

EDİTÖR: DOÇ. DR. HASAN YERKAZAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞERAFETTİN GEDİK

SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI

7



AMASYA
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI -7-

Editörler

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Dr. Öğr. Üyesi Şerafettin GEDİK



AMASYA
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI



**AMASYA
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI**

Kitabın Adı

SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI - 7 -

Editörler

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Dr. Öğr. Üyesi Şerafettin GEDİK

Kapak Tasarımı

Dr. Öğr. Üyesi Aysel GÜNEY TÜRKEÇ

Yayın Yönetmeni

Timur YILMAZ

ISBN: 978-625-94732-2-2

Yayın No: 13

Baskı Sayısı ve Tarihi

1. Baskı / Haziran 2024

Baskı

Amasya Üniversitesi Yayınları

© Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Dr. Öğr. Üyesi Şerafettin GEDİK

Bu eserde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk, yazar veya yazarlarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

ÖN SÖZ

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitümüz kurulduğu günden itibaren öğrencilerine en iyi ve kaliteli lisansüstü eğitim, öğretim ve araştırma imkânı sunma gayreti içerisinde. Her geçen gün yeni programları bünyesine dahil eden kurumumuz hedefleri doğrultusunda çalışmalarını sürdürmekte; ulusal ve uluslararası düzeyde saygın, çağın gerektirdiği bilgi birikimine sahip üstün nitelikli bilim insanı, uzman ve araştırmacılar yetiştirme yolunda ilerlemektedir.

Enstitümüz, öğrencilerini mevcut lisansüstü öğrenimlerinin yanı sıra tezlerden üretilme kitap bölümü, öğrenci sempozyumu ve webinar gibi faaliyetleri ile destekleme gayreti içerisinde.

“Sosyal Bilimler Araştırmaları -7-” kitabı 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Enstitümüzün düzenlediği Sosyal Bilimler Araştırmaları -II Öğrenci Sempozyumu’nda sunulan bildirilerden bir kısmının genişletilerek kitap bölümü olarak değerlendirilmesinden teşekkür etmiştir.

“Sosyal Bilimler Araştırmaları -7-” isimli kitabımız toplam onibir bölümden oluşmaktadır. İçerik ve çeşitlilik açısından Sosyal Bilimlerin neredeyse tamamına ilişkin araştırma konularını kapsamaktadır. Bu eserde *Gönüllülük Faaliyetleri*, *Hayatın Anlamı Ve Dini Tutum Arasındaki İlişki*; *John Stuart Mill’in Etik ve Özgürlük Anlayışı*; *Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında Deizmin Arka Planı*; *Moğolların Yeni Yıl Bayramı: Tsagaan Sar*; *Estetik Amaçlı Cerrahi Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*; *İslâm Hukuku ve Afganistan Medeni Hukuku Açısından Çocukların Hidâne Hakkı*; *Kabul ve Kararlılık Terapisi (Act) Ve Tasavvuf İlişkisi: Bilişsel Ayırışma Ve Zikir*; *Ravzatü'l-Hikem Fî Ahlakî'l-Ümem'de Ülfet ve Ünsiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme İslam Hukukunda Evlilik Uyuşmazlığına Cevap Olarak Erkeğin Te'dib Hakkının Değerlendirilmesi* ve *Mir Celal Paşayev'in Hayat ve Faaliyeti (1908-1978) (Doç. Dr. A. Halilli'nin Mülakatıyla)* adlı bölümlere yer verilmiştir. Kitap bölümleri makale formatında birçok veri tabanında taranıp

okuyucuların istifadesine sunulduğundan dolayı bölüm başlarına Türkçe ve İngilizce özetler de eklenmiştir.

Bundan sonraki süreçte Enstitümüz bünyesinde tamamlanan tezlerden, sunulan bildirilerden ve diğer akademik çalışmalardan üretilen kitap bölümlerini sürekli olarak yayınlamayı, bu vesileyle Enstitümüzde yapılan akademik çalışmalardan daha fazla istifade edilmesini hedeflemekteyiz. Son olarak bu eserin ortaya çıkmasına sebep olan öğrencilerimize, danışman hocalarımıza ve üniversite yönetimine teşekkür ederiz.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN
Dr. Öğr. Üyesi Şerafettin GEDİK
Amasya-2024

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ 1

İÇİNDEKİLER 3

GÖNÜLLÜLÜK FAALİYETLERİ, HAYATIN ANLAMI VE DİNİ
TUTUM ARASINDAKİ İLİŞKİ 5

Zeynep SALBAŞ

JOHN STUART MILL'İN ETİK VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI 19

Zeynep EKŞİCİ

NÜBÜVVETE YAPILAN İTİRAZLAR BAĞLAMINDA
DEİZMİN ARKA PLANI..... 38

Sadi ŞAHİN - Ahmet YALÇIN

MOĞOLLARIN YENİ YIL BAYRAMI: TSAGAAN SAR 67

Leyla ÖZER

ESTETİK AMAÇLI CERRAHİ MÜDAHALELERİN İSLAM
HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 82

İsa AKKURT

İSLÂM HUKUKU VE AFGANİSTAN MEDENİ HUKUKU
AÇISINDAN ÇOCUKLARIN HİDÂNE HAKKI 102

Hujjatullah NAZIRI

KABUL VE KARARLILIK TERAPİSİ (ACT) VE TASAVVUF
İLİŞKİSİ: BİLİŞSEL AYRIŞMA VE ZİKİR..... 123

Fatma Şüheda DİLMEN

**RAVZATÜ'L-HİKEM FÎ AHLAKİ'L-ÜMEM'DE ÜLFET VE
ÜNSİYET KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME..... 143**

Esra MATUR TANĞÜÇ

**İSLAM HUKUKUNDA EVLİLİK UYUŞMAZLIĞINA CEVAP
OLARAK ERKEĞİN TE'DİB HAKKININ
DEĞERLENDİRİLMESİ..... 161**

Emine İLHAN

**MİR CELAL PAŞAYEV'İN HAYAT VE FAALİYETİ (1908-
1978) (DOÇ. DR. A. HALİLLİ'NİN MÜLAKATIYLA)..... 179**

Elçin SÜLEYMANOV

GÖNÜLLÜLÜK FAALİYETLERİ, HAYATIN ANLAMI VE DİNİ TUTUM ARASINDAKİ İLİŞKİ *

Zeynep SALBAŞ**

Öz

Gönüllülük kavramının kökeni olan “gönül” kelimesi, zihnin manevi (soyut) yönü ya da zihinde yer aldığına inanılan duyguların kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Gönüllülük ise; bireyin maddi bir çıkar beklemezsizin yakın veya uzak çevresine yarar sağlamak için kendi iradesiyle doğru olduğunu düşündüğü faaliyetlerde bulunması olarak tanımlanmaktadır. Gönüllülük, insanların yaşadıkları toplumda söz sahibi olmalarının bir yolu olarak görülmekte ve bu sayede bireylerin kendi hayatları üzerinde aidiyet ve kontrol duygusu geliştirebilecekleri vurgulanmaktadır. Yapılan gönüllülük faaliyetleri insanlarda birlik ve beraberlik duygusunu geliştirerek aynı zamanda refahı sağlamaktadır. Yapılan çalışmalar sonucunda gönüllülük faaliyetlerinin hem toplumsal olarak hem bireysel olarak kişilere çeşitli faydalar sağladığı görülmüştür. Faaliyetten yararlanan kişi kadar faaliyeti yapan gönüllü de faaliyetten olumlu etkilenmektedir. Bizim çalışmamızın amacı da buradan hareketle gönüllülük faaliyetleri, hayatın anlamı ve dini tutum arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmanın örneklem grubunu farklı illerdeki gönüllülük faaliyetlerine katılan 18-65 yaş arası bireyler oluşturmaktadır. Örneklem grubu 299 kişiden oluşmaktadır. Bu çalışma gönüllülük faaliyetleri, hayatın anlamı ve dini tutum arasındaki ilişkiyi inceleyen ilk çalışma

* Bu çalışma 2024 yılında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan “Gönüllülük Faaliyetleri, Hayatın Anlamı Ve Dini Tutum Arasındaki İlişki” başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır; 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, zeynepalbas@gmail.com, ORCID 0000-0002-6513-9383

olması nedeniyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada bireylerin dini tutum düzeyleri artıkça hayatın amacı ve önemine yönelik olumlu görüşlerinin arttığı saptanmıştır. Gönüllü Motivasyon Envanteri puanları ile Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca düzenli olarak sadaka veren katılımcıların dini tutum düzeylerinin düzenli olarak sadaka vermeyen katılımcılardan daha yüksek olduğu da söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Gönüllülük, Gönüllülük Faaliyetleri, Dini Tutum, Hayatın Anlamı

The Relationship Between Volunteering Activities, Meaning of Life and Religious Attitude

Abstract

The word “gonul”, which is at the root of the concept of volunteering, is defined as the spiritual (intangible) aspect of the mind/ consciousness or the presumed source of emotion in the Volunteering; it is defined as carrying out activities that the individual thinks are correct by his own will to benefit his immediate or distant environment without waiting for a material interest. As to volunteering is seen as a way for people to take a say in the society they live in, and in doing so, it is emphasized that individuals can lead their own lives by gaining a sense of belonging. Volunteering activities provide well-being at the same time by developing a sense of unity and togetherness in people. As a result of the studies, it has been seen that volunteering activities provide various benefits to people both socially and individually. Volunteers who do the activity as well as the person who benefits from the activity are positively affected by the activity. The aim of our study is to determine the relationship between volunteering activities, the meaning of life and religious attitude. The sample group of the study is composed of individuals aged 18-65 who participate in volunteering activities in different provinces. The sample group consists of 299 people. It is thought that this study will contribute to the literature as it is the first study examining the relationship between volunteering activities,

the meaning of life and religious attitudes. In the study, it was determined that as the religious attitude levels of the participating individuals increased, their positive views on the purpose and importance of life increased. There was no statistically significant relationship between Voluntary Motivation Inventory scores and Life Purpose and Importance Scale scores. It can be said that the level of religious attitudes of participants who regularly give alms is higher than those who do not regularly give alms.

Keywords: Volunteering, Volunteering Activities, Religious Attitude, Meaning of Life.

Giriş

Gönüllülük, 1600 yılında Fransız “voluntaire” kelimesinden türemiştir. “Askerlik hizmeti için kendini sunan” anlamına gelmektedir. 1755 yılında isim olarak kayıtlara geçmiştir. Sıfat olarak, gönüllü “Latin voluntarius” dan gelen “kişinin özgür iradesi” olarak kullanılmıştır. Çoğul bir isim olarak gönüllü “askeri olmayan” anlamda ilk defa 1630 yılında kayıtlara geçmiştir (Güngör, 2014: 23).

Günümüzde gönüllülük; karşılıksız, insanlara fayda vermek amacıyla yapılan faaliyetler olarak tanımlanmaktadır (Arslan, 2018; Ege, 2011). Gönüllü kişi ise bir işi yapmayı hiçbir sorumluluğu yokken isteyerek üstlenen anlamına gelmektedir (Türk Dil Kurumu Başkanlığı, 2021).

Gönüllülük birçok ülkede geleneksel toplum inançlarında ve geleneklerinde derinlemesine yerleşmiştir. Örneğin Norveç’te “Dugnad” terimi, kolektif gönüllü çalışmayı tanımlar. Bu ise Türkiye’de yer alan imece kültürüne benzemektedir. Dugnad toplum için yaşanan bölgede yer alan bireyler ile iş birliği içerisinde yürütülen sosyal hizmetleri içermektedir. Bu kavram bazen bir bölgenin temizliği, bazen iş yükü fazla olan bir kişinin işine destek vermek olarak karşımıza çıkabilmektedir. Yapılan iş her ne olursa olsun bunun toplumda bireylerin birbirine güvenini, iletişimini ve birlikteliğini arttırdığı açıkça görülmektedir. Gönüllülük kavramı Arap ülkelerinde incelendiğinde her ne olursa olsun insanların yardıma ihtiyaç duyduğu anlarda

insanlara yardım etmekle ilişkilidir. Arap ülkelerinde gönüllülük dini bir vecibe ve hayır işi olarak da görülmektedir. Gönüllülük; Güney Afrika özelinde incelendiğinde “Ubuntu” kavramı ile karşılaşılmaktadır. Ubuntu kavramı temelinde sevgi, şefkat, saygı, paylaşma, birliktelik gibi değerleri barındırmaktadır. Farklı toplum ve kültürlerde farklı isimlerle isimlendirilebilmesine rağmen hepsinin kastettiği anlam gönüllülük olarak değerlendirilmektedir (Arslan, 2018; UNV, 2011: 2). Gönüllülük temel olarak bütün birey ve toplumların sahip olduğu evrensel bir değerdir (Arslan, 2018). Bu değer geçmişten günümüze toplumlara ve bireylere büyük katkılar sunmuştur. (Arslan, 2018).

Gönüllülük terimini kavramsal olarak altı farklı boyutta incelemek gerekirse;

1. Gönüllülerin eylemleri “gerçekten” gönüllü olmalıdır. Gönüllülük faaliyetleri için bireye herhangi bir zorlama olmamalıdır. Bu zorlama yalnızca dışsal olarak değerlendirilmemelidir. Bireyin muhtaç olduğu, borçlu olduğu bir kuruma yaptığı faaliyetler gerçekten gönüllülük esasına dayanmıyor olabilir.
2. Gönüllülük faaliyeti bir fikir doğrultusunda ulaşılmak istenen amaca hizmet niyetiyle yapılmalıdır. Ani, tepkisel tavırlar olmamalıdır.
3. Uzun soluklu gerçekleştirilmelidir. Yapılan faaliyetler anlık ve geçici değil haftalar, aylar belki de yıllar süren bir dönemi içermelidir.
4. Kişi olumlu ve olumsuz bir etki bekleyerek gönüllülük faaliyeti yapmamalıdır. Özellikle ücret kazanmak ve cezalardan kaçınmak için yürütülen faaliyetler gönüllülük olarak değerlendirilemez.
5. Gönüllülük, yardım isteyen insanlara veya amaçlara hizmet etmeyi içerir. Başka bir deyişle, gönüllüler tarafından sağlanan hizmetler empoze edilmemeli, alıcılar tarafından isteyerek aranmalı veya kabul edilmelidir.
6. Gönüllülük, insanlar veya amaçlar adına ve genellikle kurum veya kuruluşlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Buradaki önemli bir ayırım, basit yardım veya

"komşuluk" eylemleri ile himayeler aracılığıyla veya kuruluşlarla bağlantılı olarak gerçekleştirilen gönüllülük (yani gayri resmi ve resmi yardım) arasındadır. (Demirbilek,2023)

Yöntem

Araştırmada Gönüllü Motivasyon Envanteri, Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği, Üzeyir Ok'un geliştirmiş olduğu Dini Tutum Ölçeği ve Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Araştırmanın evreni 18-65 yaş arası bireylerden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu ise Ankara ilindeki gönüllülük faaliyetlerine katılan 18-65 yaş arası bireyler oluşturmaktadır. Örneklem grubu amaçlı olarak afad gönüllüleri arasından rastgele seçilmiştir. Bu örneklem grubunu seçilmesindeki amaç; gönüllülük faaliyetlerine katılan bireylerin hayatı anlamlandırma veya dini tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Örneklem grubu 299 kişiden oluşmaktadır. Anketler yüzyüze ve google form üzerinden örneklem grubuna iletilmiştir. Anket çalışmasında elde edilen veriler Windows SPSS 12.0 programı yardımıyla analiz edilmiştir.

Bulgular

Araştırmaya 299 yetişkin katılmıştır. Katılımcı özellikleri Tablo 1'de gösterilmektedir.

Tablo 1. Katılımcıların özellikleri

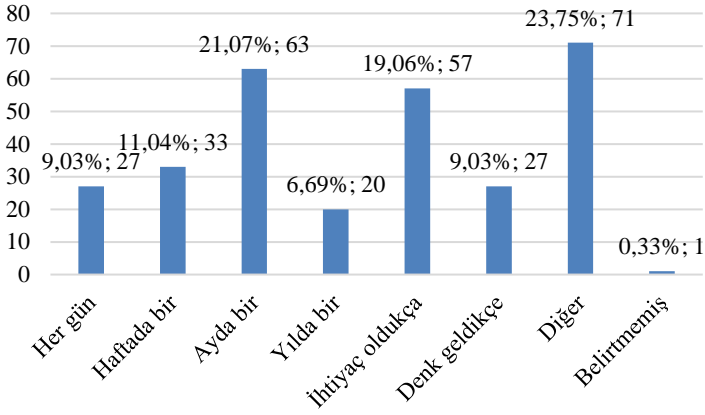
	n	%
Cinsiyet	Kadın	134 44,82
	Erkek	165 55,18
Yaş	18-25 yaş arası	88 29,43
	26-30 yaş arası	49 16,39

	31-35 yaş arası	44	14,72
	36-40 yaş arası	46	15,38
	41-45 yaş arası	35	11,71
	45 yaş üzeri	37	12,37
Medeni Durum	Bekâr	182	60,87
	Evli	117	39,13
Eğitim Durumu	İlkokul	1	0,33
	Ortaokul	5	1,67
	Lise	40	13,38
	Ön lisans	59	19,73
	Lisans	132	44,15
	Lisansüstü	62	20,74
	Yok	55	18,39
Aylık Gelir	11 bin ve altı	56	18,73
	11-20 bin	97	32,44

20-30 bin	59	19,73
30 bin üstü	23	7,69
Değişken	4	1,34
Bilgi vermek istemiyor	5	1,67

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %44,82'sinin (n = 134) kadın ve %55,18'inin (n = 165) erkek olduğu görülmektedir. Katılımcıların %29,43'ü (n = 88) 18-25 yaş aralığında, %16,39'u (n = 49) 26-30 yaş aralığında, %14,72'si (n = 44) 31-35 yaş aralığında, %15,38'i (n = 46) 36-40 yaş aralığında, %11,71'i (n = 35) 41-45 yaş aralığında ve %12,37'si (n = 37) 45 yaş üzerindedir. Katılımcıların %60,87'si (n = 182) bekâr ve %39,13'ü (n = 117) evlidir. Eğitim durumu açısından incelendiğinde %0,33'ü (n = 1) ilkokul mezunu, %1,67'si (n = 5) ortaokul mezunu, %13,38'i (n = 40) lise mezunu, %19,73'ü (n = 59) ön lisans mezunu, %44,15'i (n = 132) lisans mezunu ve %20,74'ü (n = 62) lisansüstü mezunudur. Aylık gelir açısından incelendiğinde ise %18,39'u aylık geliri olmadığını belirtmiş, %18,73'ünün (n = 56) aylık geliri 11 bin TL ve altı, %32,44'ünün (n = 97) aylık geliri 11-20 bin TL, %19,73'ünün (n = 59) aylık geliri 20-30 bin TL ve %7,69'unun (n = 23) aylık geliri 30 bin TL üstüdür.

Araştırmaya katılanlara gönüllülük faaliyetlerine katılma sıklıkları sorulmuş ve verdikleri yanıtlar Şekil 1'de sunulan grafikte verilmiştir.



Şekil 1. Gönüllülük faaliyetlerine katılma sıklığı

Şekil 1 incelendiğinde katılımcıların %9,03'ünün (n = 27) her gün, %11,04'ünün (n = 33) haftada bir, %21,07'sinin (n = 63) ayda bir, %6,69'unun (n = 20), %19,06'nın (n = 57) ihtiyaç oldukça ve %9,03'ünün (n = 27) denk geldikçe gönüllülük faaliyetlerine katıldığı görülmektedir.

Araştırmaya katılanlara katıldıkları gönüllülük faaliyetleri sorulmuş ve verdikleri yanıtlar Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 2. Katılımcıların katıldıkları gönüllülük faaliyetleri

Faaliyet	n	%
AFAD	113	37,79
Türk Kızılayı	28	9,36
IHH	10	3,34
Yeşilay	7	2,34
TEMA	4	1,34
AKUT	2	0,67
LÖSEV	4	1,34
Arama Kurtarma	27	9,03
Deprem	100	33,44

Sel	26	8,70
Eğitim	5	1,67
Diğer	124	41,47

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların çoğunluğunun katıldığı gönüllülük faaliyetlerinin AFAD (%37,79; n = 113) tarafından gerçekleştirilenler olduğu ve en çok deprem (%33,44; n=100) etkinliğinde gönüllülük gösterdiği görülmektedir.

Araştırmaya katılanlara gönüllülük faaliyetine katıldıktan sonraki hisleri sorulmuş ve verdikleri yanıtlar Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 3. Gönüllülük faaliyetlerine katıldıktan sonraki hisleri

	n	%
Mutlu	104	34,78
İyi Hissetmeyi hissetmek ile mutlu olmak arasındaki fark nedir?	21	7,02
Huzurlu	97	32,44
Sorumluluklarını Yerini Getirmiş	30	10,03
Allah'a Yakın/Allah Rızası	24	8,03
Faydalı	25	8,36
Empatiempati hissetmek diye bir şey var mı psikolojide? Empati yaparsınız ama empati hissedilen bir duygu olarak kodlanamaz bence	4	1,34
Duygusal	14	4,68
Vicdanı Rahatlık Vicdanen rahatlama / vicdanî rahatlık	21	7,02
Gurur	8	2,68
Diğer	80	26,76

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların çoğunluğunun gönüllülük faaliyetine katıldıktan sonra mutlu (%34,78; n = 104) ve huzurlu (%32,44; n = 97) olduğu görülmektedir.

Gönüllü Motivasyon Envanteri, Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği ve Dini Tutum Ölçeği puanları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacı ile korelasyon analizi yapılmıştır. Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları normal dağılım göstermediği için diğer ölçekler ile ilişkisini belirlemek amacı ile Spearman korelasyon analizi; Gönüllü Motivasyon Envanteri ve Önemi Ölçeği ile Dini Tutum Ölçeği puanları normal dağılım gösterdiği için aralarındaki ilişkiyi belirlemek amacı ile Pearson korelasyon analizi kullanılmıştır. Çalışma sonuçları Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4. Ölçek puanları arasındaki ilişkilere yönelik korelasyon analizi sonuçları

14

	Gönüllü Motivasyon Envanteri	Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği	Dini Tutum Ölçeği
Gönüllü Motivasyon Envanteri	-		
Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği	0,103	-	
Dini Tutum Ölçeği	0,289**	0,388**	-

** p<0,01

Tablo 4 incelendiğinde Gönüllü Motivasyon Envanteri puanları ile Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Dini Tutum Ölçeği puanları ile Gönüllü Motivasyon Envanteri puanları arasında pozitif yönlü düşük

düzeyde ($r = 0,289$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, dini tutum düzeyleri artıkça gönüllü motivasyon düzeylerinin arttığı söylenebilir. Dini Tutum Ölçeği puanları ile Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları arasında pozitif yönde orta düzeyli ($r = 0,388$) ve istatistiklere göre anlamlı bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Buna göre, dini tutum düzeyleri artıkça hayatın amacı ve önemine yönelik olumlu görüşlerinin arttığı söylenebilir.

Tartışma ve Sonuç

Gönüllülük kişinin kendi isteği ile insan veya bir amaca hizmet etmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu çalışmada gönüllülük faaliyetleri ile dini tutum ve hayatın anlamı arasındaki ilişki saptanmaya çalışılmıştır.

Gönüllü Motivasyon Envanteri puanları ile Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.

Dini Tutum Ölçeği puanları ile Gönüllü Motivasyon Envanteri puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, bireylerin dini tutum düzeyleri artıkça gönüllü motivasyon düzeylerinin arttığı farkedilmiştir. Dini Tutum Ölçeği puanları ile Hayatın Amacı ve Önemi Ölçeği puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. Buna göre, dini tutum düzeyleri artıkça hayatın amacı ve önemine yönelik olumlu görüşlerinin arttığı söylenebilir.

Burcu Abban'ın 2016 yılında yayınlanan "Gönüllü Kuruluşlarda Gençlerin Gönüllülük Düzeyleri ve Beklentileri" isimli çalışmasıdır. Abban yaptığı çalışma sonucunda bireyin gönüllülük faaliyetleri aracılığıyla, grupları tanıdığı, böylece değer yargılarını geliştirdiği ve özgüvenlerinin arttığı sonucuna ulaşmıştır. (Abban,2016).

Bir diğer araştırma örneği olarak ise Murat Gülmez tarafından 2019 yılında yayınlanan "Üniversite Öğrencilerinin Gönüllülük Davranışları ve Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma: Çağ Üniversitesi Örneği" adlı çalışmadır. Gülmez

çalışma sonucunda, başkalarına yardım etme bilinci ve gerçekleştirilen yardımın kişiye kendini iyi hissettirme duygusunun, gönüllülük faaliyetlerinde önde gelen motivasyon kaynaklarından olduğu sonucuna ulaşmıştır (Gülmez, 2019).

Aylin Görgün Baran ise 2019 yılında gençlerle yaptığı “Türkiye’de Gençlerin Gönüllülük Faaliyetlerine Katılım Durumu” isimli çalışması sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır: “Gönüllülük faaliyetleri gencin kendini iyi hissetmesini sağlamaktadır. Hem yaşamı anlamlandırmanın hem de varlığının gereğini ortaya koymanın yolu olarak genç, yalnızca kendisi için değil başkalarının yaşamına dokunmanın önemini kavramaktadır. Bu durum gence büyük bir özgüven kazandırmakta ve sosyal ilişki ağlarını genişletmesine neden olmaktadır” (Baran, 2019).

Keziban Altun Erdoğan’ın “Gönüllülük Davranışının Mutluluk Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi” isimli çalışması dâhilinde yapılan analiz sonucunda elde edilen bulgulara göre ise; gönüllü faaliyetlere katılan kişilerin, gönüllü faaliyetlere katılmayanlardan daha mutlu olduğu belirlenmiştir (Erdoğan, 2022).

Gönüllülük ile ilgili yapılan bu çalışmalara bakıldığında gönüllülük faaliyetlerinin bireye ve topluma katkı sağladığı farkedilmektedir.

Gönüllülük faaliyetleri ile ilgili çalışmaların gençlere katkısı düşünüldüğünde bulunulabilecek ilk öneri gençleri bu faaliyetler için teşvik etmek önem arz etmektedir. Genç birey kendi sıkıntılarından sıyrılıp gönüllülük faaliyetleri ile hayatın anlamını bulmaktadır. İkinci öneri ise eğitimde her yaş ve sınıf kademesine uygun olarak gönüllülük faaliyetleri düzenlenmeli ve öğrencilerin gönüllülük faaliyetleri ile sosyalleşmesine, merhamet duygusu kazanmasına, özgüven geliştirmesine ve kendini bu faaliyetler sayesinde iyi hissetmesine imkan tanınmalıdır.

Kaynakça

- Abban, B. (2016). Gönüllü Kuruluşlarda Gençlerin Gönüllülük Düzeyleri ve Beklentileri, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akalp, İ. D. (2013). Gönüllülüğün eğitim alanına etkisi: Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı (TEGV)'nin deneyimleri. Türkiye'de gönüllülük: Gönüllülüğün rolünün ve katkılarının keşfedilmesi. Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) Programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi (Yay. Haz.). Bordo Tercüme Bürosu ve Eda Erdem (Çev.).
- Bayhan, V. (1997). Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma. Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Betil, İ. (2013). Etkin Bir Sivil Toplum Yansıması Olarak Gönüllülük: Karşılaştığı Zorluklar ve Fırsatlar, Türkiye'de gönüllülük: Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi. Editörler: Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) Programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi, Çev. Bordo Tercüme Bürosu ve Eda Erdem, s. 16-18.
- Çakı, F. (2011). "Gençlerin Uluslararası Gönüllü Hizmet Deneyimleri ve Birey Üzerindeki Sosyo-Kültürel Etkileri", Akademik İncelemeler Dergisi, c. 6, Sayı:1, s. 138- 177.
- Çevik, A. (2012). Gönüllü Motivasyon Envanteri: Türk Popülasyonuna Uyarlanması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Durmuş, N. (2022). Sivil Toplum Kuruluşlarında İnsan Kaynağı Olarak Gönüllülük ve Gönüllü Yönetiminde Dijitalleşmenin Etkisi: Türk Kızılay Örneği, Ankara.
- Erdoğan, E. (2012), TEGV Gönüllülük Araştırmaları, <http://www.tegv.org/i/Assets/pdf/Arastirmalar/TEGVGonullulukArastirmalari.pdf>, 09.09.2015.
- Gençlik Araştırmaları ve Uygulama Merkezi; (2014), Hacettepe Üniversitesi, <http://www.hugauum.hacettepe.edu.tr/>, 17.06.2015.

- Güngör, N. (2014). Spor Organizasyonlarındaki Gönüllülük Kavramı ve Türkiye'deki Yansımaları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özgen, E. (2006). Kurumsal Sosyal Sorumluluk Projeleri, İstanbul: Mavi Ağaç Yayınları.
- Özmutaf, N. Metin. (2012). Sivil Toplum Kuruluşlarında Kurum Felsefesi ve Gönüllü Takımların Yönetimsel Nitelikleri: Yönetici ve Üye Perspektifi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c.12, Sayı: 2, s.147-166.
- Palabıyık, H. (2011). Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar, Yönetim Bilimleri Dergisi, c. 9, Sayı: 1, s. 87-114.
- TEGV (Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı). (2008). Türk Gençlerinde Gönüllülük ve Sosyal Sermaye, Sonuç Raporu.
- TEGV (Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı). (2010). Sürdürülebilir Gönüllülük Araştırması, Sonuç Raporu.
- 18
- Tırnakçı, B. (2000). Uluslararası Gönüllü Hizmet Eğitim Klavuzu-2, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- Türkmen, A, A. Fazlıoğlu ve A. Keşir. (2013). Toplum Kalkınmasında Gönül Elçileri Projesi, Katılımcılık Ekseninde Bütünsel Değerlendirme Ara Raporu, Temmuz, Ankara.
- Yurttagüler, L. (2006). Gönüllülerle İşbirliği, Editörler: Yurttagüler, L. ve Akyüz, A., Eğitim Kitapları Dizisi, Bilgi Üniversitesi Yayınları STK Çalışmaları, İstanbul.

JOHN STUART MILL'İN ETİK VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI*

Zeynep EKŞİCİ*

Öz

John Stuart Mill ahlak felsefesi içerisinde, *faydacılık* temelinde şekillendirdiği etik anlayışıyla felsefeye etki eden bir düşünürdür. Felsefenin önemli sorunlarından biri olan 'insanın gayesinin ne olduğu problemine' etik zeminde açıklama getirmiştir. Bu bilindik açıklamaya göre insanın gayesi, en yüksek iyi olan en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Ancak insan bu mutluluğa nasıl ulaşır ve ne yaparak ulaşır? Söz konusu bu soruları Mill'in etik anlayışı bağlamında değerlendirmek bu çalışmanın amaçlarından biridir. İnsan mutluluğu elde etmek için bencil davranabilir veya bedensel hazlarını, istek ve arzularını gerçek mutluluğa ulaştırarak vasıtalar olarak görebilir. Lakin Mill bencil bir mutluluktan ziyade genelin mutluluğunu önemser ve ona göre insan ancak diğerlerinin de (diğer insanların) mutlu olduğu bir toplumda en yüksek mutluluğa erişebilir. Bu durum Mill'in özgürlük hakkındaki düşüncelerine de sirayet etmiştir. Öyle ki özgürlük konusunda Mill'in ahlaki ölçüt olarak koymuş olduğu *fayda* , bireyi özgür kılacak olan bir ölçüt olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mill, birey ile toplum arasında denge sağlamak adına bir formül arayışı içerisinde. Yani herkesin iyiliği ve korunmasını gözeterek zorunlu olan kurallar bütünüünün geliştirilmesi ile kaçınılmaz olan bireysel güçlerin bağımsızlığı ve çeşitliliği arasında bir denklik arayışındadır. Bu çalışmada tam da bu arayış ele alınacaktır. Mill nezdinde toplumsal ahlakın içiçe geçmiş bütünlüğü incelenecektir. Mill'in birey

19

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID: 0000-0002-0034-647X.

temelli ahlak anlayışından hareketle hem niceliksel hem de niteliksel açıdan 'toplumsal etiğin imkânı' sorgulanacaktır. Toplumsal etiğin imkânı değerlendirilirken toplumsal etiğin işler hale gelmesinin unsurlarından olan siyasi yönetim, toplumda kadınların yeri, kadın hakları ve kadının özgürlüğü konularından da bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: John Stuart Mill, Etik, Faydacılık, Özgürlük, Kadınların Özgürlüğü.

John Stuart Mill's Conception of Ethic and Freedom

Abstract

John Stuart Mill is a thinker who influenced moral philosophy with his ethical understanding shaped on the basis of utilitarianism. He gave an explanation on the basis of ethics to 'the problem of what is the purpose of human beings', which is one of the important problems of philosophy. According to this well-known explanation, the purpose of human beings is to attain the highest good, which is the highest happiness. However, how does one achieve this happiness and by what means? Evaluating these questions within the context of Mill's ethical understanding is one of the aims of this study. A person may act selfishly or perceive their bodily pleasures, desires, and cravings as means to attain true happiness. However, Mill values the happiness of the majority over selfish happiness and believes that a person can only achieve the highest happiness in a society where others (other individuals) are also happy. This situation has also influenced Mill's thoughts on freedom. On freedom, the utility that Mill has set as a moral criterion also emerges as a criterion that liberates the individual. Mill is in search of a formula to balance between the individual and society. That is, he seeks an equivalence between the development of the necessary rules that safeguard everyone's good and protection and the inevitability of individual powers' independence and diversity. This search will be addressed in this study. The intertwined integrity of society and morality in Mill's eyes will be examined. Based on Mill's individual-centered moral

understanding, the ‘possibility of social ethics’ will be questioned both quantitatively and qualitatively. When evaluating the possibility of social ethics, elements such as political management, the place of women in society, women's rights, and women's freedom, which are factors contributing to the realization of social ethics, will also be discussed.

Keywords: John Stuart Mill, Ethic, Utilitarianism, Freedom, Women’s freedom.

Giriş

John Stuart Mill (1806-1873) 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden biridir. İngiliz filozof ahlak sorunlarının toplumsal olduğuna inanır. Toplumda yeni normların ve değerlerin bireyin akla dayanan otonomisi ile gerçekleşmeyeceği, birey için kurulamayacağı düşüncesindedir. Bu çerçevede Mill’in eserleri incelendiğinde birey ile toplum arasında denge sağlamak adına bir formül arayışı içerisinde olduğu görülür. Mill toplumda herkesin iyiliği ilkesi ile bireyin gelişme ilkesi arasında bir denklik kurma çabasıdadır. Bu denkliğin temel basamağını insanın gayesi ve ahlaki eylemin gayesini belirleyerek soruşturur. Dolayısıyla bu çalışmada ilk olarak insanın gayesinin ne olduğundan hareketle ahlaki eylemin gayesini tartışacağız. Bu tartışma da görülecektir ki insanın gayesi ile ahlaki eylemin gayesi denktir. Nedir bu denklik? Bu denklik en yüksek iyiye, en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Ahlakın gayesi ve insanın gayesi arasındaki bu örtüşme birey ile toplum arasında denge arayışının da anahtarı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte daha sonra tam da bu anahtar incelenecektir. Ahlakın gayesinin gerçekleşmesindeki ölçütün de yine en yüksek iyiye ve mutluluğa ulaşmak olduğu belirtilecektir. Ahlaki ilkenin ne olduğu sorulacak ve ahlaki ilkenin de *fayda* olduğu söylenecektir. Toplumsal etiğin inşasında faydadan ne anlaşılması gerektiği ve faydanın işlevi ele alınacaktır. Böylece toplumla ahlakın iç içe geçmiş bütünlüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Mill hem niceliksel hem de niteliksel bir toplumsal etik anlayışına sahiptir. Çoğunluğun istediğini savunur ama

bununla birlikte çoğunluğun istediği şey hemen kabul edilmemelidir. Bu yüzden istenilen şeyin niteliği de değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmede de yine fayda ilkesi gözetilmelidir. Mill toplumsal etiğin mümkün olduğu savunusundan hareketle toplumsal etiğin sürdürülmesinin unsurlarından olan özgürlük, yönetim şekli ve kadın fenomenini değerlendirmektedir. Dolayısıyla bireyin özgürlüğü ile toplumda diğerlerinin özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, özgür yaşam ile kastedilenin ne olduğu, hangi yönetim şeklinin toplum için uygun olduğu ve Mill nazarında toplumun gelişmesinde önemli rol oynadığını vurguladığı kadınların, toplumdaki değeri, yeri ve kadınlara verilmesi gereken hakların neler olabileceği ele alınacaktır.

1. Ahlaki Eylemin Gayesi

Felsefe'nin en temel problemlerinden biri olarak karşılaştığımız "summum bonum" bilindiği gibi antik Yunan felsefesinde iyilik fikrine karşılık gelir. Latince 'En yüksek iyi' anlamına gelen bu ifade, ahlakın esası meselesi bağlamında Mill tarafından da ele alınmıştır. İnsanın gayesinin ne olduğu sorusundan hareketle ahlaki eylemin gayesi oluşturulmuştur. Mill'e göre insan bir gayeye göre hareket etmektedir. Buradaki hareket insan için eylemle ilgilidir. Eylem ise ahlakın temel faaliyet gösterdiği alandır. İnsanın gayesini gerçekleştirmesinde ve eylemlerinde ahlakın ilkeleri önem arz etmektedir. Ahlak ilkeleri bir fikre göre a priori olarak kabul edilirken bir başka okul tarafından doğru-yanlış, iyi-kötü gibi ahlaki niteliklerin deney ve gözlemine dayandırılır... Bu tür yaklaşımlar pekâlâ olacaktır. Çünkü ahlakın kökünde bir ana ilke veya bir kanun bulunmalıdır ve bu ilke kendiliğinden apaçık olmalıdır (Mill, 1965: 1-8). İşte Mill de bu ilkenin oluşturmasını yapmaktadır. "Zira ona göre eğer ahlak alanında tek ve nesnel bir ölçüt ortaya konulmazsa, bir başka ifadeyle bu alandaki seçimler ahlâki faile bırakılırsa, nesnellikten söz edilemeyecektir ve bu alana anarşi hâkim olacaktır. Bunun da doğal sonucu olarak bireylerin ahlâka dair herhangi bir inançları kalmayacaktır" (Aydın, 2013-148). Bu yüzden denilebilir ki Mill nazarında ahlaki ilkenin, toplumda düzen kuran ve düzen koruyan etkisi bulunmaktadır.

Mill'in düşüncesinde, insanın gayesi ile ahlaki eylemin gayesi birbiriyle örtüşmektedir. Ona göre bütün insan eylemlerinin son ereği, en yüksek iyidir, en yüksek mutluluktur. Bu son erek aynı zamanda ahlaklılığın da ölçütüdür. Bu ölçüt bilerek konulmuş değildir, doğada vardır. Yani elden geldiğince acıdan kurtulmak ve elden geldiğince sevinç duymak, en yüksek iyiye ulaşmanın yoludur. Ahlaki eylemin gayesinin gerçekleşmesindeki ahlaki ilke ise *faydadır*. İnsanın gayesini gerçekleştirmesi göz önüne alındığında Mill, insanın kendini tanıması gerektiği, bilhassa bedensel ve düşünsel hazlar noktasında insanın farkındalık içerisinde olması gerektiği kanaatindedir. Mill'e göre, düşüncesini geliştirmiş insanın mutluluğu bulması daha güçtür. Çünkü bu kimsenin mutlu olması için daha fazla gereksinmesi vardır, dahası gereksinimleri çeşitlenmiştir. Dolayısıyla bu kimsenin düşünce bakımından mutluluğu bulması daha güçtür. Ama en nihayetinde Mill ahlakın gayesine yönelik insanın kendini tanımasına da değer vererek, insanın düşünce hazlarına üstünlük veren bir tavır içerisinde olması gerektiğini salık verir ve şöyle söyler: "Halinden memnun bir domuz olmaktansa, halinden memnun olmayan bir insan olmayı, bahtiyar bir budala olmaktansa muzdarip bir Sokrates olmak daha iyidir" (Mill, 1965: 15). Görülüyor ki Mill mutlu bir domuz olmaktansa, mutsuz bir insan olmayı daha üstün görür. Bu düşüncesini de hazlar üzerine yaptığı ayırım olan beden hazları ve düşünce hazları ayırımında bulunarak ele alır. Bundan önce haz ve acı duyguları arasında nicelik, nitelik bakımından ayırım yaparak aralarında fark olduğunu belirtir ve şu şekilde ifade eder:

Bana hazların niteliği arasındaki farktan ne anladığım yahut bir diğeriyle karşılaştırılan bir hazzın kıymetinin nicelik bakımından başka bir suretle nasıl büyük olabileceği sorulursa yalnız bir şekilde cevap vermeyi mümkün görürüm: Eğer iki hazdan birisini, bunları tadanların hepsi yahut hemen hepsi, hiçbir ahlak yükümü duygusuna bağlı olmaksızın tercih ederse, bu tercih edilen haz en ziyade arzuya değer olanıdır. Bu iki hazdan birisi yetkili kimseler tarafından erişilmesi zor olmakla beraber, diğerinden pek çok üstün tutuluyorsa ve

ötekinin herhangi bir derecesi için ondan vazgeçilemiyorsa, kanaat getirmelidir ki birinci haz, ihtimal nicelik yönünden berikinden eksik bile olsa nitelik bakımından onun pek üstündedir (Mill, 1965: 13).

Mill beden hazları ve düşünce hazları ayırımına dikkati çektiğinde; kaba duygulu insan ile bilen, düşünen insan arasında da fark olduğunu düşünür. Ona göre, düşünsel ve toplumsal duyguları yaşayan insan bu duygularını duygusal hazlara değişmeyecektir, böyle bir şeyi istemeyecektir, çünkü düşünsel hazlara öncelik vermiştir. Çeşitli değerleri tanıyan kimse bu değerler arasında bir karşılaştırma yapabilir. Başka hazları bilmeyen bir kimse de bu konuda bir şey söyleyemez. Bu yüzden her iki haz biçimini yani beden hazları ve düşünce hazlarını tanıyan bir kimse düşünce hazlarını üstün tutacaktır (Mill, 1965: 13-14). Nitekim, “İnsan yaşamının temel amacı, bireye maddi tatmin duygusu veren hedonist zevkler değil, manevi haz veren ahlaki erdemlerdir” (Çaha, 2003: 21).

Düşünsel hazlar değerlendirildiğinde bu hazların toplumsal etiğin imkân bulmasının adımlarından biri olduğu görülmektedir. Düşünsel hazlar öznenin bağımsız hareketine, akıl temelli hareket etme düşüncesini sağlar. Böylece Mill toplumsal etik anlayışını oluştururken akla uygun rasyonel düşünce geliştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple ahlak anlayışını akıl kaynaklı ileri sürdüğü görülebilir. Sonuçta haz ve acı kavramlarını tanımlamak ve açıklamak önemlidir ama kişilerin ne tür bir haz ve acı anlayışlarına sahip olduklarına ilişkin kesin bir formül yoktur. Ama beden ve düşünce hazları tanınabilir ve bunları tanıyan kimse, düşünce hazlarını üstün tutacaktır ki Mill’de düşünce hazzının seçilmesinden yanadır. Aslında düşünce hazlarının tercih edilmesi bireyin kendisinin koyduğu bir ölçü değildir bu ölçüyü toplum koyar. Birtakım hazları bilmeyen mesela; salt fiziksel hazları öne çıkaran bireyin düşünsel hazları anlaması beklenemez ama tam tersi de olabilir. Çünkü bireyin arzuları değiştiği gibi hazları da değişebilir (Russel, 2017:500). Bu değişimin yani düşünsel hazları tanımış bir kimsenin tekrardan bedensel hazlara geçiş yapıp hazlarının değiştiğinin önüne geçebilmek için Mill ortaya faydayı koyar. Herkes için istenecek ortak yarardan

bahseder çünkü bireysel olan yarar kişiyi rahatlatmaz. Hatta denilebilir ki, düşünsel haz duyusal hazdan üstün tutuluyorsa bu bile sağladığı yarardadır. Son kertede bütün insanların gayesi mutlu olmak, hazza yaklaşmak ve acıdan kurtulmaktır. Ama Mill bir de bunu eylemde göstermek gerektiği düşüncesindedir.

Ahlaklılığı Mill'e göre şöyle tanımlayabiliriz: Ahlak insan davranışlarındaki normların toplamıdır. Bunların yerine getirilmesiyle birlikte mutluluk durumu geniş bir çevreye yayılabilir (Mill, 1965: 19). Yoksa Mill'e göre insanın yaşamında mutluluğa erişip erişemeyeceği bir sorunsaldır. Ama bir mutlulukçu elden geldiği kadar dünyayı acıdan kurtarmaya çalışmalıdır. "Etiğin ikili bir amacı vardır; ilkin iyi ve kötü arzuları ayırt etmenin bir ölçütünü bulmak, ikinci olarak, övgü ve kınama yoluyla iyi arzuları teşvik etmek, kötülerden caydırmak" (Russel, 2017: 500). Mill nazarında Russel'in bu yaklaşımını değerlendirdiğimizde; ahlakın gayesi olan en yüksek iyi, en yüksek mutluluk için yapılması gereken şey bireyin kendini tanıması, bedensel hazlar ile düşünce hazlarının ayırdına varması, sonra faydacılık temelinde gelişen bir ahlak anlayışıyla hareket etmesidir. Bu hareket toplumsal etiğin imkânı için ana unsurdur.

2. Toplumsal Etik Bağlamında Faydacılık

Mill'de ahlakın gayesi ve insanın gayesini en yüksek iyi minvalinde en yüksek mutluluk olarak ele aldıktan sonra bu gayenin gerçekleştirilmesi için temel ilke olarak *faydacılık* ile karşılaşmaktadır. Fayda toplumsal etiğin imkânı için de ilkedir. Bu yüzden toplumsal etikte ilke olarak faydanın niteliğinin ve niceliğinin değerlendirilmesi gerekir. Ahlakın toplum bakımından değerini savunan Mill, kendi normlarından, yani bireyin normlarından hareketle ahlaki belirleme girişiminde bulunur. Çünkü toplumsal ahlak denen şey aslında kişinin ahlaki anlayışıdır ve toplumla ahlak iç içedir.

Toplum ahlakı içinde, bireyin ahlakı vardır. Ahlak bireysel kökte gelişir ama toplumda kendini gösterir. İnsan eylemlerinin son ereği, daha önce de söylediğimiz gibi, iyiyi istemedir ve bireysel olarak, iyi olarak istenen şey aynı

zamanda ötekiler (diğer insanlar) için de iyiyi isteme anlamı taşımaktadır. Yani kendi mutluluğumun anlamı toplumdaki mutluluğa bağlıdır. Mill'in yararcı öğretisinde mutluluğun bir amaç olduğu ve arzu edilir bir istemeyi barındırdığını yine söz konusu olan bu amacın gerçekleşmesi için diğer şeylerin araç olarak istendiği görülmektedir (Cevizci, 2015: 894-895).

Toplumdaki ahlaki anlayış ve yaşam için yasalar temelinde bir ölçü oluşturmalıyız. Örneğin on kişilik bir grupta çoğunluğun talebi dikkate alınırken bireysel talepler dikkate alınmaz. Keza sosyal normlar düzeninde yaşayan bireyden beklenen toplumsal normlara uymasındır. Bir başka ihtimal ise bireyin kendi düşüncesi bağlamında diğer bireylerle ortak bir bilinç oluşturarak yeni bir toplumsal yasa ya da norm oluşturabilmesidir. Bu düşünceye göre kuralların geçerliliği çoğunluk tarafından kabul görmesine bağlıdır. Bu, ahlak yasası için de böyledir. Çoğunluğun yoğunlaştığı şeyin ahlak yasası olma olasılığı pekâlâ yüksektir. Verilen örnekten hareketle üzerinde durulması gereken konu, normları belirleyen topluluğun niceliği-niteliği konusudur. Söz konusu durumda norm belirleyici çoğunluğun niteliği yadsınamaz bir gerçekliktir. Niceliğin anlam kazanabilmesi ve bireyler tarafından uygulanabilir normlar oluşturulabilmesi için toplumun niteliği son derece önem arz etmektedir. Bu durum ahlaki anlayış ya da yaşam için de olması gereken durumu ifade etmektedir. Bu gerçekleştiğinde arzu edilenler ortak faydaya göre şekillenir hale gelebilir. O halde Mill'de toplumsal etiğin işlerliği için önemli ve gerekli olan faydadan ne anlamalıyız?

“Mill, fayda ilkesinin kanıtlanmasını üç adımda gerçekleştirmektedir. İlk adımda kanıt için hangi yöntemin kullanılması gerektiğini, ikinci adımda fayda ilkesiyle ilgili nasıl bir kanıtlamanın mümkün olduğunu, son adımda ise; ikinci adımda belirlenen kanıtlamanın fayda ilkesine nasıl uygulanacağını ortaya koymaktadır” (Aydın, 2013: 149). Bu adımların ilkinde Mill yöntem sorununa dikkati çeker ve fayda ilkesi deney ve gözlem dışında herhangi bir şekilde ispatlanamazdır (Aydın, 2013: 149). Toplumsal etikte de deneyimin önemli bir rolü vardır. Birey deneyim olarak hazzı

da acıyı da yaşmalıdır. Böylece kendisini toplumdaki diğer insanların yerine koyabilir. Böyle bir deneyimle çeşitli değerleri tanıyan kimse başka değerlerle de ilişki kurabilecek düzeyde olur. İkinci adımda ise fayda ilkesinin doğrudan kanıtlanamadığının ama dolaylı olarak kanıtlanabileceğinin açıklamasını yapar. Buna göre deneyimler ve gözlemlerden hareketle edindiğimiz ahlaki tecrübelerden yola çıkarak daha sonraki ahlaki eylemlerimizi belirlememiz söz konusudur. Yani olandan hareketle olması gereken bir ahlaki belirlenimde bulunabiliriz. Bu şekildeki belirlenimde fayda ilkesinin dolaylı da olsa kanıtlanması anlamına gelmektedir (Aydın, 2013: 150). Mill, üçüncü adımda, fayda ilkesi için olabilecek tek kanıtlama olarak ifade ettiği kanıtı ortaya koymaktadır. Bu kanıtı Aydın şu şekilde ifade eder: “Mill, herkesin fayda ilkesinin nihâî amacı olan mutluluğu arzu etmesinden hareket ederek mutluluğun arzu edilir olduğunu, bunun sonucu olarak mutluluğun sebebinin teşkil eden fayda ilkesinin de arzu edilir olduğunun ispatlanacağını savunmaktadır” (Aydın, 2013: 150). Görülüyor ki bu son ilkeyle de adalet faydayla temellendirilir. Adalet faydaya hizmet etmektedir. Çoğunluğun çıkarı da adalete uygun olduğu için yine çoğunluğun faydasına olan bir isteme ön planda olacaktır.

Mill'in düşüncesine göre fayda ile adalet arasında da sıkı ilişki vardır. Adalet iki şeyi içine alır. Birincisi yaşayış kuralı, ikincisi bu kuralı ortaya çıkartan duygudur. Yaşam da yaşayış kuralının, bütün insanlık adına, onun hayrı için yapılmış olması gerekir (Mill, 1965: 82). Yaşayış kuralını doğuran duygu ise şöyle ele alınır: Adaletin unsurlarından biri de cezalandırmaktır bu ceza da iki duygudan kaynaklanır. Bunlar; kendini müdafaa güdüsü ve duygudaşıktır. Burada ahlaki olan ise toplumsal duygudaşıklara bağlıdır (Mill, 1965: 79-81). Mill kendi mutluluğumuzdan başkasının mutluluğuna nasıl geçtiğimizi de bu manada soruşturmaktadır. Bunu da çağrışım yasaları ile temellendirir. İlkel gereksinimleri gideren şeyler çağrışım mekanizmalarıdır. İşte burada Mill sosyal duyguların bencil duygular gibi doğal olduğu düşüncesindedir. Doğuştan din duygusu, ahlak duygusu yoktur. Sonradan oluşan bu duygular (sosyal, ahlak, din duyguları) eğitim ile gelişen

duygulardır. Ahlak duygusu birleşik bir duygudur. Ahlak duygusunun temelinde yatan bir duygu olan ve doğal olarak gelişen eğilimler içinde en doğal olanı da duygudaşıktır. Bu duygular (sosyal, ahlak, din duyguları) çağrışımla, deneyimle gelişir duygudaşlık onları ortak edimlere yönlendirir. Dolayısıyla duygudaşlık toplum içerisinde bir diğerini anlamının en önemli kaynağıdır. Adaletin öğelerinden biri olan duygudaşlığı değerlendirdikten sonra Mill'in adalet için vardığı nihai düşüncesi şudur:

Adalet bazı toplumsal faydalar yekûnu içinde diğerlerinden çok daha önemlidir. Bunun için (her ne kadar diğerleri bazı özel hallerde daha fazla olabilirlerse de) daha mutlak, daha kesindirler, bu faydalar diğer duygulardan derece ve nevi itibarıyla farklı bir duygu ile korunmalıdır. Sadece haz ve fayda fikrine bağlı ortalama duygudan ilk önce emirlerinin kesin ve belirli mahiyetleriyle, sonra yaptırımların sert karakteriyle ayrılmalıdır (Mill, 1965: 101).

Sonuç olarak Mill'de toplumsal etik ile faydacılık arasında niceliksel ve niteliksel belirlenimin önemli olduğunu görmekteyiz. Toplumun mutluluğu, bireyin mutluluğundan hareketle kanıtlanabilecek bir durumdur ve toplumun mutluluğu her birey için bir iyiliktir. Toplumun mutluluğu birey tarafından arzulanır ve bu durum birey için çok faydalıdır. Ahlaki gaye olarak toplumun mutluluğu için birey bir toplum içinde yaşadığını unutmamalı ve ahlaki eylemlerini gerçekleştirirken kendi mutluluğunu düşündüğü kadar toplumun mutluluğunu da düşünmelidir. Yine birey eylemlerini gerçekleştirirken eylemin ortaya çıkaracağı olası kısa vadeli sonuçları ve uzun vadeli sonuçları da göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca toplumdaki her birey eşit kabul edilmelidir. Böylece bireyin ahlaki anlayışı ve düşüncesi eylemsel olarak rasyonel bir durum olacak ve böylece toplumsal etiğin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini ve idame edilmesini sağlayacaktır.

3. Toplumsal Etik ve Özgürlük-Temsili Demokrasi-Kadın Fenomeni İlişkisi

Toplumsal etiğin özgürlük ile olan ilişkisini Mill'in *Özgürlük Üzerine* eserini temel alarak değerlendirebiliriz. Buna göre, toplum içerisinde insan, düşüncesinde özgür olmalıdır. Ancak düşünceye tanınan özgürlüğün sonunda bir suç teşviklik bulunuyorsa bu kabul edilemezdir. Lakin birey 'ben varım' diyebilmelidir ve bunu düşünce özgürlüğü ile de gösterebilir. Bireyin bağımsız hareket edebilme yeteneği önemli bir davranış biçimi olarak değerlendirilse de kolektif bilinç bağlamından koparılmış var olan grubun düzenine aykırı düşünceler içerisinde hareket etmesi uygun görülmemektedir. Spesifik olarak bireysel mutluluk için yapılan eylemlerin toplumsal bilinci zedeleyici eylemler olmadığı aşikârdır. Ak Mill'in bu konuyla ilgili düşüncesini 'bireysellik' özelinde şöyle açıklar:

"Bireysellik" üzerine olan düşünceleri de, hem bireysel özgürlük hem de toplumsal özgürlük ile çok yakından ilişkilidir. Mill için özgürlük, başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmadığı veya onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığı sürece, bireyin kendi iyiliğini kendi bildiği yolda araması serbestisi biçimi olarak tanımlanabilir. Mill'e göre her bireyin özgürlüğü, kendi yaşam alanında, başkalarının yaşam alanlarına girmedikçe salt belirleyici olmalıdır (Ak, 2015: 53).

Görüldüğü üzere insanın mutluluk gayesine ulaşmasında bireysellik söz konusu olduğunda bireyin özgürlüğü belli şartlara uymayı gerektirir. Bir fikri özgür olarak beyan etmedeki öncelik uygun ortamın varlığıdır. Mill'in düşüncesinde hakikat zulüm ile birlikte hareket eden bir olgu değildir. Hakikatin kabul edilmesi için uygun koşulların da olması gerekir. Bu koşullardan biri de fikir özgürlüğünün engellenmemesine dayanır. Mill'e göre, bir fikir engellendiğinde içinde doğruluk barındıran bir düşünceye de engel olunma ihtimali vardır. "Eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi-karşıt düşüncede olsa, nasıl bu kişinin elinde güç olduğu takdirde, insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu tek kişiyi

susturmaya daha fazla hakları yoktur” (Mill, 2007: 208-209). Bir vaka tek başına bir şey ifade etmez. Bu yüzden bunun yorumlanması ve düşünülmesi gerekir. Bu da karşılıklı iletişim ile mümkündür. Çünkü bireyler kendine güvenen ve bu güven duygusundan hareketle kanaatler ortaya koyan sosyal varlıklardır. Ancak farklı fikirlerin var oluşu hem bireyi hem de toplumu “doğru” olana sevkedecektir. Farklı fikirlerin tartışılmadığı, düşüncelerin ideolojileştirildiği ve yaşam alanının daraldığı konuların başında din ve ahlak konuları gelmektedir. Örneğin, Aurelius bir Stoacı olmasına rağmen Dr. Johnson’la birlikte Hristiyanlara eziyet etmiştir ve bu övülecek bir şey değildir. Kaldı ki, tarih bunun gibi baskı altında tutuluş gerçeklerle doludur (Mill, 1963: 37-53). Hâlbuki tartışmak önemlidir. Objektif ve eleştirel düşüncelerin var olmadığı ortamlarda bireysel inanç, temel etkileyici argümanı temsil etmektedir. Nitekim bireysel inancın geçerliliğinin artması ve kolaktif bilince hizmet etmesi için “eleştiri” bağlamında ele alınmalıdır. Böyle bir ortam olmazsa çoğunluk zarar görecektir. “İnsanların eylem alanı yapay olarak kısıtlandığında, duygu dünyaları da eşit ölçüde daralır. Maneviyatın gıdası eylemdir” (Mill, 2007: 289). Bu nedenden dolayı statik ve ideolojik temelli bakış açısından uzak durularak aklın ontolojik yapısına uygun öğrenme çabası içerisinde hareket edilmesi birey ve toplum için önem arz etmektedir.

Kendi kendine karar verme hakkı mühimdir. Kendi kendini inşa etme fikri, insanın kendi kendini var etmesidir. Bireyin tercih ettiği şey, iyi olmayı içeren şeydir. Şüphesiz ki bireyin fikir özgürlüğü de kendisi için de asli değerdir. Bireyselliğin vermiş olduğu özgürlük, farkındalık dâhilinde gelişen bir tutum olmakla birlikte kişiyi “kolektif” düşünceden uzaklaştırmamaktadır. Özgün düşüncelerin varlığı kolektif şuurdan kopmak anlamına gelmezken topyekün bireysel fikirleri de yok etmiş sayılmaz. Bireyin iradesini kullanma biçimi birey ve toplum nezdinde son derece önemli bir konudur. Bireysel istekler insandan bağımsız düşünülemez gibi içinde yaşadığı, varlığını sürdürdüğü toplumda da ayrı düşünülemez. Örneğin, kendi özgün fikirleri

ile yaşam süren birey, toplum içinde daha faydalı bir bireye dönüşecektir. Bireyselliği ile sosyalliği arasında denge oluşturmuş bireyin davranış örüntüleri yaşanabilir ortam oluşturmada son derece önem arz etmektedir. Bireyciliğe önem veren Mill insanlığın gelişimi ile bireyler arasında meydana gelecek eşitliğin ve bu eşitlikten doğacak olan kamuoyunun bireyler üzerinde baskı uygulamasına engel olacağı düşüncesindedir (Ağaoğlu, 2001: 86). “Çünkü bireyler de ne kadar çeşitlilik arz ederse o kadar orjinalite ve hürriyet sağlanmış olur” (Ağaoğlu, 2001: 87). Bu durum ‘ben varım’ diyen insan çoğunluğunun da göstergesi olur.

Özgürlüğün ortaya çıkması için toplumun yönetim şekli önemlidir. “Mill açısından devlet veya yönetimi elinde tutan iktidar klasik faydacı anlayışta olduğu gibi toplumdaki en büyük sayının mutluluğunu sağlamakla görevli olan bir araç olmaktan ziyade bireylerin uzun dönemli ve kalıcı çıkarlarını gözeterek onların ahlaki erdemlerini geliştiren bir kurum olarak görülmektedir” (Bayram, 2014: 59). Ayrıca Mill toplumsal yönetimin fayda ile olan ilişkisine dair bir gaye belirlemektedir ve şunu söyler:

En ideal yönetim biçimi, tüm medeniyetlerde uygulanabilir ya da tercih edilebilir olan değil; uygulanabilir ve tercih edilebilir olduğu koşullarda bugün ve gelecekte en çok fayda sağlayandır. Bu niteliği taşıdığı söylenebilecek tek rejim, tümüyle halkın olan yönetimdir (Mill, 2007: 294).

Görülüyor ki nicelik bakımından toplumdaki insanlara fayda sağlayacak bir yönetim anlayışı vardır. Fayda ise ahlaki anlamda bir gerekliliktir ve yönetim için gaye olarak nitelendirilebilir. Bu faydayı sağlayabilecek olan yönetim şekline dair Bayram şu yorumu getirir: “Mill, “Demokrasiyi insanlığın yararına işleyen bir sistem hâline nasıl getirebilirim” kaygısını taşıyan bir düşünürdür” (Bayram, 2014: 63). Nihai anlamda yönetimin hangi şekilde olması gerektiği konusunda Mill şunu söyler:

Toplumun tüm gereksinimlerini karşılayacak tek yönetim biçimi, tüm halkın katılımını sağlayanıdır. Katılım, en tali bir kamusal işlev bile söz konusu olsa, faydalıdır. Katılım, toplumun genel gelişkinlik düzeyi elverdiği ölçüde

artırılmalıdır. Ayrıca, herkesin devletin egemen iktidarına kendi payına düştüğü kadarıyla katılımından daha azıyla yetinmemesi gereklidir. Fakat küçük bir kent nüfusunu aşan bir toplulukta, herkes, kamu görevlerine pek küçük bazı kısımlar dışında kişisel olarak katılamayacağından, mükemmel yönetimin en ideal biçimi temsili yönetimdir (Mill, 2007: 305).

Modern zamanda insanlar kendi fikirlerini temsil etmek için siyasi parti kurmuşlardır. Bireysel özgürlüğün sınırlarının belirlenmesinde normatif sorulara çözüm arayışıyla oluşan siyaset kurumları değişen kültürel konjüktür bağlamında farklı senaryolar dâhilinde sürekli değişen bir yapıyı temsil etmektedir. Mevcut devletler bireylerin hak ve özgürlük alanlarını belirlemede farklı yönetim biçimleri ve söylemleri oluştururken, bireyin tercihlerini yönlendirmede ideolojik yapılarına göre propaganda yaparak etkileşim sağlamaktadırlar. Yönetim biçimleri kültürel ve ulusal bağlamda değişiklik gösterirken temel argümanı “birey” ve hakları düşüncesinden hareketle toplumsal düzenin oluşturulmasıdır. Eğer halk siyasi yönetim konusunda istemiyoruz diyorsa en iyi siyasi model de getirilse başarılı olunamaz. Eğer getirilirse de onun getirdiklerini de yapmak gerekir, insanlarda istek ve yetenekte olmalıdır, birtakım yasalara da uyulmalıdır. Yani halk hem eylemde bulunacak hem de bazı şeylerden de sakınacaktır. Halk bunu yapmazsa toplumda birçok şey anlamsız hale bürünür. Ayrıca halkta dönüştürülür, eğitilir bu mümkündür, bu anlamda halklar için ümit vardır. Öyle ki en iyi yönetimle yönetilenlerin durumları halka anlatılır ve halkın onlara gıpta etmeleri sağlanır. İyi bir yönetim şekli hem düzeni hem de ilerlemeyi sağlamalıdır. Düzen denildiğinde itaat anlaşılıyor; bu yanlıştır. İtaatin dereceleri vardır. Yurttaş yasa şeklindeki buyruklara itaat etmelidir. İnsanların itaat etmesi bir amaç olamaz, bu despotizm olur. Hâlbuki devletin halka güvence vermesi gerekir bu yüzden yasalar da tatmin edici olmalıdır (Mill, 2007: 298-299). Mesela; “Bir yurttaşın nadiren de olsa kamu görevlerine katılımının sağladığı eğitim, ahlaki açıdan da daha geliştirecilerdir. Böylece sadece kendi çıkarlarına engaje

olmamaya, çatışan görüşler söz konusu olduğunda kendi lehine olmayan kurallara uymaya, varoluş nedeni genel fayda olan ilkeleri ve kuralları uygulamaya yönlendirir” (Mill, 2007: 304). Toplumda bulunan insanlar vardır ve toplumdaki insanlara çalışkanlık, dürüstlük, basiret, girişkenlik, cesaret, adalet erdemleri kazandırılmalıdır. Yine toplumda adil vergi olmalıdır çünkü adil vergi sistemi önemlidir. Adil olunmazsa ahlaksızlık olur (Mill, 1965: 91). Her şeyin eğilimi gelişime yönelikmiş gibi ama öyle değildir. İnsanların çoğu bu çağ içinde, ahlaksızlık ve umursamazlık içindedir. Bu yüzden iyi yönetim; vatandaşların, toplum üyelerinin sahip olduğu iyi nitelikleri yükselten bir eğilim göstermelidir. Buradaki eğilimlerin bir ayağı kadın üzerine kuruludur. Toplumsal etiğin en önemli unsurlarından biri olarak Mill *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı eserinde kadın fenomeni üzerinde durur. Çünkü toplumsal etiğin ilk basamaklarından biri olarak görülen aile ve ailenin ana unsuru olarak kadının, ahlakın gelişmesindeki rolü yadsınamaz bir gerçektir.

Mill kadın haklarını savunur. Ona göre kadın özgürlüğü için mücadele edilmelidir. Bu anlamda kuvvetlinin hakkı da sınırlandırılmalıdır. Kadının yaratılışındaki düşünceler gelenekten ve otoriteden kaynaklıdır ve dini otoritelerde belirleyici konumdadır ama bu şeklideki yaklaşım ve anlayış kaldırılmalıdır. Anakronik bakış açısıyla baktığımızda Mill nazarında 19. yy’daki kadın ucuz bir sömürüdür. Artık bir değişimin olması gerektiğini Mill şu şekilde ifade eder: “Şu andaki kurulu haliyle toplumun bütün çerçevesinde bir değişim olmalıdır. Dünyevi iktidar insanoğlunun durağan bölümünün elinden ilerici bölümünün eline geçmelidir. Gerçekten de hiçbir insanın canını veya mülkiyetini elinden almayan, ama hiçbir insana hak edilmemiş bir ayrıcalık veya hak edilmemiş bir nüfuz da vermeyen, ahlaki ve toplumsal devrim olmalıdır” (akt. Capaldi, 2011: 141). Bu devrimin içeriklerinden biri de kadın ve erkeğin evliliği oluşturur. “Evli insanların yasa karşısındaki eşitliği, sadece ilişkinin her iki taraf için de adalete uygun olması ve her ikisinin mutluluğu için yol gösterici olması demek değildir; aynı zamanda insanoğlunun günlük hayatını yüksek bir anlayışla

sürdürmesi, başka bir deyişle ahlaki gelişme okulu olması anlamını taşır” (Mill, 2007: 324). Nitekim bireyin ahlaki gelişimine etki eden, ahlaki gelişimini besleyen ve yön veren yegâne yer ebeveynlerin birlikteliğini sürdürdüğü aile ortamıdır. Adalet ve eşitlik temelinde oluşturulacak bir evlilik, ahlaki toplumun inşası için temeldir. Ayrıca Mill’e göre, kadının erkeğe olan bağımlılığı, toplumdaki fazlasıyla bencil tüm duygu ve düşüncelerin biricik kaynağıdır; çünkü söz konusu bağımlılık ilişkisi, yalnızca bağımlı olanı değil, aynı zamanda bağımlı olunanı da yozlaştırır ve bozar. O hâlde, bu bağımlılık ilişkisinin kaldırılması, her iki cinsiyet için gereklidir. Diğer yandan Mill, fayda ilkesine dayanarak, söz konusu bağımlılığın kaldırılmasının, insanlığa hizmet edeceğini ve insanların yeteneklerini ikiye katlayacağını savunur. Yine Mill’e göre, sürekli bir kölelik içinde yaşayan kadınların ahlakı, toplumdaki aşırılıkları yumuşatmaya eğilimlidir (Özcan, 2019: 20). Bu yüzden kadınların sürekli kölelik halinden kurtulması gerekir, kadınlar da ‘ben varım’ diyebilmelidir. ‘Ben varım’ demenin siyasi ayağı için Mill’in çabası da olmuştur. Örneğin, seçimler için oy kullanma konusunda Mill kadınların oy kullanma hakkına sahip olmaları gerektiği düşüncesindedir. Hatta “Kadınların siyasi eşitliği hakkında meclise ilk dilekçe veren adam da Stuart Mill’dir” (Çelik, 2001: 88). Mill, birey ile toplum arasındaki ilişkinin adil bir biçimde yürütülmesinden yanadır. Ona göre, hem bireyin hem de toplumun kendine ait farklı farklı sorumlulukları vardır. O halde, birey ve toplumun kendi sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için kendilerini ilgilendiren konularda hak ve ödevleri olmalıdır. Gerçek bir birey olmak, ancak kişinin kendisi gibi bağımsız ve kendisiyle eşit olan bireylerle etkileşimde olmasıyla mümkündür (Geçit, 2013: 119-120).

Sonuç

John Stuart Mill ahlak felsefesi içerisinde faydacılık temelinde şekillendirdiği etik anlayışıyla etkili bir düşünür olmuştur. Felsefenin ve özellikle de ahlak felsefesinin konu edindiği bir problem olarak ‘insanın gayesi nedir?’ sorusuna etik zemininde açıklama getirmiştir. Bu açıklamaya göre

insanın gayesi, en yüksek iyi olan en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Ancak insan bu mutluluğa nasıl ulaşır ve ne yaparak ulaşır? Bireyin kendi varlık bilincinin farkına varması özellikle de “kendini tanıması” sorunun çözümü için başlangıç aşamayı ifade etmektedir. İnsan bedenini, istek ve arzularını, aynı zamanda düşüncelerini, düşüncenin gücünü, akli melekelerini ve sınırlarını bilmelidir. Bu aynı zamanda Mill nazarında bedensel ve düşünsel hazların tanınması, ayırdına varılması anlamına gelir. Bu hazları tanıyan kimse geçici hazlar peşinde gitmektense kalıcı hazlara yönelmelidir. Yani birey hazlar konusunda bu ayrımın farkındalığı içerisinde olup o hazları beslemeye dönük düşünmeli, söylemeli, eylemelidir ve önerilen de düşünsel hazların tercih edilip o hazların beslenmesidir. Bunu yapan kimse kendine de topluma da faydalı kimse olur. Çünkü yaptığı eylemin akli bir dayanağı vardır. Böylece denilebilir ki toplumsal etiğin imkânı adına ilk adım bireysel kökte atılır. Bu adımda birey ahlaki ölçüt olarak fayda ilkesi gözetmeli ve hem kendi faydasına hem de toplumun faydasına olanı arzulamalıdır. Kendi arzuladığı şey toplumun faydasına değilse arzusunu değiştirmelidir.

Mill'e göre insan mutluluğu elde etmek için bencil davranabilir veya bedensel hazlarını, istek ve arzularını gerçek mutluluğa ulaştırarak vasıtalar olarak görebilir. Hâlbuki Mill bencil bir mutluluktan ziyade genelin mutluluğuna dikkati çeker. Çünkü insan diğerlerinin de mutlu olduğu bir toplumda en yüksek mutluluğa erişebilir. İnsanın genelin mutluluğunu istediği toplumda, toplumun mevcut imkânları da önemlidir. Bu yüzden temsili demokrasi ile yönetilen, bireysel özgürlüğe ve düşünce özgürlüğüne imkân tanıyan adil bir toplumda kadınlara verilen değerle yükselmesiyle birlikte insan mutlu olacaktır ve toplumsal etik sağlanacaktır. Bireysel kökte atılan adım toplumsal kökte gelişecek ve toplumsal etiği mümkün kılacaktır. Böyle bir toplumsal etik anlayışında özgürlük hakkını savunmakta faydaya yaramaktadır, adalette faydaya yaramaktadır, yönetim biçimi de faydayı gözetmektedir, kadın hakları da aynı şekilde faydacılık esaslıdır. Dolayısıyla toplumsal etik mümkün olduğu gibi bir toplumda her koşulda fayda ön plandadır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Tezer. *John Stuart Mill Yaşamı ve Düşünceleri*. Trçl: Mevlüt Çelik. İzmir: İlya Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Ak, Gökhan. "John Stuart Mill Düşününde Bireyin Özgürlüğü", *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* (VI-1) (Haziran 2015), 37- 61.
- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28. (2013), 143-167.
- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Değerler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/37. (2018), 53-79.
- Baum, Bruce. J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı. *Mill* içinde. (Haz. Cengiz Çağla). İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- Bayram, Yılmaz. "John Stuart Mill'in Demokrasi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*. (2014), 57-68.
- Capaldi, Nicholas. *John Stuart Mill*. (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Baskı, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Baskı, 2015.
- Çaha, Ömer. John Stuart Mill'in Üzerine Bir Değerlendirme. *Hürriyet Üstüne* içinde. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2009.
- Geçit, Bekir. "John Stuart Mill'de Kadının Toplumsal Konumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. Araştırma Makalesi 3/2 (2013), 105-127.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık [Utilitarianizm]*. (Çev. Nazmi Coşkunlar). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Mill, John Stuart. *Hürriyet [Essay on Liberty]*. (Çev. Osman Dostel). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1963.
- Mill. John Stuart. *Özgürlük Üstüne*. *Mill* içinde. (Haz. Cengiz Çağla).. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2007a.
- Mill, John Stuart. *Temsili Yönetim Üzerine Düşünceler*. *Mill* içinde. (Çev. Selin Dizgiloğlu), (Haz. Cengiz Çağla). İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2007b.

- Mill, John Stuart. Faydacılık. *Mill* içinde. (Çev. Nil Palabıyık). (Haz. Cengiz Çağla). İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2007c.
- Mill, John Stuart. Kadınların Köleleştirilmesi. *Mill* içinde. (Çev. Burcu Erdoğan). (Haz. Cengiz Çağla). İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2007d.
- Özcan, Ahmet. *Kadınların Köleleştirilmesi* içinde Çevirmenin Notu. (Çev. Ahmet Özcan). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Russel, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 3.Cilt: Modern Felsefe*. (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Baskı, 2017.

NÜBÜVVETE YAPILAN İTİRAZLAR BAĞLAMINDA DEİZMİN ARKA PLANI*

Sadi ŞAHİN**
Ahmet YALÇIN***

Öz

Deizm, yüce yaratıcının varlığını kabul eden, ancak din ve dini otoriteyi reddederek teizmden ayrışan, akli ön planda tutarak tabii din anlayışıyla nübüvvet kurumuna karşı çıkan teolojik bir düşünce olup, hurafeci Hıristiyan din anlayışına reddiye mahiyetindedir. Öte yandan deizm, bütün din, peygamber ve ilahi kitapları reddeden, tanrının varlığını akıl sayesinde kavranabileceğini savunan, mantık ve doğayı kaynak kabul eden tektanrıcılıktır. Peygamberlik müessesini reddeden akımlar olarak bilinen Berahime ve Sümeniyye, İslâm düşünce tarihinde nübüvveti inkâr eden zihniyetin etkilendiği birer sembol olarak hafızalarda yerini almıştır. İslâm düşünce tarihinde, nübüvvete eleştiriler getirdiklerine dair bilgiler bulunan ve birtakım kaynaklarda erken dönem deist filozoflar arasında zikredilen şahıslardan Ebû İsâ el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî ve Ebu Bekir er-Râzî en bilinen isimlerdir. Öteden beri, bahsi geçen şahıs ve akımları tam anlamıyla deist olarak adlandırmanın mümkün olup olmadığı, İslâm dünyasında peygamberliği reddeden düşüncenin ilk temsilcilerinin kim ya da hangi akımlar olduğu gibi soruların cevabı aranmaya devam edilmiştir. Her ne kadar, bahsedilen şahısların kaynaklarda nübüvvete itiraz ettikleri aktarıla gelmiş ise de bu

* Bu çalışma 2024 yılında Kayseri Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde hazırlanan “İbnü'r-Râvendî'nin Tanrı Tasavvuru” başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır; 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kayseri Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, sadi_1071@hotmail.com, ORCID: 0009-0000-9439-2671

*** Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, ahmetyalcin@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9569-863X

kişilerin gerçekte nübüvveti inkâr edip etmedikleri hususu belirsizliğini korumaktadır. Örneğin, imâm Mâturidî'nin İbnü'r-Râvendî'yi hakkındaki tüm menfi iddiaların aksine, nübüvveti savunan bir mümin olarak görmesi, ele alınan konuyu daha da mühim hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Nübüvvet, Deizm, İbnü'r-Râvendî

The Background of Deism in the Context of Objections to Prophethood

Abstract

Deism, accepts the existence of the supreme creator, but differs from theism by rejecting religion and religious authority, It is a theological thought that opposes the institution of prophethood with the understanding of natural religion by prioritizing reason. It is a rejection of the superstitious Christian understanding of religion. On the other hand deism, Rejecting all religions, prophets and divine books, Arguing that the existence of God can be grasped through reason, It is monotheism that accepts logic and nature as sources. Known as movements that reject the institution of prophethood Berahime and Sumeniyye, the mentality that denies prophethood in the history of İslâmîc thought they have taken their place in memories as symbols that influenced people. In the history of İslâmîc thought, There is information that they criticized the prophethood and in some sources persons mentioned among the early deist philosophers Ebû İsâ al-Warrak, Ibn al-Ravendi and Abu Bakr ar-Razi are the most well-known names. All along, Whether it is possible to call the mentioned individuals and movements fully deist, Who or which movements were the first owners of the thought that rejected prophethood in the İslâmîc world, Answers to questions such as these continue to be sought. Although it is reported in the sources that the people mentioned objected to prophethood, It remains unclear whether these people actually deny prophethood. For example, contrary to all the negative claims made by Imam Maturidi about Ibn al-Ravendi,

The fact that he saw himself as a believer who defended prophethood made the issue even more important.

Keywords: Sect, Pprophethood, Deism, Ibn al-Ravendi

Giriş

Tarihsel süreçte ortaya çıkan ilhâdî fikirler, insanlığın maneviyatına derin çizikler atan, oldukça tehlikeli bir olgu olarak varlığını sürdürügelmiştir. İlhâd kavramı, her medeniyet için farklılıklar içeren, medeniyetten medeniyete değişkenlik gösteren bir husus olsa da geçmişte bu kavramla hayat bulan anlayış, modern dünyada isim değişikliğine uğrayarak kendisini “Deizm” olarak adlandırmıştır.

Farklı tanımlamalar yapılmakla birlikte genel olarak deizm, tanrının varlığı fikrine karşı çıkan ateizmin aksine, yüce bir yaratıcının varlığını kabul eden, ancak din ve dini otoriteyi reddederek teizmden ayrışan, akli ön planda tutarak tabii din anlayışıyla nübüvvet kurumuna karşı çıkan teolojik bir düşüncedir.¹

Bu çalışmada, İslâm tarihinde nübüvvet kurumuna itiraz eden ve *ilhâd* kavramıyla isimleri anılan grup ve kişilerden en bilinenleri incelenerek, itham edildikleri ilhâd kavramıyla ve deizm anlayışıyla fikrî anlamda ortak noktalarının bulup bulunmadığına imkân nispetinde ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda, İslam Mezhepleri Tarihi’nde kullanılmakta olan farklı metodlar arasından ve günümüzde yaygınlık kazanan “her türlü tarihi olgu, fikir ve hadiseyi kendi bağlamında ele almak” diye özetleye bileceğimiz *Tarihsel-Sosyolojik* yaklaşımı² objektif yaklaşım temelinde ele alarak,

¹ Hüsameddin Erdem, “Deizm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109; Vecihi Sönmez, “Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbü’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi” *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez, vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 272; Mikail İpek, “Deist Tanrı” *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 406.

² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2021), 121, 122.

elde edilen verilerden akıl ve izana en yatkın sonuca ulaşabilmek için çaba sarfedilmiştir.

Araştırmamızda Hayyât, *el-İntisâr Ve'r-Redd Alâ İbn er-Ravandî el-Mülhid*, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İbnü'n-Nedim *el-Fihrist*, Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Abdulemîr A'sem'in *Târîhu İbnür-Râvendî el-Mülhid* isimli eserlerden istifade edilmiştir. Ayrıca araştırmamızla ilintili olan başka kaynaklardan da *nübüvvete yapılan itirazlar ve deizm* çerçevesinde, yukarıda bahsettiğimiz kişi ya da grupların, deizm anlayışına herhangi bir etkilerinin olup olmadığına, mümkün olan en objektif verilerle ulaşma gayreti güdülmüştür.

1.Deizm ve Amacı

Deizm, 17-18. Yüzyıllarda Avrupa'da şöhret bulmuş ve en güçlü dönemlerini yaşamış bir akımdır. Kaynaklarda, ilk defa batılı bir ilahiyatçı olan Pierre Viret (ö. 978/1571) aracılığıyla deist, teist ayrımını yapmak için literatüre girdiği aktarılmıştır.³ Deizm, Hıristiyanlığın hurefeci din anlayışına karşı, özellikle de Katolik din anlayışına reddiye mahiyetinde kendini göstermiştir.⁴ Deizm, Latin dilinde yer alan tanrı anlamına gelen “*Deus*” kelimesinden türetilmiş olup, tanrının mevcut olduğunu ifade maksadıyla kullanılmıştır.⁵

Deizm fikri tüm din, peygamber ve ilahi kitapları reddeden, tanrının mevcûdiyetinin akıl sayesinde kavranabileceğini savunan, mantık ve doğayı yegâne iki kaynak kabul eden tektanrıcılıktır. Deizmde tanrı evrenin yaratıcısıdır, fakat sonrasında evrene müdahale etmez, evren

³ Allen W. Wood, “Kant'ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 52/1 (2011), 328; Erol Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi* (Kahramanmaraş, İksad Yayınevi, 2018), 9; Yasin Ulutaş, “Deizme Götüren Sebepler”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23/2 (2021), 504.

⁴ Halil İbrahim Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/57 (2018), 791; Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*, 10.

⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 180; Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*, 8.

doğal seyirinde kendi yasalarıyla işlemeye devam eder. Deizmde akıl her şeydir. Dini kavramlardan olan peygamber, kitap, melek, şeytan, sevap, günah ve kutsallığın deizmde yeri yoktur.⁶

Geçmişte nübüvvet kurumuna itiraz edenler hangi argümanları ileri sürerek itiraz etmiş iseler, günümüzde de *Deizm* veya *Pozitivizm* gibi peygamberliğe itiraz eden akımlar da aynı veya benzeri argümanlar ile nübüvvet itiraz etmektedirler. Deizm, yeni bir fikri akım olmayıp tarihin farklı devirlerinde değişik fakat benzer biçimlerde ortaya çıkmış ve nübüvvet kurumunun karşısında yer almış bir olgudur.⁷ Geçmişte nübüvvet kavramı üzerinde yapılan tartışmalar günümüz deist anlayışı tarafından adeta yeniden parlatılmıştır.⁸

Deizmin çıkış noktası olarak iki temel anlayışı ele alabiliriz. Bunlardan ilki, yaratmış olduğu âleme müdahale bulunmayan tanrı anlayışı, ikincisi ise, akla ve bilime karşı duyulan aşırı güven. Felsefi alanda çalışma yapan araştırmacılar tarafından Aristo'ya kadar götürülen “*müdahale etmeyen tanrı*” anlayışında, tanrı âlemin yaratıcısı (Faal Tanrı) olmayıp, “*ilk Muharrik*”tir. Bu anlayışta yaratıcı bir tanrı olmadığına göre, müdahale eden bir tanrının olmaması da gayet doğaldır.⁹

İngiltere’de deizmin ilk kurucularından kabul edilen Lord Herbert (ö. 1648), tanrının ve ölüm sonrası hayatın varlığını kabul etmekle beraber kutsal kabul edilen metinlerin doğruluğunu reddetmiş, evrensel hakikatleri anlamının yolunun sadece akli kullanmak olduğunu savunmuştur.¹⁰

⁶ Sönmez, “Nübüvvet Yapılan İtirazlar Bağlamında İbû’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, 272.

⁷ Mikail İpek, “Mu’tezile’nin Nübüvvet Savunusu: Kâdî Abdülcebbar Örneği”, *Tetkik Dergisi*, Kırklareli- 1 (2022), 60.

⁸ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 78.

⁹ Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Bağlamında Deizm Eleştirisi*, 13,14.

¹⁰ Erdem, “Deizm”, 9/ 109; Y. Sinan Zavalsız - Ensar Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”, *Journal of History Culture and Art Research*, 7/2 (2018), 570; Ulutaş, “*Deizme Götüren Sebepler*”, 504.

Deizm, ortaçağ Avrupasında zirveye ulaşmış olsa da İslâm düşünce tarihinde hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda nübüvveti ve vahyi kabul etmeyen, akli herşeyden üstün gören anlayış olarak “*ilhad*” kavramıyla kendini göstermiştir. İlah’ın/Tanrı’nın âleme müdahalesini kabul etmeyen akımların başında Berâhime,¹¹ Sümeniyye¹² Sabîiler,¹³ Tenâsuhîyye¹⁴ ve İbâhiyye¹⁵ gelmektedir. Şahıslardan ise Ebû İsa el-Verrak ve İbnur-Râvendî başta olmak üzere, Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925),¹⁶ Ebü’l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057)¹⁷ gibi filozoflardan bahsetmek mümkündür.

Bu akım ve şahıslar, her ne kadar yüce bir yaratıcının varlığını kabul etseler de Tanrı’nın âleme müdahalesine itirazları ile adeta modern bir ateizmin oluşmasına katkı sunmuşlardır.¹⁸ İlk defa evanjelist Henry Drummond (ö. 1897) tarafından gündeme getirilen “*boşlukların tanrısı*” fikri çerçevesinde hâsıl olan deizmin tanrı tasavvurunda, “doğa dini”, “akıl dini”, “doğal din” vb. söylemler ortaya atılmıştır.¹⁹ Ortaya çıkan “doğa dini” fikrini benimseyip, nübüvvet

¹¹ Günay Tümer, “Brahmanizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 329.

¹² Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 132.

¹³ Şinasi Gündüz, “Sâbiîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 341.

¹⁴ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 441.

¹⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 177.

¹⁶ Bedevî, *min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, 165, 166; Mahmut Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 479.

¹⁷ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam, fi Tarihi’l- Ümem ve’l-Mülük*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâr’u-l Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 16/ 27; Sahbân Halifât, “Ebü’l-Alâ el-Maarrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 287.

¹⁸ İpek, “*Deist Tanrı*”, 408-409.

¹⁹ Hasan Özalp, “Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası*, 2/58 (2013), 109; Murat Akın, “Boşlukların Tanrısı” İfadesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi”, *Bilimname*, 1, (2019), 663.

kurumuna ve dinlere gerek olmadığını savunan, Voltaire (ö. 1778) ve Rousseau (ö. 1778) tarafından da desteklenen bu yeni tanrı düşüncesi, hoşgörü, dünyevileşme ve laisizmin gelişiminde etkili rol oynamıştır.²⁰

Deizm’de hâkim olan kanaate göre yüce yaratıcı âleme kesinlikle müdahalede bulunmaz, hiçbir şekilde iletişime geçmez. O, evreni sevk ve idare eden değişmez kuralları da koymuştur ve bu kurallar sayesinde kâinat varlığını devam ettirmektedir. Aşkın bir varlık olarak tanrının yaratmış olduğu bu âlemden haberi yoktur.²¹

İslâm düşünce tarihinde yukarıda zikrettiğimiz akım ve düşünürler bağlamında konuyu ele aldığımızda onların, klasik deizm anlayışıyla mu’cize, kader, akıl, hür irade, nübüvvet, vahiy ve dine yapılan itirazlarda hemen hemen fikir birliğinde olduklarını görmekteyiz.²²

2.Tarihsel Süreçte Nübüvvete Yapılan İtirazlar

a. Berâhime

Berâhime, İslâm düşünce tarihinde nübüvveti inkâr eden görüş ve zihniyetin sembolü olarak hafızalarda yerini almıştır. Diğer taraftan, şahsi olarak nübüvvet fikrine karşı çıkan fakat karşılaşacağı muhtemel tepkiler sebebiyle bunu açıkça savunamayıp kendi görüşlerini Berâhime’nin görüşüymüş gibi sunan bazı kimselerce kalkan olarak kullanılan bir akım da denilebilir.

Berâhime, 1934’te Paul Krauss’un dağınık vaziyette tespit edip derlediği metinlerle Hindû-Müslüman toplumunun tartıştığı konular arasında yerini almıştır.²³ Krauss, Şirazî’nin

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209.

²¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 209; Muzaffer Barlak, “Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesinin Değerlendirilmesi” *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez, vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 297.

²² Bedevî, *min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, 165; Mahmut Kaya, “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), 52, 53.

²³ Paul Kraus, “Beitrag zur İslâmischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn al-Rawandi”, *Rivista Degli Studi Orientali*, 14/ 2 (1933) 96-109; Sarah Stroumsa, “The Berahima in Early Kalam”, *JSAL*, 6/ (1985),

(ö. 470/1077) kaleme aldığı eseri *el-Mecâlis-i Müeyyediyye*'de bahsedilen İbnü'r-Râvendî'nin eseri *Kitâbu'z-Zümürüd*'den alınmış bölümleri keşfedip derlemiştir. Bu bölümlerin Berâhime, dolayısıyla nübüvveti inkâr edenler hakkındaki en eski veriler olduğunu vurgulamıştır.²⁴

Kitâbu'z-Zümürüd'de yer alan ve nübüvvet aleyhinde yapılan propaganda genel olarak peygamberlik düşüncesine karşı yapılan bir muhalefetmiş gibi görünse de yakından bakıldığında, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine karşı yapılan itirazlar şeklindedir.²⁵ Krauss, *ez-Zümürüd*'de yazarın (İbnü'r-Râvendî) can korkusu sebebiyle kendi görüşlerini açıklamak ve yaymak için Berâhime'yi bir sözcü gibi kullanan, basit bir kurgucu ve yalancı bir kişilik olduğunu ifade etmiştir.²⁶ A'sem'in naklettiğine göre Şîrâzî, *Kitâbu'z-Zümürüd*'de yer alan fikir ve düşüncelerin tamamının İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu kanaatini dile getirmiştir.²⁷

Josef Van Ess bu düşünceye karşı çıkarak, İbnü'r-Râvendî'nin sahip olduğu kötü ününün insanları bu şekilde düşünmeye sevk ettiğini, aslında *ez-Zümürüd*'de yer alan fikirlerin Mâtürîdî'nin de dediği gibi Ebû İsa el-Varrâk'a (ö. 247/861) ait olup, onun Brahmanların arkasına saklanan bir kişilik olduğunu belirtmiştir. J. Van Ess, Ebû İsa el-Varrâk hakkında "onun gerçekten gizli bir Maniheizt olup olmadığından emin değiliz" demiştir.²⁸

241; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime" *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.* 13/1 (2004), 158.

²⁴ Kraus, "Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte" 109-124; Norman Calder, "The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality" (Berâhime, literal Yapı Ve Tarihsel Gerçeklik), çev: Süleyman Akkuş, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2003), 182.

²⁵ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 70.

²⁶ Kraus, "Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte", 109-124; Bedevî, *min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 114, 126, 155; Ahmet Hasan el-Zeyyât Paşa, "Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisi", *Mecelletü'r-Risâle*, 4/ 174 (1936), 8; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 169.

²⁷ Abdülemîr A'sem, *Târîhu İbnür-Râvendî el-Mülhid*, (Beyrut: Dâr el-Âfâğ el-Cedîde, 1975), 122-137.

²⁸ Josef V. Ess, "İbn Ar-Rewandi, Or The Making Of An İmage", *al-Abhath*, 27 (1978-79), 15-21.

S. Stroumsa ise, “her ne kadar Ebû İsâ el-Varrâk, peygamberlik kurumuna yaptığı itirazı sebebiyle Berâhime ile ilişkilendirilmeye çalışılsa da günümüze ulaşmış olan kaynakların hiçbirinde bu ilişki tespit edilemez. Somut bir delil bulunmadığı için yapılan ithamlar, iddia olmaktan ileri gidemez”²⁹ demektedir. Bâkılânî (ö. 403/1013), ünlü eseri *et-Temhîd*’de, Mecûs (Zerdüştler) ve Berâhimededen bahsederken, onların ilhadın içinde olduklarını zikretmiştir.³⁰

Makdisî (ö.355/966) Berâhimeyi üç farklı grupta toplamıştır. Bunlar; tevhid, nübüvvet ve ahirete iman edenler, tevhid ve ahireti kabul edip risâleti inkâr edenler, tenasühün gerçekleşeceğine inanıp, tevhid ve nübüvvet inancına tamamen karşı çıkanlardır.³¹ Berâhime’nin tanrı tasavvurunda Hristiyan inancında olduğu gibi *teslis* inancı bulunup bunlar, “âlemi yaratan, sevk eden ve idare eden” şeklindedir.³²

Calder’e göre Berâhime, İslâmî çevre ve Yahudî-Hristiyan mirası sayesinde tüm hatlarıyla açıklanabilir bir mezheptir ve kesinlikle Hint kökenli bir mezhep değildir.³³ Ebû Mutî en-Neseî, Belh’te kendilerine *Harâbize* denilen bir toplulukla karşılaşmış, bu topluluğun Hz. İbrahim’in (as) nübüvvetini kabul ettiğini kaydetmiştir. Calder’e göre Neseî’nin “Harâbize” dediği bu grubun Berâhime olması muhtemeldir. Calder, Berâhime’nin nübüvveti inkâr etmesi meselesinde müphemliğin giderilemediğini “üzülerek” ifade etmiş, bunun tarihçiler açısından “makul bir şey olmadığını” kabul etmiştir,³⁴

²⁹ Stroumsa, “The Berahima in Early Kalam”, 237.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. el-Bâkılânî, *et-Temhîd fi’r-redd ale’l-mülhideti’l mu’attıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, (Kahire: Hudeyri ve Ebu Reyde, 1947), 131-140, 140-147; Kutluer, *Akl ve İtikad*, 24.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Bennâ el-Makdisî, *el-Bida ve’t-Tarih* (Portsaid: Mektebetü’s-Sagâfeti’t-Dîniyye, Trs.) 4/ 9, 10.

³² Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku ma lil-Hind min Makûletin Makbûletin fi’l Akl ev Merzûle*, (Beyrut: Âlemi’l-Kütüb, 1403), 25, 26.

³³ Calder, “The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality”, 188; Kutluer, *Akl ve İtikad*, 74.

³⁴ Calder, “The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality”, 194; Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, 182.

Kaynaklarda, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbu'z-Zümürüd'*de Berâhime'nin görüşleri olarak naklettiği ve nübüvveti inkâr maksadını ortaya koyan temel fikirler özetle şöyledir:

- Peygamberin getirdiği şey ya makuldür ya da makul değildir. Şayet peygamber akılda bulunan iyi-kötü, emir-nehiy vs. gibi bilgileri doğrulamak için gelmişse, onun davetine icabet etmeye gerek yoktur. Getirilen hükümler akılda bulunan bilgiyle çelişki içinde olursa, nübüvveti inkâra gerek yoktur. Çünkü akılla çelişen hükümler ortaya koymuştur. Bu durumda peygambere ihtiyaç yoktur. Zira bir şey makul değilse, makbul de değildir, makul olmayanı kabul etmek insanlığın sınırından çıkmak, birilerinin hegemonyası altına girmektir.³⁵

- “Akıl, yüce Allah'ın hâkim olduğuna işaret eder, hâkim olan ise insanlara ancak akıllarının delalet ettiği şeylere ibadeti ister. Aklî deliller de dünyanın âlim, kâdir ve hâkim bir yaratıcısı olduğunu ve kullarına şükretmelerini gerektirecek nimetlerden bahsettiğini göstermiştir. Tüm bunları bilir, onu tanır ve ona şükredersek onun vereceği sevabı hak ederiz. Ancak, onu inkâr eder ve ona itaat etmez isek onun azabını hak ederiz.³⁶ Öyleyse neden bizim gibi bir beşere tabi oluyoruz? Şayet bu beşer, söz konusu ilim ve şükrü bize emrediyorsa, biz onu aklımızdan çıkarmışız ki bize emrediyor demektir. Ancak, O bize unutmadığımız bir şeyi emrederse, o zaman söylediği bu sözler, onun yalancılığının apaçık bir delilidir.”³⁷

³⁵ Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, (Kahire: Müessesetül-Halebî, 1431.) 3/ 96; Kraus, “Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte” 109-124; Bedevî, *min Târîh'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 100- 101.

³⁶ Burada şunu sormadan geçmek müm olmamaktadır. Madem azabın varlığını kabule edildi, bu durumda “her şey zıddı ile kaimdir” kuralı gereği, azapla beraber mükafaat da kabul edilmiş olur. Nübüvveti karşı çıktığına göre Berâhime'ye bu azabın veya mükafaatın varlığını kim haber verdi?

³⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, (Kahire: Müessesetül-Halebî, 1431.) 3/ 96; Kraus, “Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte” 109-124.

- “Akıl, âlemin bir hikmet sahibi olduğunu bildirmiştir. Akıllı insan, zihinlerde çirkin olarak yer alan şeylere tapmaz. Kanun sahipleri ise akıl bakımından kınanacak şeylerle gelmişlerdir. İbadet için belli bir eve gitmek ve çevresinde tavaf etmek, sayy yapmak, cemerâta taş atmak, ihram giymek, telbiye ve insanları duymayacak bir taşı öpmek, kurban kesmek, insan için gıda olacak şeyleri haram kılmak gibi bazı şeyler var ki, bunların hepsi aklı hükümlere aykırıdır” diyerek aklı ön plana çıkarmışlardır. Yine bunlar, farklı bir görüş ile “Risâlette günahların en büyüğü, suret, ruh ve akıl yönüyle sizin gibi bir adama tabi olmaktır. O, tıpkı sizin gibi yediğinizden yer, içtiğinizden içer. Onu sizden farklı kılan nedir?” diyerek, peygamberlerin özel seçilmiş kişiler olduğu fikrine temelden karşı çıkmışlardır.³⁸

- İslâm Ümmeti’nin anlamadığı bir şeyi Peygamber’in de (sav) anlaması mümkün değildir. Peygamber harikulâde bir durum ile anlıyor denilirse, şunu bilin ki, birtakım harikulâdeliklerin akılda karşılığı yoktur.³⁹

- İnsanlar, birtakım ölçüm kanunları koymuşlardır. Mesela; bu kanunlar ve bilim sayesinde yıldızlar hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Hal böyle olunca nebevî bilgiye ihtiyaç kalmaz.⁴⁰

Şehristânî’nin eseri incelendiğinde Berâhime’nin peygamberlik kurumuna karşı geliştirdiği söylemin ana doktrini, aklın üstünlüğünü kabul etmeleridir.⁴¹

Nübüvveti reddetme konusunda bir basamak ya da sıçrama tahtası olarak hümanizm ve eşitliğe verilen hususi ehemmiyet kullanılmıştır. Bu anlayışa göre, tüm insanlığın temelde eşit olduğu, hiç kimsenin bir başkasına üstün olamayacağı fikri, aklı bir ilke olarak kabul edildikten sonra, bir insanın başka bir insana üstün görülmesi alenî veya gizli

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 3/ 96; Bedevî, *min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, 101/102.

³⁹ Bedevî, *min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, 94-108.

⁴⁰ Bedevî, *min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, 95-108; Kutluer, *Akil ve İtikad*, 71.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 3/ 97; Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, 167.

bir şekilde yapılırsa bile peygamberliğin reddi için yeterli sebeptir. Zira tüm insanlar eşittir.⁴²

Abbasi Devleti Veziri Yahya b. Halid, Hindistan'a bir elçi göndermiştir. İbnü'n-Nedim'e göre bu elçi döndükten sonra kapsamlı bir rapor hazırlamış, fakat rapor günümüze bir bütün halinde ne yazık ki ulaşamamıştır.⁴³

Çeşitli eserlerde parçalar halinde olan bu rapora göre Hindistan halkı doksan dokuz inanca sahiptir. Bu inançlar sistematik olmamakla beraber dört başlık altında toplanmıştır. 1- Allah'a, Peygamber'e, ödül ve cezanın varlığına iman edenler. 2- Nübüvveti reddedenler. 3- Allah'a, cennetin ve cehennemin varlığına iman edip, her iki mekâna da girenlerin ebediyen burada kalacaklarını iddia edenler. 4- Azab ve mükâfatın sadece tenasühten mütevellid olduğunu iddia eden Budistlerdir. Bunlara aynı zamanda "şamani" (Sümenî) de denilmektedir.⁴⁴ Bahse konu bu raporda nübüvveti inkâr edenler olarak Berâhîmeden bahsedilmeyip, bu inkârcıların Sümeniyye olduğu görüşü öne sürülmesi dikkate değer bir husustur.⁴⁵

Nevbahtî'nin günümüze ulaşamayan eseri *el-Ârâu ve-Diyânât*'tan yapılan alıntılara göre, Hint toplumundan olan Berâhîme, Allah'ın varlığına, peygamberliğe, ahiret hayatı ve cennet-cehennemin varlığına inanmakta olup, hatta peygamberlerin insan şeklinde kendilerine gelen, ama kitap vs. getirdiğini söylemeyen bir melek olduğunu iddia etmektedirler.⁴⁶ Berâhîme özelinde Âdem ile kastedilen kişi,

⁴² Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l mu'attıla*, 148.

⁴³ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Bilnet Matbacılık ve Yayıncılık, 2019), 409.

⁴⁴ Vladimir Minorsky, "Gardizi on İndidâ", *Publications of The University of Tehran*, 1961. 200-215; Sayyid Maqbul Ahmad, "Ortaçağ Müslüman Coğrafyalarına Göre Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/ 73-75.

⁴⁵ Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhîme", 172.

⁴⁶ İbnu'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sakâfiyye, 1992), 60.

Hint inanç âlemindeki “Manu”dur. Manu, “ilk insan” olmakla beraber “ilk şeriatı belirleyen” Âdem (as) olarak anlaşılmıştır.⁴⁷

Bütün bu açıklamalardan sonra Berâhime'nin nübüvveti kabul veya reddettiği konusunda ciddi kafa karışıklıkları ortaya çıkmıştır. Berâhime'nin nübüvvet inancını kabul ettiği anlayışında ise bize ulaşan kaynaklarda özellikle “Âdem” ve “İbrahim” gibi peygamber isimlerinin Berâhime ile beraber anılmasının, onların nübüvveti kabul ettikleri kanaatine olan katkısı büyüktür.

b. Sümeniyye

İslâm kaynaklarında kimi zaman Sümeniyye, kimi zaman Şümeniyye olarak geçmektedir. Anlamı ise genel olarak “Sümnâ'ya veya Sûmenât'a tabi olanlar”, “Sümen ehli” olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ “Sümna” Hindistan'ın batı sahilinde, Kathiavar bölgesinde bir beldenin adıdır. Buraya nispetle Sümeniyye olarak anılmışlardır. Bunlar Sûmenât denilen bir puta tapmaktaydılar. Bu put, Sultan Mahmud b. Sebuktekin (Gazneli Mahmut, ö. 421) tarafından parçalanmıştır.⁴⁹

İbnü'n-Nedim, onların Buda dinine mensup olduklarını zikretmektedir.⁵⁰ Onlar, kendilerini ve dinlerini yeryüzündeki en yüksek insan ve din olarak görürler. Çünkü peygamberleri olan Bûdâsif onlara en kıymetli sözün (la) “hayır” demek olduğunu öğütlemiştir.⁵¹ Bağdâdî, Sümeniyye'yi İslâm'ın doğuşundan önce ortaya çıkan ve tenâsühe inanan gruplar arasında saymıştır.⁵²

⁴⁷ Bruce B. Lawrence, *Shahrestâni on the Indian Religions*, Duke University Mouton, (Paris: The Hague, 1976), 89.

⁴⁸ Ahmet Güç, “Sümeniyye”, 38/ 132-133.

⁴⁹ Şemseddin b. Müflih el-Makdîsî, *Usûlü'l-Fıkıh*, thk, Fahd b. Muhammed el-Sedhan, (Yy. Mektebetü'l-Ubeykan, 1999), 2/ 474; Erdoğan Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 362-365.

⁵⁰ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 64.

⁵¹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1072-1074.

⁵² Ebû Mansûr b. Muhammed Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (*Mezhepler Arasındaki Farklar*), Çev. E. Ruhi Fığlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 208.

Sümeniyye, ilmin sadece beş duyu organı ile elde edilebileceğini savunup⁵³ nazarî bilgiyi inkâr etmektedir.⁵⁴ Merdâvî, onların Hint kökenli puta tapan bir grup olduğunu ve tenâsühe inandıklarını, bu tenasüh fikrini ise nübüvveti kabul etmeyen Berâhime'den aldıklarını ifade etmiştir.⁵⁵ İbn Teymiyye'ye göre onlar, haberî bilginin varlığını kabul etmemişlerdir.⁵⁶

Sümeniyye hakkında başvuracağımız ilk İslâmî kaynaklardan biri olan Birûnî'nin *Tahkîku mâ li'l-Hind* isimli eserdir. Birûnî, Sümeniyye'nin Berâhime'yi hiç sevmediğini, hatta onlara karşı besledikleri aşırı nefret sebebiyle Hind alt tabakasına daha yakın durduklarına yer vermiştir.⁵⁷

Berâhime gibi Sümeniyye de nübüvvet kurumuna itiraz etmiştir. Bu itirazı genelde tüm peygamberlere, özelde sadece Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğine itiraz şeklinde geliştirmişlerdir.⁵⁸

Sümeniyye, nübüvveti inkâr düşüncesi noktasında Berâhime ile kıyaslandığında tatmin edici, kendi içinde tutarlı, sistematik ve mantıklı iddialar ortaya koyamamıştır. Bu sebeple kendilerine has düşünceleri çok fazla yaygınlık kazanamamıştır. Onların nübüvveti inkâr düşüncelerinin temeli “Allah tarafından bir peygamber gönderilip gönderilmediği tespiti mümkün olmayan bir durumdur. Bu sebeple peygamberlik mümkün değildir” ana fikri etrafında şekillenmiştir. Onlara göre “*ben peygamberim*” diyen birinin bu görevi kendiliğinden bilmesi mümkün değildir. Durum böyle

⁵³ Alaaddin Ebu'l-Hasan el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu'l-Tahrîr fî Usûlü'l-Fıkıh*, thk. Abdurrahman el-Cibrân, (Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 2000), 4/ 1763.

⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 254.

⁵⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu'l-Tahrîr fî Usûlü'l-Fıkıh*, 1764; Süleyman b. Abdulkavî b. el-Tevfî, *Şerhu Muhtasâru'l-Ravza*, tahk. Abdurrahman Muhsin el-Türkî, (Yy: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 2/ 75.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *el-Müsvedde fî Usûli'l Fıkıh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (Riyad: Matbûati'l-Medenî, Trs), 561; Tefvî, *Şerhu Muhtasâru'l-Ravza*, 2/ 75.

⁵⁷ Bîrûnî, *Tahkîku mâ lil-Hind*, 19.

⁵⁸ Murat Serdar - Harun Işık, *Sistematik Kelam II*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 13, 14.

olunca, bu vazifenin kendisine tevdi edildiğini, birisinin nübüvvet iddiasında olan kimseye bildirmesi gerekir. Bu bildirim ancak vahiy ile olur. Aslen insan olan peygamber, insanî noksanlıkları sebebiyle Allah'ın dilinden anlayamayacağına göre, kendisine vahiy diye verilen bu kelamın cin veya şeytan sözü olup olmadığını bilemez. Vahiy getiren varlığın Allah katından görevlendirildiğini de tespit edemeyeceği için peygamberliği şüpheli hale gelen bu kişinin nübüvvetini kabul etmekte imkânsız hale gelir.⁵⁹ Onlar sadece duyular aracılığıyla ispat edilmiş bilgiye itiraz etmezler.”⁶⁰

Nihai olarak görülüyor ki, Sümeniyye'nin nübüvveteye olan itirazı Berâhime'nin itirazından oldukça farklı sebeplere dayanmaktadır. *Kitâbü'z-Zümürüd*'de ileri sürülen itirazlar akli önceleyen, akıl temelli itirazlar iken, Sümeniyye'nin itirazları ise bilginin kaynağı ve duyular temelinde yapılan itirazlardır.

3.Ebu İsâ el-Verrâk Özelinde Nübüvveteye Yapılan İtiraz

İsmi, İlhad kavramıyla sıkça anılan kişilerden birisi de Ebû İsâ el-Verrâk'tır.⁶¹ Hayatının önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş, h. 247'de Bağdat'ın yakınlarında bulunan *Remle*'de

⁵⁹ Sönmez, “Nübüvveteye Yapılan İtirazlar Bağlamında İbû'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi”, 284, 285.

⁶⁰ İmâd el-Seyyid Muhammed eş-Şirbinî, *Kitâbât Ağdâ'l-İslâmi ve Münâğaşâtühâ*, (Yy: Dâru'l Kutubi'l-Mısriyye, 2002), 665.

⁶¹ Ebu'l-Hüseyn Osman el-Hayyât, *el-İntisâr Ve'r-Redd Alâ İbn er-Ravandî el-Mülhid*, thk. H. Samuel Nyberg, (Kahire: Mektebetü'd Dâru'l-Arabiyye, 2022), 156; Fuat Sezgin, *Târihu'l-Turâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicazî, (Riyad: İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 1991), 4/ 71; Bedevî, *min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 154; Şevki Dâif, *Târihu'l Edebu'l-Arabî*, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960), 4/ 101; Kıyasettin Koçoğlu, “İmâm Mâturîdî'nin Mutezile Algısı”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2010), 255.

hapishanede⁶² iken vefât etmiştir.⁶³ Yıldızı parlak, oldukça münâzaracı bir kelamcıdır.⁶⁴

İlk zamanlarda Mu'tezilî iken daha sonra Senevîlerin (dualist) mezhepleriyle ismi anılmaya başlanmıştır. İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*'te, İbn Teymiyye *Nakzı el-Mantık*'ta kendisine ait meşhur bir *Makâlât* kitabının olduğundan bahsetmiştir.⁶⁵ Klasik kaynaklarda genellikle onun ismiyle beraber, Maniheizm, Şîa ve Mu'tezile bir arada zikredilmektedir.⁶⁶ Hayyât onu, görünürde Râfizî gibi davrandığı halde, aslında "dualist" (Senevî) olmakla suçlanmıştır.⁶⁷ Birçok müellif tarafından müslüman görünüp gizli bir zındık olmakla itham edilmiştir.⁶⁸

Ebû İsâ el-Verrâk, İslâm akîdesini bozmak için çalışan, genelde peygamberliği, özelde ise Hz. Muhammed'i (sav) yalanlamaya çalışan zındık, müfrit, mülhid gibi meşum vasıflarla anıla gelmiştir.⁶⁹ Ebû İsâ el-Verrâk'a göre Hz. Peygamber (sav), tavırları ve sözleri aklen makul, sıradan bir insandır. Bu durumda Hz. Peygamber'in (sav) eylem ve

⁶² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam, fi Tarihi'l-Ümem Ve'l-Mülük*, 13/ 112.

⁶³ İbn Hacer Askalânî, *lisanu'l-Mizan*, thk. Hindistan Nizamiye Dairesi, (Beyrut: Dârü'l-Âlemiyye, 1971), 5/ 412; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Târîku'l-Hicretyni ve Bâbu's-Saadetyni*, thk. Muhammed Ecmel İslahî, (Beyrut: Dâr'u İbn. Hazm, 2019), 1/ 333; Sezgin, *Târîhu'l-Turâsi'l-Arabî*, 4/ 71; Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-Tarih*, (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001), 5/ 3278.

⁶⁴ Sarah Stroumsa, "Ortaçağ İslâmının Özgür Düşünürleri- İbn el-Râvendî, Ebu Bekir el-Razî ve İslâm Düşüncesine Etkileri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 194/16 (2010). 11.

⁶⁵ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, terc. Ramazan Şeşen, 570; İbn. Teymiyye, *Nakzı Mantık, (el-İntisâr li ehli'l-Esîr)*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kaid, (Riyad: Dâr'u Ataâti'l-A'lem, 2019), 79; Ebu Muhammed b. Abdullah ed-Deynûrî, *Tevvîli Muhtelifi'l-Ehâdis*, (yy: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 130; Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 521-522.

⁶⁶ A'sem, *Târîhu İbnür-Râvendî el-Mülhid*, 15, 16.

⁶⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 221.

⁶⁸ İsmail Bulut, *Müslümanların Engizisyonu I/Ölümcül Kovuşturmalar*, (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2019), 106.

⁶⁹ Abdülemir A'sem, *İbnü Riyundî fi'l-Merâcu'l-Arabiyyeti'l-Hadîseti I*, (Beyrut, Dâr el-Afak, 1978), 1/ 19.

söylemleri dikkate alındığında onu, devlet başkanı, ordu komutanı veya dini lider kategorisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.⁷⁰

Ebû İsâ el-Verrâk *Kitâb'ül Makâlât*⁷¹ isimli eserinde Hıristiyanlığı, Yahûdîliği ve diğer dualist dinleri detaylı olarak tanımlamıştır. Kitabında Yahûdi ve Hıristiyan mezheplerini ele alıp bu dinlere yaptığı reddiyeler ve birtakım aklî delillerle onları çürütmeye çalışması, aynı zamanda İslâm'da eleştirilmesi, kendisinin deist olarak itham edilmesine yol açmıştır.⁷²

Kaynaklarda Ebû İsâ el-Verrâk'ın Şia'ya intisab ettiği, hayatının belirli bir bölümünde Şîî sempatzmanı olduğu, sonrasında ise Senevîliği yaymaya çalışan bir mülhid olduğuna dikkat çekilmektedir.⁷³ İbnu'l-Cevzî'ye göre O, İbnü'r-Râvendî ile beraber *Kitâbu'z-Zümürrüd* isimli eserin müellifidir.⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar bu kitabı Ebû İsâ el-Verrâk'a isnad etmektedir.⁷⁵

N. Calder'e göre Ebû İsâ el-Verrâk ve İbrahîmî geleneğin takipçileri, aslında Hz. İbrahim'in (as) takipçileri olup, deist anlayışı kabul eden şahsiyetlerdir. Bu anlayış sahipleri

⁷⁰ Yuli Yanti, "The Logic of Ibn Warraq's *İslâmic Apostasy*", (Indonesia: Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Institut Agama İslâm Negeri Jember, 2019), 4, 5.

⁷¹ Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 38-52.

⁷² Stroumsa, "Ortaçağ İslâmının Özgür Düşünürleri", 11.

⁷³ Hayyât, *el-İntisâr*, (Mu'tezile Müdafaası), çev. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 177; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-zeheb ve Maâdini'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4/ 77; David Thomas, *Anti Christian Polemic in Early İslâm, Abû İsâal-Warrâq's «Against the Trinity»* (Newyork: University of Cambridge Oriental Publications, 1992), 21-22; Sarah Stroumsa, *Para Pemikir Bebas İslâm: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn ar-Râwandî dan Abû Bakr ar-Râzî*, çev. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2006), 60-62.

⁷⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam, fi Tarihi'l- Ümem Ve'l-Mülük*, 13/ 109.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar el-Hemedâni, *Tesbîtü Delâilin-Nübüvve*, (Kahire: Dâr el-Mustafa, 1431), 51; Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/ 59-60; Melhem Chokr, *Zandaqa et Zindiqs en İslâm au second siecle de l'Hegire, (İslâm'ın Hicri 2. Asrında Zındıklık Ve Zındıklar)*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul, Anka Yayınları, 2002), 229.

tanrının tekliği ve varlığını kabul etmelerine rağmen, peygamberlik gibi bir kurumun varlığını kabul etmezler.⁷⁶ David Thomas, onun İslâm'a bağlı bir kişilik olduğunu iddia eder ve şu sözlerini delil kabul eder: "İnşallah onları (Hıristiyanları) eleştirmeye yeni başlıyorum. Biliyorum ki Allah'tan başka yardım isteyecek hiçbir güç ve kuvvet yoktur."⁷⁷

Şehristânî'ye göre Ebû İsâ el-Verrâk aslen Mecûsîdir. Fakat diğer mezhepler hakkında da yeterince bilgiye vakıftır.⁷⁸ *Kitâbu'z-Zümürüd'*de doğrudan peygamberlik kurumu hedef alınmaktadır. Stroumsa'nın nakline göre, Kâdî Abdülcebbâr, bu kitabın yazarını önce Ebû İsâ el-Verrâk, sonrasında ise İbnü'r-Râvendî olarak belirtmiştir.⁷⁹ Şirazî, bu kitapta peygamberlik kurumunu inkâr edenlerle onu ispat edenlerin delillerinin yer aldığını tespit etmiştir. Ancak, inkârcıların delillerine yer verirken ispat edenlerin delillerini görmezden gelip, kendi delillerine yer vermiştir.⁸⁰ İbnü'l-Cevzî'ye göre, bu iki şahıs her ne kadar kitabın yazarlığı hususunda hemfikir değiller ise de, Kur'ân-ı Kerim'e getirilen eleştiri ve peygamberliğe dair yapılan itirazlarda fikir birliği içindedirler.⁸¹

*Kitâbu'z-Zümürüd'*de hem peygamberliği ispat eden deliller, hem de itiraz eden deliller mevcuttur. Mâturîdî'nin eseri olan *Kitâbu't-Tevhid'e* baktığımızda, inkârî fikirlerin savunucusu Ebû Ebû İsâ el-Verrâk'ı, bu inkârcı fikirlere karşı

⁷⁶ Calder, Norman, "The Brahma, Literary Constructed Historical Reality", *Bulletin of the school of Oriental and Africans Studies, London*, 57/1 (1994), 49.

⁷⁷ Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early İslâm, Abû İsâ al-Warrâq's «Against the Trinity»*, 173; Fuat Aydın, "Tebyîn Çalat Muhammed b. Harun, (Kitap Tanıtımı)", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 8 (2003), 204.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/ 49; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyyeti fî Nakzi Kelâmi's-Şiati'l Kaderiyye*, thk. M. Raşid Salim, (Riyad: İmâm Muhammed b. Suud Üniv. 1986), 2/ 501.

⁷⁹ Stroumsa, *Ortaçağ İslâmının Özgür Düşünürleri*, 13.

⁸⁰ Kraus, "Beitrag zur İslâmischen Ketzergeschichte: das Kitab azZumurrud des Ibn al-Rawandi", 109-124; Bedevî, *min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 70, 71, 131-133.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam, fî Tarihi'l- Ümem Ve'l-Mülük*, 13/ 109.

nübüvveti savunma durumunda olan kişiyi ise İbnü'r-Râvendî olarak görmekteyiz.⁸²

İmâm Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de Ebû İsa el-Verrâk'ın daha çok nübüvveti yaptığı itirazlarına eleştiriler yöneltmiştir. Onun hangi mezhebin mensubu olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.⁸³ *Kitâbu't-Tevhîd*'e göre, Ebû İsa el-Verrâk'a karşı çıkan İbnü'r-Râvendî, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini ispat etmek için deliller ileri sunan bir mü'min bir şahsiyettir.⁸⁴

4.İbnü'r-Râvendî'nin Nübüvveti itirazı ve Deizm'in Nübüvvet Anlayışı

İbnü'r-Râvendî "*Kitâbu'z-Zümürrüd*" isimli eserinde, peygamberlerin tamamının sahtekâr olduğunu, mu'cize denilen şeylerin aslında birer el çabukluğundan ibaret olduğunu, bunların mıknatısın birbirini çekmesi gibi basit işler olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁵

Deizm de mu'cizeyi kesinlikle reddeder. Olağanüstü bir olay olması nedeniyle sebep sonuç ilişkisiyle açıklanamayan bu olay hakkında, İngiliz deist yazar Mathew Tindal "*mu'cizeler aptallar için, akıl ise bilginler içindir*" şeklindeki Yunan atasözünden yola çıkarak mu'cizeye ihtiyaç olmadığını, bunların muhtemelen Pagan kültürünün ürünü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

İbnü'r-Râvendî veya Ebû İsa el-Verrâk'a ait olduğu tartışmalı olsa da akıl ve nübüvvet bağlamında onların görüşleri şöyledir: "Allah, aklın kabul etmeyeceği bir şeyi emretmez. Akla aykırı bir emrin Allah'tan gelen ilahi bir emir olduğu kabul edilirse, bu durumda yalan ve zulmü de mübah görmemiz gerekir. Şayet peygamberler akıl ile çelişmeyen delillerle gelmiş iseler, onlar da bizim gibi insan oldukları için bizim onlara tabi olmamız gerekmez. Fakat aklın kabul

⁸² Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 282.

⁸³ Koçoğlu, "*İmâm Mâturîdî'nin Mutezile Algısı*", 255.

⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 380.

⁸⁵ Ilkka Lindstedt, "Anti-Religious Views in The Works Of İbn Al-Râwandî And Abû'l-alâ Al-Ma'arrî", *Studia Orientalia*, Helsinki, vol. 111 (2011). 140.

⁸⁶ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, (London: By. 1732), 170.

etmeyeceği bazı şeyleri delil diye öne sürmüşlerse ki, Allah akli kıstas kılmıştır, o zaman aklın konumunu değiştirmek gündeme gelir, bu da ilâhî hitabı ortadan kaldırır.”⁸⁷

Deizm, tanrının tıpkı âleme müdahale etmediği gibi, âlemin bir parçası olan insana da müdahale etmeyeceği kanaatindedir. Çünkü bu özgür iradenin gereğidir.⁸⁸ Onlara göre, akıl kişiye rehberlik edecek yegâne varlıktır. Kişi akli sayesinde doğruyu, yanlış ayırma yetisine sahiptir. İnsan akıllı bir varlık olduğuna göre ayrıca özel bir uyarıcıya veya dine muhtaç değildir. Dinler akıl sayesinde oluşan doğal akışı bozan sistemlerdir. Zira akıl kutsal metinleri değil, doğayı anlamak üzere kodlanmıştır.⁸⁹

İbnü'r-Râvendî'nin daha evvel Mu'tezilî geleneğin çizgisinde olduğunu hatırladığımızda, her ne kadar onun nübüvve yaptığı itirazlar deizmin itirazları ile benzerlik gösterse de Onun Mu'tezîle'nin akılcı tutumuna benzer bir anlayış içerisinde olduğu çıkarımında bulunabiliriz.

Akılcılığıyla öne çıkan Mu'tezîle'nin akılcılığı ile deizmin akılcılığı birbirinden oldukça farklı bakış açılarıdır. Mu'tezîle, “*akıl doğruyu bulabilir, fakat tek başına herşeyi bilmesi mümkün değildir*” derken, deizm, “*akıl tüm doğruları bilen yegâne varlıktır*” görüşündedir.⁹⁰ Ancak, aklın bilgi alanı varlık âlemiyle sınırlı olması sebebiyle⁹¹ hakikati tüm sınır ve boyutlarıyla idrak edebilecek mahiyetten ve mükemmellikten yoksundur.⁹²

⁸⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 389,390.

⁸⁸ Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 340.

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez, vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 7.

⁹⁰ İpek, “*Deist Tanrı*”, 428.

⁹¹ Ömer Faruk Korkmaz, *Sorun Kalmasın Ateist, Deist ve Agnostiklerin Şüphelerine Cevaplar*, (İstanbul: Dirayet Kitap, 2022), 296, 297.

⁹² Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 183-185.

5.Ebu Bekr er-Râzî

İbnur-Râvendî gibi Ebû Bekir er-Râzî'de (ö. 313/925) İslâm toplumu içerisinde nübüvveti kabul etmeyenlerin adeta sancaktarı haline getirilmiş bir kimlik taşımaktadır.⁹³

Akl konusunda fikir beyan eden filozof Ebû Bekr er-Râzî, Allah'ın ve ahiretin varlığına iman etmesine rağmen, akla aşırı derecede anlam yüklemesinden ve aklın haricinde başka bir şeye ihtiyacın olmadığı düşüncesi nedeniyle nübüvveteye gerek olmadığını savunmuştur. O, "*et-Tıbbu'r-Ruhânî*" isimli eserinin "*Aklın Fazileti ve Övgüsü*" başlığı altında, "Allah'ın bize akli nimet olarak verdiğini ve sevdirdiğini, insan için faydalı olan şeylerin ve en büyük nimetlerin akıl sayesinde elde edildiğini, insanın, düşünemeyen hayvanlardan üstün kılınmasının akıl sayesinde mümkün olduğunu" söyleyerek, nübüvveteye itiraz eden ve akli yücelten bir tavır sergilemiştir. O, "Allah'ın belirli elçiler göndermesini, onları diğer insanlardan üstün kılmasını ve onları insanlara güvenilecek rehberler kılmasını neye dayanarak gerekli görüyorsunuz?" sorusunu sormuştur.⁹⁴

Dr. Şevki Dâif'in naklettiğine göre Ebu Bekr er-Râzî, İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinden etkilenerek onun yolunu takip etmiştir. Kaleme aldığı eserlerinde tüm dinleri şiddetle eleştirmiş, hatta *Mehârîgu'l-Enbiyâ* isimli kitabını kaleme alarak, onda peygamberlerin mu'cizelerini inkâr etmiştir.⁹⁵

Bu yönüyle onu erken dönem deist filozoflar arasında saymak mümkün ise de diğer yandan onun namaz kılmak gibi dini vecibeleri yerine getirmesi, "*acaba*" sorusunu akllara getirmekte ve onun hakkında kesin yargıya varılmasına engel teşkil etmektedir.⁹⁶

⁹³ Murat Serdar - Harun Işık, *Sistematik Kelam II*, 13-14.

⁹⁴ Ebû Bekr er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, thk. Abdullatif Abd, (Mısır: el-Mısriyyeti'l-Asya, 1978), 35, 36.

⁹⁵ Dâif, *Târîhu'l-Edebu'l-Arabî*, 4/ 104.

⁹⁶ Yıldız, Kıyıcı, "Ebû Bekir er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet eleştirisi", 304, 305.

6.Ebü'l-Alâ el-Maarrî

Ebü'l-Alâ el-Maarrî de (ö. 449/1057) akılcılığı ön planda tutmasıyla meşhur olan bir şair flozoftur. “*Dirayet istiyorsan benden al, rivayet istiyorsan başkasına gitmen gerekir*” sözleri akılcılığına delil olarak gösterilmiştir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*'da onun şiirleri sebebiyle açıkça küfre düştüğünü ifade ederek, el-Maarrî'yi dinsizlikle itham etmiştir.⁹⁷ Kaynaklar dikkatle incelendiğinde, bu ithamların aslında onun daha çok siyasi görüşleri sebebiyle ortaya atıldığı ifade edilmekte olup, onun mülhidliğini ispat etmekten uzaktır.⁹⁸ Ancak tüm bu tartışmalar ve konu üzerindeki her türlü belirsizlik, ismi geçen akım veya şahısların kendilerine isnad edilen ilhadi fikirleriyle İslâm dünyasının öncüleri oldukları hakikatini de değiştirmemektedir.⁹⁹

Sonuç

Nübüvvet sistemi adeta “yüce bir yaratıcının varlığı” ana temasının etrafında örülmüş koruyucu bir duvar vazifesini görmektedir. Yani bir kaleyi yıkmak için öncelikle onu çevreleyen surların yıkılması gerekir. Tıpkı bunun gibi, geçmişten bugüne nübüvvet/peygamberlik kurumunun hedef alınmasındaki asıl maksadın “*müdahale eden yüce yaratıcı anlayışını*” yok etmek olduğu düşünülebilir. Çünkü İslâm düşüncesinde din ve dindarlık, nübüvvet/peygamberlik fikrini kendisine temel kabul etmektedir. İşte tamda burada ilhad düşüncesi veya ateizm, bu temel inanç sistemini yıkmayı hedef almaktadır. Bunun ötesinde ise asıl hedef müdahale eden yüce bir yaratıcının varlığı fikrini ortadan kaldırarak, bunun yerine temelinde insanın özgürlüğü fikrinden hareketle, aslında kendi zihni yapılarını savunacakları daha rahat ve geniş ortam bulma maksadının yer aldığı söylenebilir.

Görüldüğü gibi deizm inancında hayata müdahalesi kısıtlanmış bir tanrı bağlamında nübüvvet, vahiy ve din olgusu

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam, fi Tarihi'l- Ümem Ve'l-Mülük*, 16/ 27; Stroumsa, *Para Pemikir Bebas İslâm: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn ar-Râwandî dan Abû Bakr ar-Râzî*, 21, 22.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam, fi Tarihi'l- Ümem Ve'l-Mülük*, 16/ 27; Sahbân Halifât, “*Ebü'l-Alâ el-Maarrî:*”, 10/ 287-291.

⁹⁹ Dâif, *Târîhu'l Edebu'l-Arabî*, 4/ 643; İpek, “*Deist Tanrı*”, 407.

değersizleştirilmiştir. Deizmin savunucuları sadece İslâmiyet ile alakalı eleştiriler getirmemişler, Hıristiyanlıkta bulunan teslis inancını, asli günah ve enkarnasyon vb. doktrinleri dogmatik bularak bunları eleştiriye tabi tutmuşlardır. İslâm düşünce tarihinde ise bazı akım ve flozoflar nübüvvete özellikle mu'cize ve akıl temelli itirazlarda bulunmuşlardır. Allah'ın varlığını kesin olarak kabul eden bu akım ve şahıslar ileri sürdükleri ilhadî fikirleriyle adeta deizm'in değirmenine su taşımışlardır.

Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ebû Bekr er-Râzi, Ebû İsa el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî'nin kaynaklarda nübüvvete itiraz ettikleri aktarılagelmiş olsa da bu şahısların gerçekten nübüvveti inkâr edip etmedikleri konusunda tartışmalar günümüzde hala canlılığını korumaktadır. Her ne kadar bahsettiğimiz grup ve şahısları tam anlamıyla deist olarak adlandırmak mümkün değil ise de bu şahıs ve grupların deizme kapı araladığını, deizm savunucuları tarafından adeta İslâm dünyasında deist düşüncenin sancaktarı haline getirilip, bu zihniyetin nüvelerini Müslüman coğrafyaya serptiklerini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- A'sem, Abdülemir. *İbnü Riyundî fi'l-Merâci'l-Arabiyyeti'l-Hadîseti l*, Beyrut: Dâr el-Afak, 1978.
- A'sem, Abdülemîr. *Târîhu İbnür-Râvendî el-Mülhid*, Beyrut: Dâr el-Âfâg el-Cedîde, 1975.
- Ahmad, Sayyid Maqbul, "Ortaçağ Müslüman Coğrafyalarına Göre Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/ 73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Akın, Murat. "Boşlukların Tanrı'sı" İfadesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi", *Bilimname*, 1, (2019), 661-684.
- Allen W. Wood, "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 52/1 (2011), 327-347.
- Askalânî, İbn Hâcer. *Lisanu'l-Mizan*, thk. Hindistan Nizamiye Dairesi, Beyrut: Dârü'l-Âlemiyye, 1971.
- Aydın, Fuat. "Tebyîn Çalat Muhammed b. Harun", (Kitap Tanıtımı), *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 8 (2003). 199-204.

- Aydın, Fuat. “Verrâk, Ebû İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/ 59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr b. Muhammed Abdulkahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak, (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2011.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l- Havâric ve'l- Mu'tezile*, Kahire: Hudeyri ve Ebu Reyde, 1947.
- Barlak, Muzaffer. “Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesinin Değerlendirilmesi” *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 297-300 ed. Vecihi Sönmez, vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bedevî, Abdurrahman. *min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut: Dirâseti'l-İslâmiyye, 1980.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku ma lil-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l Akl ev Merzûle*, Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1403.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Bulut, İsmail. *Müslümanların Engizyonu I/Ölümcül Kovuşturmalar*, İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2019.
- Calder, Norman. “The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality”, (Berâhime, literal Yapı Ve Tarihsel Gerçeklik) çev: Süleyman Akkuş, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/ 1 (2003), 181-194.
- Calder, Norman. “The Brahima, Literary Constructed Historical Reality”, *Bulletin of the school of Oriental and Africans Studies, London*. 57/1 (1994), 40-51. <https://www.jstor.org/stable/619492>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevziyye, İbnü'l-Kayyim. *Tarîku'l-Hicreteyni ve Bâbu's-Saadeteynî*, thk. Muhammed Ecmel Islahi, Beyrut: Dâr'u İbn. Hazm, 2019.

- Chokr, Melhem. *Zandaqa et Zindiqs en İslâm au second siecle de l'Hegire, (İslâm'ın Hicri 2. Asrında Zındıklık Ve Zındıklar)*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Çetin, Erol. *İnancın İman Hayatına Yansımaları Bağlamında Deizm Eleştirisi*, Kahramanmaraş: İksad Yayınevi, 2018.
- Dâif, Şevki. *Târîhu'l Edebu'l-Arabî*, Mısır: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Deynûrî, Ebu Muhammed b. Abdullah. *Tevîli Muhtelifi'l-Ehâdis*, yy: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999, 130.
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.519544>
- Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 2-18. ed. Vecihi Sönmez, vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 7.
- Erdem, Hüsameddin, "Deizm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları. 1994.
- Erdoğan, Halil İbrahim. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/57 (2018), 789-804.
- Ess, Josef Van, "İbn Ar-Rewandi, Or The Making Of An İmage", *al-Abhath*, 27, (1978-79), 5-26.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/ 132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/ 341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Halifât, Sahbân, "Ebü'l-Alâ el-Maarrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/ 287-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Osman. *el-İntisâr Ve'r-Redd Alâ İbn er-Ravandî el-Mülhid*, thk. H. Samuel Nyberg, Kahire: Mektebetü'd-Dâru'l-Arabiyye, 2022.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisâr, (Mu'tezile Müdafaası)*, çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Teymiyye. *el-Müsvedde fî Usûli'l Fıkıh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Riyad: Matbûati'l-Medenî, trs.
- İbn Teymiyye. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyyeti fî Nakzi Kelâmi'ş-Şîati'l Kaderiyye*, thk. M. Raşid Salim, Riyad: İmâm Muhammed b. Suud Üniv, 1986.

- İbn Teymiyye. *Nakzı Mantık, (el-İntisâr li ehli'l-Esâr)*, thk. Abdurrahman b. Hasan Kaid, Riyad: Dâr'u Ataâti'l-A'lem, 2019, 79.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbisü İblis*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sakâfiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam, fî Tarihi'l-Ümem Ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâr'u-l Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Bilnet Matbacılık ve Yayıncılık, 2019.
- İpek, Mikail. "Deist Tanrı" *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin, 404-435. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- İpek, Mikail. "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunusu: Kâdî Abdulcebbâr Örneği", *Tetkik Dergisi*, 1 (2022), 59-94.
- Kâdî Abdulcebbâr, el-Hemedâni. *Tesbîtü Delâilîn-Nübüvve*, Kahire: Dâr el-Mustafa, 1431.
- Karabulut, Ali Rıza, Ahmet Turan Karabulut. *Mu'cemu't-Tarih*, Kayseri, Dâru'l-Akabe, 2001.
- Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), 51-76.
- Koçoğlu, Kıyasettin. "İmâm Mâturîdî'nin Mutezile Algısı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2010), 241-276.
- Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime" *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.* 13/ 1 (2004), 158-193.
- Korkmaz, Ömer Faruk. *Sorun Kalmasın Ateist, Deist ve Agnostiklerin şüphelerine Cevaplar*, İstanbul: Dirayet Kitap, 2022.
- Kraus, Paul. "Beitrage zur İslâmischen Ketzergeschichte: das Kitab azZumurrud des Ibn al-Rawandi", *Rivista Degli Studi Orientali*, 14/2 (1933) 93-129. <https://www.jstor.org/stable/41863741>
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Lawrence, Bruce B. *Shahrastâni on the Indian Religions*, Duke University Mouton, Paris: The Hague, 1976.

- Lindstedt, Ilkka. "Anti-Religious Views In The Works Of İbn Al-Râwandî And Abû'l-alâ Al-Ma'arrî", *Studia Orientalia*, Helsinki, vol. 111 (2011). 133- 141.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Bennâ. *el-Bida ve't-Tarih* Portsaid: Mektebetü's-Sagâfeti't-Dîniyye, Trs.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Merçil, Erdoğan. "Mahmûd-ı Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/ 362-365. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Merdâvî, Alaaddin Ebu'l-Hasan. *et-Tahbîr Şerhu'l-Tahrîr fî Usûlü'l-Fıkıh*, thk. Abdurrahman el-Cibrân, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn, *Murûcû'z-zeheb ve Maâdini'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Minorsky, V. "Gardizi on İndidâ", *Publications of The University of Tehran*, 1961. 200-215.
- Özalp, Hasan. "Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası*, 2/ 58 (2013), 108-124.
- Râzî, Ebû Bekr. *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, thk. Abdullatif Abd, Mısır: el-Mısriyyeti'l-Asya, 1978.
- Serdar, Murat, Harun Işık. *Sistemantik Kelam II*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Sezgin, Fuat. *Târihu'l-Turâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicazî, Riyad: İmâm Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 1991.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/ 521-522, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sönmez, Vecihi. "Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi" *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 271-295. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Stroumsa, Sarah. "Ortaçağ İslâmının Özgür Düşünürleri - İbn el-Râvendî, Ebu Bekir el-Razî Ve İslâm Düşüncesine Etkileri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 194 /16 (2010) 9-12.
- Stroumsa, Sarah. "The Berahima in Early Kalam", *JSAI*, 6/ (1985), 229-241.

- Stroumsa, Sarah. *Para Pemikir Bebas İslâm: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn ar-Râwandî dan Abû Bakr ar-Râzî*, çev. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Müessesetül-Halebî, 1431.
- Şirbinî, İmâd el-Seyyid Muhammed. *Kitâbât Ağdaî'l-İslâmi ve Münâgaşâtühâ*, Yy: Dâru'l Kutubi'l-Mısriyye, 2002.
- Tevfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Şerhu Muhtasâru'l-Ravza, tahk. Abdurrahman Muhsin el-Türkî, Yy: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Thomas, David. *Anti Christian Polemic in Early İslâm, Abû İsâal-Warrâq's «Against the Trinity»* Newyork: University of Cambridge Oriental Publications, 1992.
- Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation* Thomas, David. *Anti-Christian Polemic in Early İslâm, Abû İsâ al-Warrâq's «Against the Trinity»* Newyork: University of Cambridge Oriental Publications, 1992. London: By. 1732.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/ 329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ulutaş, Yasin, "Deizme Götüren Sebepler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23, (2)(2021), 501-513.
- Yanti, Yuli. "The Logic of Ibn Warraq's İslâmic Apostasy", Indonesia: Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Institut Agama İslâm Negeri Jember, 2019.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yıldız, Metin, Burhaneddin Kıyıcı, "Ebû Bekir er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 301-312. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yitik, Ali İhsan. "Tenasüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/ 441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zavalsız, Y. Sinan – Şahin, Ensar. "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", *Journal of History Culture and Art Research*,

7/2 (2018), 567-599. doi:
<http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i2.1425>
Zeyyât Paşa, Ahmet Hasan. “Fârâbî’nin Nübüvvet Teorisi”,
Mecelletü’r-Risâle, 4/ 174 (1936), 8.

MOĞOLLARIN YENİ YIL BAYRAMI: TSAGAAN SAR*

Leyla ÖZER**

Öz

Gerek dini gerekse milli inanışların tesirlerini bünyesinde barındıran bayram ve şenlikler, içinde bulunulan toplumun ortak yaşanmışlıklarından doğar. Olay ve olguların bir bütün olarak yaşanmış ve benimsenmiş olduğu kültür çevresinden hareketle, bir milletin varlığının sağlam ve köklü bir geçmişe sahip olduğuna dair bilgi vererek toplumun tarihinde yaşamış olduğu sosyo-kültürel değişim ve dönüşüm süreçlerine de ışık tutar. Sağlam olduğu kadar köklü bir tarihin de ürünü olan bu bayramlar, nesilden nesile ve kuşaktan kuşağa aktararak varlığını korur. Nitekim Moğol imparatorluk topraklarında süregelen, halen dahi varlığını koruyan ve ilkbaharın ilk günü itibariyle kutlanmaya başlanan “Beyaz Ay” bu bayramlardan biridir. Moğol toplumunun “Yeni Yıl Bayramı” olarak adlandırılabilen bu bayram, baharın müjdecisi olduğu gibi Moğol gelenek ve göreneklerinin de canlı bir tasvirini oluşturmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, ülke tarihinin bilinmeyen yönlerine ışık tutan ve manevi açıdan önemli bilgiler sunan “Beyaz Ay Bayramı” üzerine odaklanarak, adı geçen bayramı tüm yönleriyle ele alarak bilgileri kaynaklar ışığında okuyucuya aktarmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bayram, Moğollar, Beyaz, Bahar, Yeni Yıl.

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Leyla.ozer25@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5644-6293

Mongolan New Year Festival: Tsagaan Sar

Abstract

Holidays and festivities, which embody the effects of both religious and national beliefs, arise from the common experiences of the society in which they live. Based on the cultural environment in which events and facts have been experienced and adopted as a whole, it not only heralds that the existence of a nation has a solid and deep-rooted past, but also sheds light on the socio-cultural change and transformation processes that the society has experienced in its history. These holidays, which are the product of a strong and deep-rooted history, maintain their existence by being passed down from generation to generation. As a matter of fact, the "White Moon", which continued in the lands of the Mongolian empire, still exists today, and started to be celebrated on the first day of spring, is one of these holidays. This holiday, which can also be called the "New Year's Festival" of the Mongolian society, is not only a herald of spring, but also a vivid depiction of Mongolian traditions and customs. When evaluated in this context, the article tried to convey the information to the reader in the light of sources by focusing on the "White Moon Festival", which sheds light on unknown aspects of the country's history and provides important spiritual information.

Keywords: Holiday, Mongols, White, Spring, New Year.

Moğolların Yeni Yıl Bayramı: Tsagaan Sar

Moğol halkının milli bayramlarından biri olan ve ilkbaharın ilk ayının birinci günü kutlanan *Beyaz Ay Bayramı*, Moğollar nezdinde yeni bir yılın başlangıcını temsil etmekteydi.¹⁰⁰ Nitekim Moğolların kullanmış oldukları 12

¹⁰⁰ Fatma Albayrak, *Türkçe Öğrenen Moğol Öğrencilerin Yazılı Anlatım Yanlışlarının Dil Bilgisi Açısından Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2010, s. 74, 134; Abdrasul İsakov, "Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI-XV. Yüzyıllar Arası)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6,

hayvanlı ay takvimine göre eski yılın sonu ve yeni yılın başlangıcı “*Tsagaan Sar*” yani “*Beyaz Ay*” olarak isimlendiriliyordu. Buna göre yeni yıl şubat ayı itibariyle başlar, baharın gelişini müjdeleyen bu bayram imparatorluk bünyesinde üç gün üç gece kutlanırdı.¹⁰¹ Moğol topraklarında baharın gelişi hayvanların yavrulaması, çiçeklerin açması, bolluk ve bereketin artması demektir. Baharın gelişini hoş bir şekilde karşılamak adına Cengiz Han’ın emriyle bu bayramın kutlanılmasına karar verilmişti.¹⁰² Baharın mutluluk ve şans getireceğine, yıl boyunca huzurun kendilerini terk etmeyeceğine inanıldığından, Moğol imparatorluk topraklarında kutlanan bu bayram vesilesiyle Moğol hanları dâhil olmak üzere kadın erkek tüm bireyler renkli giysilerin aksine yalnızca beyaz renkli giysiler tercih ederdi.¹⁰³

Beyaz renk Moğollar nezdinde hem bolluğun hem de bereketin simgesi olarak kabul edilir, beyaz giysilerin şans getirdiğine inanılır, bundan ötürü yeni yıla her girildiğinde tüm Moğol halkı beyaz giysilere bürünürdü.¹⁰⁴ Marco Polo’nun

Cilt 3, 2013, s. 166; Wladyslawv Kotwicz, “O Chronologii Mongolskiej”, *Rocznik Orientalistyczny*, c. 4, Lwow 1928, s. 136.

¹⁰¹ Kenan Temel, *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar 2015, s. 128.

¹⁰² Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, İng. Çev. Hugh Murray, Oliver and Boyd, Tweeddale Court, Edingburg, 1845, s. 127-128.

¹⁰³ Esra Sarioğlu, *Moğol Elçisi Rabban Bar Sawma’nın Seyahat Notlarının Çevirisi ve Değerlendirilmesi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2017, s. 73; Ernest Alfred Wallis Budge, “The History of Rabban Şâwmâ and Mâr Yahbh-Allâhâ”, *In Parentheses Publications Syriac Series*, Cambridge, Ontario 2001, s. 59; Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 127-128; Kenan Temel, *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*, s. 128.

¹⁰⁴ Kenan Temel, *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*, s. 128; Enkhbat Avirmed, *Kök Türk ve Uygur Çağındaki Moğol Asıllı Halkların Siyasi ve Kültürel Durumları (6 ve 9. Yüzyıllarda)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2011, s. 128; Marko Polo, *Marko Polo Seyahatnamesi*, C. 1, Çev. Filiz Dokuman, İstanbul (tarihsiz), s. 78, 107; Rakkuş Karaduman, *Çağdaşların*

ifadesine göre Moğollar her yıl Şubat ayı itibarıyla bu bayramı kutlar ve büyük eğlenceler tertip ederdi.¹⁰⁵ Bayram günü sabah erken saatlerde uyanılır, tanrıya dua edilerek bahşettiği nimetler için şükredilirdi.¹⁰⁶ Bayramın ilk günü aynı zamanda baharın da ilk gününü simgelemekteydi. Aile bireyleri önce ailenin en yaşlı üyesi ile bayramlaşır ardından en küçük aile fertlerine kadar bayramlaşma merasimine devam edilirdi. Yalnızca eşlerin birbirleri ile bayramlaşmadıkları bu merasimde, inanışa göre buna gerek yoktu çünkü bayram birliği, beraberliği ve kavuşmayı amaçlamaktaydı. Moğol eşleri zaten birbirlerine tıpkı bir vücudun uzuvları gibi sıkı sıkıya bağlı ve ayrılmazdı.

Bayramlaşma merasiminin ardından, hazırlanan bayram sofrasına geçilirdi. Moğollar bilhassa bayram günlerinde Tanrıları adına kurbanlar keser, koyun, keçi, at ve öküz gibi kurban edilen hayvanların etleri bayram günü tüketilirdi.¹⁰⁷ Bayramın ilk günü güzel bir sofraya hazırlanır, sofraya koyun etinin yanı sıra rengi beyazı andıran yiyecekler konulmasına dikkat edilirdi. Sonbaharda yapılan ayranlar bilhassa bu bayrama kadar muhafaza edilir ve bu bayram günü tüketilirdi. Küslerin barıştığı, uzak bölgelerde yaşayan

Gözüyle Moğollar (1206-1294), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Muğla 2017, s. 61-62.

¹⁰⁵ Abdurrahim Yıldız, "Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz'ın Kültürel İşlevleri", *Türk Ekini Dergisi*, Sayı 6, 2020, s. 46; Ahmet Kütük, "İslam Türk Devlet/Toplum Geleneğinde Renkler ve Anlamları", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 24, 2014, s. 152; Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 127-128.

¹⁰⁶ Albayrak, *Türkçe Öğrenen Moğol Öğrencilerin Yazılı Anlatım Yanlıklarının Dil Bilgisi Açısından Değerlendirilmesi*, s. 57; İsakov, "Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI-XV. Yüzyıllar Arası)", s. 166; Marco Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, c. I, Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul Tarihsiz, s. 106-109.

¹⁰⁷ Ülkü Topçu, *İslam Dininin Moğollara Etkisi*, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aksaray 2019, s. 79; Yağmur Avşar, *Türk ve Moğollarda Şamanist İnanç Sisteminin Mukayesesi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar 2019, s. 145.

kimselerin birbirlerini ziyaret ettiği bu günlerde¹⁰⁸ bilhassa yaşlı kimseler ziyaret edilir ve onlarla iç içe olunulurdu. İnsanlar biraz daha olgunlaştıklarını düşünerek hareket eder, kimse kimseyle kavga etmediği gibi birbirine kötü ve kırıcı sözler de söylemezdi. Borçlu kimseler borçlarını muhakkak bayramdan önce ödemeye çalışır, bayram sonrasına bırakmazdı. Kutlamalar geleneklere uygun olarak gerçekleştirilir, bayram öncesi Moğol sarayında geniş çaplı bir hazırlığa girilir, Han'ın salonu titizlikle düzenlenerek hazır hale getirilirdi.¹⁰⁹ Katılımcıların oturacakları yerler, kutlamanın başlama saati ile kutlamalar sırasında ne tür kıyafetlerin giyileceği kesin bir şekilde belirtilirdi. Saraya gelen kimseler beyaz giysilerle içeri alınır, hanı selamlayıp, rütbelerine bakılarak görevlendirilirdi. Kutlamalar sırasında Marco Polo'nun vermiş olduğu bilgiler de bu durumu gözler önüne sermektedir.

Marco Polo kutlamalara ilişkin önemli bilgiler verdiği gibi bu kutlamaları “*Beyaz Şenlik*” olarak kaydetmiştir.¹¹⁰ Moğol İmparatorluk sarayı içerisinde bulunan herkesin üzerinde beyaz giysilerin bulunduğunu, imparatorluğa tâbi devletlerin bayrama özel hediyeler sunduklarını, sunulan hediyelerin bizzat hükümdarın görmesine imkân tanıyacak şekilde kervanlarla sergilenmiş olduğunu belirtmektedir.¹¹¹ Saraya

¹⁰⁸ Albayrak, *Türkçe Öğrenen Moğol Öğrencilerin Yazılı Anlatım Yanlışlarının Dil Bilgisi Açısından Değerlendirilmesi*, s. 37, 67, 109, 165, 190.

¹⁰⁹ Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 127-128; Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 106-109; A. Konstantin D'ohsson, *Moğol Tarihi Denizler İmparatoru Cengiz*, Çev. Bahadır Apaydın, İstanbul 2008, s. 236; Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 61-62.

¹¹⁰ Muhammed Ali Budak, *Ortaçağ Seyahatnamelerinde Türkler ve Moğolların Sosyo-Ekonomik Durumları (X.-XV. Yüzyıllar)*, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Manisa 2020, s. 183-184.

¹¹¹ İsakov, “Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI.-XV. Yüzyıllar Arası)”, s. 166; Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 106-109; D'ohsson, *Moğol Tarihi Denizler İmparatoru Cengiz*, s. 236; İsakov, *Kırgız-Moğol İlişkileri (IX.-XV. Yüzyıl)*, s. 296-297; Budak, *Ortaçağ Seyahatnamelerinde Türkler ve Moğolların Sosyo-Ekonomik Durumları (X.-XV. Yüzyıllar)*, s. 183-184.

gelen ziyaretçilerin oturacakları yerler sırasıyla belirlenir, bu sıralamaya göre; Han'ın kendi ailesi ve soyu ile komşu ülkelerin kral ve generalleri belirtilen yerlere oturur peşi sıra orada bulunan psikopos söz alır ve “*eğilin ve tapın!*” demek suretiyle katılımcıları Han'a olan bağlılıklarını yerine getirmeye davet ederdi. Bu noktada inanç biçimlerinin tesirlerini görebilmekte mümkündür. Zira orada bulunan kimseler alınlarını yere dört defa vurmak suretiyle Han'a dua eder ardından Han'ın isminin yazılı olduğu bir masaya yaklaşarak masa üzerinde tütsü yakardı. Marco Polo'da kutlamalar sırasında orada bulunan kimselerin rütbelerine göre görevlendirildiklerini belirttikten sonra anlatımını şu şekilde sürdürmektedir: “*Eğiliniz ve Allah'a dua ediniz.' Bunun üzerine herkes secde eder ve duâ'ya başlar. Bu dinî tören bir hayli uzar gider. Din adamı duâ eder, sonra 'Allah hükümdarımızı korusun' diye yüksek sesle bağırır. Buna karşılık olarak törende bulunanlar yüksek sesle cevap verirler: 'Allah hükümdarımızı korusun. Topraklarını korusun, tebasına huzur ve sükun versin.'* Bu birkaç kere tekrarlanır¹¹²”. Bu merasimin ardından Han'a sunulan hediyeler takdim edilir, sunulan hediyelerden hoşnut kalan Kaan, sofraların kurulması emrini verir ve büyük bir ziyafete geçilirdi.¹¹³

Kaan'a sunulan hediyeler yalnızca tâbi devletlerden değil kendi tebaasından da olabilmekteydi. Nitekim toprak sahibi kimselerden mülkü olan diğer birçok insana kadar tüm halk elinde bulunan değerli eşyaları Hana sunar, böylelikle devlet hazinesi ağzına kadar dolup taşardı. Değerli eşyaların yanı sıra yaklaşık bin kadar beyaz at, sayısı beş bini geçen deve ve fil ile ihtişamlı beyaz kumaşlar da Han'a sunulan hediyeler

¹¹² Beyhan Palancı, *Orta Çağ Seyahatnamelerine Göre Türk Dünyasında Gelenek ve Görenekler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006, s. 74-75.

¹¹³ Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 127-128; Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 106-109; D'ohsson, *Moğol Tarihi Denizler İmparatoru Cengiz*, s. 236; Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 92.

arasındaydı.¹¹⁴ Hediyelerin beyaz renkli kumaşlara sarılı bir şekilde takdim edilmesine özellikle dikkat edilirdi.¹¹⁵ Bilhassa bayram merasimlerinde ve şenliklerde içki içilmediği gibi yapılan işlere de bir süre ara verilirdi. Nitekim bu bilgi Chang Te-hui¹¹⁶ tarafından da doğrulanmaktadır. Chang Te-hui Kubilay Han'ın yanında bulunduğu süre zarfında “*Chih-Sun*” olarak adlandırmış olduğu yeni yıl kutlamalarına katılmış ve izlenimlerini paylaşmıştır. Buna göre kutlamaların bir gün öncesinde bilhassa kutlamalar için uygun olabilecek yerlere çadırlar kurular, hazırlıklar yapılır, kutlamalar sırasında içki içilmediği gibi insanlar doyusya eğlenirdi.¹¹⁷

Beyaz Bayramı gibi geleneksel bayramlarda evliliklerin sayısı da bir hayli artmaktaydı. Bu günlerde Moğol kızları ile erkekleri bir araya gelir, kaynaşır, bireyler ailelerine haber vermeksizin birbirleriyle evlenebilirdi. Evlilikle bağlantılı olarak egzogami geleneğine ilişkin örneklere de rastlamak mümkündü.¹¹⁸ Öyle ki Cengiz Han dahi koyduğu yasaların yirmi birinci maddesine oğullarının ve kendisinin beğenisine sunulmak üzere tüm Moğol kızlarının huzuruna getirilmesi kararını eklemiştir.¹¹⁹ Zaman zaman bayramın kutlanma tarihi noktasında belirsizlik yaşanabilmiş, tarih değişiklik

¹¹⁴ Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 106-109; Ayşen Şatıroğlu, “Marco Polo'nun Doğu İle İlgili Gözlemleri”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, III/5, İstanbul 1999, s. 135-1357.

¹¹⁵ Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 92

¹¹⁶ Kubilay Han'a gönderilen Çin devlet adamı. Bkz: Muhammed Ali Budak, *Ortaçağ Seyahatnamelerinde Türkler ve Moğolların Sosyo-Ekonomik Durumları (X.-XV. Yüzyıllar)*, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Manisa 2020, s. 8.

¹¹⁷ Budak, *Ortaçağ Seyahatnamelerinde Türkler ve Moğolların Sosyo-Ekonomik Durumları (X.-XV. Yüzyıllar)*, s. 183-184.

¹¹⁸ Habibe Ceren Dağdeviren, *Moğollarda Aile ve Kadının Önemi*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Tokat 2016, s. 87.

¹¹⁹ Muallâ Uydu Yücel, *Moğollar Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, s. 148-149; Nilüfer Temtek, *Anadolu-İran-Türkistan Coğrafyasında Siyasi ve Kültürel Bağlamda Moğolların İpek Yolu Hâkimiyeti*, Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır 2022, s. 25.

gösterebilmiştir. Bu nedenle bayramın ne zaman kutlanacağı çoğunlukla Budist din adamlarınca tespit edilmiştir. Bazı kaynaklara göre bayramın şubat ayında kutlanması Kubilay Han'ın emri üzerine gerçekleşmiştir.¹²⁰ Zira Moğollar yeni yıl bayramını baharın ilk ayı itibariyle kutlamaya karar vermişse de sonraki süreçte Kubilay Han'ın emri üzerine kutlamaların şubat ayına alınması kararlaştırılmıştır.¹²¹ Yeni yıl kutlamalarından sonra ikinci büyük kutlama Kubilay Han'ın doğduğu gün tertip edilmiştir.¹²² Kubilay Han 28 Eylül günü dünyaya gelmiştir. Bu günlerde Kubilay Han kıymetli taşlarla bezenmiş giysiler giyinmiş, kutlamalara katılan diğer yüksek mevkideki kimselerin de bu şekilde giyinmelerini emretmiştir.¹²³ Kendisine komşu devletlerin yöneticileri tarafından beyaz renkli atlar, rengi beyaz olan kısrağ sütününden yapılmış kımızlar ve daha birçok hediyeler sunulmuş ve dualar da edilmiştir.¹²⁴

¹²⁰ İsakov, "Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI-XV. Yüzyıllar Arası)", s. 166; Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 106-109.

¹²¹ Abdurasul İsakov, *Kırgız-Moğol İlişkileri (IX-XV. Yüzyıl)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2014, s. 296-297.

¹²² Ebru Kula, *Büyük Hanlar Döneminde Moğollar Arasında İslâmiyet*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2021, s. 80; Polo, *Kubilay Han Üzerine Notlar*, Çev. Aslı Ümmüş Bahadırılı, Fabula Kitap, İstanbul 2016, s. 53; Temel, *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*, s. 128; Marko Polo, *Markopolo Seyahatnamesi*, Yayına Hazırlayan: Filiz Dokuman, C.I, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980, s. 106; Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 61-62; Polo, *Kubilay Han Üzerine Notlar*, s. 53; Kula, *Büyük Hanlar Döneminde Moğollar Arasında İslâmiyet*, s. 80.

¹²³ Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 61-62; Şatıroğlu, "Marco Polo'nun Doğu İle İlgili Gözlemleri", s. 135-1357.

¹²⁴ D'ohsson, *Moğol Tarihi Denizler İmparatoru Cengiz*, s. 93; Karaduman, *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*, s. 61-62; Enkhbat Avirmed, *Kök Türk ve Uygur Çağındaki Moğol Asıllı Halkların Siyasi ve Kültürel Durumları (6 ve 9. Yüzyıllarda)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2011; Polo, *Marko Polo Seyahatnamesi*, s. 78, 107.



Buuz adlı köftenin yapımı¹²⁵



<https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>

¹²⁵ <https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>



<https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>



<https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>



<https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>



Tsagaan Sar Bayramı'nın ilk günü¹²⁶

¹²⁶ <https://www.discovermongolia.mn/blogs/tsagaan-sar-a-national-holiday-of-mongolia>



Aile ziyaretleri¹²⁷

Sonuç

“Yeni Yıl” ya da “*Tsagaan Sar*” olarak adlandırılan ve Moğol İmparatorluğu bünyesinde sürekli olarak her yıl kutlanan bu bayram, Moğol dilinde “Beyaz Ay” manasında kullanılmaktadır. Moğolların yanı sıra Uygurlar, Çinliler ve Rusya’daki Kalmıklar, Tuvanlar ve Buryatlar tarafından da kutlanmış olduğu bilinen bu bayram, devletler bünyesinde farklı isimlerle telaffuz edilmiştir. Çoğunlukla yeni ayın ilk günü ile üçüncü günleri itibariyle kutlanıldığı bilinen ve düzenlenen eğlencelerin iki hafta veya daha uzun sürdüğü tahmin edilen bu bayramın ilk günü tüm Moğol tebaası geleneksel Moğol kıyafetlerini giyinir ardından hep birlikte namaz kılınırdı. İnsanlar yeni yılda bolluk ve bereketin artması, şansın tüm yıl boyunca kendilerini terk etmemesi amacıyla “*Khimori Sergeekh*” veya “*Ovoo*” olarak adlandırılan çeşitli dini ve dünyevi ritüeller düzenler, birlik ve beraberliğin devamı adına dualar edilirdi. Moğollar bu bayram günü büyükleriyle bayramlaşıp, sevgilerinin göstergesi olarak dirseklerini tutarak “*zolqokh*” adı verilen selamı vererek birbirlerini selamlarlardı. Bayram sofrasında koyun, keçi gibi

¹²⁷ <https://www.discovermongolia.mn/blogs/tsagaan-sar-a-national-holiday-of-mongolia>

hayvan etlerinin yanında süt ürünleri, kuru zmnden yapılma çeşitli pilavlar ile “buuz” adı verilen köfteler tktilirdi. Moğol halk beyaz giysilerin yanı sıra beyaz atlar tercih eder, birbirlerine beyaz renkli hediyeler verirlerdi. Gittikleri ev ziyaretlerinde ise birbirlerine “Huzur içinde yaşıyor musunuz? Yeni yıl nasıl geçiyor?” gibi sorular yönelterek sohbetler ederlerdi.

Her ne kadar bahar ayının güneşli ve sıcak günlerini hoş bir şekilde karşılamak amacıyla düzenlenmiş olsa da söz konusu bayramın, bilhassa Moğol gençlerine, büyüklerine saygı duyma bilincini aşılayarak, onları gelenek ve görenekleri ile bütünleştirme, ailelerine olan bağlılıklarını kuvvetlendirme noktasında teşvik ettiği, kültürlerinin devamlılığını sağlama bilincini aşılayarak, birlik ve beraberlik temelli bir alt yapı oluşturduğunu söylemek bayramın asıl amacını açığa çıkaracak niteliktedir. Genç, yaşlı tüm Moğol halkını birlik ve beraberlik içerisinde bütünleştirerek, ailevi bağları güçlendirmiş olan, halkın atalarının geçmişine, örf, adet ve ananelerine saygı duyarak varlığını devam ettirmesine olanak tanıyan söz konusu bu bayramın günümüzde halen dahi kutlanıyor olması bu savın haklılığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, Fatma. *Türkçe ğrenen Moğol ğrencilerin Yazılı Anlatım Yanlışlarının Dil Bilęisi Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Alfred, Ernest, Budge, Wallis. “The History of Rabban şawmâ and Mâr Yahbh-Allâhâ”. *In Parentheses Publications Syriac Series*, (2001)
- Avirmed, Enkhbat. *Kök Türk ve Uygur ağındaki Moğol Asıllı Halkların Siyasi ve Kültürel Durumları (6 ve 9. Yüzyıllarda)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Avirmed, Enkhbat. *Kök Türk ve Uygur ağındaki Moğol Asıllı Halkların Siyasi ve Kültürel Durumları (6 ve 9. Yüzyıllarda)*.

- Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Avşar, Yağmur. *Türk ve Moğollarda Şamanist İnanç Sisteminin Mukayesesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Budak, Muhammed Ali. *Ortaçağ Seyahatnamelerinde Türkler ve Moğolların Sosyo-Ekonomik Durumları (X.-XV. Yüzyıllar)*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.
- D'ohsson, A. Konstantın. *Moğol Tarihi Denizler İmparatoru Cengiz*. İstanbul, 2008.
- Dağdeviren, Habibe Ceren. *Moğollarda Aile ve Kadının Önemi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İsakov, Abdrasul. "Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI-XV. Yüzyıllar Arası)". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2013), 161-172.
- İsakov, Abdrasul. *Kırgız-Moğol İlişkileri (IX-XV. Yüzyıl)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- Karaduman, Rakkuş. *Çağdaşların Gözüyle Moğollar (1206-1294)*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kotwicz, Wladyslawy. "O Chronologii Mongolskiej". *Rocznik Orientalistyczny*, (1928), ss. 1-20.
- Kula, Ebru. *Büyük Hanlar Döneminde Moğollar Arasında İslâmiyet*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kütük, Ahmet. "İslam Türk Devlet/Toplum Geleneğinde Renkler ve Anlamları". *Türkiyat Mecmuası*, 2014, ss. 133-170.
- Palancı, Beyhan. *Orta Çağ Seyahatnamelerine Göre Türk Dünyasında Gelenek ve Görenekler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Polo, Marco. *Kubilay Han Üzerine Notlar*. İstanbul: Fabula Kitap, 2016.

- Polo, Marco. *Marco Polo Seyahatnamesi*. İstanbul: Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Serisi, tarihsiz.
- Polo, Marco. *Marko Polo Seyahatnamesi*. İstanbul, (tarihsiz)
- Polo, Marco. *Markopolo Seyahatnamesi*. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1980.
- Polo, Marco. *The Travels of Marco Polo*. Edingburg: Oliver and Boyd Tweeddale Court, 1845.
- Sarıoğlu, Esra. *Moğol Elçisi Rabban Bar Sawma'nın Seyahat Notlarının Çevirisi ve Değerlendirilmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şatıroğlu, Ayşen. "Marco Polo'nun Doğu İle İlgili Gözlemleri". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 5 (1999), ss. 127-142.
- Temel, Kenan. *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Temtek, Nilüfer. *Anadolu-İran-Türkistan Coğrafyasında Siyasi ve Kültürel Bağlamda Moğolların İpek Yolu Hâkimiyeti*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Topçu, Ülkü. *İslam Dininin Moğollara Etkisi*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Abdurrahim. "Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz'ın Kültürel İşlevleri". *Türk Ekini Dergisi*, 6 (2020), ss. 37-49.
- Yücel, Muallâ Uydu. *Moğollar Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları.
<https://www.mongolianz.com/post/2019/03/07/the-tsagaan-sar-mongolian-new-year/>
<https://www.discovermongolia.mn/blogs/tsagaan-sar-a-national-holiday-of-mongolia>

ESTETİK AMAÇLI CERRAHİ MÜDAHALELERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

İsa AKKURT**

Öz

Estetik amaçlı cerrahi müdahalelerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi, İslam'ın bedenın korunması ve kişisel sağlık gibi temel prensipleriyle uyumlu olup olmadığını incelemeyi gerektirir. Öncelikle, İslam hukukunda sağlık ve bedenın korunması büyük önem taşır. İnsan bedenine saygı duyulması ve onun Allah'ın bir emaneti olarak kabul edilmesi esastır. Bu nedenle, estetik amaçlı cerrahi müdahalelerin gerekliliği ve sonuçları dikkatle değerlendirilmelidir. Estetik cerrahinin son yıllardaki hızlı gelişimi, dünya genelinde ve Türkiye'de estetik ameliyatların sayısında artış görülmeye başlanmıştır. Cerrahi tekniklerdeki ilerlemeler, ameliyatların daha az riskli hâle gelmesi, toplumdaki güzellik anlayışının değişmesi, medyanın ve sosyal medyanın etkisi, estetik ameliyat maliyetlerinin düşmesi gibi faktörler, birçok kişinin estetik cerrahiye yönelmesine neden olmuştur. Fıkıh, müslümanın hayatının her alanıyla ilgili bir ilim olması hasebiyle estetik ameliyatların fıkhî boyutuyla alakalı sorular her zaman gündeme gelmektedir. Hz. Peygamber döneminde benzer amaçlarla yapılan uygulamalardan yola çıkılarak estetik müdahaleler İslam hukuku açısından değerlendirilmiştir. İslam hukuku alanında daha çok günümüz kaynaklarının incelenmesi sonucunda, estetik cerrahi müdahalelerin İslam hukuku çerçevesinde

* Bu çalışma 2024 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan “İnsan Fıtratına Müdahalenin Fıkhi Açından Değerlendirilmesi” başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır; 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, akkurtisa-8246@hotmail.com

değerlendirilmesine dair bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu bağlamda, estetik cerrahi konusunun İslam hukuku içindeki yeri ve uygunluğu üzerine daha fazla çalışma yapılması gerektiği ortaya çıkmıştır. Netice olarak, estetik amaçlı cerrahi müdahalelerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi; müdahalenin niyeti, sağlığa etkileri ve toplumsal sonuçları gibi birçok faktörün incelenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, plastik, rekonstrüktif, cerrahi, tedavi.

Assessment of Aesthetic Surgical Interventions in Terms of Islamic Law

Abstract

The evaluation of aesthetic surgical interventions in terms of Islamic law requires an examination of whether they are compatible with the fundamental principles of Islam such as the preservation of the body and personal health. Firstly, in Islamic law, health and the preservation of the body are of great importance. Respect for the human body and considering it as a trust from Allah are fundamental. Therefore, the necessity and consequences of aesthetic surgical interventions should be carefully evaluated. The rapid development of aesthetic surgery in recent years has led to an increase in the number of aesthetic surgeries worldwide and in Turkey. Factors such as advancements in surgical techniques making surgeries less risky, changes in societal beauty standards, the influence of media and social media, and decreasing costs of aesthetic surgeries have prompted many individuals to undergo aesthetic surgery. As a discipline that intersects with various aspects of life, numerous questions arise regarding the compatibility of aesthetic surgeries with Islamic law. Aesthetic interventions have been evaluated in terms of Islamic law based on practices with similar aims during the time of the Prophet Muhammad. Through the examination of contemporary sources in Islamic law, some conclusions have been reached regarding the evaluation of aesthetic surgical interventions within the framework of

Islamic law. In this context, it has emerged that more research is needed on the place and suitability of aesthetic surgery within Islamic law. In conclusion, the evaluation of aesthetic surgical interventions from the perspective of Islamic law requires the examination of various factors such as the intention behind the intervention, its effects on health, and its societal consequences.

Keywords: Islamic law, plastic, reconstructive, surgical, treatment.

Giriş

Estetik ameliyatlar günümüzde yaygınlaşmış ve bu alanda birçok insanın zihninde sorular oluşmuştur. Bu soruların çözümüne dair Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fetva hattına birçok soru yöneltilmektedir. Gelişen teknoloji ve sağlık hizmetlerinin daha erişilebilir hâle gelmesi, medyanın etkisiyle estetik cerrahi hizmetlerinin tanıtımının çoğalması, insanların, estetik ameliyatlarına olan ilgisini artırmıştır. Günümüzde estetik ameliyat yaptıranların sayısı her geçen gün artış göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde bu konuya örnek teşkil eden bazı uygulamalardan yola çıkan çağdaş fıkıh alimleri insan bedenine estetik amaçlı müdahalenin fiki boyutuyla alakalı görüşler beyan etmişlerdir. ¹²⁸

Estetik amaçlı cerrahi müdahalelerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi, günümüzde giderek artan bir öneme sahiptir. Son yıllarda estetik cerrahinin hızla gelişmesi ve yaygınlaşması, insanların dış görünüşlerine yönelik beklentilerini ve taleplerini artırmıştır. Bu durum, İslam toplumlarında da çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. İslam hukuku, Müslümanların davranışlarını düzenleyen ve İslam dininin öğretileriyle uyumlu bir şekilde yaşamalarını amaçlayan bir disiplindir. İslam hukuku, Kuran'ın, hadislerin,

¹²⁸ Emine Sarıtemur, Güncel Örnekler Bağlamında İslâm Hukukuna Göre Fıtrata Müdahalenin Mahiyeti ve Hükümü, 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı III: İlahiyat-Mimarlık ve Şehircilik-Psikoloji-Sanat, 24-27 Nisan 2019, Malatya, 2020, s. 55-69

İslam hukukçularının yorumları ve toplumun ihtiyaçlarına göre oluşmuştur. İslam hukuku, kişisel ibadetlerden sosyal ilişkilere, ticaretten ceza hukukuna kadar geniş bir yelpazede konuları kapsar. İslam hukukunun prensipleri arasında adalet, eşitlik, iyilik, merhamet ve cömertlik gibi kavramlar bulunur. Bu prensipler, Müslümanların hem Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmesini hem de insanlar arasında adil ve dengeli ilişkiler kurmalarını teşvik etmektedir. Ancak, modern tıbbın ve teknolojinin sunduğu olanaklarla birlikte, estetik cerrahi müdahalelerin İslam hukuku çerçevesinde değerlendirilmesi gerekliliği daha da belirgin hâle gelmiştir.¹²⁹

İslam hukuku kaynaklarında estetik ameliyatlara ilgili özel hükümler bulunmamakla birlikte, sağlığın, beden ve ahlaki değerlerin korunması gibi temel prensipleri bulunurken, İslam'ın genel prensipleri ve değerleri bu tür müdahaleleri değerlendirirken rehberlik sağlamaktadır. Estetik ameliyatlara, bu prensiplerle uyumlu olup olmadığı açısından incelenmelidir. Özellikle, ameliyatın niyeti, sağlık riskleri, toplumsal etkileri gibi faktörler dikkate alınmalıdır.

Günümüzde, estetik ameliyatların İslam hukukundaki yeri ve hükümleri hakkında daha fazla araştırma yapılmaktadır. Çağdaş fıkıh âlimlerinin görüşleri bu konuda kritik öneme sahiptir ve bu alandaki araştırmaların devam etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, estetik cerrahi müdahalelerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi hem teorik hem de pratik açıdan önemli bir alandır. Günümüzde, estetik cerrahiye olan ilginin artmasıyla birlikte, İslam hukukuna uygunluğu tartışmalı hâle gelen pek çok uygulama bulunmaktadır. Bunlar arasında botoks, dolgu, estetik burun ameliyatları gibi müdahaleler yer almaktadır. Bu konuda İslam âlimleri ile medeni hukukçular arasında farklı görüşler bulunmaktadır ve konunun daha derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, estetik amaçlı cerrahi müdahalelerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi hem

¹²⁹ Merve Özdemir, *İslâm Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017).

akademik hem de pratik açıdan önemli bir alanı işaret etmektedir.

Estetik Cerrahi Müdahale ve İslam Hukuku Estetik Ameliyatların Günümüzdeki Durumu

Estetik cerrahi, plastik cerrahinin bir alt dalıdır. Plastik, terim olarak yeniden şekil verme anlamına gelir. Plastik cerrahi; rekonstrüktif cerrahi ve estetik cerrahi (kozmetik cerrahi) olarak iki alt dala ayrılmaktadır. Rekonstrüktif cerrahi; bozulmuş, deforme olmuş, yok olmuş vücut yapılarının yeniden inşası anlamına gelir. Yüz kemikleri, ellerdeki kırıklar ve yumuşak doku yaralanmaları, yarık dudak ve damak, el ve yüzdeki deformiteler, doğumsal anomaliler, enfeksiyon sonucu gelişen anomaliler, vücut kısımlarında ortaya çıkan yapısal ve işlevsel anormallikler ve bozuklukların düzeltilmesi rekonstrüktif cerrahinin alanına girmektedir.¹³⁰ Bu tür bozukluklar bir tür hastalık olduğu için tedavi edilmesi, yeniden inşa edilmesi tedavi kapsamına girmekte ve İslam hukuku açısından bir sorun teşkil etmemektedir. O yüzden bu alan konumuzun dışındadır.

Estetik cerrahi ise hiçbir sağlık sorunu bulunmamasına rağmen yüz ve vücut bölgelerindeki organların görsel açıdan daha güzel, daha estetik, genç ve dinamik görünmesi için başvurulan cerrahi operasyonları kapsamaktadır.¹³¹ Bu noktada İslam hukukunun konuya bakışı merak edilmektedir.

Estetik cerrahi genel olarak yüz estetiği, meme estetiği ve vücut estetiği şeklinde üç kısma ayrılır. Yüz estetiğinde alın germe, göz kapağı estetiği, yüz gençleştirme, kaş kaldırma, elmacık kemikleri estetiği, burun estetiği, çene ucu estetiği, boyun germe, dudak estetiği, kepçe kulak estetiği ve saç ekimi gibi ameliyatları kapsar. Meme estetiği ana başlığı altında erkeklerde büyük memelerin jinekomasti tedavisi; kadınlarda

¹³⁰ Türk Plastik Rekonstrüktif Estetik Derneği (TPRECD), “Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Uzmanlığı Nedir” Erişim 10 Ocak 2024. <https://plastikcerrahi.org.tr/81/gundem-ve-bilgilendirme/184/plastik-rekonstruktif-ve-estetik-cerrahi-uzmanligi-nedir>

¹³¹ TPRECD, “Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Uzmanlığı Nedir”.

ise meme küçültme, silikon implant ile meme büyütme, meme dikleştirme gibi ameliyatlar yapılır. Vücut estetiğinde karın germe, yağ enjeksiyonu, kalça estetiği, bacak estetiği ve genital bölge estetiği sayılabilir.

Ameliyatların Hangileri Tedavi Kapsamındadır?

Her estetik ameliyat güzelleşmek amacıyla yapılmamaktadır. Bazı cerrahi ameliyatlar zorunluluktan dolayı tedavi amaçlı olarak yapılmaktadır. Örneğin burnu kemerli ve anormal bir görüntüsü olan bir genç, yüzü yaşlı ve yorgun görünen orta yaşlı bir kişi bu bozukluklardan dolayı toplumda dikkat çekmekte, özgüven eksikliği yaşamakta, psikolojileri bozulmakta ve sosyal yaşamda toplumdan uzaklaşmaktadırlar. Bu durum bir hastalık olarak değerlendirilir ve tedavi edilmesi gerekmektedir. Burada keyfi bir uygulama yoktur. Güzelleşme amacından ziyade, anormal bir durumun düzeltilmesi söz konusudur. Ciddi deformasyonları ile şekil bozuklukları olan ve arkadaşları tarafından alay edilen çocuğun veya gencin estetik ameliyatla normal görüntüye kavuşmasının önemi çok büyüktür. Bu ve buna benzer durumlar hastalık kapsamındadır ve İslam hukuku hastalıkların tedavi edilmesi gerektiği konusunda teşvik edicidir.

Estetik cerrahi, fiziksel görünümdeki belirli değişiklikleri yaparak kişinin kendine olan güvenini artırabilir ve psikolojik iyi oluşunu destekleyebilir. Ancak, ciddi bir şekil bozukluğu olmamasına rağmen sürekli estetik ameliyatlar yaptırmak veya mükemmeliyetçi, takıntılı bir tavır sergilemek gibi durumlar altında, kişinin psikolojik sağlığı hakkında endişeler ortaya çıkabilir. Takıntılı veya mükemmeliyetçi bir kişiliğe sahip bireylerin, estetik ameliyatlar konusunda gerçekçi olmayan beklentileri olabilir. Ayrıca, narsistik kişilik özelliklerine sahip bireylerde de benzer şekilde, estetik cerrahinin sonucunda tatmin edici olmayan bir durumla karşılaşma riski vardır. Bu tür durumlar, estetik cerrahi öncesinde psikiyatrik değerlendirme ve danışmanlık gerektirebilir. Psikiyatrist veya psikolog, bireyin motivasyonlarını, beklentilerini ve psikolojik sağlığını değerlendirerek, estetik cerrahi için uygunluğunu

belirleyebilir ve gerekirse tedavi veya danışmanlık sağlayabilir. Bu yaklaşım, kişinin estetik cerrahi sonrası olası hayal kırıklıklarını azaltabilir ve daha sağlıklı sonuçlar elde etmesine yardımcı olabilir. Narsist kişilik sahibi bu tarz kişilerin estetik cerrahi sonucunda bir hayal kırıklığı yaşama ihtimali de yüksektir.

İslam Hukukunun Konuya Yaklaşımı

Rekonstrüktif cerrahi doğuştan gelen veya sonradan herhangi bir kaza veya hastalık sonucunda vücudun organlarında meydana gelen deformasyon veya eksikliklerin yeniden inşası, tedavisi ile uğraşan plastik cerrahi dalıdır. Yaratılışı değiştirme amacı gütmeyen organların, vücut yapılarının eski işlevine tamamen veya kısmen kavuşturulması için yapılan bu tür cerrahi müdahaleler tedavi kapsamında değerlendirilir. İslam hukuku açısından estetik ameliyatların yapılış amacı, verilecek hükmü değiştirir. İslami kaynaklarda ruh ve beden sağlığını etkileyen durumlar hastalık olarak değerlendirilmiştir. Tedavi olmak İslam'da meşrudur. Hz. Peygamber “Her hastalığın bir ilacı vardır. Bu ilaç bulunduğu zaman hastalık Allah'ın izniyle iyileşir.”¹³², “Tedavi olun, zira Allah yarattığı her hastalığın ilacını da yaratmıştır. Bir hastalık müstesna o da ihtiyarlıktır.”¹³³ ve “Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın”¹³⁴ diyerek hastalıkların tedavi edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Konuyu maksat ve gaye açısından değerlendirmek gerekir. İslam'da buna makasid teorisi denir. Daha önce verilen hükümlerin maksatlarına ulaşarak benzer durumlara uygulamak ve hüküm çıkarmak olarak açıklanabilir. Maslahatı aynı olan konularda hükümler de aynı olur.¹³⁵

¹³² Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâca. *el-Câmiu's-Sahîh*, “Selâm”. Thk., M.F. Abdülbâkî. (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956), 69.

¹³³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Tıb”, 11, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

¹³⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb” 11.

¹³⁵ Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 304.

İslam Hukukunda Estetikle İlgili Fetva ve Hükümler

Estetik ameliyatlar hayatımızda daha çok yer etmeye başlayınca konunun İslam hukukundaki yerine dair fetva hatlarına çok sayıda sorular gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu konuyla ilgili olarak 2019'da son derece anlaşılır ve özet bir fetva ile konuya açıklık getirmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu konuya amaç bakımından yaklaşmış, hastalık olarak değerlendirebileceğimiz fiziki ve psikolojik rahatsızlıkların işlemin caiz olması sonucunu doğuracağı kanaatine varmıştır.¹³⁶

İslam makasid teorisi açısından baktığımızda aynı amaca matuf uygulamaların Hz. Peygamber zamanında da bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin Hz. Peygamber zamanında Külab Savaşı'nda burnu kopan Arfece bin Es'ad gümüş bir burunluk yaptırmış, bunun koku yapması üzerine Hz. Peygamber'e durumu arz etmiştir. Hz. Peygamber daha sağlıklı olan altından yaptırmasını tavsiye buyurmuştur. Zira Hz. Peygamber "Allah Teala hastalığı da ilacı da indirmiştir ve her hastalığa bir ilaç vermiştir. Öyleyse tedavi olun, ancak haram olan şeyle tedavi olmayın"¹³⁷ buyurmuştur. Arfece'nin durumu bugünkü rekonstrüktif cerrahinin alanına girmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bu tür tedaviye müsaade etmiştir. Konuya Hz. Peygamber'in bu sözü açısından yaklaştığımızda hastalık olarak nitelendirebileceğimiz, normal standartların dışındaki vücut yapıları ve bunların yol açtığı psikolojik rahatsızlıklar, özgüven eksikliği, içe kapanıklık, sağlıklı sosyal ilişki kuramama gibi durumlar da hastalık kapsamında değerlendirilir.

İslam hukuku hayatın her alanını düzenleyen bir disiplindir. Bir Müslüman yaptığı her iş ve eylemin İslam hukukuna uygunluğunu gözetmek durumundadır. Bu yüzden son zamanlarda toplum hayatına giren her türlü uygulamanın

¹³⁶ Fezanur Gökçe, *İslam Hukukuna Göre Cerrahi Nitelikli Estetik Operasyonlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020), 93; Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, "Estetik-Ameliyat". Erişim 10 Ocak 2024. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>

¹³⁷ Ebu Dâvûd, "Tıbb" 11, (3874)

İslam hukukuna uygunluğu araştırılır duruma gelmiştir. Bunlardan biri de estetik cerrahi uygulamalarıdır. Bu konudaki mihenk noktalarından biri, kişi bedeni üzerinde ne kadar hak sahibidir, bedene müdahale konusunda ne kadar serbest bırakılmıştır, bunun sınırı nedir şeklinde sorgulanmaktadır.

Bu konu makasid teorisine göre değerlendirilir. Benzer konularda İslam hukukunun ortaya koyduğu hükümlerin maksat ve gayelerine göre konuyu değerlendirmek gerekir. Yaratılan her şey bir amaca yöneliktir burada yapılacak estetik müdahalenin amacı ile Allah'ın yaratmaktan murad ettiği amaç ne kadar örtüşmektedir? Hüküm koyucu naslardan genel maksatları tespit edip yeni konuları bu maksatlara göre yorumlar. Estetik cerrahi bu yaklaşımla değerlendirilen güncel bir meseledir.

Estetik ameliyattaki maslahat nedir, bu maslahat ne derece muteberdir değerlendirilmelidir. Bu maslahat zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat¹³⁸ şeklinde sınıflandırılmalı, buna göre sonuca gidilmelidir. Estetik cerrahiye başvurmak ne derece zaruriyyat (en üst düzeydeki yarar) kapsamında zorunlu olacağı değerlendirilmelidir. Hangi düzeyde beden üzerindeki, kişiyi rahatsız eden problem haciiyyat kapsamında değerlendirileceği, yine tamamen güzellik adına yaptırılan tahsiniyyat kapsamına giren bir müdahale olarak değerlendirileceği ortaya konmalıdır.

Konunun bir diğer kilit noktası Allah'ın yarattığını, yani hilkati değiştirme meselesidir. Tin suresinde ifade edildiği gibi “Allah, insanı en güzel surette yaratmıştır”.¹³⁹ Yapılacak estetik müdahaleler bu yaratılışa ters olmamalıdır.

Doğuştan veya sonradan meydana gelen, yaratılışa aykırı bozuklukların ve hastalıkların tedavisi salim fitratı değiştirme olmasa gerektir. Estetik ameliyatlarda insanın yaşının, tabiatının ve hilkatinin icabı olan görünüm

¹³⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 28/82. (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

¹³⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Tin, 95/4.

bozulmamalıdır. Bu tür ameliyatlarda zaruri durum ve gereksinim esas alınmalı; işin uzmanlarınca yapılmasında yarar, yapılmamasında zarar ve olumsuz durum bulunduğu kanaat getirilmelidir. Başka bir tedavi yönteminin olması durumunda tercih edilmemelidir.¹⁴⁰

Hız. Peygamber döneminde estetik cerrahi ile aynı amaca matuf dövme yaptırma, dişlerin törpülenerek seyreltilmesi gibi uygulamalar vardı. Hız. Peygamber bir hadisinde “dövme yapan ve yaptıran kadınlara Allah'ın lanet ettiğini” bildirmiştir.¹⁴¹ Dövmenin hangi amaçla yaptırıldığı, neden lanetlendiği, vücuda etkileri irdelenmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2019'daki fetvasına göre salim fitratı değiştirdiği için caiz görülmemiştir. İslam süslenmeye, temiz ve güzel giyinmeye, bakımlı olmaya müsaade etmiş ise de faydalı hiçbir yönü bulunmayan, salim fitrata aykırı ve sağlığa zararlı olan uygulamalara cevaz vermemiştir. Nisa suresi 19. ayette “Allah'ı bırakıp şeytanı dost edinenlerin şeytanın emretmesi ile Allah'ın yaratılışını değiştirecekleri” ifade edilmiştir. Güzel görünmek için dişleri törpüleyerek seyrekletmek, dövme yapmak fitratı değiştirme olarak değerlendirilmiştir.¹⁴² Bunlardan hareketle İslam hukuku âlimleri makasid teorisi kapsamında herhangi bir zaruriyat olmadıkça, yararlı bir amaç bulunmadıkça yaratılışa aykırı yapılan ameliyatlara cevaz vermemişlerdir.¹⁴³

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konuyla ilgili verdiği fetvada sonuç kısmında;

- Estetik ameliyatın yaratılış fitratını bozmaması
- Cerrahi müdahalede bir sağlık sorununu giderme amacının bulunması
- Tedavi amaçlı yaptırılması

¹⁴⁰ H. Yunus Apaydın vd., *İslam İlmihali 2.cilt İslam ve Toplum* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

¹⁴¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammaed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, “Libas”, 87, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982).; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, “Libas”, 119-120, Thk., M.F.Abdülbâkî, (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956).

¹⁴² Ebû Dâvûd, Tereddütül 5, *Buhari Libas* 83-87, *Müslim Libas* 119-120

¹⁴³ Apaydın vd., *İslam İlmihali*, 175.

- Cerrahi müdahalenin bir hile veya aldatma amacıyla ya da karşı cinse benzeme kastı ile yapılmaması şartıyla caizdir denilmiştir.¹⁴⁴

Vücudun organlarında insanlar tarafından garip karşılanan ve kişinin psikolojisini, moral ve motivasyonunu etkileyen anormallikler bulunursa bunun cerrahi müdahale ile giderilmesi bir tedavi işlemi olacağından buna cevaz verilmiştir. Memelerinde anormallik bulunan, fazla büyük olmasından dolayı kamburlaşan ve sırt ağrıları oluşan bir kadının tıbben uygun görülen tedavi yöntemleriyle bu sağlık sorununun düzeltilmesi caizdir. Fakat tedavi amacı gütmeyen, daha güzel görünmek, insanların dikkatini cezbetmek, beğeni toplamak amacıyla yapılan estetik müdahaleler caiz görülmemiştir. Nitekim Araf suresi 32. ayete göre İslam'da salim fıtratı bozmadan süslenmek caizdir.¹⁴⁵ Hazreti Peygamber süslenmiş, koku sürünmüş ve ziynet eşyası olarak da yüzük takmıştır. Sahabe kadınları meşru daire içerisinde süslenmiş ve takı takmışlardır.

İnsan bedeni, Allah'ın insana bir emanettir ve kul, bedeni üzerinde sınırsız hak ve yetki sahibi değildir. Beden üzerinde Allah hakkı geçerlidir. Kur'an-ı Kerim'in intiharı açıkça yasaklaması, kişinin kendi bedeninin sahibi olmadığına kanıttır. "Ve kendinizi öldürmeyin!"¹⁴⁶ emri insanın kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmadığına işaretidir. Dişleri inceltip, kaşları yolup incelterek dikkat çekmeye çalışanlara ve dövme yaptırarak yaratılışı değiştirenlere lanet olsun¹⁴⁷ diyerek bedene yönelik yapılmaması gerekenler bildirilmiştir. İslam hukukuna göre kişinin kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip olabilmesi için o bedeni kendi çaba ve gayretleriyle elde etmiş olması gerekir ki bu böyle değildir; Allah bağışlamıştır, mülkün sahibi Allah'tır. Beden, Allah'ın kişiye verdiği bir emanettir.

¹⁴⁴ Gökçe, *İslam Hukukuna Göre Cerrahi Nitelikli Estetik Operasyonlar*, 93.; Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, "Estetik-Ameliyat".

¹⁴⁵ Araf 7/32

¹⁴⁶ Nisâ 4/29

¹⁴⁷ Nesai "Süslenme" 26

“Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.”¹⁴⁸ ve “Kendinizi öldürmeyin!”¹⁴⁹ ayetleri insanın kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunmasını sınırlandırmıştır.

“Ey Âdemoğulları her mescide çıktığınızda zinetlerinizi üzerinize alınız.”¹⁵⁰ denerek insanın toplum içine çıkmadan önce temizlenmesi, süslenmesi emredilmiş; süslemeyi yasaklamanın insan tabiatına aykırı olduğu, “De ki: ‘Allah’ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı.’”¹⁵¹ belirtilmiştir. Bir hadis-i şeriflerinde Peygamberimiz “Beş şey fitratın gereğidir; sünnet olmak, etekteki kılları temizlemek, koltuk altı kıllarını almak, bıyık kısaltmak ve tırnakları kesmek.”¹⁵² buyurmuştur. Bütün bunlar toplum içerisine temiz ve güzel çıkmak gerektiğini; kadının ve erkeğin eşi için temizlenmesinin, süslenmesinin caiz olduğunu, yaratılışa aykırı olmaksızın gerçekleştirilen süslenme ve müdahalelerin caiz olduğunu göstermektedir.

Estetik cerrahi son zamanlarda toplum hayatına giren bir durum olduğu için klasik kaynaklarda, kadim fukaha görüşlerinde konuyla ilgili bir görüş bulunmamaktadır. Bundan dolayı İslam hukukçuları bu soruna yaklaşırken makasid teorisi üzerinden konuyu yorumlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan estetik cerrahinin maslahat ve mefsetet dengesini ve korunması gereken maslahatları izah etmekte yarar olacaktır. Maslahat; yarar, çıkar, fayda, amaca uygunluk demektir, bunun tam tersi karşılığı ise mefsetettir.¹⁵³

Gazzâlî, hocası Cüveynî’nin beşli maslahat taksimini kuvveti bakımından üç kısma ayırmıştır. Zaruriyyat zorunlu maslahatlar, haciiyyat ihtiyaç derecesinde olan maslahatlar, tahsiniyyat güzelleştirme derecesinde olan maslahatlardır. Bu ayrımın ardından Gazzâlî zaruret kapsamına giren beş amaç

¹⁴⁸ Bakara 2/195

¹⁴⁹ Nisâ 4/29

¹⁵⁰ Araf 7/31

¹⁵¹ Araf 7/32

¹⁵² Buhari “İstihdam” 51, Müslim “Taharet” 16

¹⁵³ Mehmet Erdoğan, “Maslahat”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 345.

tespit etmiştir. Bunlar; canın korunması, aklın korunması, malın korunması, dinin korunması ve neslin korunmasıdır.¹⁵⁴

Estetik müdahaleler cerrahi nitelik taşıdığı için her zaman riskleri vardır. Bu risk ve yarar dengesi iyi gözetilmelidir. İnsanların beğenisini toplamak, daha güzel olmak için hayatı tehlikeye atmak İslam hukukuyla bağdaşmaz. Tehlikenin bulunması müdahalenin caiz olmama sebeplerinden birisidir. Böyle bir risk yani hayati tehlike varsa estetik cerrahi caizdir diyemeyiz.

Kişinin hayatını, psikolojisini, özgüvenini etkileyen herhangi bir sağlık sorunu olmadan estetik cerrahiye başvurması Allah'ın hoşnut olacağı bir davranış olamaz. Ayrıca burada umumi bir değişimin başlaması, tıbbi imkanların, zamanın boş yere harcanması, israf edilmesi, güzel görünme uğruna olsa da yinede caiz değildir. Dünyada birçok insanın temel sağlık hizmetlerine ulaşamaması gibi bir gerçek ortadayken insanların daha güzel görünme adına paralarını, emeklerini, zamanlarını risk alarak boşa harcamaları, kardeşi açken tok yatan bizden değildir düsturu çerçevesinde bakıldığında doğru olmasa gerektir. Araf suresi 31. ayette de “Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz.” emri yer almaktadır.¹⁵⁵

Maslahat prensibi açısından baktığımızda genel fayda, umumi düzen ve kişisel çıkarların korunması gerekmektedir. Günümüz toplumlarında genel fayda ile kişisel çıkarlar çatıştığında kişi, kendi çıkarlarını tercih edebilmektedir. Mecelle'nin 26. maddesinde “Zararı ammı def için zararı has ihtiyar olunur.” denmektedir.¹⁵⁶ Tüm toplumun zarara ve fesada uğramaması için umumi zarar yerine kişisel zarar ihtiyar olunur. Bundan dolayı sadece güzelleşme, kişilerin nazarlarını üzerinde toplama, sosyal medyada beğeni toplama ve bunun gibi amaçlarla estetik cerrahiye başvurmak İslam hukukçuları tarafından doğru bulunmamıştır. Kişinin sağlığını bozan, doğuştan veya sonradan ortaya çıkan yaratılışa aykırı

¹⁵⁴ Gazzâlî, Müstasfâ, çev. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 470.

¹⁵⁵ Araf 7/31

¹⁵⁶ Mecelle 26

şekil bozuklukları ve bunların tedavisi maslahat teorisine göre zaruriyyat kapsamındadır. Cerrahi müdahaleler tıbbın sağlık sorunu olarak nitelediği rahatsızlıklar için geçerlidir. Hacıyyat ilkesine gelince belirli yararlar olmakla birlikte insan hayatının devamı için zorunluluk teşkil etmeyen uygulamalar bu gruba girer. Belli şartlara göre gereklilik oluşturan maslahat vardır. Zaruriyyat ile hacıyyat arasına kesin sınırlar koymak mümkün değildir. Bazı durumlara göre zaruriyyat olan uygulamalar bazı durumlarda zaruri olmayabilir. Kişinin kendini ciddi anlamda beğenmemesi ve psikolojisini ciddi oranda bozması, özgüvenini düşürmesi, toplumsal ilişkilerine ciddi şekilde zarar vermesi estetik cerrahiye hacıyyat derecesine getirmektedir.

Maslahat teorisinin tahsiniyyat ilkesine göre ise kişinin güzelleşme, daha da güzel hâle gelme amacı vardır. Güzelleşmek, sanatçılara benzemek, dikkatleri cezbetmek amacıyla yapılan operasyonlar bu gruba girer. Bunun için zaruri bir sağlık gerekçesi olmadığı, tamamen zevk ve güzellik amacıyla başvurulduğu için kesinlikle caiz olmaz. Buradaki çizgiler kesin olmamakla birlikte kişiden kişiye ve kişinin niyetine göre değişebilmektedir. Estetik ameliyatlara cevaz veren İslam hukukçuları sağlık sorunları nedeniyle başvuru zaruriyyat kapsamındaki operasyonları ve kişiyi rahatsız eden bozuklukları ise hacıyyat çerçevesinde değerlendirerek bu ameliyatlara cevaz vermişlerdir. Bunun yanında zaruriyyat kapsamında yer alan örneğin kişinin altı parmaklı olarak dünyaya gelmesi gibi bir şekil bozukluğu olup fitrata aykırı bir yaratılışı bulunan kişide eğer doktor görüşü ile bu ameliyatın yapılmasında bir hayat risk varsa bu ameliyatın yapılması canın korunması ilkesi gereği doğru olmayacaktır.¹⁵⁷

Estetik cerrahi konusunda delil olarak kullanılan iki ayeti kerime vardır. Allah, şeytanı lanetlemiştir, o da “Kullarından belli bir pay alacağı, onları mutlaka

¹⁵⁷ Çetin Aşçıoğlu, *Tıbbi Yardım ve El Atmalardan Doğan Sorumluluklar, Doktorların, Devletin ve Özel Hastanelerin Sorumluluğu (Cezai ve Hukuki)* (Ankara: Tekişik Matbaası, 1993), 117; Reşat Atabek, “Hastanelerin Sorumluluğu”, *İstanbul Barosu Dergisi* 60/10-11-12 (1986), 646

saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler”¹⁵⁸ olarak belirtmiştir. “Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.”¹⁵⁹ demiştir. Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur. Diğer bir ayet-i kerime “Biz insanı en güzel biçimde yarattık”¹⁶⁰ denilmiştir. Bu ayetin ifadesine göre Allah, insanı en güzel bir surette, tastamam, her şeyi yerli yerince yaratmıştır. Bazı İslam âlimlerine göre Allah'ın emanet ettiği beden ve üzerinde gerçekleştirilecek işlemlerin nedeni Allah'ın verdiğini beğenmemek veya başkasına benzemek olamaz.

Ortaya koyduğumuz bu bilgilerden hareketle estetik cerrahi müdahaleleri iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi normal olana göre biçimsiz, yersiz, aşırı büyük ya da küçük hacimde, maddi veya psikolojik olarak rahatsızlık verici oluşumların düzeltilmesi tedavi sayılır ve caizdir.

İkinci olarak normal olanı daha da güzelleştirmek veya değişiklik arzusuyla değiştirmek, başkasına benzemek şeklindeki yaratılış düzenini değiştirmeyi hedefleyen bu tür uygulamalar caiz değildir.

Mecelle'nin 26. maddesinde “Zararı ammi def için zararı has ihtiyar olunur.” maddesi yer alır.¹⁶¹ Kişinin estetik ameliyat gerçekleştirerek elde edeceği fayda kısa vadede beğenilmek, güzel görünmektir ancak uzun vadede bu işlem toplumun çoğunluğu tarafından yapılır olduğunda artık başka bir insan tipi, yaratılışından uzaklaşmış, cerrahi olarak müdahale edilmiş bedenler ortaya çıkacaktır. Bu işlemler yaratılışa müdahale niteliği de taşımaktadır.

Estetik ameliyatlar, tıbbi imkânların kullanılmasını gerektirir ve dünya genelinde birçok insanın erişemediği

¹⁵⁸ Nisâ Suresi - 118-121

¹⁵⁹ Nisâ 4/118,119

¹⁶⁰ Tin 95/4

¹⁶¹ Mecelle, Madde 26,

zorunlu sağlık hizmetlerine erişimde zorluk çeken bölgeler ve insanlar bulunmaktadır. Bu durum, adalet ilkesine aykırı olarak değerlendirilebilir çünkü bazıları sadece güzellikleri için tıbbi imkânları kullanırken diğerleri temel sağlık ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Dinin israfı yasaklaması açısından da estetik ameliyatlar eleştirilmektedir. Ayrıca, estetik ameliyatlar kişinin görünümünü değiştirerek karşı tarafı aldatma veya yanıltma potansiyeline sahiptir. Örneğin, suç işlemiş kişiler estetik ameliyatlara kimliklerini gizlemeyi tercih edebilirler. Bu durumda, yaşlılık belirtilerini gizleyerek genç görünmeye çalışmak da bir tür aldatma olarak kabul edilebilir. Bir hadis-i şerifte “Bize hile yapıp aldatan bizden değildir.”¹⁶² buyurulmaktadır. Bundan dolayı da bu amaçlarla yapılan estetik işlemler İslam ile bağdaşmamaktadır.

İslam, insanın akıl sağlığını korumasını önemser ve akılı, Allah'ın en büyük nimetlerinden biri olarak kabul eder. Çünkü insan, akıl sayesinde hayatını düzenler ve yaşamını sürdürür. Psikoloji ve akıl sağlığı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır; çünkü bazı psikolojik rahatsızlıklar insanın akıl sağlığını ciddi şekilde etkileyebilir. İslam, kişinin psikolojisini bozabilecek davranışları yasaklar. Örneğin, Kur'an'da, insanların duyduğunda üzülecekleri sözleri söylemek kesin bir dille yasaklanır. “Ey iman edenler zannın çoğundan sakının çünkü bazı zanlar günahdır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bak bundan tiksindiriniz. Allah'a itaatsizlikten sakının, Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir rahmeti sonsuzdur”¹⁶³ bu ayette, insanların birbirlerine karşı dikkatli ve saygılı olmaları, iftira ve dedikodu gibi davranışlardan kaçınmaları gerektiği vurgulanır. Bu şekilde, insanların birbirlerinin akıl sağlığını ve ruh sağlığını korumaları teşvik edilir.

Hz. Peygamber de insanları ruhi ve psikolojik yönden üzecek sözlerin söylenmesini yasaklamıştır. O, “Ölümlere dil

¹⁶² Müslim, “İman”, 164; Müslim, “Fiten”, 16

¹⁶³ Hucurât, 49/12.

uzatmayın bu sebeple dirilere eziyet verirsiniz.”¹⁶⁴ diyerek insanları mutsuz edecek, üzüntüye boğacak, psikolojisini bozacak davranışlardan kaçınılmasını emretmiştir.

Kişinin psikolojisi bozuk olduğunda verimsiz ve yaşamaya isteksiz olur. Bu nedenle İslam dini bu olumsuz sonuçları önlemek adına emirlerde bulunmuştur. Gıybet, laf taşıma, iftira gibi ahlaki zafiyetleri önlemeye çalışmıştır. İslam hukukunda akli olmayan kişiler mükellef tutulmamıştır. Öfkeli ve aşırı kızgın hâllerde işlenen suçlar hükme bağlanmamıştır veya hafifletici sebep sayılmıştır. Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere akıl sağlığı ve psikoloji İslam hukukunda korunması için önlem alınması gereken bir değerdir. Bu nedenle estetik cerrahiye başvurma nedenlerinden biri olarak aktardığımız beden dismorfik bozukluğu durumunda kişinin normal hayat düzenini bozan ve psikolojik olarak tedavi edilemeyen bu rahatsızlıklarda İslam hukukçularının görüşlerine başvurulmalıdır. Normal olmayanı normal hâle getirmek için ameliyat olmak, estetik yaptırmak yasak değildir; hastalık olarak değerlendirilmeli, müdahale edilmeli ve düzeltilmelidir.

Sonuç olarak estetik yaptırma sebebi olan maslahat; organların vazifelerini yerine getirmesini sağlamak, hatayı düzeltmek, yaratılışı aslına döndürmek gibi şer’an geçerli olmalıdır.

Estetik cerrahi operasyonların;

Yaratılışı bozmamak, yapılmaması durumunda bir sağlık sorununun devam etmesi; hile, aldatma veya cinsiyet değişimi kastı bulunmamak; hukuki karışıklığa veya yanlış anlamaya, aldatmaya yol açmamak kaydıyla bir tür tedavi olarak yaptırılmasında sakınca yoktur.¹⁶⁵

Muhammed Halid Mansur yazdığı Ahkamu't Tibbiyyetu'l Müteallakati bi'n Nisai fi'l Fıkhi'l İslami adlı eserinde estetik cerrahiye zarurui, haci ve tahsini olarak gruplara ayırarak, zaruruiyyat ve haciyyat kısmına giren estetik ameliyatlara cevaz vermiştir. Tahsiniyyat sınıfına giren

¹⁶⁴ Tirmizî, “Birr”, 51.

¹⁶⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Estetik-Ameliyat”.

güzelleşme amaçlı müdahalelere ise haramdır demiştir. Muhammed Halid Mansur bu görüşünü Nisa suresi 119. ayetine dayandırmıştır. Konuya akli olarak da yaklaşan müellif ihtiyaç yokken narkoz alıp ameliyat olmak ve bunun risklerini göze almak haramdır demiştir. Ameliyat esnasında avret yerlerini açmak da ayrıca mahzurludur. Sonuçta estetik ameliyatların Allah'ın yarattığını değiştirmek olduğundan buna olumsuz yaklaşmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak bedenler Allah'a aittir ve kişi, bedeni üzerinde sınırsız tasarrufa sahip değildir. Kişi ancak Allah'ın müsaade ettiği ölçülerde bedeninde tasarruf hakkına sahiptir. Yapılan cerrahi müdahalelerin hangi amaca matuf olduğunun ortaya konulması verilecek hüküm açısından son derece önemlidir. Estetik cerrahi müdahalelerde amaç olarak iki niyet bulunmaktadır. Eğer kişinin bedeninde sağlığını, psikolojisini, özgüvenini, toplumsal ilişkilerini, akıl ve ruh sağlığını etkileyen doğuştan veya sonradan ortaya çıkan herhangi bir kusur, eksiklik, hastalık varsa bunların tedavi edilmesi gerekmektedir. Bu kapsama giren estetik veya rekonstrüktif¹⁶⁶ cerrahi müdahaleleri meşrudur. Zira Peygamber Efendimiz bir hadisinde “Ey Allah'ın kulları tedavi olun çünkü Allah her hastalık için mutlaka bir deva yaratmıştır, ancak bir dert müstesna o da ihtiyarlıktır.”¹⁶⁷ Ancak var olan sağlıklı organlarını vücudun belirli, kısımlarını daha da güzelleştirmek, dikkat çekmek, insanların beğenisini toplamak, belli sanatçılara benzemek, cinsiyet değişikliği gibi amaç ve niyetlerle yapılan estetik cerrahi operasyonlar İslam hukuku açısından caiz görülmemiştir. Dövme, güzellik amacıyla dişlerin törpülenerek seyreltilmesi gibi uygulamalar bizzat Peygamber Efendimiz tarafından yasaklanmıştır. Bu iki olay kıyaslandığında maslahatın aynı olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁶ Rekonstrüktif cerrahi, vücudun şeklini ve işlevini kaybeden alanlarda bunların geri kazanılması için cerrahi tekniklerin kullanımını anlamını taşımaktadır.

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Tıb”, 12, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Kişinin kendini veya organlarını beğenmeme durumu ciddi bir psikolojik takıntı hâline gelmişse ve bu durum hayatını ciddi derecede etkiliyorsa öncelikle burada psikolojik bir rahatsızlık vardır ve mutlaka tedavi edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus vd., *İslam İlmihali 2.cilt İslam ve Toplum*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Aşçıoğlu, Çetin. *Tıbbi Yardım ve El Atmalardan Doğan Sorumluluklar, Doktorların, Devletin ve Özel Hastanelerin Sorumluluğu (Cezai ve Hukuki)*. Ankara: Tekışık Matbaası, 1993.
- Atabek, Reşat. "Hastanelerin Sorumluluğu", *İstanbul Barosu Dergisi* 60/10-11-12 (1986), 646
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammaed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, "Estetik-Ameliyat". Erişim 10 Ocak 2024. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 28/82. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Erdoğan, Mehmet. "Maslahat", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Müstasfâ, çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Giele, Henk vd., *Oxford Research in Plastic surgery and Hand surgery Innovation Collaboration (ORPHIC)*, Nuffield Department Of Surgical Sciences Medical Sciences Divison. Erişim 10 Ocak 2024. <https://www.nds.ox.ac.uk/research/oxford-research-in-plastic-surgery-and-hand-surgery-innovation-collaboration-orphic>
- Gökçe, Fezanur. *İslam Hukukuna Göre Cerrahi Nitelikli Estetik Operasyonlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin.
Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâca. *el-Câmiu's-Sahîh*,
Thk., M.F.Abdülbâkî. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-
Arabî, 1375/1956.
- Özdemir, Merve, *İslâm Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve
Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Rağbet
Yayınları, 2003.
- Sarıtemur, Emine. Güncel Örnekler Bağlamında İslâm
Hukukuna Göre Fıtrata Müdahalenin Mahiyeti ve
Hükmü, 8. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı III: İlahiyat-Mimarlık ve Şehircilik-Psikoloji-
Sanat*, 24-27 Nisan 2019, Malatya, 2020, s. 55-69
- Türk Plastik Rekonstrüktif Estetik Derneği (TPRECD), “Plastik
Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Uzmanlığı Nedir”
Erişim 10 Ocak 2024.
[https://plastikcerrahi.org.tr/81/gundem-ve-
bilgilendirme/184/plastik-rekonstruktif-ve-estetik-
cerrahi-uzmanligi-nedir](https://plastikcerrahi.org.tr/81/gundem-ve-bilgilendirme/184/plastik-rekonstruktif-ve-estetik-cerrahi-uzmanligi-nedir)

İSLÂM HUKUKU VE AFGANİSTAN MEDENİ HUKUKU AÇISINDAN ÇOCUKLARIN HİDÂNE HAKKI*

Hujjatullah NAZIRI**

Öz

Hukukçulara göre çocuklar ve büyükler aynı hakka sahiptir. Bu hakların iyi şekilde kullanılması ve çocuğun yararına olacak şekilde yerine getirilmesi gerekmektedir. İslâm aile hukukunda hidâne; çocuğun terbiye ve bakım yükümlülüğü manasına gelmektedir. Evlilik bağı devam ettiği sürece çocuğun yetiştirilme ve terbiye edilme görevi genelde anne ve baba tarafından ortaklaşa yerine getirilir. Boşanma durumundan sonra bu hak ve sorumluluk yine ebeveynindedir. Anne çocuğun hidânesini kabul ederse öncelik onundur. Çünkü hiç kimse mahdun'a/mahduna'ya bir anne kadar mihriban ve merhametli olamaz. Anne çocuğu hidâne hakkını kabul etmiyorsa, hiç kimsenin onu bu konuda zorlama hakkı yoktur. Annenin bu hakkı kabul etmemesi halinde hidâne hakkı ortadan kalkar. Hidâne hakları şunları içerir; emzirme, sağlıklı beslenme, sağlık, yetiştirme, eğitim ve diğer hakları kapsar. Hidâne hakkı anneden sonra anneanne, babaanne, öz kız kardeş ve babanın teyzesine kadar bazı kadınlara uzanır. Mahkeme bunların yaptıklarına karşılık babanın nafaka ödemesine karar verir. Hukukçular hidâne süresini erkek çocuk için yedi ile dokuz ve kız çocuk için ise dokuz ile on bir yaş arası olarak kabul etmektedir. Afganistan Medeni Kanununa göre ise erkek için yedi, kız çocuk için dokuz yaş olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Afganistan Medeni Kanunu

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** hujjatullahnaziri123@gmail.com, Temel İslâm Bilimler Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Cumhuriyet Üniversitesi.

Hanefi mezhebinin hidâne anlayışını esas almıştır diyebiliriz. Bu çalışmada hidânenin tanımı, şartı ve hükmü üzerinde kısaca durulup uygun başlıklar altında konu “İslâm Aile Hukuku ve Afganistan Medeni Hukuku Açısından Çocukların Hidâne Hakkı” müstakil ve mukayeseli bir şekilde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile Hukuku, Nafaka, Çocuk, Hidâne.

Children's Right to Hydana in Terms of Islamic Law and Afganistan Civil Law

Abstract

According to legal scholars, children and adults are entitled to the same rights. These rights must be exercised appropriately and in a manner that benefits the child. In Islamic family law, hidâne refers to the obligation of caring for and nurturing a child. As long as the marriage remains intact, the duty of raising and nurturing the child is generally shared by the parents. In the event of divorce, this right and responsibility still lie with the parents. If the mother accepts the hidâne of the child, she is given priority because no one can be as kind and compassionate to the child as the mother. If the mother refuses the right of hidâne, no one can force her to accept it. However, by refusing this right, she forfeits her right to hidâne. The rights of hidâne include breastfeeding, healthy nutrition, health, upbringing, education, and other related rights. The right of hidâne extends from the mother to the maternal grandmother, paternal grandmother, biological sister, and paternal aunt. The court may decide that the father should provide financial support to those who take on these responsibilities. Legal scholars generally agree that the period of hidâne lasts until the boy reaches seven to nine years old and the girl reaches nine to eleven years old. However, according to Afghan Civil Law, it is accepted as seven years for boys and nine years for girls. Thus, the Afghan Civil Code discusses hidâne according to the Hanafi school of thought (Mazhab). This study will first briefly address the definition,

conditions, and rulings of hidâne and then evaluate the issue under the title "The Rights of Children Regarding hidâne in the Perspective of Islamic Family Law and the Afghan Civil Code " in an independent and comparative manner.

Keywords: İslamic Law, Family Law, Alimony, Child, Hidâne.

Giriş

Akrabalık yoluyla birbirlerine bağlanan kişilerin bir araya getirdiği küçük topluluk anlamına gelen aile, İslâm hukukunda evlilik ile bir araya gelen anne, baba ve çocuklardan oluşan yapıyı ifade eder. İslâm aileyi toplumun en küçük yapı unsuru, sosyal birimi, çekirdeği ve temeli olarak kabul etmiştir. Aile, toplumun her bireyinin temel eğitim kaynağıdır, içindeki kültürü ve geleneği yoğuran temel kurumdur. Aile, insanın huzur ve mutluluk bulduğu bir yuva, neslin devamına vesile ve insanı günahlardan muhafaza eden bir araçtır/kalkandır.

104

Aile kurumu toplumdaki sosyal yaşamın temeli olarak önemini korumaktadır. Ömür boyu birliktelik ve mutluluk amacı ile örgütlenen aileler, çocukları ile birlikte büyümektedir. Çocuklar anne ve babanın hayatının süsüdür. Dolayısıyla onlara karşı büyük bir sorumluluk taşırlar. Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “*Servet ve oğullar, dünya hayatını süsüdür.*”¹⁶⁸

İslâm'da bir ailenin öncelikle meşru nikah akdi ile kurulması gerekir. Aile fertlerinin sağlam bir inanca sahip olması ve aralarındaki ilişkilerin karşılıklı sevgi ve saygı esasına dayanması gerekmektedir. Bu nedenledir ki Efendimiz (s.a.v.) insan kendinin ve neslinin korunması ve devamı açısından önemli olduğu kadar Müslümanların çoğalması için evlenme konusunda ümmetini çeşitli vesilelerle teşvik

¹⁶⁸ Elmalılı Muhammed. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.S. 2021), 2/421. Kehf, 18/46.

etmektedir: “Evleniniz, çoğalınız. Çünkü ben kıyamet günü sizin çokluğunuzla övüneceğim.”¹⁶⁹

Peygamber (s.a.v.) her konuda ve özellikle çocukların terbiyesinde güzel bir örnektir. Çünkü Efendimiz çocuklarına iyi bir baba, torunlarına iyi bir dede ve hatta başkalarına iyi bir dost olup güzel davranışlarıyla her zaman büyük bir ders vermiştir. Bu hadiste Peygamber (s.a.v.) iyi davranışlarını örnek olarak zikredilmektedir. Çocuklara karşı merhametle ilgili bu hadis-i şerifi Ebû Hüreyre (r.a.) Peygamber (s.a.v.)’den rivayet etmiştir. Efendimiz Hz. Hüseyin b. Ali (r.a.) öperken bu durumu Akra’ b. Hâbis görüp şöyle demiştir: benim on çocuğum var ve onlardan birini henüz öpmedim. Peygamberimiz bunun üzerine şöyle buyurdu: “*Merhamet ve nezakat göstermeyen bir kimseye merhamet edilmez.*”¹⁷⁰ İslâm öğretilerine göre çocukların öyle bir değeri ve hakkı vardır ki, herkes onlara dikkat ederse, kimse çocuklarının haklarını ihmal etmez ve aile hayatında hiçbir sorun yaşanmaz. Son dönemde Afganistan’da bazı insanların çocuklara yönelik muamelelerinin Şeri ve Medeni haklara aykırı olduğu ve hayatlarında sorunlara sebep olduğu gözlemlenmektedir. Afganistan’da hidâne hakkı Hanefi mezhebine göre kapsamlı bir şekilde önemsemiştir. Dolayısıyla Afganistan Medeni Kanunu hidâne konusundan bahsetmiştir. Bu yüzden konuyu müstakil ve mukayeseli olarak “İslâm Aile Hukuku ve Afganistan Medeni Hukuku Açısından Çocukların Hidâne Hakkı” başlığı altında ele aldım. Umarım okuyuculara faydalı olur ve gelecekte çocuklarının Şeri ve Medeni haklarına önem vermelerine sebep olur.

1. Hidâne’nin Sözlük ve Terim Anlamı

Hidâne (hidâne/hadâne حَضَانَة حَضَانَة) “el- hıdn/الحضن” kökünden türeyen kelimedir.¹⁷¹ Bu kelime sözlükte beslemek,

¹⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Macce el- Kazvînî, es-Sünen, (Beyrût: Müessesetür-Risale Naşirun, t.s), “Nikâh” 1, (No. 1846).

¹⁷⁰ Ebü’l Hüseyin Müslim b. el- Haccâc b. Müslim, el- Kuşeyrî, *el- Câmi ‘u’ s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâr İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi.t.s.), “Rahmetuhu es-Sibyân”15, (No. 6170).

¹⁷¹ Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, (Dımaşk: Müessesetü’n Nûrî, 1987), 4/215.

bir şeyi yanına almak, çocuğu büyütme, çocuğu terbiye etmek ve çocuğu kucağına alıp bağrına basmak anlamlarına gelir.¹⁷² Evlilik bağı devam ettiği sürece çocuğun yetiştirme ve terbiye etme görevi genellikle anne baba tarafından ortaklaşa yerine getirilir. Hukukçular hidânenin ıstılahı anlamını şöyle tarif etmektedirler: “Kız veya erkek çocukların veyahut kendi işlerini tek başlarına göremeyen gayr-i mümeyyiz mâtuhtları muhafaza etmek, onların menfaatlerini mucip hususları yerine getirmek, zarar verecek şeylerden korumak, hayatın gereksinimlerini hakkıyla göğüsleyebilmeleri için bedenî, ruhî ve aklî terbiyeleriyle meşgul olmak ve görevlerini duyurmaktadır.”¹⁷³ Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu’nun yazarı ise hidâneyi şöyle tanımlamıştır: “Çocuğu salâhiyettar olan kimsenin muayyen müddeti içinde imsak ve terbiye etmesidir.”¹⁷⁴

Afganistan Anayasa Kanununda hidâne şöyle tarif edilmiştir: “Ailenin, özellikle çocuk ve annenin beden ve ruhen sağlığının sağlanması için devlet, çocukların eğitim, yetiştirilmesi konusunda gerekli tedbirleri alması ve İslâm’ın kurallarına aykırı olan örf ve adetleri ortadan kaldırması gerekmektedir.”¹⁷⁵ Hidâne bir çocuğu büyütme, besleme, bakmak, onunla ilgilenmek ve dünya ile ilişkilerini düzenlemek gibi daha geniş bir anlama da sahip olabilir.

2. İslâm Hukukunda Hidâne Hakkı

İslâm hukukuna göre çocuğun eğitim, sağlık, sağlıklı beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamadığı için bir

¹⁷² Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâr İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1997), 4/152; Fuad Afram el-Bustâni, *Müncidü't-Tullab*, çev. Muhammed Bander Rigi, (Tahran: Matbaa İslâmi,1989), 1/163; Ahmed Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Külliyyâtı Özel Hukuku-I* (İstanbul: OSAV Yayınları, 2012), 2 /273.

¹⁷³ Şemsüddîn Muhammed b. Ebû-l-Âbbas Ramlî, *Nihâyetü'l Muhtâç ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Kahire: y.y, 1967), 8/225; Vehbe Zuhaylî, *el- Fikhü'l- İslâmi ve Edilletuhul*, (Dimaşk: Darü'l Fikr, 1989), 10/7296.

¹⁷⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Ravza Yayınevi, 2015), 8/425; *Afganistan Medeni Kanunu*, (Kabil: Adliye Bakanlığı Yayınları,1977), 236. Maddesi.

¹⁷⁵ *Afganistan Anayasa Kanunu*, (Kabil: Adliye Bakanlığı Yayınları, 2003) 54. Maddesinin 2. fıkrası.

başkasının yardımına ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla çocuğun doğumdan sonra velisi üzerindeki hakkı ikiye ayrılmaktadır: Birincisi mal üzerinde vasiyet, miras ve nafaka gibi maddi haklardır. İkincisi ise eğitim, oyun, merhamet ve hidâne gibi manevi haklardır. Hidâne hakkında anne ile çocuğu arasında öyle bir güçlü bağ vardır ki birinin uzak olmasından diğeri de sıkıntı çeker ve bu sebeple anne çocuğunun uzaklığına dayanamaz. Dolayısıyla bu konuyu aşağıdaki hadis şöyle açıklamaktadır: Peygamber'e (s.a.v.) bir kadın gelip şöyle dedi: Ey Resulü Allah! bu çocuğu karnımda taşıdım, sütümü verdim, kucağımda yetiştirdim, babası beni boşadı ve şimdi de onu benden almak istiyor. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “*Başka koca ile evlenmediğin sürece çocuğa kocandan fazla hak sahibisin*”.¹⁷⁶

Annenin bebeğini dokuz ay karnında taşıması, dünyaya getirirken büyük sıkıntılara girmiş olması anne ile ve çocuk arasında özel bir bağ oluşturur. Bu bağ sebebiyle anne çocuğa karşı herkesten çok sabır sahibi ve fedakardır. Çocuk veli huzurundan faydalanmak hakkı olduğunda, çocuğun annesine muhtaç olduğu ve ondan başka kimsenin bulunmadığı durumda anne çocuğun bakımının almaya zorlanır. Hanefi hukukçulara göre eğer annenin gücü çocuğun bakmaya yetmezse kimsenin zorlama hakkı yoktur.¹⁷⁷ Şafiî, Hanbeli fakihler ve bir rivayette Mâliki hukukçularına göre eğer anne bu görevi yapmayı reddederse bunu yapmaya zorlanır.¹⁷⁸

3. Hidâne'nin Şartları

Hidâne'nin bazı şartları Mahdun/Mahduna ile ilgili, bazıları hâdine ile ilgili ve bazıları ise hâdin ile ilgili şartları vardır.

3.1. Hidâne hakkı bulunan kişide aranan şartlar

Bunlar gayr-i mümeyyiz, delilik ve akıl hastalığı nedeniyle işlerini idare edemeyen kişilerdir. Raşid ve bakımı

¹⁷⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşa's es-Sicistani, *es-Sünen*, çev: İbrahim Koçaşlı, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2008) “Talâk” 35, (No. 2278).

¹⁷⁷ Şeyhu'l-İslâm Burhanuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr Merginânî, *el-Hidaye*, çev. Ahmed Meylânî, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 2/158.

¹⁷⁸ Nureddin Ali El- Molla Aliyyul Kâri El Herevi, *Fethu Babi'l İnaye bi Şerhin-Nikaye*, (Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2/181,185.

tam olan kişilere sâbit olmaz. Çünkü yetişkinler ve reşîdler ebeveynlerinden birinin yanında kalabilirler. Bu sebeple bir yetişkin raşid bir erkekse, ihtiyaç eksikliği nedeniyle anne ve babasından bağımsız yaşayabilir. Ama yetişkin ve raşid bir kız ise bağımsız yaşayamaz. Çünkü böyle bir durumda bulunursa, baba ve babanın yokluğunda velisi, onu bağımsız bir yaşam sürmesine engel olur.¹⁷⁹

3.2. Hâdine (hidâneyi kabul eden kadının) şartları

Hidâne hakkı temelde kadınlara aittir. Çünkü onlar çocuğa en çok merhamet ve sevgi gösteren, aynı zamanda çocuğun bakımı, beslenmesi, giydirilmesi ve bazı alışkanlıkların öğretilmesi konusunda da kadınlar daha yetenek sahibi ve sabırlıdır.¹⁸⁰ Çocuğun bakımını kabul eden kadının bu görevi ifa etme güç ve ehliyete sahip olması için gereken şartlar şunlardır:

1) Akıllı olmak. Çocukla akrabalık derecesi ne olursa olsun kadın veya erkekte normal akla sahip olmayan ya da akli gidip gelen kişiye çocuğun hidâne hakkı verilmez. Çünkü gözetim ve bakım bir kısım velayettir. Normal aklını kaybeden kişi (deli) velayet hakkına sahip değildir.¹⁸¹

2) Hür olmak. Hidâne görevini kabul eden kişinin hür olması gerekir. Çünkü köle velayet hakkına sahip değildir.¹⁸²

3) Doğru, emin (güvenilir) ve iffetli olmak. Çocuğun bakımını kabul eden kişide şu sıfatlar bulunması gerekir. Çünkü doğru olmayan ve ahlaksız bir kişiye çocuğun gözetim görevini verilmesi başka sorunlara sebep olur.¹⁸³

4) Kadının çocukla evlenmesi caiz olmayan yakın mahremlerinden biri olması (anne, kardeş, teyze ve hala gibi) gerekmektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 10/7304.

¹⁸⁰ Muhammed b. Mahmud El-Üsrûşenî, *Ahkamu's-Sığâr*, cev. İbrahim Canan, (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984), 106.

¹⁸¹ Muhammed b. Muhammed el-Hatîb Şirbînî, *Müüğni'l-Muhtâc*, thk. Muhammed Halil İtani (Beyrût: Daru'l-Marife, 1997), 3/454.

¹⁸² Şirbînî, *Müüğni'l-Muhtâc*, 3/455.

¹⁸³ Şirbînî, *Müüğni'l-Muhtâc*, 3/454; *Afganistan Medeni Kanununun* 238. Maddesi.

¹⁸⁴ Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud Kasani, *Beda'iu's-Saniâ'i fi Tertibi's-Şerâ'i*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2000), 4/64-65.

5) Çocuğun babası fakir olması durumunda annenin çocuğa ücretsiz bakmayı kabul etmesi gerekir. Eğer anne bu durumda hidâne ücreti isterse bu hakkını kaybeder. Şafîî hukukçulara göre çocuğun bakımını kabul eden kadının şartları bunlardır: Akıllı olmak, hür olmak, dindar olmak, iffetli olmak, emine olmak, doğru olmak ve diğer bir koca ile evlenmemesidir. Bu şartlardan biri eksik olduğunda hidâne sâkıt olur.¹⁸⁵

6) Güzel ahlâklı, bakım kabiliyetine sahip olması, çocuğa nefret gözle bakmaması ve ergenlik (bülûğ) olmak gerekmektedir. Çünkü çocuk tam ehliyete sahip değildir.¹⁸⁶

7) Çocuğun annesi yabancı bir erkekle evlenmemesi şarttır. Eğer çocuğun annesi yabancı bir erkekle evlenirse hidâne hakkını kaybeder.¹⁸⁷ Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir kadın gelip şöyle buyurdu: Ey Resulullah! bu benim karnımda büyüyen, kucağıma dinlenen ve göğsümden emziren çocuğumdur, babası onu benden almak istiyor. Efendimiz (s.a.v.) ona şöyle buyurdu: “*bir daha evlenmediğin sürece, onun hidânesine sen daha lâyıksın.*”¹⁸⁸ Eğer kadın çocuğun amcası gibi yakın akraba ile evlenmesi durumunda hidâne hakkı ortadan kalkmaz. Çünkü amcanın kendisi çocuğun hidâne hakkına sahiptir. Kadın, çocuğun bakımı ve desteklenmesi konusunda kocasıyla işbirliği yapar. Eğer kadın yabancı bir erkekle evlenirse bu hak ortadan kalkar. Çünkü bir yabancı erkek çocuğu yetiştirilmesine pek önem vermez. Bu nedenle çocuk kötü durumlarda terbiye edilmesi mümkündür.¹⁸⁹ Çocuğu kötü

¹⁸⁵ Adnan Memduhoğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Çocuğun Bakım ve Terbiyesi*, Arashan İnsani Yardım Enstitüsü Bilimsel Dergisi- Kırgız Cumhuriyeti 9/10 (Bişkek 2010), 80.

¹⁸⁶ *Afganistan Medeni Kanun'un* 238. Maddesi.

¹⁸⁷ Şemsül-eimme Ebû Bekr Muhammed Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 5/197.

¹⁸⁸ Ebû Abdillâh Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hanbel Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrût: y.y., 1405/1985.), 11/310 (No. 6707).

¹⁸⁹ Vahbe Zuhayli, *Fıkıh Khanevade dar Cahân-ı Muasıf*, Çev: Abdu'l-Aziz Selimi, (Tahran: İhsan Yayınları 2015), 236.

durumlarda terbiye etmek insanların ondan nefret etmesine neden olur. Başkalarının uygunsuz davranışları onu rahatsız eder. Bu nedenle başkalarını düşmanı olarak görür. Çocukluğunda kötü muameleler olduğu için kimseye iyi davranmaz.

8) Müslüman olmak. Müslüman çocuğu gayr-i Müslüman birinin himayesine vermek, İslâm hukukunda uygun görülmemiştir.¹⁹⁰ Hâdinenin Müslüman olmasının şart olup olmadığı konusunda hukukçular arasında ihtilaf vardır.

a) Hanefî ve Malikî fakihlere göre kâfir kadın, Müslüman çocuğun bakımında hakkı vardır. Çünkü hidâne emzirme ve hizmetten başka bir şey değildir. Bu sebeple bunu kâfir kadının yapması caizdir. Delili ise Peygamber (s.a.v.) şu hadisidir. Râfi b. Sinan'dan rivayet edildiğine göre kendisi Müslüman oldu ve eşi ise İslâmı kabul etmedi. Râfi ve hanımı Peygamber'e gelip ikisi de kızının bakımını istediler. Çünkü süttten kesilmiş yaşıyordu ya da öyle sayılabilecek yaşta küçük bir kızdır. Peygamberimiz Sinan ve hanımına iki yana oturun dedi. Sinan dedi ki: Peygamber (s.a.v.) kızı ikimizin aramıza oturttu sonra kızı çağırın dedi. Her ikisi de çocuğu yanlarına çağırmaya başladılar. Ama kız annesine doğru gitti. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle dua etti: “*Ey Allahım ona doğruya hidayet ver.*” Kız babasına doğru geldi ve babası da onu tutup aldı.¹⁹¹ Bu hadis-i şeriften şu anlaşılmaktadır ki, eğer kâfir bir kadının hidâne hakkı olmasaydı Peygamber (s.a.v.) kızı aralarında oturtmazdı, aksine kadına Müslüman ol ya da çocuğun bakımından vazgeç derdi.

b) Şafîî ve Hanbelî hukukçulara göre çocuğun bakımını üstlenen kadının Müslüman olması şarttır. Çünkü hidâne bir tür vesayettir. Delili ise, Allah (c.c.) ayetidir. Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Ve Allah kâfirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir.*”¹⁹² Bu ayete gör gayr-i Müslüman olan kişi Müslüman'ın velisi olamaz.

¹⁹⁰ Kasani, *Beda'i'u's-Saniâ'i' fi Tertibi's-Şerâ'i'*, 4/68.

¹⁹¹ Ebû Davud, “Talâk” 35, (No. 2244).

¹⁹² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Nisâ 4/141.

Çocuğun hidâne hakkına sahip olan kadınların sırası şöyledir:

- 1) Anne, anneanne ve ondan ne kadar üstü varsa.
- 2) Babanın annesi.
- 3) Anne baba bir kız kardeş.
- 4) Anne bir kız kardeş.
- 5) Baba bir kız kardeş.
- 6) Öz kız kardeşinin kızı.
- 7) Anne bir kız kardeşin kızı.
- 8) Baba bir kız kardeşin kızı.
- 9) Öz teyze.
- 10) Üvey teyze.
- 11) Öz hala.
- 12) Üvey hala.
- 13) Babanın öz teyzesi.
- 14) Babanın üvey teyzesi.
- 15) Annenin halası.
- 16) Babanın halası.¹⁹³

Hidânedede, anneye öncelik verilmiştir. Çünkü anne evlilik sırasında ve boşanmadan sonra çocuğun hidânesine haklıdır. Anne'nin hidânesini gözetmek çocuğun bedensel, zihinsel ve ruhsal gelişimine sebep olup onu sorumlu bir hayata hazırlamaktır. Karı ve koca ayrıldığında küçük çocukları olduğunda anne onu bakmak için babadan daha yetkilidir. Bir engel olmadıkça ve bu engellik babanın önceliğine sebep olursa çocuğun menfaatini gözetmek için annenin babaya göre önceliği mutlaka vardır.¹⁹⁴

Bu rivayete göre bir kadın Peygamber'e (s.a.v.) gelerek şöyle dedi: Ey Resulullah bu benim rahmimde büyüyüp kucağıma istirahat eden, göğsümden emziren çocuğumdur ve babası zannediyor benden alsın. Peygamberimiz (s.a.v.) ona şöyle buyurdu: “*Sen başka bir koca ile evlenmedikçe daha çok hak sahibisin*”.¹⁹⁵

¹⁹³ Afganistan Medeni Kanunu 239. Maddesi.

¹⁹⁴ Afganistan Medeni Kanunu 237. Maddesi

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk” 35, (No. 2276).

3.3. Hâdinin şartları

Kadınlar arasında çocuğa bakacak kimse bulunmaması halinde sırasıyla baba, babanın babası/dede, erkek kardeşler, kardeşlerin çocukları/yeğenler, amcalar ve amcaların çocukları hidâne hakkına sahiptir. Eğer bu akrabalar bulunmazsa ya da gözetim ve bakım hakkını kabul etmezlerse hidâne sırası annenin babasına, anne bir erkek kardeşinin çocuğu, anne bir kız kardeşinin çocuğu, anne bir amca, anne baba bir dayı, anne bir dayı ve baba bir dayıya geçmektedir.¹⁹⁶ Afganistan Medeni Kanunu hâdin konusunda herhangi bir şey belirtmemiştir. Fıkıh Khanevade Dar Cahan-ı Muasır kitabının yazarı hidâneyi kabul eden erkek için iki şart zikretmektedir.

1) Hâdin çocuğun akrabası olmalıdır. Zira gayr-i mahrem ve yabancılara çocuğun bakım verilmemesinin sebebi fitne ve başkaları ile yalnızlık ihtimalinin olmasıdır.

2) Hâdin çocuğun babası olmalıdır. Çünkü çocuğun işleriyle ilgilenmesi için diğer bir kadınla birlikte yaşamalıdır. Bu kadın ile kız kardeşi, kızı, teyzesi veya başka biri olması fark etmez. Erkekler kadınlar gibi çocuk ile ilgilenemez. Bu yüzden sorumlu olan kişinin yanında bir kadın olmazsa baba çocuğun gözetimini iyi şekilde yapamaz.¹⁹⁷

Kadınların hiçbirisi çocuğun bakımına sahip olmaması veya yukarıdaki geçen kadınların hidâne şartlarını bulunmaması, miras sırasına göre erkek akrabaların velayet hakkı rütbelerine kadar yüksek olursa bile baba ve dede hidâne şartlarının bulunmaması veya bulunmaması halinde kardeşlere ve yeğenlere, rütbelerine kadar düşükse, yeğenin olmaması veya hidâne hakkının şartlarının bulunmaması hâlinde çocuğun amcası ve amcanın oğluna intikal eder.¹⁹⁸

Afganistan Medeni Kanunu şöyle buyurmaktadır: “Çocuğun akrabalık derecesine göre aşağıdaki kişilere yetiştirilmesi için, zevi’l-erhâmdan en yakın mahreme emanet edilir”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, 2/428.

¹⁹⁷ Zuhayli, *Fıkıh Khanevade dar Cahan-ı Muasır*, 245.

¹⁹⁸ *Afganistan Medeni Kanunu* 239. Maddesi.

¹⁹⁹ *Afganistan Medeni Kanunu* 241. Maddesi

Çocuğun hidâne hakkına sahip olan erkeklerin sırası şöyledir:

- 1) Annenin babası.
- 2) Bir anneden erkek kardeşi.
- 3) Bir anneden erkek kardeşinin oğlu.
- 4) Üvey amcası.
- 5) Öz ve üvey dayıları.

Erkek akrabalarından gelen asabe arasında kimse bulunmazsa veya bulunmasına rağmen çocuğun hidâne hakkında yetenek ve güç sahibi olmazsa bu hak asabeden olmayan erkek akrabasına intikâl eder. Çocuğun hidâne hakkı ihtimali mümkün olmayan bir niteliktir. Akraba'nın da biri diğerinden hak olarak farklıdır. Dolayısıyla çocuğun hidânesinde birden fazla kişi olduğu durumda mahkeme çocuğun yararına en uygun olan kişiyi seçer, bu durumda çocuğun yukarıdaki akrabalarından hiç birisi yoksa hâkim/kadı çocuğun bakımı için bir kişiyi takdir eder.²⁰⁰

4. Hidâne'nin Hükümü

Deli ve bunak bir çocuğun bakımı nafaka vermek gibi vaciptir. Çünkü onların eğitimini ihmal etmek, onları gelecek hayatından yoksun bırakmaktır. Buna rağmen hukukçular çocuğun menfaatinden dolayı bazı kadınları bazılarında öncelik vermiştir. Bu sebeple kadınlar erkeklerden daha lââyık görülmektedir.²⁰¹

5. Hidâne Hak mı Yoksa bir Yükümlülük mü?

Hukukçular arasında hidânenin kime bir hak ve kimse için bir hak ve yükümlülük olduğu konusunda ihtilâf vardır. Genel olarak bu alanda iki teori sunulmuştur:

a) Hanefî hukukçulara göre hidâne, hem hak ve hem de bir görevdir. Bu yaklaşıma göre bu görevi üstlenmeden kaçınan sorumlu kişi bunu yapmaya zorlanacaktır. el-Mebsut yazarı şöyle demiştir: “Çocukların hakları ile ilgili tasarruf yetkisi (maddi hakları) öncelikli olarak babaya, bakım ve terbiye (manevi hakkı) hakkı ise anneye aittir.”²⁰²

²⁰⁰ Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslamî ve edilletuhu*, 10/7303.

²⁰¹ Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 3/649.

²⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/194,195.

b) Diğer mezheplerin hukukçuları ise, çocuğun hidâne hakkı konusunda ebeveyn arasında fark olması gerektiğini söylüyor. Çocuğun annesi hidâne hakkını reddederse bakım babaya verilecektir. Çünkü babanın hidâneyi reddetme hakkı yoktur. Dolayısıyla hidâne anne için bir hak, baba için hem hak ve hem de bir görev olarak kabul edilmektedir.²⁰³

6. Hidâne'nin Ücreti

Hukukçulara göre, anne çocuğunu emzirmekle dini ve ahlâki açısından yükümlü olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak diyaneten gerekliliğe rağmen annenin süt emzirmeye hukuken zorlanıp zorlanamayacağı konusunda farklı görüşler vardır.²⁰⁴ Hukukçuların çoğunluğuna göre, annenin diyaneten olduğu gibi hukuken de çocuğu emzirmesine mecburdur. Öte yandan Hanefiler, bir annenin çocuğu emzirmemesi gerektiğine inanıyorlardı. Bunun zorunlu olduğu ancak yasal olmadığı görüşündeler. Bu bakış açısı çocuğun nafaka görevinin her durumda babaya ait olması ve o toplumda ücretli hâdinelerin kolaylıkla bulunmasıdır. Ancak Hanefi hukukçulara göre çocuğun annesinden başkasının sütünü almaması, başka sütanne bulunmaması veya babanın sütanne tutacak maddi imkânı bulunmaması durumlarda, anne çocuğu emzirmesinde mecburdur.²⁰⁵

Hidâne yükümlüsü olarak belirlenen kişi çocuğun annesi değilse, nafaka görevini yerine getirdiği için bir ücret hak kazanmaktadır. Ama sorumlu olan kişi eğer anne ise hukukçuların çoğunluğuna göre evlilik devam ettiği sürece anne çocuğu bakımı karşılığında ücret alamaz. Emzirme anne ve babaya bir görev olarak terettüp edilmiştir. Yeni doğmuş bir bebeğin bir süre anne sütüyle beslenmesi hem bebeğin hem de annenin sağlığı için son derece önemlidir. Günümüzde tıbbın onayladığı gibi çocuğun anne sütüyle beslenme konusunda İslâm da büyük önem vermiştir. Allah (c.c.) şöyle

²⁰³ Muhammed Tahir Tahiri, *Adalet Mecellesi* No.53, (Kabil: Adliye bakanlığı Yayınları, 2020), 10/61.

²⁰⁴ Abdurrahman b. Muhammed Cezirî, *el-Fıkh Alel Mezâhibi'l-Erba'a*, (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, t.s.), 6/110.

²⁰⁵ Kemâluddin Muhammed b. Abdu'l-Vâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, (İstanbul: Bahar Yayınları, t.s.), 2/459-460.

buyurmaktadır: “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir.”²⁰⁶ Anne emzirmek için ücret almak isterse ilk iki yıl için (emzirme süresinde) ücret isteyebilir.²⁰⁷

Hidâne’de ücret kazanmanın başlangıç zamanı, hidâne yükümlüsü olarak belirlenen kişi çocuğun annesi veya yabancı kadın olmasına bağlıdır. Dolayısıyla sorumlunun anne olduğu durumlarda sürenin bittiği andan itibaren hidâne ücretini almaya hak kazanır. Eğer yabancı ise sözleşme veya mahkeme kararı tarihinden itibaren bakım ücretini almaya hak kazandığı kabul edilir. Hidâne’nin ücreti nafaka ücretinden farklıdır ve çocuğun babası bunun ödemesine mükelleftir. Çocuk şahsi mülke sahip olduğu halde, bu ücret onun mülkünden ödenecektir.²⁰⁸

7. Hidâne’nin Süresi

İslâm hukukunda hidâne hakkı belli bir süre için belirlenmiştir. Hidâne süresi genellikle çocuk bağımsız olarak yiyip, içip ve giyininceye kadar ölçüsü getirilmektedir.²⁰⁹ Bu konuda hukukçular arasında farklı görüşler bulunmaktadır:

a) Hanefilere göre erkek çocuk kendi ihtiyaçlarını bizzat karşılayabilecek duruma geline kadar babaya teslim edilir. Kız çocuk ise hayız görünceye kadar kalır. Sonra babaya verilir.²¹⁰

b) Mâlikîlere göre erkek çocuğun buluğa erinceye kadar, erkek çocuk buluştan sonra istediği yerde kalabilir ve kız çocuk nikâh etmesine kadar hidâne hakkını kabul eden kişiyle kalır. Evlenince kocasıyla beraber yaşar.²¹¹

c) Şafiî hukukçulara göre bir kız veya erkek, başkasına ihtiyaç duymadan tek başına yer, içer ve diğer işlerini yaparsa

²⁰⁶ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bakara: 2/233.

²⁰⁷ Ali Bardakoğlu, “Hidâne” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1998), 17/ 470.

²⁰⁸ *Afganistan Medeni Kanununun 244. Maddesi*.

²⁰⁹ Zuhayli, *el- Fıkhu’l- İslamî ve edilletuhu*, 7/740,741.

²¹⁰ Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *el- Kitâb*, (y.y, Derasaâdet, t.s), 3/103.

²¹¹ Abusselam b. Sa’îd Sahnûn, *et-Tenûhî, el- Müdevvenetü’l-Kübrâ*, (y.y., Dâr Sadr, t.s), 2/ 356.

annesinin veya babasının yanında kalabilmek tercih hakkı vardır. Diğer bir ifade ile erke çocuklar 7-9 ve kızlar ise 9-11 yaşa erinceye kadar anne veya babanın hangisi ile yaşamakta tercih hakka sahiptir.²¹² Buna rağmen bazen bu yaş yeterli değil, çocukların daha fazla bakıma ihtiyacı var ve özellikle baba başka bir kadınla evlenirse çocukları başka kadınlara emanet etmek tehlikeli olmaktadır.²¹³ Bu sebeple mahkeme belirtilen hidâne süresini iki yıl geçmemek kaydı ile uzatır.²¹⁴

d) Hanbeli hukukçulara göre erkek çocuk için yedi yaşına kadar anne ile kalabilir. Bâliğ olduktan sonra istediği kişiyle kalabilir. Kız çocuk ise yedi yaşına kadar annesi ile beraber yaşıyor. Bu yaştan sonra evlenene kadar babasıyla birlikte yaşar.²¹⁵ Çocuğun yedi yaşa kadar sürdüğünü söyleyenlere göre bu yaşta, iyi ile kötüyü birbirinden fark edebildiği yaşdır. Çünkü çocuk bu yaşta kendisi tuvalete gidebilme, abdest alabilme ve iyi işleri yapabilme yaşına gelmiştir.²¹⁶ Erkek çocuk yemede, içmede ve giyinmede, tahâret ve yıkanmada kadına ihtiyaç duymadığı duruma gelince. Kız çocuk için ise, hayız yaşına gelince bu devre sona erer. Bu müddetin sonunda çocuğun babaya verilmesini söyleyenler olduğu gibi anne ve babasından birini seçme konusunda özgür olduğunu söyleyenler de olmuştur.²¹⁷

8. Hidâne'nin Mekanı

Karı ve koca arasında evlilik devam ettiği sürece, çocuğun terbiye ve bakımı anne ve baba tarafından ortak olarak gerçekleştirildiği ve mekan birliği bulunması sebebi ile, hidânenin mekanı konusunda bir problem bulunmamaktadır. Ancak evliliğin sona ermesi durumunda hukukçular arasında farklı görüşler vardır.

²¹² Muhammed b. İdrîs Şafîî, *el- Ümm*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990), 5/99; *Afganistan Medeni Kanununun* 249. Maddesi.

²¹³ Abdülkadir Adalatkhah, *Hukuk Famil*,(Kabil: Mayvand Yayınları,2015), 290.

²¹⁴ *Afganistan Medeni Kanununun* 250. Maddesi.

²¹⁵ Abdullah b. Ahmed, İbn Kudâme, *el- Muğni*, (Kahire: Hicr lit-Tıbbâ ve'n-Neşr, t.s), 2/ 415.

²¹⁶ Şirbînî, *Müğni'l-Muhtâc*, 3/456.

²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/195, 199.

a) Hanefi hukukçulara göre karı ve koca arasında bir evlilik ilişkisi varsa ya da boşanma veya kocasının ölüm müddeti geçirmesine olduğunda, hidânenin mekanı kocanın evidir. Kadının çocuğu olsun ya da olmasın kocasının evinde yaşamakla mükelleftir.²¹⁸

b) Mâlikî hukukçulara göre anne çocuğu babasının yanında terbiye etmesi gerekir. Eğer hidâne hakkına sahip olan kişi çocuğu babanın yanından ziyaret ve ticaret gibi mazeretler dışında 133 km uzaklara götürürse hidâne hakkını kaybeder.²¹⁹

c) Şafîî ve Hanbeli hukukçularına göre hidâne hakkına sahip olan anne mazeretler dışında çocuğu diğer şehirlere büyütme için taşınırsa bu hakkı kaybeder. Ancak baba çocuğu annesinden uzaklaştırmak isterse, anneden bu hak düşmez. Mazeretler halinde mesela ziyaret ve hac çocuk anne ve babanın dönene kadar başkasının yanına bırakılır. Çünkü yolculukta zarar ve tehlikeler vardır.²²⁰

9. Hidân'enin Sona Ermesinin Önündeki Engeller

Anne ve baba görevini yapmadığı durumda onlara güvenilip çocuğu teslim edebilecekler mi? baba çocuğu disipline etmek için öngörülen miktarı aşarsa veya ona bakmazsa ondan bakım alınabilir mi? anne veya babanın hidâne hakkından mahrum bırakılabileceği durumlar kısaca belirtilmektedir:

- 1) Cünûn/delilik.
- 2) İrtidat/İslâm dininden küfre dönmek ve kâfir olmak.
- 3) Ahlâksızlık, alkol, uyuşturucu, kumar, doktor tarafından teşhis edilen ruhsal hastalıklar, yolsuzluk, serserilik ve kaçakçılık gibi etik olmayan işlere zorlanarak çocuk istismarı gibi zararlı bağımlılıklar. Tüm bu durumlarda mahkeme çocuğun hidânesinde sorumlu olan kişinin bakım hakkından mahrum bırakma hakkında karar verebilmesi için

²¹⁸ Cezirî, *el- Fıkh Alel Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/ 461.

²¹⁹ Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *Ahvâlüş-Şahsiye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, (Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1942), 532.

²²⁰ Şeyh Mensur b. Yunus b. İdris b. Buhûti, *Keşşâfu'l-Knâ alâ Metni'l-İknâ*, (Beyrût: Âlemül-Kütüb, 1983), 7/502.

mümkün olan tüm yollarla ahlaki yozlaşmaya dair kanıtları ortaya koymalıdır.²²¹

10. Hidâne ve Eğitim Arasındaki Fark

Eğitim ve hidâne arasında birkaç yönden fark var ve bunlar konu, görevin başlangıç zamanı ve yürütme garantisinden açısından kısaca ele alınır:

10.1. Konuyla ilgili olarak, hidâne konusu bakımından eğitim ve yetiştirilmeden farklıdır. Zira hidâne daha çok çocuğun maddi ve fiziki işleri ile ilgilidir. Aksine eğitim çocuğun bedeniyile ilgili olmayan, belki de ruhunu beslemek, toplumsal ahlâk ve gelenekleri öğrenmek, çocuğun yaşam işlerini yönetme yeteneğini geliştirmek için manevi bir yönü vardır.

10.2. Yükümlüğün başlangıç zamanı ile ilgili olarak hidâne ve eğitim arasında fark vardır. Zira hidâne görevi çocuğun doğumu ile aynı zamanda başlıyor. Ama eğitim süresinin başlangıcı bağlamında en azından genel ve özel eğitim birbirinden ayrılmalıdır. Genel eğitim küçük yaşta da olsa doğumdan bir süre sonra başlanıyor. Ancak bilgi ve mesleği eğitimle ilişkilendirilen özel eğitim temyiz yaştan (yedi yaştan) sonra başlıyor.

10.3 Hidâne çocuğun bakımı için bir hukuki yöntemi vardır. Zira bu yöntemle çocuğun bakımı mahkeme tarafından lâıyk bir kişiye veriliyor. Ama anne ve baba için eğitimin daha ahlâki bir yönü vardır. Çünkü anne ve babanın bu alanda hoşgörü ve ihmali durumunda yapabileceği derecesi farklıdır. Hidâne ile ilgili olarak, çocuğun velayeti verilen kişi bunu ispat ettikten sonra çocuğun bakımı ile ilgili görevleri yapmaktan kaçındığı görülürse, mahkeme tarafından sorumlu tutulacaktır. Eğitimsizlik halinde sorumluluk değil sadece manevi sorumluluk kendisine verilmektedir.²²²

²²¹ Adalatkah, *Hukuk Famil*, 297.

²²² Adalatkah, *Hukuk Famil*, 298,299 .

Sonuç

Bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

İslâm hukuku aileyi ve aile bireyleri arasındaki ilişkileri dini ve ahlâki bakımdan ele alıp iyileştirmektedir. Çocuklar doğumla birlikte birtakım haklara sahip olmaktadır. Bu haklar aynı zamanda anne, baba, akrabalar ve devlet de dahil olmak üzere geniş bir kesim açısından hak ve sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evlilik sırasında hidâne konusunda sorun yoktur. Evliliğin sona ermesi durumunda çocuğun hidâne hakkı baba ve asabeye (diğer erkek akrabaya) ait olması çocuğun gözetimi ve bakımını sağlamak için yeterli olmayabilir. Bu nedenle hukukçular tarafından başka bir velayet türü olarak hidâne kavramı önerilmiş ve bu aşamada çocuğun yetiştirilmesini sağlamak için anne ve ailenin diğer kadın üyeleri devreye girmiştir.

Günümüzde aileyi ve çocukları sarsan sorunların çözümünde doğumla ortaya çıkan soybağı, emzirme ve nafaka gibi sonuçları daha da önemsenmektedir. Çocukların gözetim ve bakım amacıyla belirli kişilere verilen hak, yetki ve sorumlulukları ifade eden hidâne kelimesi, İslâm hukukçuları tarafından naslardan hareketle geliştirilen bir kavramdır. Hidâne genel olarak İslâm hukukuna göre belirlenmiş kişiler tarafından çocuğun maddi ve manevi bakımındır.

İslam'dan önceki dönemlerde de çocuklara iyi davranılmamıştır. Mesela cahiliye döneminde bir anne öldüğünde, hayatta olan çocuğu da onunla birlikte gömülüyordu. Peygamber (s.a.v.) İlahi Kanunları yeryüzüne yayılmasıyla birlikte annelere, babalara ve tüm insanlara çocukların koruma, terbiyesi, eğitimi ve diğer haklarının korunması konusunda bilgilendirdi. Gelecek nesillere iyi davranmalarını tavsiye etmiştir.

Hidânenin süresi erkek çocuk için yedi ile dokuz yaş arası, kız çocuk için ise dokuz ile on bir yaş olarak belirlenmiştir. Afganistan Medeni Kanunu bunu erkek çocuk için yedi, kız çocuk için dokuz yaş olarak takdir etmiştir. Çocuğun maslahatına olması hâlinde mahkeme bunu iki yıl

uzatılabilir. Bu yaşlardan sonra çocuğun bakım hakkı babaya geçer.

Hidâne konusunda verilen hükümler, çocuğun en iyi şekilde yetiştirilmesi ve sağlıklı bir insan olarak topluma kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu süreçteki sorumluluklar, çocuğun çıkarları doğrultusunda dengeli bir şekilde düzenlenmiştir. Neticede bunu söyleyebiliriz. Aile insana huzur ve mutluluk veren bir araçtır. İdare etmesi için kanuna gerek yoktur, gereken şey güzel ahlâk ve iyi davranıştır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn *Ahvâlüş-Şahsiye fi Şerîati'l-İslâmiyye*, Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1942, 532.
- Adalatkah, Abdülkadir, *Hukuk Famil*, Kâbil: Mayvand Yayınları, 2015.
- Akgündüz, Ahmed, *İslâm ve Osmanlı Külliyyâti Özel Hukuku*, 2 Cilt. İstanbul: OSAV Yayınları, 2012.
- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Bardakoğlu, Ali, *Hidâne Maddesi*, 17 Cilt. İstanbul: DİA, 1998.
- Buhûti, Şeyh Mensur b. Yunus b. İdris, *Keşşâfu'l-Knâ alâ Metni'l-İknâ*, 7 Cilt. Beyrût: Âlemül-Kütüb, 1983.
- Bustânî, Fuad Afram, *Müncidü't-Tullab*, çev. Muhammed Bander Rigi, 1 Cilt. Tahran: Matba'a İslâmi, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, 2,8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Cezirî, Abdurrahman b. Muhammed *el- Fikh Alel Mezâhibi'l-Erba'a*, Terc. Hasan Ege, 6 Cilt. Mısır: el- Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, t.s.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 4 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'n-Nûrî, 1987.
- Herevi, Nureddin Ali El- Molla Aliyyul Kâri, *Fethu Babi'l İnaye bi Şerhin- Nikaye*, 2 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdu'l-Vâhid es-Sivâsî el İskenderî *Fethu'l-Kadîr*, 2 Cilt. İstanbul: Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, el- Muğnî, 2 Cilt. Kâhire: Hicr lit-Tıbbâ ve'n-Neşr.
- İbn Macce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Macce el-Kazvîni, es-Sünn, 1Cilt. Beyrût: Müssetür-Risale Naşirun, t.s.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, 4 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1997.
- Kâşânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Beda'i'u's-Saniâ'i' fi Tertibi's-Şerâ'i'*, 4Cilt. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, 2000.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed *el- Kitâb*, 3Cilt. y.y, Derasaâdet, t.s.
- Memduhoğlu, Adnan, *İslâm Hukuku'na Göre Çocukun Bakım ve Terbiyesi*, Bilimsel Dergisi- 9/10, K.C, Bişkek 2010), 80.
- Merginânî, Şeyhu'l-İslâm Burhanuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidaye*, çev. Ahmed Meylânî, 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el- Haccâc b. Müslim, el-Kuşeyrî, *el- Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî 7 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Ramlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebû-l Âbbas *Nihâyetü'l Muhtâc ilâ şerhi'l- Minhâc*, 8 Cilt, Kahire: y.y, 1967.
- Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's- Sünne*, çev. Mehmet Yılmaz, 3 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım 2015.
- Sahnûn, Abusselam b. Sa'îd *et-Tenûhî, el- Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2 Cilt. y.y, Dâr Sadr, t.s.
- Serahsî, Şemsül-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed *el-Mebûât*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl, 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım 2017.
- Sicistani, Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşa's, *es- Sünen-i- Ebî Dâvûd*, terc. İbrahim Koçaşlı, 2 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs *el-Ümm*, 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1990.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, 11 Cilt. Beyrût: y.y, 1985.
- Şirbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Miüğni'l-Muhtâc*, thk. Muhammed Halil İtani 3 Cilt. Beyrût: Daru'l-Marife, 1997.
- Tahiri, Muhammed Tahir, *Adalet Mecellesi No.53*, 10 Cilt. Kâbil: Adliye bakanlığı Yayınları, 2020.
- Üsrûşenî, Muhammed b. Mahmud, *Ahkamu's-Sığâr*, Terc. İbrahim Canan, İstanbul: Cihan Yayınları, 1984.
- Zuhayli, Vahbe, *Fıkıh Khanevade dar Cahan-ı Muasır*, Çev. Abdu'l-Aziz Selimi, Tahran: İhsan Yayınları 2015, 1. Basım.
- Zuhaylî, Vehbe, *el- Fikhü'l- İsaâmi ve Edilletuhu'l- İsaâmi ve Edilletuhu'l- İsaâmi ve Edilletuhu'l- İsaâmi ve Edilletuhu'l- İslâmi ve Edilletuhul*, 10 Cilt. Dimeşk Daru'l-Fikr'il-Muasır, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed. Hamdi *Hak Dini Kura'n Dili*, 2 Cilt, nşr. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.S. 2021
- Afganistan Anayasa Kanunu*, Kâbil: Adliye bakanlığı Yayınları, 2003.
- Afganistan Medeni Kanunu*, Kâbil: Adliye bakanlığı Yayınları, 1977.

KABUL VE KARARLILIK TERAPİSİ (ACT) VE TASAVVUF İLİŞKİSİ: BİLİŞSEL AYRIŞMA VE ZİKİR*

Fatma Şüheda DİLMEN**

Öz

Psikoloji bilimi içerisinde bilişsel-davranışçı temellere dayanan ve üçüncü dalga terapi modeli olan Kabul ve Kararlılık Terapisinin bireye kazandırdığı aksiyon, duygu ve düşüncelerde farkındalık, an ile temasa geçmek ve huzurlu bir yaşam için değer odaklı işlevsel eylemleri arttırmak hedefleri, tasavvufun insana kazandırmayı amaçladığı hedeflerle bütünleşmektedir. Bu çalışmada tasavvuf uygulamalarından zikrin etkileri ile Kabul ve Kararlılık Terapisinin temel unsurlarından bilişsel ayrışma arasındaki benzerlikler değerlendirilecektir. Kabul ve Kararlılık Terapisinin çıkış noktası dil ve biliş gibi insan için sıradan süreçlerin sıkıntılarımıza kaynaklık ettiğiidir. Terapinin kuramsal temeli olan İlişkisel Çerçeve Kuramı (RFT), insanın bir dili öğrenme sürecinin davranışsal, bilişsel ve bağlamsal süreçlerinin açıklamasını içerir. RFT, özünde herhangi bir şeyin başka bir şeyle ilişkilendirme konusundaki temel insani yeteneğin açıklanmasına çalışır. Kabul ve Kararlılık Terapisine göre psikopatolojinin sebebi psikolojik katılıktır. Psikolojik katılığı besleyen unsur; bilişsel birleşmedir. Bilişsel Birleşme, RFT'den yola çıkılarak tanımlanmıştır. Bilişsel Birleşme, insanların kendi düşünceleri içinde kaybolma eğilimlerine denir. Bu eğilim insanların daha anlamlı bir hayat yaşayabilmelerinin önünde büyük engeldir. Kabul ve Kararlılık Terapisi metafor ve teknikleriyle işlevsiz düşünce ve benlik arasında mesafe

123

* Bu çalışma 2024 yılında Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan "Kabul ve Kararlılık Terapisi ile Tasavvufun Bütünleştirilmesi (Yunus Emre "Aşkın Yolculuğu" Dizisi Örneğinde)" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır; 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, suhedadilmen@gmail.com, ORCID: 0009-0006-4079-2729

oluşturmayı, düşüncelerden ayırarak düşünce ile kurulan ilişkiyi değiştirmeyi amaçlar. Bilişsel ayrışma iyiye giden sürecinin başlangıcıdır. Bu yönüyle tasavvufun iyileştiriciliği ile benzeşir. Tasavvufta, benliğin dönüşüm uygulamalarından biri de zikirdir. Mürşid, zikir gibi duygu, düşünce ve davranış yoğunluklu tecrübelerle, müride aşkın bir âleme ulaşmasında ve yeni bir benlik kazanmasında rehberlik eder. Kabul ve Kararlılık Terapisi ve tasavvufun insanın değişim ve dönüşümüne olumlu katkılar yaptığı, unsurları ve neticeleri açısından benzeştiği görülmektedir. Her iki alanın pratik ve uygulamalarıyla psikolojik katılık, yerini psikolojik esnekliğe bırakır. Ancak tasavvufta bu nihai hedef değildir. Hedefe giden yolda edinilen bir kazanımdır. Zikir uygulaması yoğunlaşma ve yeni bir anlam inşa etmeyi sağlar. Tasavvufun zikir ve diğer iyileştirici uygulamaları insanı kulluk bilincine taşır ve bu bilinçle var oluş yeni bir anlam kazanır.

Anahtar Kelimeler: Kabul ve Kararlılık Terapisi, İlişkisel Çerçeve Kuramı, Tasavvuf, Bilişsel Birleşme-Ayrışma, Zikir

The Relationship Between Acceptance And Commitment Therapy (Act) And Sufism: Cognitive Dissociation And Dhikr

Abstract

The goals of Acceptance and Commitment Therapy, which is a third wave therapy model based on cognitive-behavioral foundations within the science of psychology, such as awareness of action, emotions and thoughts, getting in touch with the moment and increasing value-oriented functional actions for a peaceful life, are integrated with the goals that Sufism aims to bring to human beings. In this study, the similarities between the effects of dhikr, one of the Sufi practices, and cognitive dissociation, one of the basic elements of Acceptance and Commitment Therapy, will be evaluated. The starting point of Acceptance and Commitment Therapy is that ordinary human processes such as language and cognition are the source of our distress. The theoretical foundation of the therapy, Relational Frame Theory (RFT), includes an explanation of the behavioral, cognitive and

contextual processes of human language learning. At its core, RFT attempts to explain the basic human ability to associate anything with anything else. According to Acceptance and Commitment Therapy, the cause of psychopathology is psychological rigidity. The element that feeds psychological rigidity is cognitive fusion. Cognitive Fusion is defined based on RFT. Cognitive Fusion is the tendency of people to get lost in their own thoughts. This tendency is a major obstacle to people living a more meaningful life. Acceptance and Commitment Therapy aims to create distance between dysfunctional thoughts and the self through metaphors and techniques, and to change the relationship with thoughts by dissociating from them. Cognitive dissociation is the beginning of the healing process. In this respect, it is similar to the healing of Sufism. In Sufism, one of the practices of transformation of the self is dhikr. The Murshid guides the disciple to reach a transcendental realm and gain a new self through intense experiences of emotion, thought and behavior such as dhikr. It is seen that Acceptance and Commitment Therapy and Sufism make positive contributions to the change and transformation of human beings and are similar in terms of their elements and outcomes. Through the practices and applications of both fields, psychological rigidity is replaced by psychological flexibility. However, this is not the ultimate goal in Sufism. It is an acquisition on the way to the goal. The practice of dhikr enables concentration and the construction of a new meaning. Sufism's dhikr and other healing practices bring people to the consciousness of servitude, and with this consciousness, existence gains a new meaning.

Keywords: Acceptance and Commitment Therapy, Relational Frame Theory, Sufism, Cognitive Merger-Dissociation, Dhikr

Giriş

Psikoloji bilimi içerisinde bilişsel-davranışçı temellere dayanan ve üçüncü dalga terapi modeli olan Kabul ve Kararlılık Terapisinin bireye kazandırdığı aksiyon, duygu ve düşüncelerde farkındalık, an ile temasa geçmek ve huzurlu bir

yaşam için değer odaklı işlevsel eylemleri arttırmak hedefleri, tasavvufun insana kazandırmayı amaçladığı hedeflerle bütünleşmektedir. Bu çalışmada etkinliğini alan çalışmaları ile kanıtlamış Kabul ve Kararlılık Terapisinin terapi basamaklarından Bilişsel Ayrışma ile tasavvuf uygulamalarından zikrin kişide inşa ettiği yeni bağlamın benzerliği değerlendirilmiştir.

Kabul ve Kararlılık Terapisinin çıkış noktası dil ve biliş gibi insan için sıradan süreçlerin sıkıntılarımıza kaynaklık ettiği'dir. Terapinin kuramsal temeli olan İlişkisel Çerçeve Kuramı (RFT), insanın bir dili öğrenme sürecinin davranışsal, bilişsel ve bağlamsal süreçlerinin açıklamasını içerir. RFT, özünde herhangi bir şeyin başka bir şeyle ilişkilendirme konusundaki temel insani yeteneğin açıklanmasına çalışır. Kabul ve Kararlılık Terapisine göre psikopatolojinin sebebi psikolojik katılıktır. Psikolojik katılığı besleyen unsur; bilişsel birleşmedir.

Bilişsel Birleşme, insanların kendi düşünceleri içinde kaybolma eğilimlerine denir. Bu eğilim insanların daha anlamlı bir hayat yaşayabilmelerinin önünde büyük engeldir. Kabul ve Kararlılık Terapisi metafor ve teknikleriyle işlevsiz düşünce ve benlik arasında mesafe oluşturmayı, düşüncelerden ayrışarak düşünce ile kurulan ilişkiyi değiştirmeyi amaçlar. Bilişsel ayrışma iyiye giden sürecinin başlangıcıdır. Bu yönüyle tasavvufun iyileştiriciliği ile benzeşir. Tasavvufta, benliğin dönüşüm uygulamalarından biri de zikirdir.

Mürşid, zikir gibi duygu, düşünce ve davranış yoğunluklu tecrübelerle, müride aşkın bir âleme ulaşmasında ve yeni bir benlik kazanmasında rehberlik eder. Kabul ve Kararlılık Terapisi ve tasavvufun insanın değişim ve dönüşümüne olumlu katkılar yaptığı, unsurları ve neticeleri açısından benzeştiği görülmektedir.

Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT)

Kabul ve Kararlılık Terapisi (Acceptance and Commitment Therapy-ACT), Steven Hayes tarafından 1980'lerin başında ortaya konmuş ve meslektaşları Kelly Wilson, Kirk Strosahl, Robyn Walser tarafından geliştirilmiş

Bilişsel-Davranışçı temellere dayanan davranışçılıktan doğan üçüncü dalga bir terapi modelidir (Hayes ve Lillis, 2021). III. Dalga Yaklaşımlar arasında yaygınlık ve bilimsel veri tabanı dikkate alındığında en kabul gören yaklaşım Kabul ve Kararlılık Terapisidir (Hayes, 2004).

ACT geliştirilirken, insanın psikolojik ızdırabını altı temel süreçte toplayan bir transdiagnostik (tanı ötesi) tedavi yaklaşımı olarak tasarlanmıştır. Kabul ve Kararlılık Terapisi "Şimdiki An Farkındalığı" (Mindfulness) ve "Kabul" (Acceptance) temelli müdahaleleri içeren (Ögel, 2012), bireyin zorlayıcı yaşam deneyimleriyle başa çıkmasını sağlayan, bu deneyimlerden kaçınmak yerine kabul ve kendinelik yöntemleri ile tecrübesini değiştirmeyi hedefleyen bir psikoterapi yaklaşımıdır. Bilimsel verilere dayalı olarak geliştirilmiş, deneysel bulgularla desteklenen ve yaygınlığı giderek artan bir modeldir (Hayes, 2004). Bireylerin kontrolü dışında gerçekleşen ve onları olumsuz etkileyen yaşam olaylarını olduğu gibi kabul etmelerini ve yaşamlarını daha anlamlı ve zengin kılabilecek davranışlarla sürdürmelerini hedefler (Harris, 2022; Bilgen, 2021).

ACT psikolojik bir problem yaşandığında davranışın patolojik olarak etiketlenmesi yerine bireyin sorunun üstesinden gelebilmesi için güçlenmesine ve davranış repertuarının zenginleştirilmesine odaklanmaktadır. Çünkü soruna yol açan şey, zihinsel kalıpların (kültürün ve insan dilinin vs.) insanın yaşanmışlığına üstün gelmesi ve insanın benlik merkezini kaybetmesidir. ACT, terapide danışanı merkeze alır, danışana mutluluğa ulaşmak için mücadele etmeyi, acıdan kaçınmayı azaltan yöntemleri öğretir. Birey kendisi için önem taşıyan değerlere ulaşmak için harekete geçtiğinde hayat daha anlamlı olacak ve bu bağlamda güçlü bir yaşam enerjisi ve değerlere yönelik kararlı eylemlerin devamı ile ruhsal doyum hissedilebilecektir. Yaşamda acının varlığı ile yüzleşilip, acının yaşamın bir parçası olarak kabul edilmesiyle mutluluk veren düşünce ve duyguların peşinden koşmak yerine zengin ve anlamlı bir hayat kurmaya yoğunlaşabilecektir (Harris, 2022; Kul ve Türk, 2020). (Bilgen, 2021; Harris, 2009).

ACT'nin çıkış noktası dil ve biliş gibi insan için sıradan süreçlerin sıkıntılarımıza kaynaklık ettiğiidir. Olumsuz yaşam olaylarının nedenleri üzerinde düşünerek acılarına çözüm bulacağını düşünen insanoğlu tekrarlayıcı şekilde devam eden olumsuz düşüncelere takılabilir. Yıllar önce yaşanmış ve görünürde etkinliği kalmamış olumsuz anılara şu anda yaşamaktaymış gibi tepki verebilir. Sözel ve bilişsel yetenekler tehlikeyi sadece dış dünyada aramakla kalmayıp iç dünyada arayışa devam ederek geçmişin üzüntüleri ve geleceğin kaygıları ile harekete geçebilir (Hayes ve Lillis, 2021).

ACT, temel sorunu, ruhsal acıdan kaçınma ve kontrol çabası içerisinde olmak şeklinde tespit eder. Kaçınma stratejileri ve kontrol altına alma gayreti, bireyi an ile temastan ve gerçeklikten uzaklaştırdığı ve değerler bağlamında davranış sergilemekten alıkoyduğu için sorunludur (Yektaş, 2020).

ACT insan ızdırabının özünde, psikolojik katılık olduğunu öne sürer. İnsanoğlunun kendi kendine kurduğu dil tuzağı, sözlü kurallar ve zihinsel kalıplar psikolojik katılığın sebebidir. İstenmeyen zorlu duygu ve durumlardan kaçınma, devamında kaçınmaya sebep olan düşünce ile birleşme neticesinde kendini yargılama, eleştirme ve etiketleme psikolojik katılık ve yaşam ile uyumlanamamaya hizmet eden tepkisel deneyimlerdir. Terapinin altı temel sürecinde danışanlar sözel ifadelerin davranışlar üzerindeki etkisini azaltmayı öğrenirler. ACT'nin hedefi altı temel süreçte psikolojik esneklik oluşturmaktır. Psikolojik esneklik, zihinsel ve davranışsal deneyimlerimize dikkatli ve kabule açık olarak yaklaşarak, değerlerimize hizmet eden farkındalıklı ve kararlı eylemlerde bulunabilme kabiliyetidir. Araştırmalar psikolojik problemleri aşmanın ve iyi hissetmenin anahtarının psikolojik esnekliğe ulaşmak olduğunu göstermiştir (Bilgen, 2021).

ACT'de psikolojik esneklik birbiriyle ilişkili altı süreçten oluşmaktadır: Kabullenme, bilişsel ayrışma, mevcut ana yönelik esnek dikkat, benliğin perspektif alma algısı, seçilmiş değerler ve kararlı eylemlerdir. Psikolojik esneklik modeli, davranışçı ilkelere ve ilişkişel çerçeve kuramı olarak bilinen

dilin ve bilişselliğin davranışçı kuramına dayanmaktadır (Hayes ve Lillis, 2021).

ACT'ın Kuramsal Temeli, İlişkisel Çerçeve Kuramı (RFT)

İlişkisel Çerçeve Kuramı (RFT), insanın bir dili öğrenme sürecinin davranışsal, bilişsel ve bağlamsal süreçlerinin açıklamasını içerir. ACT'ın gelişiminde önemli bir fonksiyona sahiptir (Bennett ve Oliver, 2023). İlişkisel Çerçeve Kuramı, özünde herhangi bir şeyi başka bir şeyle ilişkilendirme konusunda temel insani yeteneğin açıklanmasına çalışır. İnsanın bilişler arasındaki ilişkileri nasıl oluşturduğunu anlamak karmaşıktır. Geleneksel öğrenme modelleri olan tepkisel ve edimsel koşullanma ile bu ilişki yeteri kadar açıklanamamıştır. RFT, türetilmiş ilişkisel tepkilere dayanan, işlevsel ve bağlamsal bir teoridir. İlişkisel çerçeveler sadece mantıklı zihni değil, aynı zamanda duyguları ve arzuları da etkiler (Ramnöre, Törneke, 2017). Hayvanlar hoş olmayan uyaranlara maruz kaldıklarında, öngörülebilir tepkiler verirler ve kaçınma davranışına girerler, saldırırlar veya donup kalırlar. Bu tepkileri bir müddet sonra söner. İnsanlar ise, temel olarak sembolik uyaranların etkisi altına girebilme yeteneklerinden dolayı hayvanlardan farklıdırlar ve insanların öğrenme süreçleri daha karmaşıktır.

1. İnsanlar dil ve bilişte soyut kavramlar yoluyla ilişkilendirme yapabilirler. Bir şeyi tek yönle öğrenip sonrasında bu öğrendiğinden sayısız türetmeler yapabilme yeteneği de sadece insana aittir.

2. İnsanlar dil gelişim sürecinde ilişkisel ağlar kurarlar. Türetilmiş ilişkilendirme yeteneği sayesinde bilgi dağarcığı sürekli artar. Bu nedenle, nesnelere ve olayları sembolik olarak ilişkilendirme kapasitesi, öğrenme kapasitesini önemli ölçüde artırır (Bilgen, 2021). Bu şekilde insanoğlu dış dünyada gelişir, yeni icatlar yapar. Bunları yapabilen zihin, yaşanan olaylar üzerinden yıllar geçmiş olsa da onlarla ilgili ihtimalleri de türeterek gündemine taşır (Harris, 2009).

3. İnsanlar için uyaranın gerçekliği ile zihinde var olan sözel ifadesi arasında bir ayrım yoktur. Sözel ve bilişsel kurallar davranışın düzenlenmesinde baskın ve etkilidir

(Hayes ve Lillis, 2021). RFT bize ACT'nin patolojik modelinde yer alan sözel bilişsel süreçlere neden olan bilişsel kaynaşma ve deneyimsel kaçınmanın neden yaygın olduğunu ve farkında olmadan sürdürülen bu süreçlerin zararlarını açıklar. ACT sunduğu psikolojik esneklik modeliyle bu süreçleri hedef almakta ve hem süreçler hem de deneyimsel kaçınma açısından destekleyici veriler (kabul edişi geliştirmek gibi) üretmektedir (Hayes, 2004). ACT ilişkisel bağlama değil, sözel-bilişsel olayların davranışsal etkisini tespit eden işlevsel bağlamın değişimlerine odaklanır (Hayes ve Lillis, 2021). İlişkisel çerçeveler, kişinin yaptığı çıkarımlarla pekişir, bu sebeple de psikoterapatik müdahaleyle tam olarak değiştirilemezler ve zihnin ilişkilendirmesine de engel olunamaz. İlişkilendirme bir kez oluştuktan sonra artık yok olmaz. İlişkisel bağlamın davranış üzerindeki etkisinin azaltılması amacıyla yapılan bilişsel müdahaleler bu sebeple etkisiz olur ve çerçevenin pekişerek güncel kalmasına ve daha da genişlemesine neden olur (Yavuz, 2015).

Dil aracılığıyla içinde bulunulan ana geçmiş ve gelecekte pek çok şey (anı, duygu, imaj vb.) taşınabilir ve bunlar insana ızdırap verebilir. İstenilen bir şey elde edildiğinde yaşanan mutluluğun yanı sıra kaybetme korkusuyla da karşı karşıya kalınabilir ve zihin aracılığıyla yaşanan acı artabilir (Harris, 2009). İnsan kendini suçlayarak ve sonuçtan kendini sorumlu tutarak acıyı sembolik olarak arttırır. Dil aracılığıyla bir kere öğrenilen bir şeyin öğrenilmemiş olması mümkün değildir. Sembolik ilişkilerden kaçınma çabası paradoksal etkiye yol açar (Harris, 2009; Terzioğlu, Yavuz, 2023)

Kabul ve Kararlılık Terapisine göre danışanların problemlerinin temelinde davranış repertuarında darlık ve esnek olamayı gelir. Duygu, düşünce ve acı veren yaşam olaylarından kaçış, kaçış için harcanan enerji ve zaman kaynağı danışanları işlevsel yaşam eylemlerini gerçekleştirmekten alıkoymaktadır. ACT'nin rotası, danışanların değer odaklı eylemlerini ortaya çıkarabilme olasılıklarını arttırmak için zihnin sözel tesirini azaltmaktır.

ACT müdahalesinde altıgen modelinin öncelikli unsuru, dil ve düşünceyi bilişsel olarak ayırtırmadır (Bilgen, 2021).

Bilişsel Birleşmeye Karşı, Ayrışma (Füzyon-Defüzyon)

Bilişsel birleşme, ilişkisel çerçeve kuramından yola çıkılarak tanımlanmıştır. Genel hatlarıyla bilişsel birleşme, insanın kendi düşünceleri içinde kaybolma eğilimine denir (Harris, 2009). Bu eğilim insanın daha anlamlı bir hayat yaşayabilmesinin önündeki en büyük engeldir (Bilgen, 2021). İnsan zihni için diğer canlılardan farklı olarak, gerçek eylem ve eylemlerin sözel ifadeleri arasında bir fark yoktur. Olayın sadece düşünülüyor olmasıyla deneyimlenmesi benzer duygulanımları ortaya çıkartır. Bilişsel birleşme sözel süreçlerin fazlaca olması ve davranışları kontrol etme sürecidir. Kaynaşma/füzyon durumunda bireyler katı sözel kalıplar çerçevesinde davranış geliştirirler. Bu kaynaşma kişinin kendi düşüncesi içinde kaybolması ve düşüncelerin kişinin davranışlarını etkisi altına alması anlamına gelmektedir. Bu durumda insanı değerler ve amaçlar değil birleşmiş düşünceler yönlendirir (Harris, 2009; Bilgen, 2021). Bilişsel birleşmede düşünceler, bir düşünce olmaktan öte gerçekle eş tutulur, düşüncelerin işlevselliği sorgulanmaz. Kişi davranışının ortaya çıktığı bağlama az duyarlı, davranışının sonuçlarının daha az farkındadır (Yavuz, 2015).

Bilişsel birleşmenin etki alanları: (1) Kurallar yönetiminde olan düşünme, birleşme ve katılık oluşmasına sebep olur. (2) Değişimi engelleyen sebeplere odaklanmak ve takılmak, anlamlı bir yaşam için değişebilmeyi engeller. (3) Yargılarla kaynaşma kendi kendini etiketlemeye sebep olur. Zihin kurallar koyar, kişi zihninin koyduğu kuralları yerine getiremedikçe kendisi için yargılamalarda bulunur ve etiketlemeler yapar. Şartları yerine getirme pahasına hayata dair önceliklerinin yerini yargılar alır ve neticede yaşamsal deneyimlerin önü kesilmiş olur. (4) Geçmiş ve gelecek kaynaşma, hem hoş giden hem de gitmeyen içerikler barındırır: Geçmişteki pozitif deneyimleri yeniden yakalamayı dilemek, gelecek korkularına bağımlı olmak veya ileriki günlerin daha parlak olmasını istemek gibi tüm kaynaşma

biçimleri, kişiyi şimdiki ânın dışına çekerek ânı yaşamasına engel olur (Bilgen, 2021).

ACT deneyimlerin, meydana gelişlerini değil işlevlerini değiştirmek üzere çalışır. ACT düşüncelerle birleşip kaynaşmadığı sürece düşünce akışının hayatın seyrinde problem oluşturmayacağını savunur. Sorun yargılar, eleştiriler ve yorumlar değildir, asıl sorun tüm bunlarla benlik arasında mesafe kalmamasıdır (Hayes ve Lillis, 2021). Düşüncelere, taşıdıkları yargılardan bağımsız olarak, bakılabildiği sürece bu durumun kişiyi etkilemediği bir gerçektir. Düşüncelerinden farklı olduğunu fark eden insan, düşüncelere olduğu yerden bakabilirse, düşüncelerin üzerindeki etkilerini azaltmış olur. ACT bu duruma ayırışma/defüzyon demektedir (Bilgen, 2021). Düşünceyi, taşıdığı yargıdan ayırdığımızda düşüncenin kişi üzerindeki etkisi hafiflemektedir. Düşüncenin kişi üzerindeki etkisi hafiflediğinde ise hayatı daha anlamlı kılacak eyleme geçiş yapılabilir. Kısaca söylemek gerekirse düşünce ile düşüneni birbirinden ayırt edebilmek psikolojik esnekliği sağlar.

Bilişsel ayırışma (cognitive defusion) tekniğinde düşünce ve kişisel deneyimlerin biçimi, sıklığı yahut durumsal hassaslığı değiştirilmeye çalışılmadan, düşüncelerin işlevselliği değiştirilerek değişim hedeflenir. Ayırışma, biliş esnek bir yanıt verme ile gerçekleşir. Böylece biliş davranışları etkileyebilir ancak yönlendiremez (Bilgen, 2021).

ACT terapistinin önceliği düşünen ile düşüncesi arasında bir alan oluşturmak ve danışanın bazı becerilerini geliştirmesine yardımcı olmaktır. Böylece danışan düşüncesine nasıl cevap verebileceği hususunda farkındalıklı seçim yapabilir. Bu aşama, düşüncelerin işlevsiz olduğu düşünüldüğünde, zihin karmaşık olduğunda ve birey dikkatini toparlayamadığında kullanılır (Bennett ve Oliver, 2023). Bilişlerin içeriklerinin dışına çıkma, onlardan kaçmama ve onlarla mücadeleden vazgeçip dikkati bilişlere vermeyi bırakma öğrenildiğinde, ayırışma öğrenilmiş demektir (Harris, 2022).

Ayrışmaya geçiş sürecinde düşüncelere takılıp kalmak yerine kişinin kendine odaklanmasını sağlayacak egzersizler önerilmektedir. Farkındalık sağlamakla ilgili meditatif teknikler ACT'nin kullandığı yüzlerce teknik arasındadır. Bu teknikler terapinin her aşamasında kullanılabilir. Farkındalığın artırılmasına dair çalışmalar şimdiye odaklanmaya hizmet eder (Segal, Williams, 2002). Bu egzersizler hayatın koşuşturması içinde birden fazla işe odaklanmak mecburiyetiyle anda kalınmadığı zaman günlük aktiviteleri duyumsayarak, hissederek dikkati vererek yapılmalarından ibarettir; vücuda temas eden şeylere odaklanmak; bilekteki saat, vücuda temas eden pantolon, yüze değen rüzgar, teni yakan güneş, yere değen ayaklar, sandalyeye yaslanan sırt, etrafta duyulan sesleri seçip odaklanmak (Harris, 2022); bilinçli farkındalık günlüğü, ACT düşünce kaydı, müzikle bilinçli farkındalık çalışması, değerlerle ilgili kelime egzersizi, değerler ve adanmış eylemler çalışması vb. pek çok metafor ve teknik literatürde bulunmaktadır (Stoddard ve Afari, 2023). Bu uygulamalardaki gibi odaklanmak üzerine birçok şey ACT terapisinde farkındalığı sağlamak üzere seçilebilir. ACT uygulamalarında nefes egzersizi de çokça kullanılan bir pratiktir (Bennett ve Oliver, 2023; Bilgen, 2021).

Bilişsel ayrışmada amaç, danışanlara, düşüncelerinin sahipleri olduklarını fark ettirmektir. Ayrışmanın yardımı ile danışanların düşünceleri ile kendileri arasında mesafe koymaları sağlanır (Bilgen, 2021). Uygulamanın birinci adımı, geri adım atmaya ve zihnin içindekileri gözlemlemeyi kapsar. Bu birçok sembolik temsil vasıtasıyla gerçekleştirilir. Amaç, danışanların düşüncelerine bakmalarını sağlamak ve benliği düşünceden ayırıştırıp, düşünceye kendilerinin dışında görebilmeleri için bir alan oluşturmaktır (Bilgen, 2021). Örneğin, zihin trenini izlemek, geriye çekilip düşünceleri gözlemlemede kullanılan bir ayrışma alıştırmasıdır. Bu alıştırmaların düşüncelerin yanı sıra duyguları, fiziksel duyuları ve harekete geçme dürtüsünü de kapsayıcılığı tercih sebebidir (Bilgen, 2021)

Zikir ve Bilişsel Ayrışma

Zikir, sözlükte anmayı, hatırlamayı ifade eder. Terim olarak; Allah'ı anmak, hatırlamak ve gaflet halinden uzak olmak, tarikat ehlinin Allah'ı hatırlatan belli kelimeleri belli zamanlarda, sayıda, bir edep çerçevesinde, bir düzende söylemeleri gibi anlamlara gelir. Tasavvufi eğitimde zikrin bireysel ve toplumsal uygulamaları vardır. Tarikat ehlinin bir yerde toplanıp şeyh veya halifesi gözetiminde (Allah, Hu, Hay gibi) belli kelimeleri belli bir senkronizasyon içinde söylemeleri nefsanî ve ruhani bir terbiye metodudur. Bu çeşit toplu zikirlerle tarikat ayini, sema, hadra, deverân, hatm-i haccan gibi isimler verilir. Söylenen sözlerin ve hareketlerin ritmik (âhenkli) olmasına dikkat edilir. Mevlevilikte, Halvetîlikte olduğu gibi bu tür zikirlerde bazen ney, kudüm ve def gibi enstrümanlar da kullanılır (Uludağ, 1977).

Zikrin dört temel anlamı vardır: Birincisi, Allah'ı sürekli hatırlama tutmaya çalışmaktır. Bu hal gafletin karşıtıdır. İkincisi, Allah'ın adını tekrarlamaktır. Bu dille yapılan zikirdir. Üçüncüsü, zikir ile insanın dünya ile bütün ilgilerini kesmesidir. Burada içsel bir durum söz konusudur (hâl). Dördüncüsü, dua ve düşüncede zikrin etkisinin devamlılık oluşturmasıdır. Burada istikrarlı bir içsel durum söz konusudur (makam). Bu durum ile insan içsel dua durumuna yani ruhun duasına ulaşır (Kayıklık, 2011). Zikir dilden kalbe, kalpten de ruha geçen derinlemesine bir süreçtir. Dilin zikri başlangıçtır ve çoğu zaman mekanik bir tekrardır. Zikredilen kelimeler tesir etmeye başlayınca, kalp Allah'ı arzulamaya başlar. Bu kalbin zikridir (Frager, 2005). Lisan zikrinde sâlik (maneviyatta yolda olan) durmadan "Allah" ismini tekrarlar. Sonra bir noktaya gelir, dilini hareketsiz bırakır ve damağına dayar, dilini kullanmadan kalbi ile söylemeye gayret eder. Kalbinin "Allah, Allah" dediğini hisseder, devam eden süreçte kalbini zikre alıştıırır, kalbi zikreder hale gelir (Uludağ, 1977). Dille yapılan zikrin ve zikir halkalarında icra edilen beden hareketleri ve bu hareketlere eşlik eden musikinin, gönülde zikir halinin gerçekleşmesine hazırlamaktan başka bir işlevi yoktur. Bu hal, zikredeni kaplar ve o Allah'ın varlığında fani olur. Bu anlamda zikir, fenafillâha götüren bir yoldur (Afifi,

1996). Bir insanın varlığının tamamıyla değil de sadece kalp ve diliyle zikir yapması bu deneyimin en hafifidir (İzutsu, 1998). İnsanın Allah'ı arzulaması, insanda Allah'ın varlığının bir işaretidir. Bu arzulama ve arayış ruhun zikri olmaya başlar. Zikredilen, önce kalbe, sonra kalpten ruha ulaştınca insanın bütün benliğinde kendini hissettirmeye başlar. Dolayısıyla insan, ruhunu zikir ile kuvvetlendirip, benliği ruhuna benzeyince her an O'nunla olur. Bu durum insanın davranışlarında daha dikkatli olmasına ve erdemlerle donanmasına yol açar (Frager, 2005).

Zikir, her ibadette öz olarak bulunmaktadır. Zikir bütün ibadetlerin ortak paydasıdır. Namazla, oruçla, cihadla Allah zikredilir. İbadetlerin hepsi, Allah'ı zikretmenin farklı şekilleri gibidir. İbadetlerin amacının daha bilinçli bir Müslümanlık kimliği oluşturmak olduğunu düşünürsek, ibadetlerin de bir anlamda zikir olduğu, yani müminin bilincinde sürekli Allah'a yer vermesi için zemin hazırladığı anlaşılabilir (Cebecioğlu, 2020).

Zikir uygulaması cehrî ve hafî olmak üzere iki türdür: 1- Cehrî zikir, yüksek sesle veya çevrede bulunanların işitebilecekleri bir şekilde sesli olarak yapılan zikirdir. Sesli zikri esas alan tarîkatlara cehrî tarîkat denir. 2- Hafî zikir: Zikredenin, sadece kendisinin işitebileceği bir şekilde alçak sesle veya sessizce kalpten tefekkür ederek yaptığı zikirdir. Sessiz zikirle ikiliklerin tevhidle bir olduğu hakikatine yoğunlaşıp zihin boşaltılır. İnsan önce dil ile zikredip sonra da Allah'ı tefekkür edince, hakikati görme yetisi kazanır. Yaratılmışın hakikatine dikkat kesilip yaratılmışa da saygı duymaya başlar. Çevrede olan varlıkların olumsuz özelliklerini görmekten çok özleri ile ilgilenmeyi yeğler (Schuon, 2006). Sûfiler Allah'ın adı ya da bir dua kalıbı üzerinde belirli bir ses ahengiyle bütün melekelerini olabildiğince yoğunlaştırarak varlıklarını Allah düşüncesinde eriterek hakikate ererler (Nicholson, 2004). Konuya birey açısından bakılırsa sesli zikir, kalbin uyanması için gereklidir. Çünkü özellikle tasavvufî yola yeni giren kişilerin kalbi, sessiz zikir ve tefekkürden daha çok sesli zikirle uyanır. Bundan dolayı tarikat yolculuğunun ilk yıllarında mürid sesli zikre teşvik edilir (Nurbahş, 2011).

Toplu zikir, yapıldığı esnada bedeninin aldığı hale göre de farklı şekilde isimlendirilir. Kuûdi, kıyâmi ve deveran gibi. Oturarak yapılan zikir (kuûdî), ayakta yapılan zikir (kıyâmî) zikirdir. Ayakta yapılan zikir döne döne yapıldığı için devr ve deverân adını da alır (Uludağ, 1977).

Zikrin her bir formu, Allah'ın varlığını derinden hisseden farklı bir veli tarafından geliştirilmiştir. Mutasavvıflar zikrin tesirini hayatın geneline hâkim kılabilmek için zikrin uygulamasını muhatap oldukları kitlelerin yaşam formlarına göre güncellemişlerdir. Kimi zaman güvercinlerden çıkan ses, kimi zaman testerenin ya da dokuma tezgâhının çıkardığı ses sufileri aşka getirmiş ve zikre sevk etmiştir. Sufiler icra ettikleri mesleklerine zikri dâhil etmişlerdir. Ekin biçerken, dokuma tezgâhında dokuma yaparken, demir dövüp ağaç keserken zikri devam ettirmişlerdir. Dergâhta yapılan zikir pratiği, zikri hayatın geneline taşımak içindir (M. Fatih Çıtak, "Meâlî Semâ - Anlatımlı Mevlevî Mukâbelesi", Youtube 08. 12. 2023, 00:09:00-00:15:00)

Zikir, insanı Allah'a kavuşmaya yönlendiren, kendi varlığından geçecek derecede Allah'a odaklanmasını sağlayan, gafletten uzaklaştıran, Allah dışındaki varlıkların meşguliyetinden uzaklaştıran pozitif bir eylemdir. Zikredilen yani Allah, zikreden kalbini kaplar, sadece onu müşahade etme hazzına ulaşır. Aynı zamanda zikir, manevi yolun yolcusuna, o yolda ilerlemeyi kolaylaştıracak ruhsal enerjiyi sağlayan bir ibadettir (Schimmel, 2004).

Zikrin özelliklerinden biri belli bir vaktinin olmayışıdır. İnsan, bütün vakitlerde zikretmeye ihtiyaç duyar. Farz ve nafil olarak zikrin yapılmadığı bir zaman yoktur. Namaz bütün ibadetlerin en şerefli iken bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Hâlbuki kalp ile zikre her zaman devam edilir (Kuşeyri, 1999). Bu düşünce, Kur'an'ın, "Onlar ki ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı zikrederler." (Âl-i İmran 3/191) ayetine dayanır.

Zikir, kalbi açmak için yapılan tasavvufun temel pratiklerinden biridir. Sûfî zikir meclisinde, nefes, ses ve hareket birliği sağlamaya çalışır. Dervişler arasındaki birlik,

onları bir olan Allah'a daha yakın hale getirir. Dervişler, sanki tek bir derviş varmış gibi hareket eder, sanki bir dervişten ses çıkıyormuş gibi ses çıkarırlar ve sanki bir derviş nefes alıyormuş gibi nefes alırlar. Bu sırada, zikir sestem kalbe, kalpten ruha geçer. Sesli zikir başlangıçtır. Tekrarlanan kelimelerin anlamı ve gücü zayıflamaya başlayınca, Allah'a uzanan bir zevk kalbe dolmaya başlar. Bu durum, kalbin zikiridir. Zevkin Allah'a uzanması, Allah'ın orada olduğunun işaretidir. Bu ise ruhun zikiridir (Frager, 2005).

Zikir, insanı Allah'ı güzel düşüncelerle anması ve dingin bir zihinle ona ibadet etmesi, dar geleneksel, kaygı dolu şüpheci, çelişkili düşüncelerden uzak durması konusunda uyarır. Bu kaygılar, ruhun genişlemesi yerine daralmasına neden olur. İnsanın dikkat ve ilgisini Allah'a yöneltmesini engeller. Zikir, bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldırmanın en değerli ve en işlevsel aracıdır. Zikir, insanın duyduğu düşünce dünyasını, ruhunu disipline etme hususunda insanı eğitir (Kayıklık, 2011).

İnsanın duyuları, ilave güç ve yetileri daha fazlasını kavramaya elverişlidir. Bunun gerçekleşmesi için yapılacak şey ise doğal gerçeklik ile insanın ruhsallığı arasında, onun hakiki benliği ve varlık katmanları arasında doğru bir ilişkinin kurulmasıdır (Wilcox, 2003). İşte bu ilişki zikirle kurulur. İnsan ruhu dış dünyanın idrak hissinden iç dünyaya döndüğünde duyular zayıflar ve ruh gitgide güçlenir. Ruh böylece gitgide gelişmek ve kuvvetlenmek suretiyle akıl (kalp), görme (şuhud) mertebesine yükselir. Duyuların idrake etkisi kalkar, ruhun öz varlığı görünür olur. Ruh artık manevi ilimlere, ilahi sevgiye hazırdır. Mürid, Allah'ı zikrettikçe benlik özelliklerinden sıyrılır ve ilahi özelliklerle aydınlanır. Allah'ı zikretmek, başlangıçta dikkatin bir bütün olarak bir noktaya odaklanmasını sağlar. Sâlik, bu şekilde, benliğin bağlarından kurtulmaya başlar. Bu, dağınık dikkatin, birliğin kuşatıcı noktasına doğru eğilimini sağlar. Zikir, bellekte işlevsiz duygu, düşünce ve imaj olarak her ne varsa hepsini siler, psikolojik çatışmaları ortadan kaldırır, zihinsel barışa zemin hazırlar. Sûfinin kalbindeki ben merkezli özellikleri ortadan kaldırır ve ilahi özelliklerin yerleşmesine zemin hazırlar (Nurbahş, 2011).

Böylece zikir, yaptığı etki ACT modelinin bilişsel ayrışma ile hedeflediği zeminde buluşmuş olur. Bilişsel ayrışma ile takılmışlığa sebebiyet veren düşünce, hatıra ve imajlarla benliğin arasına mesafe girer ve ayrışma gerçekleşir. Bu farkındalık sonrasında takılmışlığa sebebiyet veren ve işlevsiz olan ne varsa düşünce olarak izlenir ve düşüncenin akışı seyredilir. Bu ancak yargılamadan kabul etmek ile mümkün olan bir süreçtir. Olumsuzlukların bellekten tam anlamıyla silinmesi mümkün olmasa da kişinin bu yeni bağlamla negatif olarak tanımladığı (duygu, düşünce, hatıra) ile kurduğu ilişki değişir. Böylece denge ve huzur haliyle hayatın getirdiklerini deneyimlemek mümkün olur. Zikir ve benzeri tasavvuf pratikleri deneyimlenirken (tevbe, rabita, murakabe vb.) dikkat Allah ve Allah'a ulaştıran vesilelere yönlendirilir. İşlevsiz düşüncelere verilen önem azalır ve düşünce ile ayrışma mümkün hale gelir. Kabule geçiş kolaylaşır.

Dinin emirlerine uyararak duygusal (nefsani) iniş-çıkışların üstesinden gelinirken, kalbi karartan ve saran nefsin dalgalanmaları, insanın kendisini zikre vermesiyle önlenebilir. Zikrin nuru kararan kalbi aydınlatıp temizlerken nefis ve şeytanın kalbe verdiği tüm bulanıklık ve perdeleri yok eder. Kalbin karanlığı azalırken perde aralanır ve zikrin lambası kalbi tamamen aydınlatır. Zikre devam edilip kalp, zikir ile meşgul olduğunda kalbin sertliği gider ve yerine yumuşaklık gelir. Bu hal yeni bir bilinç halidir (Nurbahş, 2011; Kayıklık, 2011).

Bir kuds-i hadiste bildirildiğine göre Allah'ın göklere ve yere sığmadığı ancak mümin kulunun kalbine sığıdığı ifade edilmiştir. İşte zikir insanın bu yakınlığı fark etmesini sağlayan önemli bir uygulamadır. İnsan zikir ile sürekli kendisi ile beraber olan varlıkla birlikte olma, her zaman onu görüyormuşçasına hayatını düzene koyma sırrına ulaşabilir. Zikrin de temel amacı, bu bilince insanı ulaştırmaktır (Frager, 2005). İslam'da zikrin ve diğer farz kılınan ibadetlerin kulu taşıdığı nokta Allah'ı görüyormuşçasına bir fark ediş ve bilinçli olma halinin insana yön vermesidir.

Sonuç

Kabul ve Kararlılık Terapisi metafor ve teknikleriyle düşünce ve benlik arasında mesafe oluşturmayı, düşüncelerden ayrışarak düşünce ile kurulan ilişkiyi değiştirmeyi amaçlar. Bu yönüyle tasavvufun iyileştiriciliği ile benzeşir. Tasavvufta, benliğin dönüşüm uygulamalarından biri olan zikirle duygu, düşünce ve davranış yoğunluklu tecrübelerle mürşid, müride aşkın bir âleme ulaşmasında yeni bir kimlik ve kişilik kazanmasında rehberlik eder. Zikir, müridin sürekli yaratıcı ile irtibatla kalmasını, amacına yoğunlaşmasını sağlar. Zikir hem hatırlama aynı zamanda anmadır. Kendinin hatırlanmasını emreden Allah sonsuz mutluluğun zikirle gerçekleşeceğini bildirmektedir. Aynı zamanda zikir manevi yolun yolcusuna o yolda ilerlemeyi kolaylaştıracak enerjiyi sağlayan pozitif bir eylemdir. Zaman ve mekânla sınırlı olmayıp her yerde ve her zaman yapılabilen ve kalbi açan temel bir pratiktir. Tasavvuf insanın manevi boyutunu üç yönde ele alır. Bunlar ruh, nefis ve kalptir (akıl). Zikir uygulaması ruhu kuvvetlendirir, nefsin duygusal iniş ve çıkışlarını dengeler. Kalbin işlevsiz duygu ve düşüncelerden temizlenmesini ve hakikati kavramasına imkân sağlar. İşlevsiz düşüncelerin kişi üzerindeki etkisi hafifler ve hayatı daha anlamlı kılacak değer odaklı eylemleri yerine getirebilecek ruhsal kuvvete de kavuşmuş olur. Zikir uygulaması farkındalığı arttırmış ve ana odaklanabilmeyi mümkün kılmış olur, insan üzerinde nefsin ve ruhun ihtiyaç ve kuvvet dengesini sağlamada, kişiyi huzura ve iç disipline ulaştırmada önemli bir işlev görür. üzerinde nefsin ve ruhun ihtiyaç ve kuvvet dengesini sağlamada, kişiyi huzura ve iç disipline ulaştırmada önemli bir işlen görür.

Kabul ve Kararlılık Terapisi ve tasavvufun insanın değişim ve dönüşümüne olumlu katkılar yaptığı, unsurları ve neticeleri açısından benzeştiği görülmektedir. Her iki alanda psikolojik katılık, yerini psikolojik esnekliğe bırakır. Ancak tasavvufta bu nihai hedef değildir. Hedefe giden yolda edinilen bir kazanımdır. Zikir uygulaması yoğunlaşma ve yeni bir anlam inşa etmede büyük katkı sağlar. Kurulacak yeni bir anlam için önceki işlevsiz düşüncelerden ayrışma gerekir.

Tasavvufta zikir pratiği ile işlevsiz olan duygu, düşünce ve davranışlarla araya mesafe konular ve varlıkla olan irtibat yeni bir bağlam kazanır. Tasavvufun zikir ve diğer iyileştirici uygulamaları insanı kulluk bilincine taşır ve bu yeni bir bilinçle varolma, denge ve uyumun elde edilmesi anlamına gelir. Bu ayrışma durumu, ACT'nin bilişsel ayrışması ile benzeşir.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. Çev: Demirli, Ekrem, Kartal, Abdullah. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Bennet, Richard., Oliver, Joseph E. *Kabul ve Kararlılık Terapisi*. Çev: Cicerali E.E., Çabuk, B. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Bilgen, İbrahim. *Terapide Psikolojik Esneklik*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2021.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara Otto Yayınları, 2020.
- Çıtlak, M. Fatih. "Meâlî Semâ - Anlatımlı Mevlevî Mukâbelesi", *Youtube*. 08. 12. 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=mi0I7x1j-Zk>
- Fragar, Robert. *Kalp Nefs ve Ruh*. Çev: Kapaklıkaya, İbrahim. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2005.
- Harris, Russ. *ACT Made Simple*. Oukland: New Harbinger Publications, 2009.
- Göngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982.
- Harris, Russ. *ACT'i Kolay Öğrenmek*. Çev: Esen, F.B., Yavuz, K.F. İstanbul: Litera Yayıncılık, İstanbul, 2022.
- Hayes, Steven C. "Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavioral and cognitive therapies". *Behavior therapy*, 35/4 (2004), 639-665.
- Hayes, Steven C., Lillis, Jason. *Kabul ve Kararlılık Terapisi*. Çev: Aksoy, D. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2021.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*. Çev: Özemre, Ahmet Y. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kul, Aykut. ve Türk, Fulya. “Kabul ve Adanmışlık Terapisi (ACT) Üzerine Bir Derleme Çalışması”. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 10/16 (2020), 3773-3805
- Kur’ân Yolu. Erişim 17 Nisan 2024.
<https://kuran.diyenet.gov.tr>
- Kuşeyrî, Abülkerim b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. Çev: Uludağ, Süleyman. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999,
- Nurbahş, Cevad. *Sûfî Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*. Çev:Holsan, Nezahat. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Sûfileri*. Çev. Dağ, Mehmet vd. Ankara: Çağlar Yayınevi, 2004.
- Ögel, Kültegin. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapilerde Üçüncü Dalga Farkındalık (Ayrımsama) ve Kabullenme Temelli Terapiler*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2012.
- Ramnöre, Jonas., Törneke, Niklas. *İnsan Davranışlarının ABC’si*. Çev: Yavuz, K.F., Karatepe, H.T. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm’ın Mistik Boyutları*. Çev: Özkan, Senail. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2004.
- Schuon, Frithjof. *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. Çev: Sezigen, Veysel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Segal, Zingel V., Williams, Michael., Teasdale, John. *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: A new approach to preventing relapse*, New York: Guilford Press, 2002.
- Stoddard, Jill A., Afari, Niloofar. *ACT Metaforları*. Çev: Larsson, E.G.T., Ergin, B. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2023.
- Terzioğlu, Merve, Yavuz, Kaasım Fatih. “İlişkisel Çerçeve Kuramı (İÇK): Dil ve Biliş Ampirik Bir Yaklaşım”. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 12/2 (2023), 188-200.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1977.
- Wilcox, Lynn. *Sufizm ve Psikoloji*. Çev: Düz, Orhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Yavuz, Kaasım Fatih. “Kabul ve kararlılık terapisi (ACT): Genel bir bakış”. *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics*, 8/2 (2015), 21-27.

Yektaş, Çiğdem. “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT)”. *Çocuk ve Ergen Psikiyatrisi*. (1231-1240). Ed: Ercan, Eyüp Sabri vd. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

RAVZATÜ'L-HİKEM FÎ AHLAKÎ'L-ÜMEM'DE ÜLFET VE ÜNSİYET KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Esra MATUR TANĞÜÇ**

Giriş

Edib Mehmet Emin Efendi, Midillili Ali Bey'in mahdûmu'dur. Edib Mehmet Emin Efendi'nin mahdumu ise Süleyman Necip Efendi'dir. Edib Mehmet Efendi 18. yy. sonlarında yaşamıştır. Doğum tarihi hakkında bilgi yer almamakla beraber, doğum yeri İstanbul'dur.²²³ Edib Mehmet Emin Efendi 1216 (m.1801) yılı Şubat ayında vefat etti.²²⁴ Cenazeleri, mahdumu Süleyman Necip Efendi ile beraber, İstanbul Fındıklı'da yer alan Peri Zade Hatun Camisinin bahçesine nakledilmiştir. Ancak daha sonra yol genişletilmesi sebebiyle, cenazeleri İstanbul Üsküdar'da yer alan nuh kuyusu mevkisine taşınmıştır. Edib Mehmet Emin Efendi'nin bilinen eserleri arasında Ravzatü'l-hikem fi ahlaki'l-ümem adlı metin zikredilmektedir.²²⁵ Edib Mehmet Emin Efendi'nin bilinen eserleri arasında *Ravzatü'l- hikem fi ahlaki'l-ümem*²²⁶ adlı metin zikredilmektedir. Bu çalışmada da mezkûr eserinde geçen ülfet ve ünsiyet kavramlarına ilişkin görüşlerine yer verilecektir. *Ravzatü'l-hikem fi ahlaki'l-ümem* adlı eserde ahlakî terim olarak ülfet ve ünsiyet kavramları önemli yer tutmaktadır. Dolayısıyla çalışmada önce kavram

143

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi, 0000-0001-6601-8228, Matur3244@gmail.com

²²³ Ali Osman Çınar, *Mehmet Emin Edib Efendinin Hayatı Ve Tarihi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1999), 19.

²²⁴ Mehmet Süreyya, *Sicill-İ Osmani Yahut Tezkire-İ Meşahiri Osmaniyye*, (İstanbul: Sebil Yayınevi), 1/307-308.

²²⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 3/51.

²²⁶ Edib Efendi, *Ravzatü'l-hikem fi ahlaki'l-ümem*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01860).

olarak ülfet ve ünsiyet terimleri analiz edilecek, ardından ülfet ve ünsiyeti ahlak boyutuna yer verilecektir.

1. Kavramsal Olarak Ülfet ve Ünsiyet

Ülfet, insanların bir araya gelerek kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimini ifade ettiği gibi, insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasıdır. Bu da toplumsal uyumun güçlenmesine katkıda bulunur. Ülfet ilf (elf) kökünden türeyerek gelmiştir. Sözlükte ise alışmak, sevmek, kaynaşmak vb. anlamlarına gelir.²²⁷ Ülfet, insanların birbirlerine göstermiş olduğu, ilgi ve sevginin ötesinde var olan derin bir bağlılıktır. Bu bağlılık yani ülfet insanların arasındaki yaşama eğilimini güçlendirir bununla beraber de toplumsal uyum sağlanmış olur. İnsanların yaşamının her anında ülfet vardır. Bunlar destek olma, sevgiyle bir arada olma isteği, yardımlaşma vb. dir. Ülfet sadece kişisel alanda bahsedilemez. Çünkü ülfet toplumun genelinde birlik ve beraberlik duygusunu geliştirir. Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât* adlı eserinde "الف (Elif) hece harflerinden biridir. الف uyum içinde olan toplanmadır. الفتبينهم deyimi de, onların arasını buldum veya onları kaynaştırdım demektir. الفة de bundan gelmektedir. Kaynaşmış olana "إلف" veya "الف" denmektedir ve Kur'a-ı Kerim'de Âl-i İmran Suresi 103. ayetinde ve Enfal Suresi 63. ayetinde ülfet kavramını aralarını kaynaştırmak manasında kullanılmıştır.²²⁸ Bir başka tanım ise Ülfet, insanların birbirine karşı sevgi saygı ve ilgi beslemesini, dayanak olmasını sağlayarak toplumsal ahenk'in, birlik ve beraberliği perçinlendiren bir kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimidir.²²⁹ Ülfet insanların arasında olan doğal olarak ortaya çıkan kaynaşma, alışma, dostluk kurma, sevme anlamlarına gelir. İnsanlar farklı kültürlerden, farklı ülkelerden, farklı ırklardan olsada Allah istediği müddetce ülfetle kardeş olurlar. Er-Râzî

²²⁷ Mustafa Çağrı, "Ülfet", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulfet> (02.02.2024).

²²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 89.

²²⁹ Cuma Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1.

(ö. 313/925) *Felsefe Risâleleri* adlı eserinde Ülfet, sevgiliyle uzun zamanda yapılan sohbetlerin ardından oluşan ve ayrılıktan sonra bir nefret duygusuyla ortaya çıkan bir histir.²³⁰ Mâverdî (ö. 450/1058) *Edebü'd Dünyâve'd Dîn* adlı eserinde ülfet-i kalplerin bir araya geldiği, dışlanan şeylerin itildiği, insanların birlikte olmasını sağlayan kuvvetli bağa denir.²³¹ Ebü'l-Hasan el-Amiri, *es-Sa'ad evelis'ad* adlı eserinde ülfet toplum içinde vazgeçilmeyen bir kavram olarak sevgi, dostluk ve dayanışma olarak ifade edilir.²³² Kutluer muhabbet başlığında Aristo'dan aktardığı bilgiler ışığında ülfet-i toplum içi bir zorunluluk olarak görür.²³³ Zafer Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* eserinde "ülfetin alameti, emirlere muhalefetin azlığı ve iyiliğin çokluğudur"²³⁴ diye bahseder. Gazzâlî'nin *İhyâ'u'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ülfeti "Güzel huyun meyvesi" olarak tanımlanırken, ayrılık ise kötü huyun bir sonucu olduğunu belirtir. Güzel ahlak insanların bir araya gelerek, anlaşmasını teşvik ederken, Kötü ahlak ise düşmanlık ve çekememezliği bunun sonucundada birbirine sırt çevirmeyi gerektirir.²³⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-fazıla* adlı eserinde ülfeti "Her kişinin, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacının, ancak muhtelif insanların yardımlaşma amacıyla bir araya gelmeleriyle elde edilebileceğini belirtir."²³⁶ İbnSînâ da ülfet manasında "Diğer insanlarla akrabalık ve dostluk ilişkilerinin hatırlanıp korunması" anlamında "güzel ahitler" şeklinde bir

²³⁰ Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve çev.Mahmut Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 122.

²³¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîbel Basrîel Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*, çev. Halit Zavalı, (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020), 291.

²³² Hatice Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 14.

²³³ Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, 2.

²³⁴ Zafer Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1138.

²³⁵ Gazzâlî, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2016), 490.

²³⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev.Nafiz Danışman, (Ankara: Meb Yayınları, 2001), 79.

ahlaki erdem olarak zikretmektedir.²³⁷ İslam ahlak metinlerinde ülfet ve kardeşliği anlatan bazı kavramlar vardır. Bu kavramlar uhuvvet, veli, ünsiyet, meveddet, feregat, isar, teâvün ve merhamet şeklinde zikredilebilir. Ayrıca ülfet ve kardeşliği ifade eden kavramların zıttı olan anlamı ifade eden haset, kin, nefret, menfeat, aç gözlülük, öfke, gıybet, alay etme gibi bazı kavramlar da bulunmaktadır.

Ünsiyet kavramı, sözlükte "alışkanlık, yakınlık, samimiyet, nazlanma" vb. manalara gelir. Ancak tasavvuf literatüründe özel bir anlamı vardır. Bu bağlamda, ünsiyet, Allah'ın güzelliklerini sufiye tecelli etmesi ve sûfinde bu ilahi tecellileri kalbinde hissetmesidir.²³⁸ Üns genellikle heybet kavramının zıddı olarak yer alır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ünsü şu şekilde ifade eder: üns Allaha güvenmek, Allah'a sükûnet bulmak ve Allahtan yardım dilemektir.²³⁹ Şiblî'ye göre ise üns insanın kendinden nefisinden ve bütün varlıklardan uzaklaşarak, Allah ile iç içe olmaktır.²⁴⁰ Bir başka tanım ise üns kişinin kendi varlığından ve dünya ile bağlantısından Allaha yönelmesi ve Allah ile yakınlaşmasını ifade eder. Bu durumda kişinin nefisinden ve dünyevi zevklerden uzaklaşarak Allah ile yakınlık kurmasıdır. Bu yakınlıkta kişinin Allah'a bağlılığıdır. İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) göre, insanlar ihtiyaçları sebebiyle bir araya gelerek, kaynaşmakta bir bedeninin organları gibi toplumun kişileri içerisinde birlik, beraberlik, ülfet ve kardeşlik özellikleri içerisinde ortak bir hayat oluşmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, bazı ibadetlerin toplu olarak yapılmasıyla birlikte insanlar arasında sevgi, iyilik ve mutluluğun yaygınlaşmasının hedeflenmesidir.²⁴¹ Serrac; üns ehlinin üç derece olduğundan bahseder. Bunların ilki haram olan her şeyden uzaklaşıp, gafletten kaçınarak, Allaha yakınlık

²³⁷ Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, 14.

²³⁸ Semih Ceyhan, "Üns", Tdv İslâm Ansiklopedisi, [https://islamansiklopedisi.org.tr/uns\(02.02.2024\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/uns(02.02.2024)).

²³⁹ EbûNasrSerrâcTûsî, *el-Lûma' İslam Tasavvufu*, çev.H. Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1417-1996), 63.

²⁴⁰ EbûNasrSerrâcTûsî, *el-Lûma' İslam Tasavvufu*, 63.

²⁴¹ Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, 22.

duymaktır.²⁴² İkincisi ise Kişinin Allah ile yakınlık kurması neticesinde, yüreğini meşgul eden her türlü düşünceden kurtulmaktır.²⁴³ Son derece ise Ünsün zıddı olan heybet vb. durumlar sebebiyle üns'ten uzaklaşmasıdır.²⁴⁴ Âlimler üns'ü farklı tanımlarda bulunmuşlardır. Üns; heybet hissiyle beraber, kulda gözüken büyüklük hissini yok olmasıyla birlikte kul üzerinde ümid ve korkunun daha ağır basmasıdır.²⁴⁵ Bir başka üns hakkında tanım ise Aşık bir kimsenin sevgilisinin yanında özgür olmasıyla birlikte, kısıtlamaların ortadan kalkmasıdır.²⁴⁶ Üns Allah'a yakınlaşma meclislerinde Allah ile kaynaşma, ve sohbet etme halidir.²⁴⁷ Üns, sevgilinin güzelliğini müşahade ederek dile getirmekten dolayı mücadele edeceği başka bir rakib hissetmeksizin kalbin neşesidir. Bu halde bulunan kişi'de, kendisini sevgilisinin incitecek olduğu şeylerden korkar.²⁴⁸ Bize göre üns Allah'ın büyüklüğünü görmek ve İnsan ruhunun ölmeden önce, Allah'a teslim olmasıdır. Yani uzak ama yakın olmasıdır. İnsan Ünsiyyet gömleğini giyip, Allah'a daha yakın olmasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de "ülfet" kavramı toplamda yirmi iki yerde geçmektedir. Kuran-ı kerimde kullanılan ve kardeşlik kavramına temas etmesi açısından genellikle "ellefe", "ellefte", "yüellifü", "el-müellefeti" gibi kullanılır ve kuran-ı kerimde toplam altı yerde geçmektedir. Sosyal ve ahlaki anlam olarak ise kuran-ı kerimde iki yerde geçmektedir.²⁴⁹ Kureyş suresi bir ve ikinci ayetler incelendiğinde Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât* adlı eserinde "Ayette (ilef) kelimesi anlaştı, uyuştu anlamına gelen (elf) fiilinın mastarı olduğunu görebiliriz."²⁵⁰ Bakara doksan altıncı ayetinde; "Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun;

²⁴² EbûNasrSerrâcTûsî, *el-Lûma' İslam Tasavvufu*,63.

²⁴³ EbûNasrSerrâcTûsî, *el-Lûma' İslam Tasavvufu*,63.

²⁴⁴ EbûNasrSerrâcTûsî, *el-Lûma' İslam Tasavvufu*,63.

²⁴⁵ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1140.

²⁴⁶ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1140.

²⁴⁷ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1142.

²⁴⁸ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,1145.

²⁴⁹ Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, 2.

²⁵⁰ Râgıbel-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, 89.

müşriklerden de çok; her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür."²⁵¹ Bu ayette (elf) şeklinde geçer ve ayette (elf) en düşkününü manasında kullanılmaktadır. Ankebut suresi on dördüncü ayetinde Yüce Allah şöyle buyurur: "Vaktiyle biz Nûh'u kendi kavmine resul olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken onları tûfan yakaladı."²⁵² Buradaki (elf) sayı manasında kullanılmıştır. Buradaki kullanımı ise ülfet bin tane birin bir araya gelerek kaynaşmasıdır. Bu kaynaşmadan oluşan birlik ve beraberlik duygusunu ele almaktadır. Bu sebeple birliktelikten kuvvet ve merhamet doğar. Ayrılıktan ise kötülük doğar. Elifü kavramıda buradan geldiği gibi bu programın'da başlangıç konumunu temsil eder.²⁵³ Birler bir araya gelerek binleri oluşturur, birler olmadan binler, binler olmadan birler olmaz yani insanlar binler olmadan kaynaşamaz. İnsanlar birlik bereberlik, kardeşlik dostluk olunca binleri oluşturur. Bin asıl 'bir' ile başlar; birleşme ve kaynaşma olmadıkça bin oluşmaz. Sayılar birleşerek yani değerleri katlanarak büyürler. Sayılar birleşmediklerinde ayrı ayrı ve parça parça olarak kalırlar. Emsal şekilde, ülfete sahip olmayan kalplerde birbirinden farklı, birbirinden ayrılmış sayılar gibidir.²⁵⁴ Ayetler ve hadislere incelendiğinde ülfet kavramının içerdiği, dostluk, barış, kardeşlik, birlik ve beraberlik duygusunu anlamamız mümkün olur. İslam öncesi dönemde savaşlar vb. olaylar cereyan ederken, islam sonrası dönemde yerini barış ve birlik ve bereberlik ön planda olmuştur. Ensar Muhacir ve Evs Hazrec kardeşliği, ülfet kavramının en iyi örnekleri arasındandır. Muhacirler mekkeden Medineye hicret eden, müslümanlar iken, Ensar ise Medine'nin yerlisi olan ve islamiyeti kabul edendir. Bu kardeşlikte muhacirler medineye göç etmesiyle başlamıştır. Bu kardeşlik bağı hem maddi

²⁵¹ el-Bakara 2/96

²⁵² el-Ankebut 29/14

²⁵³ Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, 1.

²⁵⁴ Bayır, *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*, 1.

manevi anlamdadır. Bu örnek müslümanların arasındaki ülfet ve ünsiyetin bir yansımasıdır. Allah ile ünsiyetin mümkün olması hakkında bakara suresinde şu şekilde bahsedilir: "Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler."²⁵⁵ Allah ile üns kurmanın mümkün olduğundan bahsedilir. Ayetlerde Allahın insanlara yakınlığından ve insanların duasını işittiğini ve dualarına karşılık vereceğini bildirir. Allah'ın insanların her alanda gözettiği vurgulanmaktadır.

2. Ahlâkî Boyutuyla Ülfet ve Ünsiyet

İslam filozofları felsefeyi nazarî ve amelî şeklinde ikiye, amelî felsefeyi de ahlak (tedbîru'n-nefs), ev yönetimi (tedbîru'l-menâzil) ve şehir idaresi (tedbîru'l-müdün) şeklinde tasnif etmişlerdir. İslam Felsefesinin yazılmış olan ahlak metinlerinde bazı kavramlar vardır ki, bireyin iyi ahlakını ifade etmenin yanı sıra sosyal ve siyasal olarak da iyi ahlakın tezahür ettiği anlamları içerir. Bu kavramlardan ikisi de ülfet ve ünsiyettir. Gazzâlî, *İhyâu'Ulûmi'd-Dîn* ülfeti geniş bir şekilde ele alır. O, ülfeti şu şekilde tarif eder: Ülfet güzel huyun en güzel sonucu iken ayrılık ise kötü huyun neticesidir. Güzel ahlak insanların birbirini anlamasını ve sevmesini teşvik ederken kötü ahlak ise hasedi ve düşmanlığı gerektirir. Güzel ahlak'ın İslamdaki yeri açık bir şekilde belirtilmektedir.²⁵⁶ Ülfet güzel ahlak ilkelerinden biridir. Güzel ahlak kişiyi doğru yola iletirken kötü ahlak ise yanlış yola iletir. Ülfet konusunda Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Benim meclisime en yakın olanınız, ahlâkça en güzel olan ve etrafındakilerle hoş geçinenlerdir ki, onlar herkesi sever, onları da herkes sever."²⁵⁷ İnsalar etrafındaki kişilerle, nazik bir iletişimle birlikte, öfke ve sinirden uzak durarak, saygı çerçevesinde durmanın önemini vurgulamaktadır. Çıkarsız dost olmanın, önemine değinilmekle birlikte hem iyi günde hemde kötü günde

²⁵⁵ el-Bakara 2/186

²⁵⁶ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 490.

²⁵⁷ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 492.

kardeşinin yanında olmaya dikkat edilmelidir. Allah için birbirini sevmek, birbirini Allahın emaneti olarak görmek, ülfet ve ünsiyetin bir yansıması olmakla birlikte en önemli ahlaki ilkeler arasındadır. Böyle kimseler Allahın gerçek dostlarıdır. Bu sevgi Allahın hoşnutluğunu rızasını kazanmaya vesile olur. Allah için huzursuzluktan, bozgunculuktan ve bir müslüman kardeşinin arasını bozmaktan uzak durmak gerekir. Ülfet kelimesini ifade eden kavramlardan birisi kardeşliktir. Kardeş terimi kandaş ve karındaş anlamlarıyla kullanılır. Kardeş aynı aynı anne den doğan anlamını içermektedir.²⁵⁸ Kardeş kelimesine ontolojik olarak baktığımızda karındaş olmak, anlamına gelir fakat bununla sınırlamak mümkün değildir. Kardeşlik kavramı Ademin çocukları terimi olarak sadece soy bağlantısını değil de onun da ötesinde yer alan diğer canlılarla, hatta bitki ve varlıklarla insanların, ortak olan özelliklerine sahip olmalarını ifade eder.²⁵⁹ Dinde kardeşlik ise insanın kendi iradesiyle yapmış olduğu kardeşliktir. Dinde kardeşlik iman bağı, dayanışma yardımlaşma, hoşgörü saygı, adalet, doğruluk, barış ve uzlaşma ile olur. İman bağı ile yani inanç değerlerine sahip kimselerin birbirlerine olan ünsiyeti ile birlikte, birbirlerine fiziksel ve manevi olarak destekte bulunurlar. Bunun sonucunda da hoşgörü, adalet, barışsaygı ve sevgi olur. Sevgi doğrudan olabildiği gibi dolaylı şekilde de sevgi olur. Sevgi sayesinde Allahın hoşnutluğu kazanılmış olur. Kardeşlik "Bir insanı zâtî bakımdan sevmektir."²⁶⁰ İnsanın zat-ı gereğiyle sevmesi yani onun güzel yönlerini sevmesi ve zevk almasıdır. Bu da insanın kalplerini birbirine meyletmesini sağlar. Ahirette daha önceden, tanışmış ruhlar, dünyada birbiriyle daha uyumludur. Ama tanışmayanlar ise bir arada uyum içinde olmazlar.²⁶¹ İnsanlar sadece dışsal özelliklerle bağ kurmaz içsel bağlar da kardeşlik için önemli etkindir. Kardeşlik sevdiğin kişiyi, o kişinin aracılığıyla gayesine

²⁵⁸ Altan Çap, Ömer Çetinkaya, *Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku* (Ankara: Dîb Yayınları, 2012), 25.

²⁵⁹ Çap-Çetinkaya, *Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı Ve Kardeşlik Hukuku*, 25.

²⁶⁰ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/502.

²⁶¹ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/536

ulaşmak için sevmektir.²⁶² Sevilen insanı doğrudan değil de dolaylı yollardan da sevmek mümkündür. Bu sevgi dünyevi amaçlarla da olabilir. Kardeşlik sevdiğin kişiyi kendisi için değil, bir amaç uğruna sevmek demektir.²⁶³ Allah için sevgi güzel ameller yaparak, sadaka vererek yahut Allahın ilmini öğrenip, öğretmek lazımdır. Kişi ahiret ve dünyada dengeyi kurabilmelidir. Ahiret için menfaat istenildiği gibi dünya için de menfaat istenmelidir. Kardeşlik "Allah için ve Allah rızası için sevmektir."²⁶⁴ Bir nesne yahut bir kişi severken her şeyde Allahın rızasını gözeterek sevmek gerekir. Bir şeyi Allah için sevmek demek onun her halini sevmek demektir. Elem de olabilir acı da olabilir yeter ki Allah için sevilirse o şey daima ona makbul gelir. Allahın yarattığı her şeyi Allah için seviliyorsa, Allaha isyan eden, şirk koşan kimseyi de Allah için buğz etmek gereklidir. İyi olanı sevmek gerektiği gibi kötü olanından da nefret etmek gerekir. Müslümanı müslüman olduğu için sevilmesi gerektiği gibi o kişi Allaha şirk koşar isyan ederse Allah için buğz etmek gerekir.²⁶⁵ Günahlarında ısrarlı bir şekilde devam eden birisi içinde nefret ve düşmanlık göstermenin uygun olacağından bahsetmektedir. Buğz etmenin de iki derecesi vardır. Bunlardan birincisi "ona acımak ve yardım etmekten vazgeçmektir."²⁶⁶ İnsanın kendine yapılan kötülük affedilebilir. Fakat Allaha isyan eden, Allaha şirk koşan kimseye ihsanda bulunulması doğru değildir. Bir kişiyi Allah için sevmek ve Allahın rızasına uygun olarak hareket etmek, Allaha karşı saygılı olmayan kişilerde Allah için buğz etmektir.

Kişinin ahlaki arkadaşının ahlakına bağlıdır diyebiliriz. Şöyle ki iyi arkadaş bizi doğru yola iletir, kötü arkadaş da kötü yola iletir. Dostluklar ortak değerler ve inançlar ile kurulur. Ortak değerler inançlar olmazsa o dostluk gerçek olmaz. Kardeşliğin hakları vardır. Bunlar malhakk-ı, her zaman kardeşinin yanında durmak ve kardeşine kötü sözlerden

²⁶² Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/510.

²⁶³ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/511.

²⁶⁴ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/514.

²⁶⁵ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/517.

²⁶⁶ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/521.

münezzeh durmayı, iyi sözler konuşmayı gerekli kılar. Kardeşinin hatalarını görmezden gelmek, hayır duada bulunmak, gereksiz yere kardeşine yük olmamak ve samimiyettir.²⁶⁷

İnsanların bir arada yaşaması, huzurlu bir topluluk oluşturması için toplumun kurallarına ve edeblerine uygun hareket etmelidir. İnsanlar arasındaki bağlar çeşitli şekildedir. Bunların birincisi islam kardeşliği bağı, ikincisi yakınlık bağı ve en hususi olan bağıdır. Üçüncüsü komşuluk bağı, dördüncüsü ise ortak deneyimler sonucunda oluşan bağ, beşincisi ise dostluk ve kardeşlik bağıdır. Bu bağlar arasında mahremiyet hakkı vardır ve bu bağ akrabalık dostluk bağından daha kuvvetlidir. Müslüman ile dostluk bağı ise daha önceliklidir. Samimi candan dostluklar ise normal dostluklardan daha önemlidir.²⁶⁸ Müslümanın üzerinde bazı haklar vardır. Bunlar: karşılaştığında selam vermeyi ve davetine olumlu yanıt vermeyi ihmal etmemek. Hapşurduğunda dua etmek. Hastalandığında halini hatrını sormak. Öldüğünde cenaze namazına icabet etmek. Verilen söz ve davranışlarda durmak, Bir fikir danışıldığında doğruyu söylemek. Onu korumak ve insanın kendisi için sevdiklerini onun için de sevmek ve kendisi için hoşlanmadıklarını onun için de hoşlanmamaktır.²⁶⁹ İkinci başlık ise Komşuluk haklarıdır. Komşuluk haklarından Müslüman olan ve aynı zamanda akraba olan komşuluk hakkı üçtür.²⁷⁰ Bunlar mahremiyet, islamiyet hakkı ve komşuluk hakkıdır. İki hakkı olan komşu ise müslüman olan komşudur ve mahremiyet hakkı hariç iki hakkı vardır. Bir hakka sahip olan komşu ise sadece komşuluk haklarına sahibdir. Akraba ve mahrem haklarıdır. Aile birliğini beraberliğini koruyarak, akrabalık ilişkilerinin önemine vurgu yapmaktadır. Allah nasıl insanlara rahmetle yaklaşıyorsa insanlar da akrabalarına karşı aynı merhameti göstermesi gerekir. Akrabalarına merhamet

²⁶⁷ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 3/538.

²⁶⁸ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/7.

²⁶⁹ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/9.

²⁷⁰ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/60.

gösteren kimseye Allah da merhamet gösterir. Akrabalarının haklarını görmezden gelenler ise Allahın merhametini elde edemez.²⁷¹ Ana, baba ve evlat hakları ise mahrem haklarındandır ve en önemli haklardan biridir. Ana baba hakkı, kardeş hakkı, çocuk hakkı bunlardan birisidir."²⁷² Cennete gidebilmek için şartlardan bir tanesi de anne babaya saygı gelir ve akrabalarla iyi ilişkiler kurmak gereklidir. Anne babaya isyan eden kimselerin cennetin güzel kokusunu alamayacağını bildirilir. Dolayısıyla islam aile bağlarına çok büyük önem arz etmektedir.²⁷³ Bir başka hak ise köle haklarıdır. Köle haklarında kölelere insafı ve adil davranılması gerektiği vurgulanır. Kişinin kendine ne şekilde davranılmasını isterse karşısındakine de o şekilde davranmalıdır, yediği yemekten, içtiği sudan vermelidir ve onların gücünün yetmeyeceği işlerde yük yüklememek gerekir.²⁷⁴

Allahın insanlara bahsettiği nimetler arasında olan ünsiyet kavramı müslümanları bir araya getirip onların birbirine karşı ısınmalarını sağlanmasıdır. Allah müminlerin kalplerini ısındırmasıyla ünsiyet olur yani yakınlık oluşur. Yakınlık da ülfeti oluşturur. Ülfet ve ünsiyet etmenin güzel ahlak'ın sonucu olmasından Gazzâlî şu şekilde bahseder "Ağaç güzel olunca, meyvesi de güzel olur. Nasıl böyle olmasın ki, ülfet ve dostluğu -hele Allah sevgisi- din ve takvâ bağları ile kurulmuştur."²⁷⁵ Ünsiyet kurmak ilk başta Allah sevgisiyle olur, daha sonra din ve güzel ahlak ile ünsiyet kurabiliriz. İnsan kendini yakın bulduğu kişiyle ünsiyet eder şöyle ki aynı özelliklere, aynı karakterlere bağlı ise ünsiyet edilir. Aynı özellikleri yahut aynı karaktere uygun olmayan ünsiyet edilmez ayrılık yaşanır. Gazzâlî bu konuda bir hikâye zikreder, şöyle ki; Bir kişi bir gün karga ile güvercinin beraber uçtuğunu görünce bu duruma şaşırarak bunların arasındaki münasabet

²⁷¹ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/67.

²⁷² Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/70.

²⁷³ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/70.

²⁷⁴ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/78

²⁷⁵ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/491.

nasıldır diye hayretler içinde kalır. Daha sonra her ikisinin topal olduğunu görür. Anlar ki aralarında münasabet bu yöndendir. Yanındakilerden birisi her insan kendine benzer kişiyle münasebette bulunur. Her kuşun da kendi cinsiyle uçtuğu gibi. Aralarında bu şekilde bir benzerlik bulunmassa sonunda bu arkadaşlık bitecektir. Şailerde insanların kendilerine yakın olan benzeyen kişilerle ülfet ettiğini vurgulamıştır.²⁷⁶ Karşımızdaki ülfet ettiğimiz kişi bizim yansımamızdır. Farklı vasıflara sahip olarak gözükseler bile onları ortak noktada birleştiren vasıfları vardır bu hikâyede olduğu gibi. İnsan ilişkilerinde de arkadaşlık ortak benzerlik üzerine dayalıdır.

Mâverdî *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn* isimli eserinde ülfet "insanları bir araya getiren ülfet olup insanlarla uzlaşım kaynaşması"²⁷⁷ olarak ifade edilir. Her insanın manevi ihtiyaçları vardır. Bunlar toplum arasında kaynaşım, uzlaşım, sevmeye ve sevilmedir. Ülfeti meydana getiren beş temel sebep vardır. Bunlardan ilki Din ikincisi Nesep, soy üçüncüsü Hısmılık/akrabalık dördüncüsü Sevgi ve muhabbet son sebep ise İyilik tir. İlk sebep din "Din, insanların birbirleriyle yardımlaşmalarını sağlar, alakalarını kesmeye ve birbirlerine sırt çevirmelerine mâni olur."²⁷⁸ Din insanların kaynaşmasını, birbiriyle dostluk kurmasını, yardımlaşmasını, adaleti, dürüstlüğü, sevgiyi ve saygıyı kazanmamıza vesile olur. Hadisi şerifte; "Birbirinizle alakayı kesmeyiniz. Birbirinize sırt çevirmeyiniz. Birbirinize haset etmeyiniz. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olunuz. Hiçbir Müslüman'a, kardeşini üç günden fazla terk etmesi helâl değildir"²⁷⁹ buyrulur. Müminlerin kardeş olmalarını, haset etmemelerini, öneminden bahseder. İkinci temel sebep ise neseptir. Nesep "Aynı soydan gelen insanların birbirlerine meylü muhabbet göstermeleri ve yakınlık-akrabalık taassubu, onları birbirleriyle yardımlaşmaya ve

²⁷⁶ Gazzali, *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*, 4/509.

²⁷⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîbel-Basrîel-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,292.

²⁷⁸ El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,294.

²⁷⁹ El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,294.

kaynaşmaya sevk eder.²⁸⁰ İnsan nesep yani aynı soydan gelen şahırlarla aralarındaki sevgi saygı ve muhabbet yani ülfet daha fazladır. Üçüncü temel sebep musâharetir. Musaharet evlilik yoluyla oluşmuş olan hısımlık bağına denir. Resullah (sav) şöyle buyurur: "Evlilik yoluyla akrabalıkta ülfet ve kaynaşma sebepleri, dayanışma vesileleri bir araya gelmiş olur."²⁸¹ Evlilik bağının oluşmasıyla birlikte hısımlık bağı oluşur. Hısımlık bağını oluşmasıyla da birlikte ülfet ve ünsiyet ortaya çıkar. Dördüncü temel sebep sevgi ve muhabbettir. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîbel-Basrîel-Mâverdî Muhabbeti şöyle tanımlar:"Zira sevgiyle birbirlerine kardeş olmaları, samimi bir muhabbetle ihlâslı ve içten bir dostluk kazandırır."²⁸² İnsan'ın içinde sevgiyle birlikte, ülfet meydana gelir. Sevgi saygı ve samimiyet olduğu sürece dostluk yani ülfet daha uzun süreli kardeşlik meydana getirir. Son temel sebep ise iyiliktir. İnsanlara iyilik yapmak kalbimizin yumuşamasını daha çok sevgi, saygı içerisinde ülfet sahibi olmamızı sağlar. El-Mâverdî (364-450) kardeşliğin iki şekilde olmasından bahseder; bunlardan birisi tesadüfü olan ikincisi bilerek ve isteyerek seçtiği kardeşliktir. İnsan dostunu seçerken dikkat etmeli, ince eleyip sık dokumalıdır. Çünkü insanın dostu bir ayna gibi kendisini yansıtmaktadır. Arkadaşlıkta nicelikten çok nitelik önemlidir. Metinde arkadaşın fazla olmasını tercih etmek yerine, arkadaşın az ve öz olmasının tercih edilmesinden bahsedilir. Arkadaşlarının bazı hatalarını görmezden gelerek, hoşgörüyü davranılmalıdır.²⁸³

Edib Mehmet Emin Efendi*Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*'de yer alan ülfet ve ünsiyet makalesi, ahlak felsefesi dostluk ve yakınlık kavramlarının önemine vurgu yapmaktadır. İnsanların birbirleriyle dayanışma içinde ve samimi bir şekilde dostluk bağının oluşmasını sağlar. Edib Mehmet Emin Efendi, Dostluğun bilinmez bir yararın ilacı olduğundan bahseder. Bu bilinmezliğin ise bir deva

²⁸⁰ El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,296.

²⁸¹ El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,306.

²⁸² El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,320.

²⁸³ El-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*,322-345.

olduğundan bahsetmektedir. Dostluk ne kadar değeri bilinmese de aslında dostluk bağı kurmak bir şifadır.²⁸⁴ Metnin devamında "Bilinmeyen her ilim sahibi gönüle mutluluğun sevincini getirmesidir.²⁸⁵ Ülfet kurulabilmesi için, bazı şartlar vardır. Bunlardan birincisi sadakat ikincisi ise bağlılıktır.²⁸⁶ Sadakat önemli bir hazinedir. Sadakat olmadan dostluk olmaz. Sadakat ve bağlılık ise ayrılmaz bir parçadır. "Bilgi sahibi kimseler söylemlerinde mütevazi ve saygılı olmalıdır."²⁸⁷ Bu cümleden kastedilen yüce ahlakın, kıyamet gününde, inanç ve itikadi olarak kişiye yansıyacak halidir. Buradaki manevi hisde akıl çizgisini aşar niteliktedir. Ahlaki değerler vazgeçilmez bir hazinedir ki ruhun da o hazineye ulaşmasıdır. "Ülfet ve ünsiyet kavramlarını açıklamanın maneviyatından ve itikadındandır."²⁸⁸ Ülfet ve Ünsiyet kavramlarına, ulaşmak, onu yaşamak, onu hissetmektir. Topluluk içinde dostluk arayışları, insanın sosyal statüsünü, servetin ya da arzuları arasında bir rekabet vardır. Bu rekabete ulaşmak içinde insanlar bir yarış halindedir. Dostlukta aslında bir rekabettir.²⁸⁹ Bu rekabetin karşısında dostluğun oluşmasıdır. İnsanın kurduğu dostluklarda rekabetin, etkisi altında olabilir. İnsanlar bu rekabet sonucunda kıskançlık, kibir ile birlikte dostluk ilişkilerinin oluşmasına ve bozulmasına sebep olur. İnsan hayatında yaşadığımız her an bizim dostlular kurmamızda yol göstericidir. Bu durum ne kadar iyi olarak gözüксе de tezat durumlar ortaya çıkabilir yani kibir, kıskançlık vb durumlar. İnsanın bu değişimlerden etkilenmesi kaçınılmazdır.²⁹⁰ İnsanlar toplum içinde yüksek makam ve mevkilere gelebilmek için bir araya gelirler. Bu bir araya gelme arzusuyla birlikte paylaşma ve yardımlaşma meydana gelir.²⁹¹ Dostluk bir zorunluluktur aslında birbirimizle yardım

²⁸⁴ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55.

²⁸⁵ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55

²⁸⁶ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55.

²⁸⁷ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55.

²⁸⁸ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 56.

²⁸⁹ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 56.

²⁹⁰ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 56-58.

²⁹¹ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 58.

edebilmemiz için yahut vb. durumlar için gereklidir. İnsanlar dostluk kurmadan önce kendi öz denetimini yani davranışlarını, ilgilerini ve ihtiyaçlarını düzenlemesidir. Zengin olanın elindeki paylaşması, kibir yerine tevazu göstermesidir. İnsanlar birbirine yardım ettikçe yahut birbirine saygı gösterdikçe muhabbet ve paylaşma duygusu yaşarlar.²⁹² Paylaşma duygusu sonucunda da samimiyet ve sadakat oluşunca ülfet ortaya çıkmıştır. İnsanların birbirine bağlılık ve yakınlık göstermesiyle de ünsiyet kavramı oluşur. İnsan dostluk kurmadan önce de sonra da kötü alışkanlıklarına mutlaka dikkat etmesi gerekir.²⁹³ Yazar samimiyetin ve içtenliğin önemine vurgu yapar. İnsan bu samimiyet ve içtenlik için doğru yolu aramalıdır, bu süre zarfında da yanlış yola sapmamaya dikkat etmelidir. Samimiyet sahibi kimseler öz denetime, çok önem vermelidir. Samimiyet sahibi kimseler, gerektiğinde fedakâr, gerektiğinde cesur, gerektiğinde adil, düşmanlarına karşı da daha sakin, dürüst, nezaketli, bilgili ve ahlaki değerlere sahip olmalıdır.²⁹⁴

Sonuç

Ahlaki terim olarak ülfet ve ünsiyet kavramları önemli yer tutmaktadır. Ülfet insanların birlikte yaşama eğiliminde yer alan kaynaşma ilgi ve sevgidir. Ülfetin yaşamızda yer alması ise ünsiyettir. Ülfet ve ünsiyet kavramları çeşitli alimler tarafından tanımı yapılmıştır. Bu alimler: Farabi, Gazzali, İbn-i Miskeveyh Ebû Bekir Er-Râzî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, İbn Sînâ, Edib Muhammed Emin dir. Er-Râzî için ülfet uzun süreli sohbet ortamından oluşan bağ olduğunu söyler. Gazzali ise ülfeti güzel ahlakın ürünü olduğundan bahseder. Ülfet genel olarak alışmak, birleşip kaynaşmak, sevmek, vb. anlamlara gelir. İnsanların birbirlerine duyduğu içten sevgidir. Bu kavram insan ilişkilerinde derin uzun bağlar oluşmasına katkıda bulunur. Kişilerin bir araya gelerek kaynaşmasını ve toplumsal

²⁹² Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 58.

²⁹³ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 59.

²⁹⁴ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 60.

birliktelik içerisinde yaşamasına vesile olur. Ayrıca ülfet insanların birbirine karşı duyduğu sevgi ilgi ve empatidir. Ünsiyetin kelime anlamı ise alışkanlık, yakınlık, samimi olma, nazlanmadır. Ünsiyet bütün kainatla insanın yakınlık duymasıdır. Tasavvuf literatüründe yeri ayrıdır. Tasavvufta ünsiyet Allah ile kişinin kurmuş olduğu bağıdır. Bazı alimler "Allah ile üns kurmak mümkündür" derken bazı alimler ise, mümkün olmağını söylerler. Allah ile üns kurmak mümkündür. Örnek vermek gerekirse kuran okumak, dua etmek, namaz kılmak, zekât vermek, sadaka vermekle Allah ile yakınlık bağı oluşur. Bu durumda ünsiyet kişinin Allaha olan bağlılığı ve samimiyetidir. Allah ile üns te Allaha güvenmek, Allaha boyun eğmek, Allahtan yardım dilemekle olur. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde ülfet ve ünsiyet kavramları yer almaktadır. Ülfet, Ravzatü'l hikem fi ahlaki'l ümemde ise "Bilinmeyen fakat bir yaranın ilacıdır."²⁹⁵ Yaranın kapanması için ilaca ihtiyacı varsa insanın da dostta ihtiyacı vardır. Dostlukta iki önemli hazine vardır. Bunlardan birincisi ünsiyet diğeri ise sadakattir.²⁹⁶ İnsanlar dostluk kurmadan önce kendi öz denetimini yani davranışlarını, ilgilerini ve ihtiyaçlarını düzenlemesi gereklidir. Ünsiyet ile beraber yakınlık ve bağlılık ortaya çıkar. Sadakatle ise doğruluk ortaya çıkar bunların oluşmasıyla beraber dostlukta rekabet oluşur. Rekabette güzel sonuçlar oluşabildiği gibi kötü sonuçlar da oluşabilir. Ortaya çıkan bu kötü sonuçlardan, haset, düşmanlık, saygısızlık, sinirlilik halinden uzak durmalıyız. Ortaya çıkan güzel sonuçlardan olan samimiyet, fedakâr, cömert, cesur, adaletli, daha sakin ve dürüst olunmalıdır. İnsanlar etrafındaki kişilerle, nazik bir iletişimle birlikte öfke ve sınırdan uzak durarak saygı çerçevesinde durmak gerekir. Allah için müslüman kardeşini Allahın rızası için sevilmesi gerektiği gibi, Allaha isyan eden kimseyi de buğz etmek gereklidir. Allah için birbirini sevmek, birbirini Allahın emaneti olarak görmek, ülfet ve ünsiyetin bir yansımasıdır. Böyle kimseler Allahın gerçek dostlarıdır. Ülfet ve ünsiyet kavramları insanların

²⁹⁵ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55.

²⁹⁶ Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, 55.

toplum içindeki rollerini ve toplum içindeki ilişkilerin daha sağlam bağlar oluşmasını sağlar. Ülfet kişilerin birbirine karşı sadakat ve bağlılıklarının yanında sevgi ve saygı çerçevesinde hissettiği duygulardır. Ünsiyet ise daha çok yakınlık kurma bağı ve ortak amaçlar çerçevesinde oluşan bağa denir. Bu kavramlar kişilerin daha sağlıklı ilişkiler kurmasında ve toplum yaşamındaki dayanışmayı desteklenmesinde yardımcı olur. Bu bağlam toplumun refahı geliştirmekle birlikte, toplumda bu davranışlarının yayılması teşvik edilir. Ancak bu hedeflere ulaşmak için de ülfet ve ünsiyet kavramlarının gerektiği davranış biçimlerini desteklemek gereklidir. Bu kavramların toplumumuzda yer alabilmesi içinde daha fazla empati, daha fazla sevgi ve saygı çerçevesinde iletişim kurulmalıdır. Bu şekilde toplumda daha adil, daha saygılı bir hayat benimsenmiş olur. Kişilerin toplumun her alanında ülfet ve ünsiyet kavramlarını kullanmalıdır. Örneğin iş yerinde, yahut yolda sokakta, okulda hastanede vb yerlerde kısacası hayatın her alanında sağlam bir dayanışma içinde olunabilir ve sosyal ve siyasal yönden daha sakin ve saygılı bir konuşma diyalogu kurulmalıdır. Ancak bu amaçlara uyulabilmesi içinde kişilerin ülfet ve ünsiyet vb. ahlaki kurallara uyulması gereklidir. Ülfet ve ünsiyetin yaygınlaşması için toplumun önem vermesi, sevgi ve saygı anlayışını arttırması gerekmektedir. Eğitim kurumları, sosyal medya, tv ler, radyolar bu konuda çalışmalar yapabilmelidir. Sadece ülfet ve ünsiyet kavramlarını toplum olarak değil aile içinde de bireysel olarak da öğretilmeli ve uygulanmalıdır. İnsanların bu anlayışı yaşamlarında uygulayarak daha sağlam bir dayanışma kültürü geliştirebilir. Sonuç olarak ülfet kişinin daha sevgi saygı ve Allah'a götüren dost bağlamındadır ve toplumda ülfeti benemsemesi daha sağlam bir iletişim halinde olurlar. Ünsiyet ise ülfetin gerektiği ve ayrılmaz bir parçası olan yakınlıktır. İnsanın bütün varlığa ve Allaha olan yakınlığıdır. Bu nedenle insan bu değerlere sahip çıkmalı ve toplumda bu değerlere daha fazla yer vermelidir. İnsanların bu konuda bilinçlenmesi lazımdır. Bu sayade daha sağlıklı daha mutlu ve daha sevgi saygı içerisinde uyumlu toplum olabiliriz.

Kaynakça

- Bayır, Cuma. *Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ceyhan, Semih. "Üns", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Uns>
- Çağrı, Mustafa. "Ülfet". Tdv İslâm Ansiklopedisi. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/UlfetErişim.02.02.2024>.
- Çap, Altan-Çetinkaya, Ömer. *H. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku*. Ankara: DİB, 2012.
- Edib Efendi, *Ravzatü'l-Hikem fi Ahlaki'l-Ümem*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01860)
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîbel-Basrî. *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*. Dr. Halit Zavalı. İstanbul: Tahlil, 2020.
- Erginli, Zafer. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem, 2006. Erişim. 02.02.2024
- er-Râzî, Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. *Felsefe Risâleleri*, Mahmut Kaya. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Farabi. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Nafiz Danışman. Ankara: Meb, 2001.
- Gazzâlî. *İhyâ'u'Ulûmi'd-Dîn*. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2016.
- Râgîbel-İsfahânî. *Müfredât*. Abdülbaki Güneş. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.
- Toksöz. Hatice. *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel, 2016.
- Tûsî, EbûNasr Serrâc. *el-Lûma' İslam Tasavvufu*. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.

İSLAM HUKUKUNDA EVLİLİK UYUŞMAZLIĞINA CEVAP OLARAK ERKEĞİN TE'DİB HAKKININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Emine İLHAN**

Öz

Kadın ve erkeğin evlilik yoluyla bir araya gelerek oluşturdukları aile birimi, toplumu ve gelecek nesilleri şekillendiren başat bir kurumdur. Evlilik ilişkilerinin korunması ve evlilikte uyumlu bir sürekliliğin sağlanması hem birey hem toplum açısından büyük bir önemi haizdir. Ailede birliği temel alan İslam hukuku da eşlerin ilişkilerini düzenleyerek erkek ve kadına ayrı sorumluluklar tanıdığı ve ayrı haklar vermiştir. Eşlerin, karşılıklı çaba ve fedakârlıkla görevlerini yerine getirmeleri ve birbirlerinin haklarını korumaları İslam'ın evlilik ve aile konusundaki rehberliğinin temelidir. Bunların olmadığı durumlarda evlilikte geçimsizlik ve ailenin parçalanması kaçınılmazdır. İslam hukukunda evlilikteki geçimsizlik, nüşûz kavramıyla ifade edilmekte olup, nifak halindeki erkeği nâşiz, kadını ise nâşize olarak nitelendirmektedir. İnsanlığın rehberi olan Kur'an, evlilikteki geçimsizliklere yönelik çözümler sunmakta ve hem erkeklere hem kadınlara yönelik tavsiyelerde bulunmaktadır. Nisa Suresi'nde erkeğin ve kadının nüşûzunun ayrı ayrı ele alınmasının yöntemleri anlatılmaktadır. Bu çalışma, kadının evlilik anlaşmazlığını kışkırtmasına yanıt olarak İslam hukukunda erkeğin (kocanın) te'dib ayrıcalığına sahip olmasını değerlendirmiştir. Araştırmada literatür taraması ve

161

* Bu çalışma 2024 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan "İslam Hukukunda Kocanın Nâşize Eşini Te'dib Hakkı" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır; 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, aminemrose@gmail.com, ORCID: 0009-0005-5885-4599

veri toplama metotları kullanılmıştır. Kadının evlilik bağı zedeleyen davranışları karşısında kocanın bu davranışları düzeltmeye yönelik birtakım haklara sahip olduğu ve bu hakların kendisine evlilik bağı koruma hedefiyle verildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile, Evlilik, Geçimsizlik

Evaluation of The Husband's Right Of Tadib In Islamic Law In Response to Marital Discord

Abstract

The family unit formed by the union of man and woman through marriage is a paramount institution that shapes both society and future generations. Preserving marital relationships and ensuring harmonious continuity within marriage holds significant importance for both individuals and society. Islamic law, grounded in the unity of the family, regulates the relationships between spouses by assigning separate responsibilities and rights to both men and women. The foundation of Islamic guidance on marriage and family lies in the mutual efforts and sacrifices of spouses to fulfill their duties and protect each other's rights. In the absence of these principles, marital discord and the fragmentation of the family become inevitable. In Islamic jurisprudence, The Qur'an, as the guide for humanity, provides solutions to marital discord and offers advice to both men and women. Methods for addressing the nushuz of both husband and wife are elaborated upon in the Surah An-Nisa. This study evaluates the privilege of disciplinary measures (te'dib) granted to the husband (man) in Islamic law as a response to incitement of marital conflict by the wife. Literature review and data collection methods were employed in this research. It is concluded that the husband possesses certain rights to rectify behaviors that undermine the marital bond in response to actions by the wife, and these rights are granted with the aim of preserving the marital bond.

Keywords: Islamic Law, Family, Marriage, Discord.

Giriş

Evlilik kadın ve erkeğin meşru bir şekilde hayatlarını birleştirmeleriyle meydana gelen bir kurumdur. Evlilik bağıyla bir araya gelen taraflar artık karı koca olarak İslam dininin büyük önem verdiği aile yuvasını oluşturmuşlardır. Kuşkusuz ailenin devamlılığı ve mutluluğu, korunması gereken en temel değerlerdendir. Eşlerin karşılıklı anlayış, muhabbet ve fedakârlıklarla çıktıkları bu yolda öncelikli görevleri Allah'ın (c.c) rızasını kazanmak ve birbirlerine hayat yolculuğunda iyi bir yol arkadaşı olmaktır. *“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır.”* 297Ayeti de Allah'ın (c.c) kadını yaratmasının kocası için bir mutluluk kaynağı bir lütuf olduğu esasını açıkça ortaya koymaktadır. Aralarındaki sevgi Allah'ın kullarına bir lüftüdür ve bu duygu aile olgusunu ayakta tutmaktadır. Eşlerin birlikteliğinin devamlılığını sağlamaktadır. Evlilik karı kocaya karşılıklı haklar vermekte ve sorumluluklar yüklemektedir. Bu hak ve sorumluluklar da yine karı kocanın huzurunu, mutlu birlikteliğini amaçlamaktadır. İslam dininin aileye, ailenin korunmasına verdiği önem aşikârdır fakat eşlerin birbirlerinden sağlam bir söz alarak kurdukları evlilik bağının sağlıklı bir biçimde sürdürülebilirliğinin çok da kolay olduğu söylenemez. Evlilikte, eşlerin birbirlerini ihmal etmeleri, ilk başta birbirleri için hissettikleri yoğun duyguların zamanla sıradanlaşması, karşılıklı sorumlulukların yerine getirilmemesi vs. gibi pek çok sebepten anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. Bu anlaşmazlık ve problemlerin kaynağı her iki tarafta olabilir. Problemin kaynağı hangi taraf olursa olsun Allah (c.c), Kur'ân-ı Kerim'de ailenin korunması için taraflara uzlaşmayı tavsiye etmiştir fakat söz konusu problem erkek kaynaklı ortaya çıkıyorsa kadına önerdiği çözüm yoluyla kadın kaynaklı olarak ortaya çıkan problemlerde erkeğe önerdiği çözüm yolları birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu çalışmamızda kadının evlilik birlikteliğini zedeleyecek davranışları karşısında İslam

hukukunda erkeğe tanınan te'dib hakkını değerlendirmeyi amaçlamaktayız. Konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de Nisa suresi 34. ayet erkeğe tanınan te'dib hakkının en temel kaynağı olarak gösterilir. Çalışmamızda öncelikli olarak Nisa suresi 34. Ayet tefsirleri, müfessirlerin ve fakihlerin konuyla ilgili vardıkları hükümlere ve peygamber efendimizin konuyla ilgili pratik hayattaki uygulamalarına bakılacaktır. Konuyla ilgili esaslar ve hükümler İslam fıkında “nikah ve talâk” başlıkları altında incelenir. İlgili fıkıh, tefsir ve hadis şerhi eserlerinde ileri sürülen görüşler incelenip günümüzdeki karı koca ilişkilerinde, erkeğin eşine karşı davranışları hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

1. İslam'da Aile, Evlilik ve Nikâh

1.1. Aile

Aile, insanlık tarihiyle birlikte var olagelmiş en eski kurumdur. Bu kurum insanlık tarihinin her döneminde önemli bir yere sahip olmuştur ve önemini hiçbir zaman kaybetmeyecektir. Çünkü aile bireyin kendini güvende hissettiği, huzur bulduğu bir yerdir ve sağlıklı bir neslin devam etmesi için araçtır. Ayrıca kişiyi dinen haram sayılan davranışlardan da alıkoymaktadır. Ailenin; bireyin gelişiminde, toplumun medenileşmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. İnsanlık için önemi, faydası tartışılmaz bir gerçektir ve varlığının korunması gerekmektedir. Aile kavramı için, “Erkekle kadının meşru evlilikle kurduğu yuvaya Arapçada “el-usratu”, Türkçede ise “aile” denir.”²⁹⁸ “Akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluk”²⁹⁹ “Aile; doğum, evlilik ve süt bağı ile birbirine bağlı bulunan fertlerin meydana getirdiği sosyal bir kurumdur.”³⁰⁰ Şeklinde tanımlamalar yapmıştır. Yapılan tanımlar aile kurumunun temellerinin meşru bir evlilikle, bir kadın ve erkek tarafından atıldığını belirtmektedir. Allah (c.c) insanları kadın ve erkek olmak üzere karşı cins olarak yaratmış ve aralarına

²⁹⁸ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk yayımları, İstanbul 1995.s.125.

²⁹⁹ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *DİA*, 1989, s.196

³⁰⁰ Hayrettin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar neşriyat, İstanbul 2006, s.59.

sevgi, muhabbet gibi duygulardan oluşan bir çekim yarası koyarak kullarına lütufta bulunmuştur. Sevgi, aşk, muhabbet gibi duygular Allah'ın insana bahşettiği en güzel nimetlerdendir. Bu duygular hayatı, sorumluluk duygusunu anlamlı kılar ve bu sayede insanlar normal şartlarda üzerlerine almaya çekindikleri sorumlulukları severek isteyerek göğüsleyebilirler. Aile kurmak, kişinin kendisi dışında hayatını birleştireceği kişinin ve dünyaya getireceği bireylerin sorumluluklarını da üstlenmeyi gerektirir. Bu sebeple emek isteyen ciddi bir karardır ve bu karar ancak Allah'ın bahşettiği o güzel duyguyla, çok isteyerek alınabilir. İslam dini aileye çok önem vermiş, sağlam bir zeminde ve mutlu bir şekilde devam ettirilebilmesi için birtakım kurallar koymuştur. İslam'da aile yuvasının kurulması için meşru bir evlilik, nikâh akdi şarttır.

1.2. Evlilik

İslam Hukukçuları evlilik için pek çok tarif yapmışlardır ve bu tarifler anlam olarak birbirine yakın tariflerdir. Bunlardan bir tanesi şöyledir; “Evlilik, karı-koca arasında birlikte yaşamaya ve yardımlaşmaya müsaade eden ve taraflara karşılıklı hak ve vazifeler yükleyen bir akittir.”³⁰¹ Evlilik İslam dininin teşvik ettiği bir kurumdur ve amaçlarından bir tanesi de sağlıklı nesillerin yetiştirilmesi ve devamıdır. Bu konuda peygamber efendimiz (s.a.v) “...Evlenin, çoğalın, çünkü ben, diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim.”³⁰² Buyurarak evlenmenin neslin devamını sağlamak açısından önemine değinmektedir. Yüce Allah Kur’ân’ı-Kerim’de “İçinizden bekârları, köle ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”³⁰³ Buyurarak evliliği teşvik etmiştir. Peygamberimiz(s.a.v.) yine bir başka hadisinde; “Gençler! Ailesini geçindirecek kadar geliri olan derhal evlensin. Çünkü evlenmek gözü haramdan daha fazla sakındırır, nefsi daima daha fazla korur, evlenmeye gücü yetmeyenler, oruç tutsun, zira

³⁰¹ Ebu Zehra, Muhammed, *el Ahvalü’ş-Şahsiyye, Daru’l-Fikr’l-Arabi,ts*, s.17

³⁰² İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn-i Mace*, Kahire-1952. Nikah 8, II, 95

³⁰³ Nur 24/32.

oruç, şehveti kırar.”³⁰⁴ Buyurarak evliliğin sağladığı fayda ve önemini belirtmiştir. Peygamberimizin “*Nikâh benim sünnetimdir, kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*”³⁰⁵ hadisi de evliliği şiddetle tavsiye ettiğinin göstergesidir. Evlilik, kadın ve erkeğin fitratına yüklenen şehvet duygusunun, sevilme arzusunun ve diğer insani hislerin karşılanmasının gereklerinden bir tanesi olup insan için bir rahmettir. Zira yalnızlık Allah’a mahsustur. Yalnızlık duygusu insanı mutsuz eder çünkü insan sosyal bir varlıktır. Yalnız yaşamayı tercih eden bireylerin kedi, köpek gibi evcil hayvanlar beslemesi, insanın tabiatında yalnızlığa yer olmadığını göstermektedir. Yüce Allah, Kur’an’ı- Kerim’inde evliliğin kadın-erkek için huzur ve tatmin vesilesi olduğuna “Kendilerine ısınmanız için size içinizden eşler yaratması, birbirinize sevgi ve şefkat var etmesi, onun varlığının ve kudretinin delillerinden biridir, elbette bunda, düşünen kimseler için ibretler vardır.”³⁰⁶ Ayetiyle vurgu yapmaktadır. Bu itibarla, evlilik insan fitratının bir gereği, dolayısıyla evlenip yuva kurmak da ilahi hikmet gereği olarak, insanlığın ve toplumun huzur ve mutluluğu için vazgeçilmez bir olgu ve kurumdur. Mutlu bir evlilik insanın yeryüzünde sahip olabileceği en büyük değerlerdendir.

1.3. Nikâh

“Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen nikâh kelimesi fıkıh terminolojisinde, şer’an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade

³⁰⁴ Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim* thk: Muhammed Fuad Abdulkaki, Kahire-1955, Nikah 1, H.N: 1400, II,1018.

³⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl *el-Buharî, el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: el-Amîre, 1353/1975), “Nikah”, 1; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikah”, 5; Ebû Abdirrahman en-Nesâi, *Sünen* (Beyrut: y.y., ts.), “Nikah”, 4.

³⁰⁶ Rum 30/21

eder.”³⁰⁷ Nikâh akdi, bir ömür beraberlik için yola çıkan çiftlerin mutlu bir aile yuvası kurmalarının ilk şartıdır. Kendilerine verilen ömür mühletini beraber geçirmek isteyen çiftlerin arasında peyda olan sevgi ve muhabbet duygusunun nişanesidir. Yüce Allah evlilikte oluşan nikâh bağına da “...Onlar (kadınlar) sizden kuvvetli teminat da aldılar”³⁰⁸ diye nitelendirir. Nikâh akdi kadın ve erkeğin birbirlerini her durumda sevip koruyup kollayacaklarının teminatıdır. İslam dininin menettiği, nikâh akdinin yapılmadığı gayri meşru birlikteliklerde tarafların birbirlerine karşı sorumlulukları tamamen vicdanidir. Böyle bir birliktelik temeli sağlam olmayan bir yapıya benzer çünkü insanoğlu duygusal açıdan değişkendir ve nikâh gibi sorumluluk gerektiren bir akdi önemsemeyen bir birey en küçük bir duygu değişiminde kolaylıkla birlikteliğe son verebilir. Nikâhsız birlikteliklerin sonu birçok mağduriyet doğurur. Bu anlamda en fazla mağduriyet de şüphesiz kadın tarafından yaşanacaktır. Nikâh akdiyle bir araya gelen karı- koca bir takım hak ve sorumluluklara sahip olur çünkü nikâh akdiyle kurulan evlilik bağı çiftlerin bu hakları ve sorumlulukları gönüllü olarak talep etmesi demektir. Bu hak ve sorumlulukların ailenin devamlılığı açısından önemi büyüktür. Eşlerin sahip olduğu hak ve sorumlulukların yerine getirilmesi aile yuvasının mutluluğunu amaçlamaktadır.

2. Eşler Arasında Geçimsizlik

Eşlerin evliliği mutlu bir şekilde sürdürebilmesi, huzurlu bir aile ortamını devam ettirebilmeleri için sorumluluklarını yerine getirmeleri ve birbirlerinin haklarını gözetmeleri birbirlerini ihmal etmemeleri gerekmektedir. Aksi takdirde geçimsizlik ve mutsuzluk kaçınılmazdır. Oysaki Allah(c.c) Rûm suresi 30/21. Ayette belirttiği üzere insana kendisiyle huzur bulsun diye yine kendi türünden bir eş yaratmış, aralarında sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmiştir. O halde diyebiliriz ki yüce yaratıcının maksadı eşlerin mutluluğudur. Eşini mutlu etmek her ferдин asli görevidir.

³⁰⁷ Fahrettin Atar, “Nikâh”, DİA, 2007, s.112.

³⁰⁸ Nisa, 4/21.

Aksi bir durum Allah'ın (c.c) maksadına ters düşmektedir. Sevgi insanı yaşatan, hayatını anlamlı kılan en temel değerdir. Tüm canlılar için geçerli olan bu duygu akıl sahibi insan için daha büyük bir anlam taşımaktadır çünkü insan sevgiyle yaşamını renklendirir. Hayattan zevk alması bu duyguyla ilintilidir. Sevgisiz mutsuz sürdürülen bir hayat zorunlu olarak yapılan yorucu bir yolculuk gibidir. Allahû Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'i Müslümanlara bir yaşam rehberi hayatın her alanını düzenleyen bir kılavuz olarak göndermiştir ve içinde karı koca ilişkilerini net bir şekilde düzenleyen ayetler yer almaktadır. Nisa suresi 34. Ayet bunlardan bir tanesidir ve İslam âlimlerinin aile hukukunda, karı koca ilişkilerini düzenlemek adına başvurdukları en temel kaynaklardandır.

2.1. Nisa Suresi 34. Ayet

İslam Hukukunda Nisa suresi 34. Ayet, karı koca ilişkilerinde kadının geçimsiz davrandığı durumlarda kocasının geçimsiz eşi üzerinde ne gibi yaptırımlarda bulunabileceği konusunda başvurulan temel kaynak kabul edilir. “Erkekler, kadın üzerine idareci ve hâkimdirler. Çünkü Allah birini (cihad, imamet, miras gibi işlerde) diğerinden üstün yaratmıştır. Bir de erkekler mallarından (aile fertlerine) harcamaktadırlar. İyi kadınlar, itaatkâr olanlar ve Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocalarının bulunmadığı zamanlarda da koruyanlardır. Fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğüt verin, yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse dövün. Eğer size itaat ederlerse kendilerini incitmeye başka bir bahane aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, çok büyüktür.”³⁰⁹ Bu ayet erkeğin, kadına nispetle bazı konularda üstünlüğüne işaret etmektedir. İslam âlimlerinden Zemahşerî *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl* adlı eserinde bu ayeti erkeğin kuvvetli, ihtiyatlı, duygusallıktan uzak ve akıllı olmak³¹⁰ yönünden vehbi olarak kadına nispetle daha üstün olduğu şeklinde tefsir

³⁰⁹ Nisa 4/34

³¹⁰ Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud İbn Ömer İbn Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, II. Baskı, 1407 (h), I, 506

etmiştir. Biyolojik olarak erkeğin kadından daha güçlü olduğu ve duygusal açıdan farklı olduğu da bilimsel açıdan aşikârdır. Yine İslam âlimlerinden Beydâvi *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserinde erkeğin güçlü olması sebebiyle mal mülk kazanabilmek³¹¹ gibi bir üstünlüğü olduğunu ileri sürmüştür. Râzî ise *mefâtihü'l-ğayb* adlı eserinde hakiki sıfatlar bakımından erkekte yaratılıştan gelen ilim ve kudret vasfının bulunduğunu ve şer'î hükümler bakımından erkeğin kadına mehir verip nafakasını temin etme³¹² zorunluluğu olduğu için erkeğin kadına oranla üstün olduğunu ifade etmiştir. Müfessirler ifade ettikleri sebeplerden dolayı evin reisliğinin, idaresinin erkeğe verildiği şeklinde ayeti yorumlamışlardır. Ayette geçen erkeğin kadın üzerinde idareci ve hâkim olması mutlak bir hâkimiyeti değil Allah'ın erkeğe yüklediği sorumlulukların getirdiği bir hâkimiyet olduğu '*Bir de erkekler mallarından (aile fertlerine) harcamaktadırlar*' ifadesinden anlaşılmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere erkek aldığı sorumlulukların yükü nispetinde üstünlük kazanır. Erkek cinsi olmasından kaynaklı bir üstünlük değil yükümlülüğü altına girdiği sorumlulukların mahiyetinin cinsiyetine uygunluğu açısından dır.

2.2. Ayette Geçen Kavvâm, Sâlihât, Kânitât, Hâfizât ve Nüşûz İfadeleri

2.2.1. Kavvâm

Ayette erkeğin idareciliği yöneticiliği kavvâm kelimesiyle ifade edilmiştir. İslam hukukçuları ve müfessirler hem ayet ve hadis lafızlarına hem de örf âdete göre bu kavrama çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Bu anlamlardan bir tanesi "*erkeğin kadına lazım olan bütün ihtiyaçlarını temin etmek diğer işlerine nezaretle onlara veli olmak ve işlerini görmek*"³¹³ demektir. İbn Kesir, kavvâm kelimesini "*hata yapana yol*

³¹¹ Beydâvî, Nâsîrüddin Ebu Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (tah. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), Dâru İhyâi'Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 1418 (h), II.72

³¹² Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Mefâtihü'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, III. Baskı, 1420 (h), X, 70-71.

³¹³ Asım Efendi, *Okyanus*, İstanbul, 1305(h). 'k-v-m' mad.

göstermek, reislik yapmak, hakim olmak”³¹⁴ şeklinde tefsir etmiştir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise kavvâm kelimesini “*erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyeti*”³¹⁵ şeklinde yorumlamıştır. Tüm canlı türlerinde erkek cinsinin dişiye nazaran daha güçlü olduğu bilinen bir gerçektir. Bu gerçek erkek cinsine tabii olarak idarecilik, yöneticilik, koruyup kollama, gibi hususlarda sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk tercihi değil tabiatı gereği zorunludur. Yaratılmışların hepsinin dişi ve erkek olarak yaratılmasının bir hikmeti neslin devamıyken diğer bir hikmeti de bu sorumluluk dağılımıdır. Yüce yaratıcı varlıkların dişi olanlarına farklı bir tabiat yaratması, eril olanlarına farklı bir tabiat yaratması onlara farklı sorumluluklar yüklemesinin gereğidir. Erkeğin evi geçindirmek için çalışması ve kazancında ev halkı için harcaması ona idareci vasfı yüklemektedir ve bu vasıf onun ailedeki konumunu yükseltmektedir. “Kavvâm” olması erkeğe reislik, yöneticilik, eğitim, koruma, savunma, ıslah, kazanma, üretme gibi vazifeler yükler. Erkeğin kadın üzerine kavvâm olması; onun işlerinden sorumlu olması, ihtiyaçlarını karşılaması, onu koruması, onunla ilgili konuları gözetmesi anlamınadır³¹⁶.Tarih boyunca erkekler bu işleri ve sıfatları, fiilen kadınlardan daha ziyade yüklenmişlerdir³¹⁷ “Erkeğin kadına karşı “bir derece” avantajlı bir konuma sahip olması uygulamada onun aile reisi olmasıyla gerçekleşmektedir. Ancak, Kur’ân’a göre erkeğin kadınlara karşı sorumlu ve gözetici olması veya ailenin reisi olması, kadına istediği gibi muamele edebileceği onu haklarından mahrum bırakabileceği anlamına gelmez”³¹⁸ Bu anlayış yaratıcının erkeğe yüklediği

³¹⁴ Ebü'l Fidâ İsmailîbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l Azîm*.(tah. Sâmi İbn Muhammed Selâme). Beyrut,1999,II,292.

³¹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1979, II,1348

³¹⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “kvm”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.), 12/496

³¹⁷ Heyet, *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara -2006, II, 58-59.

³¹⁸ Eşref YAZAR, *İslam Aile Hukukunda Eşler Arasında Geçimsizlik ve Çözümü* (Nüşûz), Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ,2007, s.35.

koruyup kollama gibi vasıflarına da ters düşer. Çünkü yaratıcının kadın ve erkeğe biçtiği roller ve sorumluluklar birbirleriyle olan uyumun sağlanması içindir. Erkeğin kendisine verilen biyolojik özellikleri kadının sahibiymiş gibi kadının kendisinin esiriymiş gibi kullanması Yaratıcının maksadını anlamamış olduğunu gösterir. Çünkü biyolojik özellikler kesbi değildir. İnsanın kendisinin biyolojik özellikleri üzerinde bir çabası yoktur. Dolayısıyla bu özellikler diğer cins üzerinde üstünlük sağlamak için bir sebep olamaz.

Ayette de biyolojik özelliklere değil erkeğin sorumluluklarına değinilmesi bunun kanıtıdır. Ayette erkeklerin mallarından kadınlar için harcaması ifadesi erkeğin sorumluluğuna işaret etmektedir.

2.2.2. Sâlihât, Kânitât, Hâfizât

Nisâ suresi 34. Ayeti erkeğin kadının üzerinde idareci ve hâkim konumunda olduğuna değindikten sonra devamında kadının idarecisi olan eşine karşı durumunun nasıl olması gerektiğine değinir. Ayetin bu kısmında iyi kadınlar ve geçimsiz kadınlar olmak üzere iki tür kadından bahsedilmektedir. İyi kadınların, Allah'a ve eşlerine karşı itaatkâr olan, kocasının haklarına riayet eden kadınlar olduğu kânitât kavramıyla ifade edilir. Eşlerinin yanında olmadığı durumlarda da onların mallarını sırlarını ve kendi iffetlerini koruyan kadınların iyi kadınlar olduğu hâfizât kavramıyla ifade edilmektedir.

2.2.3. Nüşûz

Ayet daha sonra geçimsizlik eden fenalık çıkartan kadın hususuna değinmiştir. Ayette geçimsizlik Nüşûz kavramıyla ifade edilmektedir. Nüşûz Arapça kökenli bir kelimedir ve birden çok manaya gelmektedir fakat biz ele aldığımız konu itibarıyla aile hukukuyla ilgili olan manasına değineceğiz. Nüşûz kavramının ne ifade ettiğine dair en eski kaynak sahabe dönemine dayandırılır. Sahabe zamanında zikredilen ayette geçen nüşûz kavramına verilen mana İbn Abbâs'tan aktarılan bazı rivayetlere dayandırılır. Nakledilen bu rivayetlerden birinde İbn Abbâs nüşûz kavramını kadın için, "kocasının onun üzerindeki haklarını önemsememesi ve ona itaat etmektен

kaçınması”³¹⁹, şeklinde yorumlar. Müfessirler nüşûz kavramına birçok anlam yüklemişlerdir ve nüşûz kavramının ifade ettiği konusunda başvurdukları kaynak Nisa suresi 34. Ayeti olmuştur. İslam âlimleri tarafından nüşûz kavramına yüklenen manalardan bazıları da şunlardır. “Kadının nüşuzu kocasına isyan etmesi, ona karşı kendisini üstün görmesidir”³²⁰. “Nüşuz, karı-koca uyumuna aykırı bazı durumlardır. Buda ya kadının kötü huyluluğundan, ya kadının başkasıyla evlenmek istemesinden, ya da kocanın mizacının sertliğinden meydana gelir.”³²¹ Ömer Nasuhi Bilmen nüşûz ifadesine ‘serkeşlik’ manası vermiş “kadının kocasına karşı kafa tutması, isyankârâne bir harekette bulunması, zevcinin nezdinde bulunmayı terk etmesi gibi şeylerdir”³²² şeklinde tanımlamıştır “Nüşuz, kadının kocasına itaat etmesi gereken hususlarda ona itaat etmeyip isyan etmesidir.”³²³ Nüşûz kavramını incelediğimizde bu kavramın, karı koca arasındaki muhabbeti zedeleyecek, evlilik bağına zayıflatacak hatta sonlandıracak davranışlar manasına geldiğini görmekteyiz. İşte bu noktada Nisa suresi 34. ayet kadının evlilik bağına zarar verecek davranışlar sergilediği durumda eşinin davranışlarını düzeltmek ve evlilik bağına korumak için kocaya, birtakım öneriler sunmaktadır.

2.3. Kadının Nüşûzu ile İlgili Problemlerin Çözümünde Nisa 34. Ayette Erkeğe Verilen Haklar

Evlilik birliğinin amacına uygun bir şekilde devam edebilmesi için eşlerin sorumluluklarını tam olarak yerine getirmeleri ve haklarını doğru kullanmaları gerekmektedir. Sorumluluklar yerine getirilmediği veya gereken önem verilmediği taktirde nüşûz probleminin ortaya çıkması

³¹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/300; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbüri, *Kitâbu Tefsîri’l-Kur’an*, thk. Sad b. Muhammed es-Sa’d (Medine: Dâru’l-Mâser, 2002), 2/689.

³²⁰ Tabersi, Ebu Ali el- Fadl b. el Hasan, *Mecmeu’l- Beyan fi Tefsiri’l- Kur’an*, Beyrut-1994, III, 76.

³²¹ Tahir b. Aşur, Muhammed, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, Tunus-1997, III, 41-42.

³²² Ömer Nasuhi, Bilmen, *Kur’an’i-Kerim’in Türkçe Meal’i-Alisi ve Tefsiri*, Ankara-1991, II, 585.

³²³ Cessas, Ebubekir Ahmet b. Ali er-Razi, *Ahkamu’l Kur’an*, Beyrut-1993, II, 187.

kaçınılmazdır. Evlilikte eşler sorumlulukları kadar haklarının da bilincinde olmalı ve doğru kullanılmalıdır. Kadının nüşûzu durumunda kocasının evliliğin devamını sağlamak adına alması gereken bir takım önlemler vardır. Evlilik birliğini sağlamak için erkeğe verilen öneriler, nisa suresi 34. Ayette şu şekilde sıralanmaktadır. Eşinin geçimsizliğinden endişe eden erkek öncelikle, rahatsızlık oluşturan davranışları hakkında eşini uyarmalı, ona nasihatte bulunmalı, eşinin evlilik birliğini zedeleyen davranışlarını ortadan kaldırmanın çözüm yollarını birlikte çözmek için tavsiyeler vermelidir. Erkeğin eşine nasihatte bulunması işe yaramaz ve eşi evlilik bağına zayıflatan davranışlarını devam ettirirse erkeğin başvuracağı ikinci yöntem karısını yatağında yalnız bırakmak olacaktır. Erkeğe ayette tavsiye edilen bu önlemler psikolojik yöntemlerdir. Geçimsizliğe sebep olacak davranışlar içinde olan kadının içinde bulunduğu ruh halini, evlilik birliğine ve eşine verdiği zararı durup düşünmesini, bulunduğu duruma ayıkmasını amaçlamaktadır. Nasihat ve yalnız bırakma işe yaramadığı, kadının geçimsizlik ve fenalık çıkarmaya devam ettiği durumda ise erkeğe son olarak verilen tavsiye eşini dövmesidir. Ayette erkeğe verilen ilk iki tavsiye sorun teşkil etmemektedir fakat kadını terbiye etmek ve evlilik birliğini sağlamak adına son çare olarak tavsiye edilen dövme tavsiyesi insanlık onuruna yakışmayan bir davranış olarak görüldüğü için tartışma konusu olmuştur. Bu sebeple son dönemde ayette geçen darb kelimesine farklı manalar yüklenmeye çalışılmıştır. Darb kelimesi Arapça bir kelime olup vurmak anlamına gelmektedir. Dövme tedbirine Nisa 34. Ayet dışında peygamber efendimizin (s.a.v) şu hadisi de örnek olarak gösterilebilir. *“Kadınlar konusunda Allah’tan korkun. Siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız. Onlarla ilişkiye girmeniz size, Allah’ın emriyle helal oldu. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız bir kişiye serginizi çiğnetmemeleridir. Eğer böyle yaparlarsa onları belli olmayacak (iz bırakmayacak) şekilde dövün. Onların sizin üzerindeki hakları, örfü uygun olarak onları yedirmeniz ve*

giydirmenizdir.”³²⁴ Bu hadiste de eşine karşı sorumsuz ve isyankâr kadınlar için dövme tedbirinin alınabileceği hükmüne yer verilmiştir fakat Kur’an-ı Kerim’in günlük hayattaki karşılığı olan peygamber efendimizin (s.a.v) hayatına baktığımızda eşleri dâhil hiçbir kadına böyle bir muamelede bulunmadığını görüyoruz. Hz. Aişe annemizden bu konuyla ilgili rivayetler bulunmaktadır. Peygamber efendimizin yukarıda zikrettiğimiz hadisi dışında kadınların dövülmemesi yönünde de hadisleri bulunmaktadır. Ayette zikredilen uyarma, nasihat verme, yatağında yalnız bırakma ve dövme gibi tedbirler erkeğin hanımını terbiye etmesi için tavsiye edilmiş olsa bile ilişkinin seyrine göre uygulanmasına gerek kalmayabilir. Ayette verilen tedbirlerin amacı kadının davranışlarını düzeltmek onu terbiye etmek ve evlilik birlikteliğini mutlu bir şekilde devam ettirmektir.

Sonuç

Allah (c.c) kadın ve erkeğin birbirlerine ısınmalarını birbirleriyle mutlu olmalarını sağlayarak insanoğluna lütufta bulunmuştur. Kadın ve erkek tabiatı birbirinden farklıdır. Kadının tabiatı erkeğe göre daha naiftir. Duygusal olarak daha yoğundur. Onun bu tabiatı; sevmeye, sevilme, aidiyet gibi duyguları yoğun biçimde taşımasına sebeptir. Bu sebeple erkek cinsinden sevgi, ilgi, korunup kollanma gibi fitri beklentiler içinde ona ilgi duyar. Erkek ise kadın tabiatına göre daha sert ve biyolojik anlamda da daha güçlüdür. Erkeğin bu tabiatı da sahip çıkma koruma kollama sevgi duyma, kıskanma duygularını kadına göre daha yoğun hissetmesine sebeptir. Bu sebeple erkekte karşı cinse ilgi duyar ve onun kendisine ait olmasını, onu korumayı, mutlu etmeyi ister. Erkek ve kadın evlilik bağıyla hayatlarını birleştirir ve birbirlerine karşı vazifeler üstlenir aynı zamanda belirli haklara sahip olurlar. İslam’da evlilik; sevgi, saygı, anlayış, temelleri üzerine kurulur. Eşler nikâh akdiyle birbirlerine

³²⁴ Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Kahire- 1958, (I-VIII)

Nikah ,80, VI,52.

karşı hissettikleri duyguları sağlam bir zemine oturtmuş ve herkese ilan etmiş olurlar. Evliliğin mutlulukla sevgi saygı temelinde devam etmesi için eşlerin birbirlerinin haklarına riayet etmeleri ve her birinin sorumluluklarını yerine getirmesi şarttır. Erkeğin eşine karşı sorumlulukları onun geçimini sağlamak, onu korumak, onunla ilgilenmek, ona karşı adaletli olmak, onu mutlu etmektir. Kadının eşine karşı görevleri ise aynı şekilde eşiyile ilgilenmek, onu mutlu etmek, sırlarını korumak, ona itaat etmek, Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocasının yokluğunda da korumaktır. Özetle kadın ve erkeğin asli görevi birbirlerini mutlu etmek, aralarındaki muhabbetin devamını sağlamak, kurmuş oldukları aile yuvasını yetiştirecekleri yeni nesiller için mutlu bir yuvaya dönüştürmektir. Her erkek ve kadın mutlu bir birliktelik gayesiyle evliliğe adım atar fakat bunun gerçekleşmesi için eşler arasında işbirliğinin, karşılıklı sorumluluk bilincinin olması şarttır. Evlilik tek tarafın çabasıyla yürümez. Bu yüzden İslam dininde kadın ve erkeğe evlilik ilişkisinde farklı görevler yüklemiştir. Nisa suresi 34. Ayette belirtildiği üzere erkek ve kadının aile içinde farklı konumları bulunmaktadır. Ayette idare ve yöneticilik görevinin erkeğe verildiği ifade edilmektedir. Bunun sebebinin ise tabiatı gereği kendisine yüklenen sorumluluklar olduğu bildirilir. Yönetici vasfına sahip olması sebebiyle de kadının kocasına itaat etmesi kadından beklenen görevlerden biridir. Ayette kocasına itaat eden kadın ve itaat etmek yerine geçimsiz davranan iki tür kadın tipinden bahsedilmektedir. Eşine itaat eden kadın ve karısının haklarını gözeten erkeğin birlikteliklerinde sorun yaşanması beklenmez fakat kocasına itaatten çekinen, geçimsiz kadınların kocasıyla ilişkilerini tabii olarak problemlidir. Bu hususta Yüce Allah, yönetici olarak karısının geçimsizliği karşısında kocayı birtakım tedbirlere başvurması hususunda memur kılmaktadır. Nisa suresi 34. Ayette erkeğin başvurabileceği tedbirlerin amacı, davranışlarıyla evlilik birliğine zarar veren, huzursuzluk ve geçimsizlik yaratan eşinin davranışlarını ıslah etmek ve aralarındaki muhabbeti geri kazanmaktır. Bu tedbirlerden ilki öncelikle eşine davranışlarını düzeltmek adına nasihatte

bulunmaktadır. Bu tedbir kadının duygu durumunu düzeltip sağlıklı bir şekilde düşünerek içinde buldukları durumun farkına varmasını sağlamak için gereklidir. Eşine tavsiyede bulunması onu uyarması işe yaramaz ve kadın geçimsiz davranışlarına devam ederse ikinci tedbir olarak erkeğin kadını yatağında yalnız bırakması tavsiye edilmiştir. Bu tedbir kadının davranışları sebebiyle erkeğin ona olan ilgisinin ve muhabbetinin kesildiğini gösteren bir küsme halidir. Birbirini seven eşlerin küs kalmaları çok devam ettirilebilir bir şey değildir. Eğer kadın eşini seviyor ve evliliğine kıymet veriyorsa kocasının bu küsme tavrına sebep olan davranışlarını terk etmesi gerekir çünkü kadın uzun süre sevgi ve ilgiden mahrum yaşamak istemez. Tabiatı gereği sevilme, arzulanmak ister. Kocaya tavsiye edilen karısını yatağında yalnız bırakma, onu sevgi ve ilgiden mahrum bırakma tedbirinin amacı budur diyebiliriz. Ayette erkeğin almış olduğu bu tedbirlere rağmen davranışlarında herhangi bir düzelme olmayan kadın için erkeğin başvuracağı son yöntem dövmek olarak bildirilmiştir. Bu tedbir Kur'an-ı Kerim'in pratik hayattaki karşılığı olan peygamberimizin yaşantısında hiçbir zaman uyguladığı bir yöntem olmamakla birlikte geçimsizlik konusunda ısrarcı olan kadının dövülmesine dair sahabeye tavsiyeleri olmuştur. Yine konuyla ilgili olarak kadınların dövülmesini kınayan, yasaklayan rivayetleri de olmuştur. Buradan çıkarılacak sonuç ise kadının dövülmesinin ona kin duyup cezalandırılması için şiddet uygulamak maksadı gütmemesi gerektiğidir. Çünkü kadının davranışlarını düzeltmek ve mutlu bir beraberliğin sağlanmasının kadını cezalandırarak olmayacağı aşikârdır. Kadına vurmak onu dövmek erkeğe önerilen bir tedbir olmakla birlikte erkeğin bunu kadından intikam alır gibi canını yakacak şekilde değil kendisine gelmesini sağlayacak bir uyarı niteliğinde canını yakmadan vücudunda zarar oluşturmadan yapması tavsiye edilir. Ayetin sonunda ise *“eğer itaat ederlerse kendilerini incitmek için başka bir bahane aramayın”* diyerek kadının incitilmesi yasaklanmıştır. Buradan anlaşıldığı üzere incitecek bir şekilde erkeğin kadını dövmesi söz konusu değildir. Erkek, evlilik birlikteliğinde kadın üzerindeki

haklarını kullanırken amacını aşmamalı kadının onurunu zedelememelidir.

Kaynakça

- Asım Efendi, *Okyanus*, İstanbul, 1305(h). 'k-v-m' mad.
- Atar, Fahrettin, “*Nikah*”, DİA, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif “*Aile*”, DİA, 1989.
- Bejdâvî, Nâsîrüddin Ebu Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (tah. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), Dâru İhyâi'Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 1418 (h), II.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an'ı-Kerim'in Türkçe Meal'i-Alisi ve Tefsiri*, Ankara-1991,
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Kahire- 1958, (I-VIII)
- eL-Buharî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, el-Câmiu's-sahih (İstanbul: el-Amîre, 1353/1975), “Nikah”, 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi'u's-şâhih, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikah”, 5; Ebû Abdirrahman en-Nesâi, Sünen (Beyrut: y.y., ts.), “Nikah”.
- Cessas, Ebubekir Ahmet b. Ali er-Razi, *Ahkamu'l Kur'an*, Beyrut-1993, II.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk yayınları, İstanbul 1995.
- Ebu Zehra, Muhammed, *el Ahvalü's-Şahsiyye*, Daru'l-Fikr'l-Arabi,ts
- Ebü'l Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l Azîm*. (tah. Sâmi İbn Muhammed Selâme). Beyrut,1999.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1979, II,1348
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1979.
- Heyet, *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara -2006, II.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn-i Mace*, Kahire- 1952. Nikah 8, II,595
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, “*kvm*”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.).

- Karaman Hayrettin, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar neşriyat, İstanbul 2006.
- Kur'an-ı Kerim.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Mefâtihü'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, III. Baskı, 1420 (h), X,
- Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/300; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî, *Kitâbu Tefsîri'lKur'an*, thk. Sad b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Mâser, 2002).
- Tabersi, Ebu Ali el- Fadl b. el Hasan, *Mecmeu'l- Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut-1994, III.
- Tahir b. Aşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus-1997.
- Yazar, *Eşref, İslam Aile Hukukunda Eşler Arasında Geçimsizlik ve Çözümü (Nüşûz)*, Atatürk üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2007.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud İbn Ömer İbn Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, II. Baskı, 1407.

MİR CELAL PAŞAYEV'İN HAYAT VE FAALİYETİ (1908-1978) (DOÇ. DR. A. HALİLLİ'NİN MÜLAKATIYLA)*

Elçin SÜLEYMANOV**

Öz

Bu bilimsel makalede, görkemli Azerbaycanlı edib, eğitimci, deha yazar, bilimadamı Mir Celal Paşayev'in (1908-1978) hayat ve faaliyeti hakkında şimdiye kadar araştırılmamış bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca bu eserde nitel araştırma yönteminde sıklıkla tercih edilen kişisel mülakat araştırması kullanılmıştır. Mülakat gerçekleştirilirken Doç. Dr. Aliaddin Halilli yazarın kuzeni olarak anılarıyla amcası Mir Celal Paşayev hakkında mülakat vermiştir. Mir Celal'ın Güney Azerbaycan'dan gelen seyitler neslinden olması, Gence şehrine göç etmeleri hakkında, babasını kaybeden Mir Celal'ın hayatında önemli rol üstlenmiş amcası, üniversite hayatı, okul müdürü gibi idari görevlerde çalışması, ailesi hakkında öneme haiz bilgilere yer vermiştir. Ayrıca mülakatta edibin Kazan Öğretmenler Semanriyası'nda eğitim görmesi, yazmış olduğu eserleri, nasıl aile hayatı kurması, bilimadamı, pedagog gibi yetişmesi hakkında bilgilere yer vermesinin yanı sıra tanınmış şahısların Mir Celal hakkında söylediği anılar, II. Dünya Savaşı yıllarında yapmış olduğu çalışmalara yer vermiştir. Doç. Dr. A. Halilli aynı zamanda Güney Azerbaycan'ı ziyaret ederek burada aile fertlerini bulması, onların da Mir Celal hakkında söyledikleri anıları da anlatmıştır. Bu çalışma bilime yenilik getirmesi ve katkı sağlaması bağlamında önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mir Celal, hayatı, mülakat.

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2024 tarihleri arasında Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde gerçekleştirilen *Sosyal Bilimler Araştırmaları -II* Öğrenci Sempozyumunda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** E.Süleymanov- Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Aviasiya Akademisi Öğretim Üyesi, T.C. Gazi Üniversitesi EBE Tarih Eğitimi Bilim Dalı Doktora öğrencisi. E-posta; elchin.suleymanov@naa.edu.az / elchin.suleymanov@gazi.edu.tr

The Life And Activity of Mir Jalal Pashayev (1908-1978)
(With the interview of Assoc. Prof. Dr. A. Khalilli)

Abstract

This scientific article contains hitherto unexplored information about the life and activity of the well-known Azerbaijani writer, educator, genius writer, scientist Mir Jalal Pashayev (1908-1978). In addition, personal interview research, which is frequently preferred in qualitative research method, was used in this study. While the interview was conducted, Assoc.Prof.Dr. Aliaddin Khalil, as the cousin of the writer, gave an interview about his uncle Mir Jalal Pashayev with his memoirs. Important information about Mir Jalal's family being a descendant of sayyids from South Azerbaijan, their migration to the city of Ganja, his uncle who played an important role in the life of Mir Jalal who lost his father, his university life, his work in administrative positions such as school principal and his family. In addition, in the interview, he included information about his education at the Kazan Teachers' Seminary, the works he wrote, how he established a family life, how he grew up as a scientist and pedagogue, as well as the memories told by well-known people about Mir Jalal and the works he did during the years of World War II. Assoc. Prof. Dr. A. Halilli also visited Southern Azerbaijan and found his family members there, and told them about the memories they said about Mir Jalal. This study is important in the context of bringing innovation and contributing to science.

Keywords: Mir Jalal, his life, interview.

E.S: Kendiniz hakkında kısa bilgi verir misiniz?

A.H: Ben Halilli, Aliaddin Mir Halil oğlu, Milli Aviasiya Akademisi Dil ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümünün doçentiyim.

E.S: Malum Mir Celal Paşayev Seyitler neslindendi. Seyidiliğın tarihine kısa dokuna bilirmisiniz?

A.H: Huseynin oğu Zeynelabidin çocuktı engelliydi Seyitlik ondan gelen nesildi. İmam Mehdi sahib ez Zamanın geleceğine inan Seyitlerdir. Seyitlik aynı zamanda 4. Garib

İmam Rıza'dan başlıyor. Bizim neslin şeceresi vardı İranda Seriyeye adlı ablamı ziyarete gittim o zaman şeceremizi de araştırdım. Nesipşinaslık denilen bir kurum vardı. Anlamı nesil şeceresiyle ilgilenen bir kurumdur. Ben zorlukla o kurumu ziyaret edip, nesil şeceremizi gösterdim. 8 müşteyidin şeceremizde mühürü olduğunu, İmam Zeynelabdin'in nesline dayanan bir eski nesil olduğunu belirtti.

E.S: Bugünkü mülakatımız malum merhum amcanız Mir Celal Paşayev hakkındadır. Malumunuz Mir Celal hakkında çoklu araştırmalar, yazılar yazıldı. Bu mülakatta amacımız şimdiye kadar yazılmayan anılarınızı bizimle paylaşmanızdır.

A.H: Mir Celal Paşayev hakkında konuştuğumuzu onu belirlemek gerekiyor ki aslen Güney Azerbaycan'ın Tebriz şehrinde Sistan kasabasının Endelib köyünde erbab yani bey ailesinde dünyaya göz açtım. Doksanlarda İran'daki ablam Süreyya'gilde oldum. Amcam Mir Celil, Kerac şehrinde yaşıyordu. Şecereni de bana amcam vermişti. Mir Celal hakkında Halhal şehrindeki Endelib köyünü kaydettiler fakat büyük yalandır. 6 erkek kardeş ve bir ablası vardı. Fakat İran'a o zaman geçip, amcalarımı ziyaret etmek istesem de İran rejimi görüşmemize izin vermedi. 2010 yılında dede-baba yurdum Endelib'i ziyaret ettim. Mir Halilin evladı gelmiş diye herkes beni karşıladı. 105 yaşında köylü dede de ziyaretime gelmişti. Mir Celal'de olan Paşayev soyismi Mir Paşadan (Mir Celal'ın babası Ali Aşref) gelmiştir. Çünkü Paşa kelimesinin anlamı başkan demektir. Biraz da sizlere ailenin Gence şehrine (Kuzey Azerbaycan'a) göç etmesinden konuşalım. Mir Halil (babam), Mir Celil ve Mir Celal sonlarda bu üçü kalmıştır. Amcam Mir Eli Eşref evlatlarının eğitim alması için Gence'ye göç ettiler. AMEA Edebiyyat Ensitütüsü'nde Bölüm Başkanı Asif Rüstemhanlı Mir Celal'ın tetkikatında isbat etmiştir ki Mir Celal Paşayev'in babası Mir Alieşref 1918 senesinde Gence'de Ermeni-Müslüman savaşında şehit olmuştur. Büyük abisi yani benim babam Mir Halil ağamın himayesinde büyüyerek eğitim aldı. Babam Mir Celal'ı okutturdu. Mir Celal'a babam demişki, sen çalışma biz çalışırız sen okursun. Gence'de Hayriye Cemiyeti kanalıyla babam onu okutturdu. Han bağında babamın bakkalı vardı. Belki de ekonomik durum aileni

Gence'ye göç etmeye sebebiyet vermişti... İran'da molla eğitimiymi dedelerimse bu eğitim sisteminin yapısına karşıydı, evlatlarının dünyevi bilimlere sahip olmasını istemişlerdir, bu bağlamda aile Gence şehrine göç etmiştir.

E.S: Mir Celal Paşayev Gedebeşehrinde okul müdürü de olmuştur. Bunun hakkında bilgi verebilir misiniz?

A.H: Gedebeşehr'de iki yıl okul müdürlüğü görevini yürütmüş ve sonra Kazan Muallimler Seminariyası'nda eğitim almış, Bakü'ye taşınmıştır. Burada iken devrin tanınmış devlet gazetesi olan Komünist gazetesinde çalışmaya başlamıştır. Yazarın ömür- gün yoldaşı (eşi) Püste hanımla burada tanışmıştır. Püste hanım gazetede sekreter görevini yürütüyordu. Böylelikle amcam Püste hanımla aile hayatı kurma kararına varmış. Çiftin aile hayatı kurmasının da büyük tarihçesi vardır. İki evlilik için nüfus cüzdanı almaya giderken yolda şehit halk yazarımız Hüseyin Cavit ve şehit halk şairimiz Mikayıl Müşfik'le karşılaşmışlardır. Onlar çifte nereye gittiklerini sorduğunda, evlenmeye bir tane erkek, bir tane de kız taraftan nikah şahiti gerektiğini, iyi karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Böylece halk şairimiz ve halk yazarımız onların nikah şahitliğini yapmışlardır.

E.S: Mir Celal Paşayev'in kardeşleri hakkında bilgi verir misiniz?

A.H: Amcaları Endelib köyünde dünyaya göz açmışlardır. Büyük abilerinin ismi Mir Ağa olmuştur. Gençken hastalanmış erken yaşta vefat etmiştir. Mir Ebülfez ikinci kardeşinin ismidir. Ben ablamla Güney Azerbaycan'da görüşürken Mir Ebülfez amcam hakkında bilgiler sordum. O bana sonradan aile zemininde bir köye göçtüğünü, orada yaşadığını, Kumru adında bir kız çocuğu olduğunu belirtmiştir. Mir Veli, Mir Halil (babam), Mir Celil amcaları olmuştur. Amcalarımdan Mir Celil, Hareç şehrinde yaşıyordu ve 97 yaşında hayata veda etmiştir.

E.S: Mir Celal Paşayev'in eserleri hakkında kısa bilgi verir misiniz? Ne türlü anılarla hatırlıyorsunuz?

A.H: Eserleri hakkında malumunuz çok yazıldı. Kısa bilgi verirken onu söylemekte fayda vardır ki, kısa hikayeler ustası gibi tanınmıştır. O, "Cinayet Cinayetov", "Anket Anketov", "Bostan

Hırsızı” gibi ilginç isimler verirdi. Edebiyatçı usta yazarlarımızdan Mirze Celil Memmetkuluzade ve Ebdürrehim Bey Hakverdiyev’i kendine örnek almıştır, onların üslubu yazılarında açık hiss olunmuştur. Eski Sovyet ülkelerinde ve Azerbaycan’da meşhur eseri “Bir Gencin Manifestosu” yazara daha çok ün kazandırmıştır. Bugün de bu eser okurlar tarafından sevile-sevile okunmaktadır. Eski S.S.C.B yönetimi bu esere göre amcamı Komsomol ödülüne layık görmüştür. O, “*Dirilen Adam*” eserinde sovyetlerden önceki Azerbaycan’ın köy hayatını: beylik ve hanlık dönemini kaleme almıştır. Eserde köylülerin sömürülmesi, devrin şartlarının köy insanına nasıl ağır geldiğini anlatmıştır. Bu bağlamda eser önem arz etmektedir. Amcam aynı zamanda edebi eserleri içerisinde “*Yaşlılar*”, “*Dağlar Dile Geldi*”nin de müellifidir.

E.S: Mir Celal Paşayev’i bilimadamı, akademisyen olarak nasıl hatırlıyorsunuz?

A.H: Evet, Mir Celal Paşayev hem de alimdi, ünlü bilim insanıydı. Belki de söyleyebilirdim ki bilimadamı olarak faaliyeti yazarlık kaleminden üstün olmuştur. O daha çok ilk başta bilimadamı olarak tanındı. Doktorasını” Muhammed *Füzuli’nin Eserlerinin Poetik Hususu*” isimli doktora teziyle bitirmiş, bu ünvanı 30. yıllarda almıştır. Doktorasını bitiren Mir Celal sonraysa “Azerbaycan’da Edebi Mektepler (Okullar)” isimli teziyle profesörlük ünvanını almış, bilimadamı olarak faaliyetini sürdürmüştür. Onu söylemekte fayda vardır ki, amcam kendi alanında daha çok Fuzulişinasdı. Füzuli’yi çok detaylı tetkik etmişti, topyekûn bilgilere sahipti.

E.S: Amcanız Mir Celal Paşayev’i pedagoğ olarak nasıl hatırlıyorsunuz?

A.H: Çok muhteşem sorular soruyorsunuz. Yazar, bilimadamı olarak amcamı değerlendirdik, evet en önemli üçüncü faaliyetiye onun pedagoğ olmasıydı. Uzun yıllar Azerbaycan Devlet Üniversitesi’nin, şimdiki Bakü Devlet Üniversitesi’nin Edebiyat Bölümü’nün Başkanı görevini yürütmüştür. Birçok bilimadamı yetiştirmiştir. Örneğin çalıştığım Milli Aviasiya Akademisinin Dil ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölüm Başkanı, Halk Şairimiz Prof. Dr. Neriman Hasanzade’nin doktora tez danışmanı olmuştur. Bir sıra

bilimsel makaleler üreten amcam Mir Celal Paşayev bilimin gelişmesi namına da büyük işlere imza attı.

E.S: Görkemli şahsiyetlerin amcanız hakkında söyledikleri hakkında anılarınız var mı?

A.H: Onun hakkında farklı şahsiyetler farklı fikirler söylemiş, basından ve bilimsel kitaplardan malumunuzdur. Fakat iki şahsiyet anılarımda yer almıştır ki, onların Mir Celal hakkında anılarını size belirtmek isterim. Bunlardan birisi aslen Güney Azerbaycan'dan olan Balaş Azeroğlu. Bir defa Balaş Azeroğlu'yla sohbet ederken söyledi ki, 'sen güneylimisin?' -dedim evet, Endelib köyündenim. Dedim ki, Mir Halilin evladıyım, Balaş Azeroğlu heyecanlandı beni bağrına basıp, öptü. Benim babamın Pişeveri Harekatı'nın (1945-1946) ünlü isimlerinden olduğunu, Seyid Cafer Pişeveri'nin babamın hatırını çok sevdiğini, babama binbaşı rütbesi verdiğini belirtmiştir. 21 Azer Harekatı'nda babam orada fermendar olmuştur, Zencan, Ferüzram, Serab gibi şehirlerin fermendarı olarak çalışmıştır.

E.S: Amcanız Mir Celal ve ikinci dünya savaşı. Bunun hakkında ne söyleye bilirsiniz?

A.H: Azerbaycan Sovyetlerin üyesi olduğu için İkinci Cihan Savaşı yıllarında yazarları Azerbaycanlıların savaştığı yerlere gönderiyorlardı. Vatana sadakat yönünde muhtelif Sovyet mekanlarında orduda konuşmalar yaparak askerleri ruhlandırmıştır.

E.S: Bana mülakat verdiğiniz için teşekkür ederim, Aliaddin hocam. Amcanız Mir Celal hakkında yazılanlar vardı. Fakat sizin anılarla bilmediklerimizi de yeni bilgi edinip mülakat araştırması yapmak güzeldi. Biz bunu Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kongresine sunuyoruz, orada yayımlanacaktır.

A.H: Bir anımı da sizlerle bölüşmek istiyorum. Ben lisans öğrencisiyken birinci sınıfta onlara gidip kalıyordum. Lisans tezimi amcamın "Dağlar dile geldi" eseri üzerine yapmıştım. İyi de yapmasam, onda bir husus vardı, kötü yapsan da hep övüyordu. Bunu öğrenip Püste hanımı (eşini) sesledi: Gel gör Miri (bana Miri derdi) nasıl da güzel tez yazmıştır. Bir defa da hocam Ali Fehmi'nin dersiydi, amcam sınıfa geldi, izin alıp

dedi ki Miri olur mu?. Ali Fehmi hocam dedi ki, Miri kim. Ben ayağa kaltım ki benim. Amcam bana her zaman Miri derdi, bunun sebebiyse seyitler neslinden olmamızdı. Tüm akrabalarım bu yüzden bana Miri derler. Mir Celal'ın diğer bir hobisi halıda, yerde oturmayı sevmesiydi. Her zaman söylerdi ki, müslümanlar yerde oturmalıdır. Masada oturmaktan insanlarda farklı hastalıklar peyda oldu. Beni de çağırıp yanına oturttu. Azerbaycan tavlasını (nerd) oynamayı çok severdi. Bana da tavra oynamayı amcam Mir Celal öğretmişti. İlk başlarda oyunda beni yeniyordu, sonradan ben amcamı yenmeye başladım, insan sonra üstadına kec bakıyor. Tavlada kazanınca hiç kızmazdı. Güzel günlerdi...

E.S: “ Mutluluk nedir?” hikayesinde de Mir Celal, Nerd tahtası oynayan öğretmen ve öğrencilerin diyalogunu kaleme almıştı... Azerbaycan halkının kalbinde taht kurmuş Merhum Mir Celal Paşayev’li anılarınızı bizimle bölüştüğünüz için teşekkür ediyorum.

A.H: Teşekkür ederim. Amcam hakkında çok konuşmak mümkündür, kalbi temiz, sakın insandı. Çok temiz biriydi. O, Bakü Devlet Üniversitesinde Sınav Komisyonu başkanı seçildi. İkinci yılda ise dedi ki, beni göreve atamasınlar, telefonları, tanıdıkların sınavdan geçirme taleplerini sevmezdi. Şeffaflık taraftarıydı, düzgün akademisyendi. Yani o hususiyet onun evlatlarına da geçmiştir. Hatta evlatlarından Elmira hanım Asef Zeynallı adına konservatuarda öğretmen olarak çalışıyordu, Kültür Bakanı, Rektör görevine atamak istedi, babası Mir Celal'a gider ver der ki, söyle beni göreve atamasınlar. Sadelik taraftarıydılar. Üç erkek, iki kız evladı vardır. Evlatları Milli Aviasiya Akademisinin Rektörü Ord. Prof. Dr. Arif Paşayev, ADA Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hafız Paşayev, Agil Paşayev (2005 yılında vefat etmiştir), iki kızı Elmira hanım emeklidir, piyanist olmuştur. Diğer kızı Prof. Dr. Edibe Paşayeva Bakü Devlet Üniversitesinde Bölüm Başkanındır.

Mülakat aldığınız için teşekkür ediyorum. Sizinle gurur duyuyorum.