

Religious Studies

TWICE A YEAR ACADEMIC REVIEW

ISSN1301-966-X

Sayı: 66
Ocak - Haziran 2024

Dinî Araştırmalar

ALTI AYLIK BİLİMSEL DERGİ

ISSN1301-966-X

Dinî Araştırmalar

Rabiye ÇETİN

Hüseyin Atay's Understanding of Morality Based on Quranic Principles / Research Article

Mehmet MASATOĞLU

Altars of Antiquity: Sacrifice and Its Performance in the Rigveda / Research Article

Fatih Sultan DEMİR / Abdulkadir DÜNDAR

Exhortation in Tombstone Inscriptions (The Example of the Gravestones of Calligrapher Sâmi and Mümtâz Efendi) / Research Article

Eyüp İNCE

Sufis' Understanding of Justice / Research Article

Şeyma HAN / Şahin KIZILABDULLAH

Missionaries of the Leibzig Society (LMS) in Tanzania, Challenges and Methods Used / Research Article

Vildan Sali DUMAN

The Status of Woman in Funeral Procedures in Islamic Law / Research Article

Arkın ÖZKAN / Cengiz ÇUHADAR

Professional Qualifications of Religious Culture and Ethics Teachers Working in Secondary Schools for the Hearing Handicapped / Research Article

Emrah YAVUZ / Mustafa Fedai ÇAVUŞ

Secular Attitude and Machiavelist Behavior: A Research on University Students
Osmaniye Korkut Ata University Case / Research Article

Nurhibe Büşra ER

Dinin Geleceği Ali Köse / Book Review

Rabiye ÇETİN

Hüseyin Atay'ın Kur'anî İlkelerle Temellendirdiği Ahlak Anlayışı / Araştırma Makalesi

Mehmet MASATOĞLU

Antik Çağın Sunakları: Rigveda'da Kurban ve İcrası / Araştırma Makalesi

Fatih Sultan DEMİR / Abdulkadir DÜNDAR

Mezar Taşı Kitâbelerinde İstif Hattat Sâmi ve Mümtâz Efendi'nin Mezar Taşları
Örneği / Araştırma Makalesi

Eyüp İNCE

Mutasavvıfların Adalet Anlayışı / Araştırma Makalesi

Şeyma HAN / Şahin KIZILABDULLAH

Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti (LMS) Misyonerliği Karşılaşılan Zorluklar ve
Kullanılan Yöntemler / Araştırma Makalesi

Vildan Sali DUMAN

İslâm Hukukunda Cenaze İşlemlerinde Kadının Durumu / Araştırma Makalesi

Arkın ÖZKAN / Cengiz ÇUHADAR

İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve
Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri / Araştırma Makalesi

Emrah YAVUZ / Mustafa Fedai ÇAVUŞ

Seküler Tutum ve Makyavelist Davranış: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Örneği / Araştırma Makalesi

Nurhibe Büşra ER

Dinin Geleceği Ali Köse / Kitap Kritiği

Number: 66
January - June 2024

RS

Sayı: 66
Ocak - Haziran 2024

DA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2024, Sayı: 66

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi,
ERIH PLUS, Atla Religion Database,
DOAJ: Directory of Open Access Journals,
EBSCO - Arab World Research Source: Al Masdar,
MLA - Modern Language Association Database,
PHILPAPERS ve ProQuest | Ulrich's Periodicals Directory
Uluslararası indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



Dini Araştırmalar

Hakemli Bilimsel Dergi
Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Őti. adına
Oğuzhan Burkay KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ykizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Editör Yardımcısı

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
tosun@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9941-4769>

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Türk İslam Sanatları Tarihi, Yozgat Bozok Üniversitesi
TÜRKİYE
abdulkadir.dundar@bozok.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2713-6675>

Prof. Dr. Recai DOĞAN
Din Bilimleri Bölümü, Kırgızistan Türkiye Manas
Üniversitesi KIRGIZİSTAN
rdoğan@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9668-4563>

Prof. Dr. Peter GOLDEN
Orta Asya Tarihi, Rutgers University ABD
pgolden@rutgers.edu
<https://orcid.org/0000-0003-4765-9390>

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
eroglu@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2642-3154>

Prof. Dr. Durmuş ARIK
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
darik@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ih sancapcioglu@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
skizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ykizilabdullah@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>

Doç. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU
Din Eğitimi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
fcapci@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

Prof. Dr. Ali ÇETİN
Mantık, Kırıkkale Üniversitesi TÜRKİYE
alicetin@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8621-7221>

Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER
Tefsir, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi TÜRKİYE
hmerve.baser@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0877-7757>

Prof Dr. Tuğrul YÜRÜK
Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi Adana TÜRKİYE
tyuruk@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma ÇAVIŞ
Kirchliche Pädagogische Hochschule AVUSTURYA
fatima.cavis@kphvie.ac.at
<https://orcid.org/0009-0008-0120-8969>

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP
İslam Mezhepleri Tarihi, Çukurova
Üniversitesi TÜRKİYE
ygokalp@cu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK
Din Eğitimi, Kırıkkale Üniversitesi TÜRKİYE
v.simsek@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK
Dinler Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ckutluturk@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN
Kelam, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi TÜRKİYE
recep.erkmen@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>

Doç. Dr. Halide ASLAN
İslam Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
haslan@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3143-1490>

Dr. Eva Jenny Korneck
Din Eğitimi, Karlsruhe University Of Education
ALMANYA
eva.jenny.korneck@ph-karlsruhe.de
<https://orcid.org/0009-0006-4111-5471>

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Yazı İşleri Müdürü

Öğr. Gör. Adem Çetin
Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ademcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9705-9823>

Yayın Editörü

Arş. Gör. Cihat EKİZ
Türk İslam Edebiyatı, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
ekizc@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0642-2530>

Etik Editörü

Prof. Dr. Ali ÇETİN
Mantık, Kırıkkale Üniversitesi TÜRKİYE
alicetin@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8621-7221>

Dil Editörleri

Doç. Dr. Duran EKİZER (Arapça)
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi TÜRKİYE
duzanekizer@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (İngilizce)
Kırıkkale Üniversitesi TÜRKİYE
v.simsek@kku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkmen (İngilizce)
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi TÜRKİYE
recep.erkmen@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>

Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay (Rusça)
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi TÜRKİYE
kubatali.topcubay@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9326-5988>

Doç. Dr. Hasan Sözen (Almanca)
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi TÜRKİYE
hasan.sozen@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3141-2994>

Kitap Kritiği Editörü

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Kelam, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Alan Editörleri

Prof. Dr. Bekir TATLI
Hadis, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi
KIRGIZISTAN
bekir.tatli@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9948-6148>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Davut COŞTU
Din Sosyolojisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
TÜRKİYE
mehmet.costu@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>

Doç. Dr. Halide ASLAN
İslam Tarihi, Ankara Üniversitesi TÜRKİYE
haslan@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3143-1490>

Dr. Arş. Gör. Aslıhan KUŞCUOĞLU
Din Eğitimi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
TÜRKİYE
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

Doç. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL
Türk İslam Sanatları Tarihi, Ankara Üniversitesi
TÜRKİYE
aeuyksel@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0314-6182>

Dr. Arş. Gör. Alime ÇELİK
İslam Hukuku, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
TÜRKİYE
alimecelik@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>

Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER
Tefsir, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi TÜRKİYE
hmerve.baser@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0877-7757>

Dr. Arş. Gör. Ubeydullah İŞLER
Türk Din Musikisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
TÜRKİYE
ubeydullahisler@comu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0040-7893>

Doç. Dr. İbrahim AKSU
İslam Felsefesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
TÜRKİYE
ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7172-4204>

Dr. Arş. Gör. Hakan ATALAY
İslam Mezhepleri Tarihi, Balıkesir Üniversitesi
TÜRKİYE
hakan-atalay@hotmail.fr
<https://orcid.org/0000-0002-3799-0007>

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Din Psikolojisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
TÜRKİYE
hatice.altundal@erzincan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>

Dr. Mehmet Mustafa ERKAL
Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı TÜRKİYE
mferkal40@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Sosyal Medya ve Web Editörü

Dr. Mehmet Mustafa ERKAL

Dinler Tarihi, Bağımsız Araştırmacı TÜRKİYE

mferkal40@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Uluslararasılaşma Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi TÜRKİYE

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>

Dizgi

Merve TURGUT

Feyza YILDIRIM

Ebru TORUN

Yazım Editörleri

Arş. Gör. Burak PEKCAN

Düzce Üniversitesi TÜRKİYE

burakpekcan@duzce.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6395-8855>

Arş. Gör. Samet TENGİZ

Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

stengiz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7922-1038>

Arş. Gör. Muhammed Enes AVCI

Ankara Üniversitesi TÜRKİYE

enesavci@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0001-9324-2759>

Habibe Erva UÇAK

Milli Eğitim Bakanlığı TÜRKİYE

ervaucak55@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4654-6741>

Arş. Gör. Musa AKBULUT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi TÜRKİYE

musa.akbulut@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0003-9342-0724>

Zeynep ÇETİN

Milli Eğitim Bakanlığı TÜRKİYE

zeynce@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0565-9093>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their works published in the journal and their works are published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

İÇİNDEKİLER

1 • Rabiye ÇETİN

Hüseyin Atay'ın Kur'anî İlkelerle Temellendirdiği Ahlak Anlayışı / Araştırma Makalesi
Huseyin Atay's Understanding of Morality Based on Quranic Principles / Research Article

39 • Mehmet MASATOĞLU

Antik Çağın Sunakları: Rigveda'da Kurban ve İcrası / Araştırma Makalesi
Altars of Antiquity: Sacrifice and Its Performance in the Rigveda / Research Article

65 • Fatih Sultan DEMİR / Abdulkadir DÜNDAR

Mezar Taşı Kitâbelerinde İstif Hattat Sâmi ve Mümtâz Efendi'nin Mezar Taşları Örneği / Araştırma Makalesi
Exhortation in Tombstone Inscriptions (The Example of the Gravestones of Calligrapher Sâmi and Mümtâz Efendi) / Research Article

99 • Eyüp İNCE

Mutasavvıfların Adalet Anlayışı / Araştırma Makalesi
Sufis' Understanding of Justice / Research Article

129 • Şeyma HAN / Şahin KIZILABDULLAH

Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti (LMS) Misyonerliği Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanılan Yöntemler / Araştırma Makalesi
Missionaries of the Leibzig Society (LMS) in Tanzania, Challenges and Methods Used / Research Article

165 • Vildan Sali DUMAN

İslâm Hukukunda Cenaze İşlemlerinde Kadının Durumu / Araştırma Makalesi
The Status of Woman in Funeral Procedures in Islamic Law / Research Article

195 • Arkın ÖZKAN / Cengiz ÇUHADAR

İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri / Araştırma Makalesi
Professional Qualifications of Religious Culture and Ethics Teachers Working in Secondary Schools for the Hearing Handicapped / Research Article

231 • Emrah YAVUZ / Mustafa Fedai ÇAVUŞ

Seküler Tutum ve Makyavelist Davranış: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Örneği / Araştırma Makalesi
Secular Attitude and Machiavelist Behavior: A Research on University Students Osmaniye Korkut Ata University Case / Research Article

257 • Nurhibe Büşra ER

Dinin Geleceği Ali Köse / Kitap Kritiği
Dinin Geleceği Ali Köse / Book Review

Editör'den...

Dini Araştırmalar dergisinin 66. Sayısı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda 8 araştırma makalesi ve 1 kitap tanıtımı bulunmaktadır. Sayımızın ilk telif makalesi ‘‘Hüseyin Atay'ın Kur'anî İlkelerle Temellendirdiği Ahlak Anlayışı’’ başlığı ile Rabiye Çetin tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu sayılı bilim insanı arasında ilk sıralarda yer alan Hüseyin Atay'ın Kur'anî ilkelerden hareketle ‘‘İslam’’ kelimesi üzerine bina ettiği ahlak anlayışını incelemiştir. Çalışmanın neticesinde Hüseyin Atay'ın, söz konusu ilkeler doğrultusunda Kur'anî bir temellendirme yaptığı ve otodeterminist bir ahlak anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İkinci makalemiz ‘‘Antik Çağın Sunakları: Rigveda'da Kurban ve İcrası’’ başlığı ile Mehmet Masatoğlu'na aittir. Masatoğlu bu çalışmasında, Hint alt kıtasının en eski metinlerinden biri olan Rigveda'da yer alan Vedik yacna (kurban) ritüelini, özellikle Soma kurbanının detaylı ritüellerine ve rahiplerin bu törenlerdeki kritik rollerine dikkat çekmektedir. Mezar taşı kültürünün son dönem uygulamaları hakkında bilgiler veren üçüncü çalışma ‘‘Türk-İslâm Geleneği Mezar Taşı Kitabelerinde İstif (19.Yüzyıl ve Sonrası)’’ adı ile Fatih Sultan Demir ve Abdulkadir Dünder tarafından yazılmıştır. Çalışmada özellikle 19. yüzyıl ve sonrası Osmanlılarda mezar taşlarının almış olduğu şekilsel değişimler ve hüsn-i hattın uygulama biçimleri konu edinilmiştir. ‘‘Mutasavvıfların Adalet Anlayışı’’ adını taşıyan dördüncü çalışma, Eyüp İnce tarafından kaleme alınmıştır. ‘‘Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti (Lms) Misyonerliği, Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanılan Yöntemler’’ adlı beşinci makale şeyma Han ve şahin Kızılabdullah'a aittir. Lutheran misyonerliğinin Tanzanya'da faaliyetlerine nasıl başladıkları, ilerleme yöntemleri ve karşılaşılan güçlükler araştırmada ele alınan temel hususlardır. Vildan Sali Duman tarafından yazılan ‘‘İslâm Hukukunda Cenaze İşlemlerinde Kadının Durumu’’ adlı altıncı çalışma ise kadın cenazenin ölüm ilânı, yıkama ve kefenlemenin kim tarafından yapılacağı, cenaze masraflarının karşılanması, cenaze namazının kılınması, cenazenin kabristana taşınması ve toprağa verilmesi; kadın cemaatin cenaze namazına

katılması, namazdaki saf durumu, kabir ziyaretinde bulunması, taziye ve yas tutma gibi hususları ele almaktadır. “İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri” adlı yedinci çalışma Arkın Özkan ve Cengiz Çuhadar’a aittir. Öğretmen yeterliklerine odaklanan bu çalışmada, öğretmenlerin karşılaştıkları zorluklar, kendilerini eksik hissettikleri yönler ve işitme engellilere yönelik eğitimlerin daha verimli olmasına yönelik yapılması gerekenler ele alınmıştır. Bu sayımızın son telif makalesi “Seküler Tutum ve Makyavelist Davranış: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma (OKÜ Örneği)” başlığı ile Emrah Yavuz ve Mustafa Fedai Çavuş’a aittir. Sekülerleşmenin Makyavelist davranışları tetikleyici bir faktör olabileceği varsayımından hareketle gerçekleştirilen bu çalışma, lisans öğrencileri üzerinde yapılmış nicel bir çalışmadır. Sekülerleşmenin toplumsal yapıda ne düzeyde ve hangi konular özelinde gerçekleştiğine dair bir takım ipuçları sunmaktadır.

Bu sayımızda yer alan kitap kritiği Nurhibe Büşra Er’e aittir. Er, Ali Köse tarafından kaleme alınan “Dinin Geleceği” adlı kitabı değerlendirmiştir.

Bu vesileyle 66. Sayımız için dergimize katkı sunan yazarlarımıza, hakemlerimize, editörler kuruluna ve yayın sürecine destek veren tüm çalışma arkadaşlarımıza teşekkürü bir borç bilirim. Diğer sayılarımızda olduğu gibi, editörlüğünü devr aldığım 66. sayımızdan da istifade etmenizi umar; yazı, eleştiri ve atıflarla desteklerinizi beklerim...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Yıldız Kızılabdullah

Hüseyin Atay'ın Kur'anî İlkelerle Temellendirdiği Ahlak Anlayışı

Rabiye ÇETİN | <https://orcid.org/0000-0002-4706-0022> | E-Posta: rcetin@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam, Ankara, Türkiye

Öz

Hüseyin Atay'ın akademik çabasının merkezinde, insanı, içine doğduğu geleneğin tahakkümüne karşı akıl ve Kur'an'a dayanarak özgürleştirme ve özgünleştirme amacı bulunmaktadır. Müslümanların hem bireysel hem de toplumsal anlamda içinde bulunduğu olumsuz durumu tespit, Atay'da ilgili sorunları çözme yönünde bir gayrete dönüşmüştür. O, bu çabasıyla mevcut Müslüman düşünce geleneğinin *hak ve hakikat* zeminine dayanıp dayanmadığını tahkik ve tespit etmeyi hedeflemektedir. Söz konusu tahkik sürecinin metodolojisini, din ile kültür ayrımı oluşturmaktadır. Bu bağlamda Atay'ın avamın, ulemanın ve Kur'an'ın İslam'ı şeklinde yaptığı tasnif, geleneksel din anlayışları içerisinde meşrulaşan yanlışların tespiti ve ayıklanmasına imkân sağlayacak niteliktedir. Ona göre Kur'an, akla, ilme, fitrata, yaşamın farklı boyutlarında insanın karşılaşılabileceği problemlere çözüm sunan bir din getirmektedir. Bu yapıyla Kur'an, insanlara akıl ve fitrat temelinde iradi davranışlarını şekillendirmesi için doğru-yanlış, maruf-münker, sevap-günah kavramları ile belirlenmiş bir ahlak önerisinde bulunmaktadır. Akıl ile din arasında tam bir mutabakat olduğunu kabul eden Atay'ın din anlayışının sacayağını bilgi, iman ve ahlak oluşturmaktadır. Ona göre İslam'ın getirdiği tüm iyilikler ve güzellikler din, dil, renk, etnik köken, coğrafya farkı gözetmeksizin herkesi kuşatacak şekilde adalet ve hakkaniyete, hukuk ve ilkeye göre davranmayı gerektirmektedir. Kur'an'ın amacının, insan ve onun mutluluğu olduğunu belirten Atay, insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluğu elde etmesinin iki boyutu olduğunu belirtmektedir. Bu boyutlardan ilki, birey olarak insanın yetkinleşmesi; ikincisi ise toplum içinde hemcinsleri ile olan ilişkisinde adalet temelinde kendi varlığını gerçekleştirebilmesidir. Atay, birey olarak insanın yetkinleşmesini; kendi varlığını borçlu olduğu Yaratıcı'yı bilmesi, tanınması, O'nun dışında hiçbir varlık önünde eğilmemesine, özgür olduğunun farkında olmasına ve Allah'ın verdiği onuru korumasına bağlamaktadır.

Toplumsal boyutta insanın yetkinleşmesinin ise yaşamsal fonksiyonlarını gerçekleştirmek ve ihtiyaçlarını gidermek amacıyla insanın hemcinsleriyle ve doğayla kurduğu ilişkide adalet ilkesine uygun davranmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir.

Bu çalışma Hüseyin Atay'ın, Kur'anî ilkelerden hareketle “İslam” kelimesi üzerine bina ettiği ahlak anlayışını irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, Atay'ın bireysel ve toplumsal boyutuyla ahlakî özne olan insanın yapıp etmelerine yön veren bilgi-iman ilişkisine dair görüşleri, Kur'an'da insan doğasına uygun bir formda sunulan ahlakî kök değerler çerçevesinde ele alınmıştır. Hüseyin Atay'ın ahlak anlayışını ortaya koyabilmek için düşünürün ilgili metinleri esas alınmıştır. Literatürün sistematik olarak analiz edilmesi ve temalara ulaşılabilmesi için nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiştir. İçerik analizi sonucunda ise Hüseyin Atay'ın ahlaka yönelik doğruluk- dürüstlük, adalet, ödül-yarar-evrensellik, emr-i bil ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkeleri doğrultusunda Kur'anî bir temellendirme yaptığı ve otodeterminist bir ahlak anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler

Kelam, Ahlak, İslam, Kur'an, Bilgi, İman, Hüseyin Atay.

Atıf Bilgisi

Çetin, Rabiye. "Hüseyin Atay'ın Kur'anî İlkelerle Temellendirdiği Ahlak Anlayışı". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024) 1-37. <https://doi.org/10.15745/da.1468061>

Geliş Tarihi	14.04.2024
Kabul Tarihi	18.05.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	iki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniaraştırmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Huseyin Atay's Understanding of Morality Based on Quranic Principles

Rabiye ÇETİN | <https://orcid.org/0000-0002-4706-0022> | Email: rcetin@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Kalam, Ankara, Türkiye

Abstract

At the center of Huseyin Atay's academic endeavor is the aim of liberating and authenticating man against the domination of the tradition into which he was born, based on reason and the Qur'an. Identifying the negative situation in which Muslims find themselves both individually and socially has turned into an effort to solve the related problems. In this endeavor, he aims to analyze and determine whether the existing tradition of Muslim thought is based on the ground of truth and reality. The methodology of this investigation process is based on the distinction between religion and culture. In this context, Atay's classification of the Islam of the commons, the ulema and the Qur'an is of a nature that will enable the detection and elimination of the mistakes legitimized within traditional understandings of religion. According to him, the Qur'an brings a religion that offers solutions to reason, knowledge, nature, and the problems that human beings may encounter in different dimensions of their lives. The pillars of Huseyin Atay's understanding of religion are knowledge, faith and morality, recognizing that there is a complete reconciliation between reason and religion. According to him, all the goodness and beauty brought by Islam requires acting in accordance with justice and equity, law and principle, encompassing everyone regardless of religion, language, color, ethnicity and geography. Atay, who defines Islam in its root meaning as "the good human project", states that this is the purpose for which the religion was sent. Atay thinks that the word Islam, in the sense of "good human project", is chosen in the Qur'an for a special purpose, and that the goal of this choice is to unite all human beings in goodness and beauty and to bring them to peace. Atay thinks that the word Islam, in the sense of "good human project", is chosen in the Qur'an for a special purpose, and that the goal of this choice is to unite all human beings in goodness and beauty and to bring them to peace. Atay states that there are two dimensions to man's self-

realization and achievement of happiness. The first of these dimensions is man's self-actualization as an individual, and the second is the realization of his existence in society on the basis of justice in his relations with both sexes. He attributes the perfection of the human being as an individual to knowing and recognizing the Creator to whom he owes his existence, not bowing down before any being other than Him, and preserving the dignity given to him by God who has made him free. In the social dimension, he argues that the perfection of the human being is possible by acting in accordance with the principle of justice in the relations that human beings establish with their sexes and nature in order to fulfill their vital functions and satisfy their needs.

This study aims to examine Prof. Dr. Huseyin Atay's understanding of morality based on the word "Islam" based on Qur'anic principles. In this framework, Atay's views on the relationship between knowledge and faith, which directs the actions of human beings as moral subjects with their individual and social dimensions, are discussed within the framework of moral root values presented in the Qur'an in a form suitable for human nature. To understand Huseyin Atay's ethical perspective, his relevant texts were analyzed using document analysis, a qualitative research method. The analysis revealed that Atay's ethics are grounded in Qur'anic principles, emphasizing righteousness, honesty, justice, reward-benefit-universality, and the promotion of good and prevention of evil and had an autodeterminist understanding of morality.

Keywords

Kalam, Morality, Islam, The Quran, Knowledge, Faith, Huseyin Atay.

Citation

Çetin, Rabiye. "Huseyin Atay's Understanding of Morality Based on Quranic Principles". Religious Studies 66 (June 2024), 1-37. <https://doi.org/10.15745/da.1468061>

Date of Submission	14.04.2024
Date of Acceptance	18.05.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsan varlığının en önemli edimi olarak kabul edilen kültür, insanın tüm yetileri ile kendini var ettiği bir alan olmasının yanı sıra kendisini belirleyen, şekillendiren yeri geldiğinde ürettiği kalıpları aşmak için ciddi mücadele verdiği bir yapıya dönüşmektedir. Bu yönüyle kültür, insanı hem var kılan hem de sınırlayan bir yapıya sahiptir. Kültürün sınırlayıcı boyutu, özellikle sonraki nesillerin olağan akışın dışında bir şekilde kendini var etme çabasında görülmektedir.¹ Meşrulaşan ve meşrulaştıkları ölçüde mutlaklaşan kültürel kodları sorgulamak, kişiyi köksüzlük sorunu ile karşı karşıya getirmektedir. Özellikle kültürel dinî yapıyı sorgulamaya yönelik her girişim, onaylanmama, ötekileştirilme hatta sapkınlık ithamı ile karşı karşıya kalmaktadır. “Sapkınlık” özel olarak kültürel dinî anlayışı sorgulama girişimine karşılık gelmektedir. Dinî kültürel kodlara dair sorgulama faaliyeti veya yaygın dinî kabullerin dışında bir görüşün ileri sürülmesi mevcut anlayış için tehdit olarak algılanmakta, mücadele edilmesi gereken bir fikir olarak addedilmektedir. Bu durum kendini dindar olarak tanımlayan herkesin, din ile kurduğu ilişkinin mahiyetine dair ilmî bir sorgulamada bulunmasının gerekliliğini göstermektedir.

Sahip olunan din kültürünün bilgiye dayalı olarak sorgulanması, Kur'an'ın mü'minlerden beklediği öncelikli faaliyet² olmasına rağmen süreç içerisinde ortaya çıkan anlayışların, mezheplere dönüşmesi ve bu anlayışların devletin resmi mezhebi haline gelerek kurumsallaşması, mezhebî anlayış ve tasavvurların tek doğru din anlayışı olarak kabul edilmesine ve sunulmasına sebep olmuştur. Mezhep imamlarının, yaşadığı tarihi kesitin imkanları, şartları, ihtiyaçları ve sorunları çerçevesinde Kur'an ve Sünnet ile kurdukları ilişki sonucunda ortaya çıkan, anlayışlarının her dönemde geçerli olan sahih din anlayışı olarak kabul edilmesi, sonraki dönemleri de belirlemiştir. Bu durum müteakip nesillerde, değişen

¹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986), 156; Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 68-73, 135-137.

² el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; Hûd 11/62, 87; el-Enbiyâ 21/52-54.

şartları, ortaya çıkan ihtiyaçları, sorunları ve imkanları fark etme konusunda bir duyarsızlığın ve direncin oluşmasına sebep olmuştur. Tarihi süreçte Müslümanların zihnini çevreleyen bu anlayış, Kur'an ile kurulması gereken ilişkinin Müslüman gelenek ile kurulması üzerinden meşruiyet kazanmıştır.³ Söz konusu kültürel katmanlar çerçevesinde oluşan zihniyetin ürünü olan mevcut din anlayışının, yaşanan gerçekliğe tekabül etmediğine ilişkin tartışmalar on dokuzuncu yüzyılda dini düşüncenin yenilenmesi ihtiyacının farklı Müslüman coğrafyalarda sıklıkla dile getirilmesine yol açmıştır. Yenilenme çabasının merkezinde, din ile din anlayışının farklılığına yapılan ısrarlı vurgu bulunmaktadır. Bu bağlamda Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durumun dinlerinden değil din anlayışlarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Mevcut koşullarda yapılması gereken, Müslümanların dine dair anlayışlarının düzeltilmesidir. Bu düşünce özellikle yeni ilm-i kelim çalışmalarını harekete geçiren önemli bir saik olmuştur. Bu çalışmalar dinin üzerine inşa edildiği inanç, ibadet ve ahlakı içeren düşüncelerin üretilmesine sebebiyet vermiştir.

Dini düşüncenin yenilenmesine yönelik olarak Osmanlı'nın son döneminde başlayan çabanın Cumhuriyet döneminde de devam ettiği görülmektedir. Dini düşüncenin yenilenmesi gibi oldukça tartışmalı ve zor faaliyetin Cumhuriyet dönemindeki en önemli temsilcisi Hüseyin Atay'dır. Eleştirel düşünme ve sorgulama, Atay'ın zihin dünyasının iki temel parametresini oluşturmaktadır. Zira onun ilmî birikiminin dayandığı, dinî ve ilmî gelenekle ilişkisini belirleyen entelektüel ilke, kitaplara mahkûm olmak değil hâkim olmaktır. O, akıl ve Kur'an temelinde şimdi ve geleceği kurgulamayı amaçlamaktadır. Belirli bir zaman diliminin ürünü olmaları ve nakledilmeleri dolayısıyla hadislerin kritik edilmesini gerekli

³ "Aklî ve Kur'anî düşünme" merkezli tartışılmayan her unsurun değer kaybetmeye mahkûm oluşundan hareket eden ve baskı aracına dönüşen Müslüman geleneğe, değer temelli karşı duruşun yapı-kodlarının neler olabileceğini irdeleyen bir çalışma için bk. Tuğba Günel, "Kelam İlminin Klasik Entelektüel Karakteristiğinin Akademideki Fikrî Tezahürü: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Cumhuriyetin 100. Yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Bilimsel Hayata Katkısı*, ed. İrfan Aycan, Esra Gözeler, Nurullah Yazar (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023), 76-85.

gördüğü gibi geçmişi de bir norm kaynağı olarak kabul etmeyen Atay, halihazırda yaşanan dindarlığı Kur'anî ilkelerden uzak bir İslam anlayışı olarak nitelendirmekte ve söz konusu geleneksel yapıda meşrulaşan yanlışların belirlenerek ayıklanması gerektiğini ifade etmektedir. Hadislerin ve ilk üç neslin söz, fiil ve uygulamalarının zaman içinde meşrulaşması yoluyla yanlışların kemikleştiğini hatta şeriata dönüştüğünü iddia eden Atay, medeniyet inşası için dini düşüncenin yenilenmesini bir zorunluluk olarak görmektedir.⁴

Mensubu olduğu toplumun din kültürünü ve yenilenme anlayışını aşan Atay'ın düşünce kodunu belirleyen temel unsurlardan birini, Kur'an'a dönüş çabası oluşturmaktadır. Bu çaba özgün bir boyuta sahiptir. Zira farklı coğrafya ve zamanlarda kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce başlayan dinî düşünceyi yenileme çabalarında çözümün, selevin anlayışına dönülmesi ile mümkün olacağı iddia ediliyordu.⁵ Buna karşın Atay selevin anlayışına dönüşü, din anlayışının yenilenmesinde bir çözüm olarak görmemiştir. Onun çözümü doğrudan Kur'an'a dönmeyi içermektedir.⁶ Söz konusu çözüm farklılığının sebebi Atay'ın din ve kültür ayırımına dayanmaktadır. Ona göre İslam dini, Kur'an'dan ibarettir. İslam, her asrın insanına, akıl gücü ve bilgi birikimi çerçevesinde ilahi aslı korunan Kur'an'ı, anlama ve yorumlama yetkisi vermiştir. Bu yetki ile hareket eden Müslümanlar, geçmiş ve mevcut nesillerin dini anlamaya yönelik olarak yaptıkları yanlışları tespit ederek düzeltme imkânına sahiptir. Her nesil, Kur'an'ı anlama noktasında eşit yükümlülükte dir.⁷ Bu düşüncesinden hareketle Atay, Kur'an'ı kendi yetkinlikleri ve imkanları ölçüsünde anlamaya ve yorumlamaya çalışırken dinî gelenek ve kültüre de Kur'an anlayışı çerçevesinde eleştiriler yöneltmiştir. Bu bağlamda o,

⁴ Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara: ATAYY Yayınları, 2011), 9-22.

⁵ Söz konusu dönemde seleve dönüş vurgusu ile ön plana çıkan alimler ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 71, Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 123; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 302-304; Şerefeddin Yaltkaya, "Mesel-i A'lâ IV", *Mihrab* 1/6 (1340), 170-173.

⁶ Hüseyin Atay, "Ehlu'd-Diraye-Ehlu'r-Rivaye", *Tarihte ve Günümüzde Selevilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 55-56, 88-90; Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara: ATAYY, 2011), 17-19.

⁷ Hüseyin Atay, "Dünya Barış Projesi veya İslam Manifestosu İdeolojilerin Birleştikleri ve Ayrıştıkları Hususlar", *İslâmî Araştırmalar* 12/3-4 (1999), 332.

Kur'an'da bir iman esası olarak kaderin geçmediği görüşü ile itikâdî geleneğe;⁸ boşanma, kadının şahitliği, hayızlı kadının oruç tutabileceği, kadının sesinin haram olmayışı gibi görüşleri ile fikhî geleneğe;⁹ cinsiyetçi ahlak anlayışının dinen meşrulaştırılmasına, tasavvuf ve tarikat kültüründe meşrulaştırılan pasif ahlak anlayışına,¹⁰ ahlaksız dindar söylemine yol açan düşünce ve eylemlere dair görüşleriyle¹¹ ahlakî geleneğe eleştiriler yöneltmiştir.

İnsanı, içine doğduğu geleneğin tahakkümüne karşı akıl ve Kur'an'a dayanarak özgürleştirmeyi ve özgünleştirmeyi amaçlayan Atay'ın temel motivasyonunu, Müslümanların içinde bulunduğu mevcut durumdan rahatsız olması ve bu duruma bir çözüm bulma isteği ve çabası oluşturmaktadır. O, bu çabasıyla mevcut Müslüman düşünce geleneğinin *hak ve hakikat* zeminine dayanıp dayanmadığını tahkik ve tespit etmeyi hedeflemektedir. Ona göre Kur'an, akla, ilme, fitrata, insan yaşamının farklı boyutlarında karşılaşılabileceği problemlere çözüm sunan bir din getirmektedir.¹² Bu yapıyla Kur'an, insana doğru-yanlış, maruf-münker, sevap-günah kavramları ile belirlenmiş, akıl ve fitrat ile uyumlu bir ahlak önerisinde bulunmaktadır.

Atay, kök anlamından hareket ederek İslam'ı, "iyi insan projesi" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu anlamı taşıması bakımından İslam kelimesi özel olarak seçilmiştir. Dinin gönderiliş amacının bütün insanları iyilik ve güzelliklerde birleştirme, barışa kavuşturma olduğunu dile getiren Atay,¹³ bu amacın merkezinde ise gerçeği esas alan dürüstlüğü bulunduğunu ifade etmektedir. Zira Atay, ancak dürüstlük ilkesinde birleşen insanların kişisel, bölgesel, toplumsal çıkarlarından ve tüm aidiyetlerinden ari bir şekilde

⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay ve Atay, 2009), 139-155.

⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III* (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 20-28, 75-76.

¹⁰ Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V* (Ankara: Semih Ofset, 1995), 106-107; Atay, *Cehaletin Tahsili* (Ankara: ATAY Yayınları, 2011), 67-69, 303-309.

¹¹ Hüseyin Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri* (Ankara: ATAYY, 2015), 56; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 248; Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar IV* (Ankara: Semih Ofset, 1995), 142.

¹² Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 46-50.

¹³ Hüseyin Atay, *Kur'an'dan Önergeler* (İstanbul: Yurt Yayınları, 1999), 17.

evrensel doğruya yönelebileceklerini belirtmektedir.¹⁴ İslam dininin, ahlak üzerine kurulu olduğuna dikkate çeken Atay, bu kanaatini Hz. Muhammed'in üstün ahlak üzere oluşunu bildiren ayete¹⁵ dayandırmaktadır. Ayrıca bu bağlamda Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ben ahlakın iyisini tamamlamak ve bütünlemek için peygamber olarak gönderildim."¹⁶ hadisine atıfta bulunmaktadır. İslam'ın ahlakî hedefinin gerçekleşmesinin ahlakî özne olan insanın, Kur'anî ilkeler temelinde yeniden inşası ile mümkün olacağını düşünen Atay'ın ahlak anlayışını, *Kur'an ahlakı* şeklinde isimlendirmek mümkündür.

Bu çalışmada Hüseyin Atay'ın, "İslam" kelimesi üzerine bina ettiği, bireysel ve toplumsal boyutuyla ahlakî özne olan insanın benlik inşasında Kur'anî kavram ve ilkeleri temel alan ahlak anlayışı ele alınmıştır. Bu bağlama Atay'ın ahlakî özne olarak insana, ahlakî eylemi üzerine bina ettiği bilgi-iman ilişkisine, Kur'an'da insan doğasına uygun bir formda sunulan ahlakî kök değerlere dair görüşleri irdelenmiştir.

1. Ahlakî Özne Olarak İnsan

Canlılık niteliği temel alındığında bitki, hayvan ve insan ortaklaşmakla birlikte her bir varlık bir diğerinden yaşam formu, eylemlerinin doğası ve tarzı bakımından ayrılmaktadır. Şöyle ki karmaşık ve kendi içinde anlamlı toplumsal gruba ait bir kanuna göre hareket eden hayvana kıyasla bitki daha basit yapıya ve grup organizasyonuna sahiptir. Ancak her iki varlık türü de kendi içgüdülerine uygun hareket etmektedirler. Akıllı olması bakımından bitki ve hayvandan ayrılan insan, bitki ve hayvanın doğal olarak uyduğu grup kurallarına uymasının yanı sıra çok yönlü ve özgürce hareket edebilmesine imkân veren irade ve akıl gücüne sahiptir. Bitkiler ve hayvanlar yalnız kendi faydasına uygun olana yönelip buna uygun davranabilirken insan, kendisi ve hemcinslerinin fayda ve zararına olabilecek pek çok davranışı gerçekleştirebilme özgürlüğü, iradesi ve gücüne sahiptir. Bitki ve hayvandan

¹⁴ Atay, *Kur'an'dan Önergeler*, 18.

¹⁵ el-Kalem 68/4.

¹⁶ Ebû Abdillâh İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut (Dımeşk: Dâru'r-risaleti'l-âlemiyye, 1430/2009) "Emr-i bi'l-maruf ve'n-neh-y-i ani'l- münker", 4014; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar IV*, 141.

farklılaştıran bu nitelikleriyle insan, yapmayı tercih ettiği davranışları hangi amaca binaen seçip yaptığı, eyleminin yol açacağı muhtemel sonuçları düşünüp düşünmediğinden sorumludur¹⁷ İnsan söz konusu sorulara dair cevaplarını, kendi cinsine has başka bir özellik olan anlam ve değer yükleyen yapısı ile oluşturmaktadır. Zira “insan, sadece bir “varlık” olarak var olmaktan çok, bir “oluş”, insanın kendi çabasıyla gerçekleştirmesi gereken bir “iş” olarak”¹⁸ vardır. İnsanın varlığı ile kastedilen, onun insan olma yapısı ve şartları yani potansiyeli/fitratıdır. İnsanın sahip olduğu bu potansiyeli ortaya çıkararak aktüel hale getirmesi, kendi kendini yöneten bir “oluş” olarak insanın kendine has tabiatının ortaya çıkarılmasına matuftur. Bu oluşun iki boyutu vardır; kendi kendinin farkında olan bir oluş ve kendi kendini yöneten bir oluş.¹⁹ Bu iki oluş tarzı tamamen bir inşa süreci olarak insanın kendi kendini yaratma sürecidir. Bu bağlamda yaratma/halk ile ahlak/hulk, huluk arasında sıkı bir ilişki vardır. İslam ahlak literatüründe yaratma-ahlak arasındaki ilişki birçok düşünür tarafından dile getirilmektedir. Bu bilginlerden biri olan İsfehânî'ye göre Allah, iki tür varlık yaratmaktadır. Birinci türdeki varlıklar Allah'ın bizzat yarattığı ve bu yaratma sürecinde kullarına yapacak bir şey bırakmadığı gökyüzü, yeryüzü gibi yaşam alanımızın var edilmesine yönelik yaratmadır. İkinci tür yaratma ise, Allah'ın belirli bir yaratılış üzere var ettiği ve belirli yetiler ve güçlerle donattığı insanı yaratmasıdır. Böylece Allah insanı, özünü bozmadan kendini geliştirerek, değiştirerek, insan olmaya aday bir varlık olarak yaratmıştır.²⁰ Atay'ın da benimsediği bu ayrıma göre, insanın iki türlü yaratılışı vardır. İlki insanın et, kan, kemik ve kas yığınınından meydana gelen maddi/bedeni yaratılışıdır. Bedeni yaratılış ve yaşayış konusunda insanın tercih hakkı olmadığı gibi diğer canlılarla ortaklaştığı bu yapısında tabiat

¹⁷ Hüseyin Atay, “Müslümanın Günlüğü I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 3-4.

¹⁸ W.H. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1959), 11.

¹⁹ Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, 11.

²⁰ Ragıp el- İsfehani, *ez- Zeria İla Mekarimi's- Şeria* (Kahire: Daru'l-Vefa, 1987), 113-116.

kanunlarına uyması zorunludur. İnsanın ikinci yaratılışı ise iradi eylemleri ile var ettiği ahlakî varlığıdır.²¹

İnsanın kendisini ahlakî varlık olarak inşa etme süreci kendi varlığının farkına vardığı zamana kadar geri gider. Diğer bir ifade ile başka bir varlık olarak kendinin farkına varması, yapabilecekleri ve yapamayacaklarına ilişkin bilincini oluşturması ve geliştirmesi sürecin ilk aşamasını oluşturur. Her çeşit uyarana gittikçe seçici tepkiler vererek kendini ve nesnelere tanıyan insan, zaman içinde kendinin ve bir parçası olduğu dünyanın farkına varırken aynı zamanda bu dünyaya uymaya çalışır. İnsan, olumlu-olumsuz duygularla uyarılarak, yönetilerek, itki-neden bağının bilincine vararak kişi olma yolunda ilerler.²² İnsan bu süreçte kendini tanıdıkça kendini düzenlemekte ve kendini, kendi kendini yöneten bir oluş olarak gerçekleştirmektedir. Kendi kendine eylemde bulunan yaratıcı bir varlık olarak insan, “dünyayı yorumlar, varlığının dayandığı şartlardan bazısını değiştirerek kendi yorumlarına uygun eylemlerde bulunur.”²³ Eylemlere dair yapılacaklar, yapılmayacaklar şeklinde biçtiği değer insanın *yapan ben* ve *yaşayan ben* olarak yaşam sürecinin öznesi, değerlendirilen/değer biçilen ben olarak da nesnesi olmasını ifade etmektedir. İnsanın söz konusu yapısı yaratılıştan sahip olduğu doğa ile doğasını yönlendirip yöneterek var ettiği ahlakî yapısı arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Atay, maddi yaratılışından ayrı olarak insanın akıllı, özgür, sorumlu bir varlık olmasının yanı sıra kutsal değerleri haiz ve bu değerlere uygun davranışları huy edinerek sevinç ve huzur içinde yapabilecek, değer duygusu ve değerler sistemine sahip bir varlık olarak yaratıldığını ifade etmektedir.²⁴ Atay, insanın ikinci yaratılışının müsebbibi olarak insanın sahip olduğu özgür iradeye vurgu

²¹ Atay, *Kur’ana Göre Araştırmalar IV*, 140-141. İsfehânî ve Atay’ın kabul ettiği bu ayrım, Galen’in ahlak konusunda Müslüman düşünce geleneğini etkileyen tasnifine dayandığı söylenebilir. Galen, “Muhtasarun min Kitâbi’l-Ahlâk”, *Islamic Philosophy: 100/Galen in the Arabic Philosophical Tradition Texts and Studies*, ed. Fuat Sezgin, haz. Paul Kraus (Frankfurt: Institute for the History of Arabic- Islamic Science, 2000), 31, 47, 49.

²² Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, 15.

²³ Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, 24.

²⁴ Atay, *Kur’ana Göre Araştırmalar IV*, 140-141.

yapmaktadır. İradi fiiller sürekli tekrar edilerek kişi için bir melekeye dönüştüğü gibi bir gelenek haline de gelmektedir. Nitekim Atay'a göre ahlak, iradi fiilleri ve kazandığı yetenekleri ile insanın, sosyal varlığını kendi kendine var etmesidir.²⁵ Bu ahlak tanımı ahlakın dayandığı temel parametreleri de içermektedir. Bu parametrelerden ilki *eyleyen olarak insan*, ikincisi *eylemin sebebi olan özgür irade* üçüncü olarak ise *ilişkiler ağı içerisinde gerçekleşen ahlaki eylemin var ettiği insanın sosyal varlığıdır*.

Ahlakın söz konusu parametreleri, insanın değer ve anlam dünyası ile ilişkilidir. İnsan eylemleriyle, eylemlerinin ürünleriyle dünyaya anlam kattığı gibi bazı eylemleriyle de anlam kaybına neden olmaktadır. Bu bakımdan bir tür anlamlandırma süreci olarak tanımlayabileceğimiz yaşam hem özne hem de nesne olarak insanı barındırmaktadır. Her anlamlandırmada; “anlamı gören insan olduğu gibi, anlamlı görülen de insanla ilgili olup bitendir.”²⁶ Bu yönüyle insan anlamlı bulduğu, anlam yüklediği davranışları iradi olarak yaptığı gibi anlamsız bulduğu davranışları yapmaktan da iradi olarak kaçınmaktadır. Zira insanın iradi tercihlerine dair değerlendirme ifadeleri olan iyi ve kötüyü aynı derecede içeren ahlak çift kutuplu bir anlam alanına sahiptir.²⁷ Atay, kendisinin ve başkalarının davranışlarına değer biçen ahlak varlığı olarak insanın, doğasına yabancılaşmadan kendini var edebilmesi ve mutlu olabilmesinin iki boyutu olduğunu ifade etmektedir. Bu boyutlardan ilki, birey olarak insanın yetkinleşmesi; ikincisi ise toplum içinde hemcinsleri ile olan ilişkisinde adalet temelinde kendi varlığını gerçekleştirebilmesidir. Birey olarak insanın yetkinleşmesi; kendi varlığını borçlu olduğu yaratıcıyı bilmesi, tanınması, O'nun dışında hiçbir varlık önünde eğilmemesi ve kendisini özgür kılan Allah'ın verdiği onuru korumasına bağlıdır. Toplumsal yaşamda insanın yetkinleşmesi ise yaşamsal fonksiyonlarını gerçekleştirmek ve ihtiyaçlarını gidermek amacıyla insanın hemcinsleriyle ve doğayla

²⁵ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 114.

²⁶ Harun Tepe, “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlı mıdır?”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 8.

²⁷ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 113.

kurduğu ilişkide adalet ilkesine uygun davranmasına bağlıdır.²⁸ Başka bir ifade ile insandan beklenen ilk ahlaki sorumluluk, *kendi varlığını borçlu olduğu ahlaki faili keşfetmesi ve bu keşfin gereklerini yerine getirmesidir.*

Bu bağlamda Atay'ın dikkat çektiği önemli nokta şudur: Kişiyi özgürce hareket etme imkanına sahip kılan ve doğruyu yapmak kadar yanlış da yapma konusunda eşit imkana sahip olan irade nasıl yönlendirilecektir? İnsanın kararına bağlı olarak gerçekleşen eylemlerde karar sürecini belirleyen etmenler önem arz etmektedir.²⁹ İnsanı, değişik, karmaşık ve anlaşılması zor güçlerin çatıştığı bir varlık olarak niteleyen Atay, söz konusu çatışmacı doğanın, insanın iradesini yanlış yönde kullanılmasına sebep olduğunu belirtmektedir. İnsan iradesinin yanlış kullanımının kişiye ve mensubu olduğu topluma telafisi güç yıkımlar getirebileceğine işaret ederek Atay, insan iradesini iyi ve doğruya yönlendirebilecek bir gücün önemine dikkat çekmektedir. Atay'a göre bu güç, herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın insan iradesi üzerinde teşvik edici ve destekleyici etkiye sahip olan vahiydir.³⁰

Atay, Allah'ın insanın iradesini iyi, doğru ve güzeli istemeye ve yapmaya yönlendirmek için insanlık tarihinin belli kesitlerinde gönderdiği vahiyle tarihe müdahale edişini, O'nun insana verdiği değerlerin önemli bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Yarattığı varlıklar arasında sadece insana hitap etmesini, insanı Allah'ı anlayabilecek yetilerle donatmasını ve O'nu takdir edebilecek bir seviyeye yükseltmesini bu değerlerin ifadesi olarak anlamaktadır.³¹ Bu bağlamda Atay, diğer canlı varlıklarla aynı özden yaratılan insana has olarak Kur'an'da "Ey Ademoğlu",³² "Ey insanlar"³³ şeklinde seslenilmesini, dünyaya egemen

²⁸ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 93-94.

²⁹ Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet* (Ankara: Atay ve Atay, 2002), 49-50; Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 42-44.

³⁰ Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50.

³¹ Hüseyin Atay, "Kur'an'da İnsan Problemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (1995), 4.

³² el-A'raf 7/ 26,27, 31, 35; el-İsra 17/ 70.

³³ el-Bakara 2/21, 168; en-Nisâ 4/1, 170, 174; el-A'raf 7/158; Yûnus 10/23, 57, 104, 108; el-Hac 22/1, 5, 49, 73.

olacak güç ve sorumluluğa sahip bir *halife*³⁴ olarak nitelendirilmesini, yeryüzünü imar etmekle görevlendirdiği insanın bu süreçte zorluk yaşamadan halifelik görevini gerçekleştirebilmesinin ilkelerinin vahiy ile bildirilmesini, Allah'ın insana verdiği değer in göstergeleri olarak kabul etmektedir.³⁵

2. Hüseyin Atay'a Göre Ahlakî Eylemin İki Temel Belirleyeni: Bilgi ve İman

Yaşamak için eylemde bulunmak zorunda olan insanın eylemde bulunabilmesinin temel şartı, yapacağı eyleme ilişkin bilgi sahibi olması, karar vermesi ve değerlendirme yapmasıdır. Bir eylemin gerçekleşebilmesi, eyleme dair duyuşsal, aklî ve fiilî düzey olmak üzere üç boyuta sahiptir. Herhangi bir şeye ilişkin bilginin, davranışa ve tutuma dönüşebilmesi için içselleştirilmesi yani kişinin aklında ve gönlünde yer bulması gerekir. Bu süreçte kişinin değer duygusu belirleyicidir. Bu yönüyle varlıkla/olguyla kurulacak ilişkinin yarattığı anlam dünyasının sonucu olarak gerçekleştirilen her eylem, uygun veya karşıt olarak değerle ilgilidir. İster düşünsel ister eylemsel alanda gerçekleşen her tutum, tavır ve davranış özünde bir değerlendirmedir. Bu değerlendirme süreci kendi içinde eyleme değer bulunanlar kadar eyleme değer bulunmayanları da içermektedir. Bu nedenle her eylem, eyleyenin ve eylemin muhatabı olan tarafın değerini koruduğu gibi bu varlıkların değerine zarar da verebilir. Dolayısıyla her eylem değerle, insanın anlam yükleme edimi ile ilgilidir.³⁶

Anlam ve değer yükleme süreci insanın; kendine, gerçekleştireceği eyleme ve eylemden etkilenecek çevreye dair bilgisel arka planına göre şekillenmektedir. Atay, ahlaki eylemin bilgi, inanç ve eylem olmak üzere üç boyuta sahip olduğunu ifade etmektedir. Ahlaki eylemin ilk adımını, bilgisel zemin oluşturmaktadır. Zira insanın bir eylemde bulunabilmesi, gerçekleştireceği eyleme dair bilgisine bağlıdır. Bir eylemin doğru, iyi, faydalı olduğunu

³⁴ el-En'am 6/165; el-A'raf 7/ 69,74; Yûnus 10/14; Sâd 38/26. Halife kavramının Kur'an'daki kullanım alanını irdeleyen bir çalışma için bk. Yaşar Ünal, "Egemenliğin Kurucu Unsurları ve Bireyin Otonomluğu", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 221-250.

³⁵ Hüseyin Atay, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995), 23.

³⁶ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2010), 45-61.

bilmenin bir sonraki adımını, söz konusu bilgiyi içselleştirme olarak ifade edebileceğimiz inanç/iman, başka bir ifadeyle o eyleme dair kararlılık gösterme süreci oluşturmaktadır. Ahlaki eylemin gerçekleşmesinde bilgi ile inancın doğasındaki farklılık her iki unsurun işlev alanlarındaki farklılığı da zorunlu kılmaktadır. Bu farklılık, kişiyi harekete geçirici etkisi bakımından bilginin pasif, inancın ise aktif bir doğaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zira inanç/iman bilginin herhangi bir şüpheye yer kalmayacak şekilde kişinin zihninde kesinleşmesi ve içselleştirilmesini ifade etmektedir. Bir eylemin doğruluğuna dair bilginin kesinleşmesi ile oluşan inanç/iman, kişiyi eyleme yöneltten motivasyon kaynağı olarak işlev görmektedir. İnanç/iman, bilgiye uygun davranmayı kişiye öğütleyen itici güç olduğu için insanı dinamik ve hareketli kılar.³⁷ Bu nedenle nasıl davranacağımızı inançlarımız belirler. İnançlarımızın bilgisel bir zemine dayanıp dayanmaması eylemlerimizdeki hataların ciddiyet boyutunu belirler. Bu yönüyle ahlak, bilgi ve inancın kesişim noktasını oluşturmaktadır.

Bilgi-davranış uyumsuzluğunun sebebini inançsızlıkla açıklayan Atay'ın, inanç/iman ile kastı, Allah'a, bir dine inanç değildir. Ona göre inanç/iman, kişinin bildiği şeye uygun davranmasıdır. İlmî ile amel olmak şeklinde ifade edilen durumda kişi içselleştirdiği, tasdik ettiği bilgiye aykırı davranamaz. Bu yönüyle bilgi ve inanç/iman olmadan davranış ve eylemin meydana gelmesi mümkün değildir.³⁸ Bilgisine uygun davranmayı bir şahsiyet meselesi olarak değerlendiren Atay, kişinin ferdi şahsiyetinin doğru bildiğine uygun davranması ile ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Bu bağlamda bildiği şeye uygun davranmamanın insanı münafıklığa/iki yüzlülüğe götüreceğine dikkat çeken Atay, bilgi-iman-davranış arasındaki ilişki bağlamında münafıklığı inançsızlık/imansızlık olarak nitelendirmektedir. O, münafıklığın herhangi bir konuda bilgi sahibi olmaya engel olmadığını ancak münafık olan kişinin bilgisinden istifade edemediğini belirtmektedir. Bu yönüyle Atay,

³⁷ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 108; Atay, *İslam İnanç Esasları*, 5.

³⁸ Atay, *Cehaletin Tahsili*, 217-218.

neyi, ne zaman, nasıl yapacağı konusunda herhangi bir bilgi ve inanca dayanmadan eylemde bulunmayı temel alan münafıklığı, ahlaksızlığın en tehlikeli hali olarak nitelendirmektedir.³⁹

Akıllı, iradeli ve sorumlu bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılan ve söz konusu yetilerini bir arada işletebilen insan, kendi varlığına, fizik ve metafizik varlık alanına anlam yükleyen ve yeni anlamlar üretebilen bir varlıktır. Bu yönüyle insan için yaşamda temel güdüleyici güç, hayatını anlamlı kılma çabasıdır.⁴⁰ En yalın biçimde eylemlilik hali olarak tanımlayabileceğimiz yaşam, anlamlı bulduğumuz, anlam yüklediğimiz eylemler bütününden ibarettir. Kişinin anlam dünyasını belirleyen kaynaklardan biri de dinî-felsefî inançlardır. İnsanı eyleme yönelten anlam-eylem ilişkisi bağlamında dinî-felsefî inançları ideoloji ve din üzerinden mukayese eden Atay, yeni bir fikir ortaya koyması ve bu fikir çerçevesinde; insanları harekete geçirmeyi amaçlaması, belli davranışları teşvik edip özendirilmesi ve insanın yaşam şartlarını değiştirmek için yeni bir düzen fikri önermeleri bakımından ideolojiler ile İslam'ın ortaklaştığına,⁴¹ önerdikleri ilkelerin doğruluk değeri bakımından ise ayrıştıklarına işaret etmektedir. O, bu kanaatini insanın doğru ya da yanlış kararlar verip eylemde bulunmasının doğallığı üzerinden temellendirmektedir. Atay, iyi ve doğru eylemin, kişinin yakın ve uzak çevresine olumlu etkisi olduğu gibi yaptığı kötü ve yanlış herhangi bir eylemin, telafisi mümkün olmayan, kitleleri etkileyen büyük yıkımlara da yol açtığına dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda insanın yaptığı eylemlerin etki gücüne dair bir farkındalık oluşturmak isteyen Atay, insan eylemlerinin doğru ve iyiye yönlendirilmesinin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Atay, yol açabileceği yıkımlar üzerinden ideoloji ile dini kıyaslamaktadır: İdeolojileri; a) ideologların düşünce dünyasının, içine doğup büyüdüğü, eğitim gördüğü fizikî ve kültürel çevrenin etkisi ile şekillenmesi, b) ideologların bilgi ve tecrübe birikimiyle sınırlı olmaları sebebiyle, kısa vadeli, kuşatıcı ilkeler içermeyen, insanın

³⁹ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 108-109.

⁴⁰ Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Tanju Tatlı (Ankara: Phoenix Yayınları, 2021), 102-120.

⁴¹ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 57.

manevi ve geleceğe dair arzu ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek yetkinlikte olmayan düşünce yapıları olarak nitelendirmektedir. Buna karşın İslam; a) ilahi kaynaklı olması, b) bu sebeple hiçbir topluma, millete ait olmayıp bütün insanlara eşit mesafede bulunması, c) insanın, bireysel ve toplumsal olarak tüm ihtiyaçlarına cevap verebilecek, insanı mutluluğa ulaştıracak yetkinlikte ilkeler içermesi sebebiyle kuşatıcı ve evrenseldir.⁴²

İnsan, yaratılıştan sahip olduğu akıl ve şuur/kalb vasıtasıyla kendisinde yücelme, olgunlaşma, eksiksiz olma arzusunun doğmasını sağlayan sorumluluğunun farkına varmaktadır. İnsanın kemali, huzuru ve mutluluğu elde etme çabası, yaratıcısının katında yüksek bir mevki sahibi olma talebiyle ilgilidir.⁴³ İnsanın söz konusu mutluluğa ulaşması, yaşamına anlam katması ve başka yaşamlarla değer/anlam üzerinden ilişki kurması; Allah'ın gönderdiği dinin ilkelerine uygun bir yaşam ile mümkün olacaktır. Bu yönü ile dinin ilkeleri, dindar bireyin davranışlarını şekillendirmede teşvik edici bir güç olarak işlev görmektedir, kişinin düşünce ve davranışları ile ördüğü bir anlam dünyasına imkân vermektedir. Tüm dinlerin aynı iddiaya sahip olduğunu belirten Atay, bu iddiaların İslam için daha geçerli olduğu kanaatindedir. Ona göre İslam, diğer dinler gibi bir din değil insanî ve ilahî dinlerin iyi, doğru olarak ortaya koyduğu tüm değerleri içeren bir dindir.⁴⁴ İslam, insanları soyut ve uygulanması mümkün olmayan hüküm ve emirlere uymaya zorlayan, insanları katı bir idealizme sürüklemeyi hedefleyen ve insanı kendi doğasına yabancılaştıran bir amaç gütmeyiz. İslam, insanı iyi ve kötüye mütemayil tüm varlığı ile kabul eden ve onu iyi, doğru ve güzele teşvik edip gönüllü olarak kendisini eğitmesini amaçlayan bir dindir.⁴⁵ Bu bakımdan Atay'a göre "İslam, iyi, dürüst ve sağlam olana teslim olma projesidir."⁴⁶

⁴² Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 94.

⁴³ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 94.

⁴⁴ Atay, "Ehlu'd-Diraye-Ehlu'r-Rivaye", 82. Ayrıca bk. Atay, *Cehaletin Tahsili*, 73.

⁴⁵ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 46.

⁴⁶ Hüseyin Atay, "Dünya Barış Projesi", 332.

3. İyi İnsan Projesi Olarak İslam

Allah'ın, insanlık tarihine sözlü müdahalesinin, yardım ve desteğinin genel ismi olan İslam, Hz. Muhammed'e gelen son ilahi mesajın özel ismi olmuştur. Atay, Allah'ın dinine ad olarak; barış yolunu seçmek, barışı insanlar arasında yaygınlaştırmak, düşmanlığa ve öfkeye, kanlı sıcak savaflara ve sözlü soğuk kavga ve çekişmelere karşı mücadele etmek anlamında İslam ismini vermesinin, bu dini kabul eden tüm insanların yeryüzünde bir barış elçisi olmalarına dair köklü bir mesaj verdiğini belirtmektedir.⁴⁷ Barışı, iyiliği, doğruluğu insanın yaşam felsefesi, dünya görüşü haline getirmeyi hedefleyen İslam dininin sahip olduğu bu kök anlamıyla İslam'ı "iyi insan projesi" olarak tanımlayan Atay, dinin gönderiliş amacının da bütün insanları iyilik ve güzelliklerde birleştirme, barışa kavuşturma olduğunu dile getirmektedir. İnsanları iyiye, doğruya, barışa davet eden Kur'an mesajının muhatabı, Müslümanları da kapsayan tüm insanlıktır. Kur'an, evrensel olan bu mesajı ile insanın doğuştan sahip olduğu onurunu koruması ve bu onura uygun davranması konusunda insana rehberlik etmektedir. Bu rehberlik tek bir amaca ulaşmayı hedeflemektedir: *İnsana yalnızca insan olduğu için hizmet etmek.*⁴⁸

Dünya ve ahiret hayatının birbirini tamamlayan süreçler olduğunu dolayısıyla ahiret mutluluğunun, dünyada yaşanan mutlu bir hayatın sonucunda elde edilebileceğini vurgulayan Atay'a göre İslam'ın amacı, herhangi bir dinî, ırkî aidiyeti esas almaksızın insanlık ortak paydasında herkesin hakkını kendisine vermektir. Bu bağlamda İslam'ın anlamlarından birinin de Müslümanların, Müslüman olmayana haksızlık yapmaması onların haklarını koruması olduğunu belirten Atay, Müslümanın sorumluluk alanını, Müslüman olan olmayan tüm insanların sahip olduğu haklarının eşit derecede korunmasından ibaret olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹ Tüm aidiyetlerinden bağımsız olarak salt insan olması bakımından insanın

⁴⁷ Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50-51. Kur'an'da Önergeler, 19.

⁴⁸ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 93.

⁴⁹ Atay, "Dünya Barış Projesi", 336.

haklarının korunması doğruluk ve dürüstlüğe dayanmaktadır. Doğru ve dürüst olmanın yolu, kişinin yapacağı eylemi mümkün olan tüm boyutları ile düşünmesi, utanç duymayacak bir şekilde yapmasıdır. Bu fiil hem dünya hayatında hem de ahirette kişinin mutlu olmasına imkân sağlayacak niteliktedir.⁵⁰

Atay, İslam'ın, insana neyin iyi ve doğru olduğuna dair bilgi verdiği gibi değişen zaman ve zemininde iyi ve doğruyu tespit edebilmenin ilkelerini koyup iyiye ulaşmanın metodunu da gösterdiğini belirtir. Ayrıca Atay'a göre İslam, her iyi davranışın karşılığında ödül vaat ederek eylemin tüm süreçlerine dair insanda bir bilinç oluşmasını da sağlamaktadır.⁵¹ Davranışa ve sonuçlarına dair herhangi bir belirsizliğin söz konusu olmadığı bu süreç, kişiye rağmen değil onun iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda İslam'ın fitrat/doğa dini olduğunu vurgulayan Atay, insandan iyi ve doğru eyleme dair yapılması talep edilen tüm davranışların insan aklına uygun olduğu, akılla çelişmediği; akli sınırlayan, baskı altında tutan tek tipleştirici ilke ve kurallar sunmadığını ifade etmektedir. Bilakis İslam'ın insanı maddi-manevi tüm yönleri ile dikkate aldığına ve bu yönleri arasında denge sağlayarak insanın sahip olduğu tabiatı korumayı amaçladığına işaret etmektedir.⁵²

Atay, amacı insanı olgunlaştırmak, yüceltmek, ona ulvî bir amaç aşlamak ve bu amaca uygun davranmasının yol ve yöntemini göstermek olan sözlü vahiy ile sözsüz vahiy olarak tanımladığı akıl arasında tam bir mutabakat olduğunu kabul etmektedir. O, insanın iradeli davranışlarını, ulaşmayı amaçladığı şeye yönlendiren ve amaca uygun olarak gerçekleşmesini sağlayan harekete geçirici gücün, kişinin kendi zihni olduğunun Kur'an'da açık bir şekilde vurgulandığını belirtmektedir. Kur'an'daki bu vurgunun insanlık tarihi boyunca bilinen ve tecrübe edilen bir ilke oluşunu Atay, Kur'an'ın insanın yaratılışına uygunluğunu gösteren önemli bir delil olarak kabul etmektedir. Atay, Kur'an'ın, eyleme dair insan zihnindeki inanç

⁵⁰ Hüseyin Atay, *Ben* (Ankara: Destek Yayınları, 2019), 96.

⁵¹ Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50-51.

⁵² Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 98; Atay, "Müslümanın Günlüğü I", 2.

ve yargıların akla ve bilgiye dayalı olarak düzeltilmesini önceleyen bir eylem felsefesi sunduğunu belirterek bu felsefenin insanlar arasında bir uzlaşının oluşmasına da imkân sağlayacağına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Atay, Allah'a dair inancımızın, akla ve bilgiye bağlı olarak şekillendirilmesine dair Kur'anî vurguyu, bilgiye dayalı inancın önemine hamletmektedir.⁵³ Bir başka ifade ile Kur'an, davranışları iyi ve doğru olana yönlendirmek ve düzeltmek için insan zihnini ve bedenini eğitmeyi hedeflemektedir.⁵⁴ Atay bu eğitim sürecinin; a) iyi ve doğrunun ne olduğunu açıklamak, b) iyi ve doğru davranışı kavramanın kural ve ilkelerini belirlemek, c) iyi ve doğru davranışı yapmanın yol ve yöntemini göstermek ve d) iyi ve doğru davranışa özendirip karşılığında ödül vaat etmek üzere dört aşamayı içerdiğini ifade etmektedir.⁵⁵

4. Hüseyin Atay'ın Ahlak Anlayışını Belirleyen Kur'anî İlkeler

Dini; insanın Allah'a, kedisine, hemcinslerine ve diğer canlılara karşı ödevlerinden ibaret olarak gören Atay'a göre dini, ahlaktan ayırmak mümkün değildir. Kişinin ahlakı ölçüsünde dindar, dindarlığı ölçüsünde ahlaklı olacağını ifade eden Atay, biraz dindar, biraz ahlaklı, çok dindar, çok ahlaklı olunabileceğini ancak "dindar ahaksız", "ahaksız dindar" olunamayacağını, söz konusu ifadelerin İslam'a uygun olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁶ Atay, sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi iyi tespit etmek ve ona göre hareket etmek şeklinde tanımladığı dinin mantığına uygun davranma konusunda dindarların zaaf gösterdiklerini, din konusunda mantıksız davranarak günaha girdiklerini ve ahlaka mugayir davranışlarda bulduklarını ve kendilerini küçük düşürdüklerini ifade etmektedir. Ona göre *dinin mantığına* uygun hareket eden iyi bir Müslüman, kararlı, tutarlı davranan, işi sözüne, sözü işene ters düşmeyen kişidir.⁵⁷ Bu bağlamda Atay'ın Kur'an'dan hareketle sunduğu ahlak

⁵³ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 95; Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50.

⁵⁴ Atay, *İslam İnanç Esasları*, 5-6; Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50-51.

⁵⁵ Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 50-51.

⁵⁶ Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*, 52-54.

⁵⁷ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 238, 248.

anlayışını dört temel Kur'anî ilke üzerine inşa ettiği görülmektedir. Bu ilkelerden ilki *doğruluk ve dürüstlük*, ikincisi *adalet*, üçüncüsü *ödül-yarar-evrensellik*, son ilke ise *emr-i bi'l maruf nehy-i ani'l-münker*dir. Ona göre bu ilkeler, bireyin kendisine, hemcinslerine, topluma ve diğer canlılara karşı davranışlarını şekillendirecek ve mutlu bir yaşamın yollarını gösterecek niteliktedir.

Doğruluk-Dürüstlük İlkesi: İslam'ın ilk ahlak ilkesinin doğruluk ve dürüstlük olduğunu belirten Atay, Kur'an'ın insana doğruluk ve dürüstlüğe dayanan bir mutluluk felsefesi önerdiğini ifade etmektedir. Kişilerin doğru ve dürüst olmalarının yolu, yapacakları eylemleri düşünmelerine bağlıdır. Bu sürecin zihne bağlı olan aşamalarını bilmek, düşünmek; bedene bağlı olan aşamalarını ise söz ve eylemde doğruluk oluşturmaktadır. Atay, bilme ve düşünmeyi öncelemesinin sebebini; eylemleri, işleri, oluşları yönlendiren ve yapan bedeni, zihnin yönetmesi şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, ister günlük hayata ilişkin rutin işlerimiz ister yaşamımıza ilişkin önemli karar ve eylemlerimiz, ister Allah'a ve topluma karşı görevlerimiz olsun, bilme ve düşünmeye dayanmayan hiçbir eylem doğru eylem olma niteliğini haiz değildir.⁵⁸

Atay, doğruluk ve dürüstlük ilkesinin tamamlayıcısı olarak güven duygusuna atıfta bulunmaktadır. Bu duygunun; a) kişinin söz ve eylemlerinde doğru ve dürüst olacağı konusunda kendine güvenmesi ve b) bu doğrultuda gerçekleştirdiği eylemlerden başkalarının da güven içinde olması şeklinde iki boyutunun bulunduğunu dile getirmektedir. Bu yönüyle mü'min, kendisine emanet edilen mal, mülk, servet, namus, ırz ve söze sadık kalma, ihanet etmeme konusunda bu ilkeyle hareket edip kendine güvenen ve başkasına güven veren kişidir. Atay, güvenilir kimsenin imanın özünü yitirdiğini ve başkaları ile kurduğu ilişkilerde de güven kaybına uğrayacağını vurgulamaktadır.⁵⁹

⁵⁸ Atay, *Ben*, 96-97.

⁵⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'daki İlkeler* (Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 1999), 144.

Atay, ahlakî davranışın belirleyici ilkesi olan doğruluk ve dürüstlük ilkesini uygulama konusunda Müslümanın, dili, dini, etnik kökeni ve kimliğinden bağımsız olarak herkese bu ilkeye uygun olarak davranması gerektiğini belirtmektedir. O, bu ilkeye uygun davranmayan kişinin Müslümanlığın en önemli farzlarından biri olan namaz kılma farzından daha büyük bir farzı terk etmiş olacağına, bu sebeple kişinin terk ettiği bu eylem derecesinde Müslümanlığının derecesinin düşeceğine,⁶⁰ işini tam ve gereği gibi yapmadığı için haram yemiş olacağına işaret etmektedir.⁶¹

Bu bağlamında iffetli olmaya da değinen Atay; zarafet, gönül huzuru ve hoşnutluğunu içeren iffetin kişide doğruluk ve dürüstlüğe uymayan kötü söz ve davranışlardan uzak durmayı, bu davranışları yapmayı aklından bile geçirmemeyi ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁶² Atay'ın güven ve iffetin anlam ve eylem alanını da içeren doğruluk ve dürüstlük ilkesine, Müslümanın tüm tavır, tutum, söz ve davranışlarını belirleyen bir eylem ilkesi anlamı verdiğini söylemek mümkündür.

Adalet İlkesi: Atay'ın ahlak anlayışını belirleyen ikinci Kur'anî ilke, eylemdeki ölçülülüğü ve dengeyi ifade eden adalettir. Atay, Kur'an'da adalet kelimesinin hem insanların yapıp ettiklerine dair Allah'ın hesabının adil olacağı, hiç kimseye zulmetmeyeceği hem de Allah'ın insanlar arasındaki ilişkileri bir ölçüye göre düzenlemesi ve dengede tutması anlamını içerdiğini belirtmektedir.⁶³ Adalet ve dinin arasında amaç birliğinin olduğunu belirten Atay, Kur'an'da din kelimesinin mutlak kanun anlamında kullanılmasına atıfla; kanunların adaletli olması, adalete uygun işlemesi, yansız olmasıyla insanın/insanlığın ilerlemesinin ve mutlu olmasının mümkün olacağını dile getirmektedir. Bu doğrultuda Atay,

⁶⁰ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar IV*, 142.

⁶¹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar VI* (Ankara: ATAYY, 2012), 29.

⁶² Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar IV*, 143.

⁶³ Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 142.

Kur'an'ın kanunların adalete uygun bir şekilde yapılmasını ve işletilmesini önerdiğini belirtmektedir.⁶⁴

Bu bağlamda adalet veya adalete uygunluğun mahiyetini de irdeleyen Atay, Kur'an'ın sunduğu adaletin; herhangi bir tarafgirlik, akrabalık, dostluk, düşmanlık, dindarlık, dinsizlik, milliyetçilik söz konusu olmadan, samimiyetle herkese hak ettiğinin uygulanmasından ibaret olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'da imanın, adaletin şartı olarak sunulmamasını İslam'ın bütün dünyaya öğreteceği en önemli esas olarak kabul eden Atay, Kur'an'ın, dinsizlikten çok, iki yüzlülüğe, münafıklığa, çifte standarda karşı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵

Kur'an'da Allah'ın tüm varlıklara karşı adil olduğunu, onlara asla zulmetmeyeceğini bildiren ayetlerin asıl hedefinin, Allah'ın insanlar arasındaki ilişkileri bir ölçüye tabi tutması, dengelemesi, eşitlemesi ve bu dengeye göre hesap sorması olduğunu belirten Atay, Müslüman düşünce geleneğinde konunun bu boyutunun ihmal edilmesini eleştirmektedir. Bu bağlamda gelenekte bir işçinin, öğretmenin, doktorun, temizlik görevlisinin yaptıkları iş ile aldıkları ücret arasında bir denge, ölçü ve eşitliğin olup olmadığı konusu üzerinde durulmamış olmasının bir adaletsizlik olduğunu ve bu adaletsizliğin Allah tarafından sorgulanacağını belirtmektedir. İş-ücret dengesinde dikkate alınması gereken bir diğer esas ise günün geçim standartlarına göre hak-ücret ilişkisinin dikkate alınmasıdır. Çalışanlara hak ettikleri ücretin verilmemesini, onlara zulmedilmesi, haklarının gasp edilmesi olarak kabul eden Atay, hak yemenin de zulmetmenin de haramlığına dikkat çekmektedir. Buna göre İslam'da günahın kaynağı ve temeli olan haramı işlemeksizin hem insanlar arasındaki hem de devletle halk arasındaki ilişkinin adalete uygun bir şekilde işlemesi gerekmektedir.⁶⁶

Kur'an'ın insanların eylemlerine yönelik sunduğu eylem felsefesinin toplumsal boyutunun adalet ilkesine dayandığını dile getiren Atay, adaletin sadece hakimlerin

⁶⁴ Atay, *Cehaletin Tahsili*, 299.

⁶⁵ Atay, "Kur'an'da İnsan Problemi", 7; Atay, *Ben*, 299.

⁶⁶ Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 142-143.

mahkeme salonlarında uyguladıkları bir ilke olmadığını, insanların bütün eylemlerine yönelik olduğunu belirtmektedir. Atay, adaletin gerçekleşmemesinin bir diğer sebebinin ise kişinin zulme fiilen değil kalben iştirak etmesi olduğuna dikkate çekmektedir. Bu durumda kişi zulmü işleyen veya işlenen zulme destek olan değildir; fakat zulmü kalben tasvip edendir. Zulmün vicdanlarda mahkûm edilmemesinin, bu dünyada olduğu gibi ahirette de bir karşılığının olacağını ifade eden Atay, dünyadaki karşılığı bu zulmün yayılmasına ve bir gün kendi başına gelmesine katkı sağlama; ahiretteki karşılığının ise azap şeklinde gerçekleşeceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda “Bir toplumun kötülerini ve zalimlerini engellemeyenler o toplumun başına gelen felakete kendilerini uğramış görürler.”⁶⁷ ayetine atıfta bulunmaktadır. O, kişinin topluma karşı işlediği zerre kadar bir günahın dahi toplumun bozulmasına göz yumması, aldırış etmemesi sebebiyle insanın ferdi ibadetlerini yok edebileceğini belirtmektedir.⁶⁸

Ödül-Yarar-Evrensellik İlkesi: Atay'ın ahlak anlayışının dayandığı Kur'anî ilkelerinden üçüncüsü ise *ödül-yarar-evrensellik* ilkesidir. Kur'an'ın iyilik ve kötülüğün etki gücü ve sevap ilişkisi temelinde insanlara ahlaki eylem ölçüsü sunduğunu ifade eden Atay, yapılan bir iyilik süre ve yayılma bakımından ne kadar çok kişiye etki eder, fayda sağlarsa bu iyiliğin ödülü/sevabı da sürekli ve çok olur demektedir. Aynı ilkesel durum yapılan her kötü, yanlış davranış için de geçerlidir. Atay'a göre birçok ayette vurgulanan bu ilke Kur'an'ın evrensel ilkesi olup insanlara yapacakları iyi ve kötü eyleme dair bir ölçü vermektedir.⁶⁹

Evrenin insanın yararı için yaratıldığını vurgulayan Atay'a göre Kur'an'ın amacı; evrende sözü, buyruğu geçen insanın⁷⁰ mutluluğudur. İnsanı mutlu, değerli kılmak için din gönderen Allah, insanlara faydalarına olan tüm iyiliklere dair bilgiler verdiği gibi, birbirleri

⁶⁷ el-Enfâl 8/25. Ayetin tercümesi Hüseyin Atay'a aittir. Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 107.

⁶⁸ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 107-108.

⁶⁹ Atay, *Ben*,194.

⁷⁰ el-Bakara 2/172; İbrahim 14/32-33.

ile çatışmadan iyi geçinmeleri için öğretici bilgiler, öğütler de göndermiştir. Allah'ın söz konusu buyruk ve önerileri göndermesinin sebebi, insanların çoğunun iyi ve kötü eyleme dair ayartıcılara uymasını önlemektir. Çünkü Allah'ın peygamberler aracılığıyla ilettiği vahyî bilgiye ihtiyaç duymaksızın kendi aklını işleterek doğruyu yanlıştan ayırıp doğru davranışta bulunan insanların sayısı oldukça azdır. Buradan hareketle Atay, vahyin, iyi/doğru, kötü/yanlış davranışa ilişkin bilgi vermesinin yanı sıra insanın iradesini harekete geçirecek öğütlerde de bulunduğunu ifade etmektedir. O, bu öğütlerde, eylemlerini ödül-yarar dengesini gözeterek gerçekleştiren insanın iyiliğin yaygınlaşmasına kötülüğün ise azalmasına imkân verecek bir etkinliğe sahip olduğunun vurgulandığını belirtmektedir.⁷¹

Ödül-yarar ilkesi bağlamında klasik fıkıh geleneğinde yapılan farz-ı 'ayn ve farz-ı kifaye ayrımını temel alan Atay, buradan hareketle insan eylemlerinde öncelik sonralık sırasına dair bir değerlendirme yapmaktadır.⁷² Buna göre Atay, Kur'an'ın bireyi kendinden ve toplumdaki; toplumu da kendinden ve bireyden sorumlu tuttuğunu ifade etmektedir.⁷³ İslam'ın ahlak tasavvurunda birey ve toplum arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit etmeye çalışan Atay, İslam ahlakının insan davranışlarını belirlemek ve yönlendirmek için koyduğu genel kuralların yarar-zarar dengesi temelinde belirlendiğini ifade ederek bu dengenin dayandığı unsurları şu şekilde sıralamaktadır: a) Zararın giderilmesi öncelikli amaçtır. b) Bir zarar, başka bir zarar ile savuşturulamaz. c) Kamunun zararının ortadan kaldırılması önceliklidir. d) Kaçınılmaz durumlarda iki zarardan en az zararlı olan tercih edilir. e) Zararlı olanı savmak yararlı olanı yapmaya tercih edilir. f) Zorunlu durumlar, haram olanları mubah kılar. g) İhtiyaç zorunluluk derecesinde değerlendirilir. h) Zorluk kaldırılıp kolaylaştırılır.⁷⁴

⁷¹ Atay, *Ben*, 195.

⁷² Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 38.

⁷³ Hüseyin Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 20.

⁷⁴ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 115.

Ödül-yarar ilkesi bağlamında şekli ve zamanı belli olan namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin yapılmasının amaç değil, toplum içinde fertlerin eğitimi için bir araç, bir eğitim sistemi olduğunu vurgulayan Atay, ibadetler aracılığıyla insanların tek tek değil toplu olarak eğitildiğini belirtmektedir. Böylece hem birey hem de toplumun bir parçası olarak insanın benlik bilinci, diğer insanlarla ilişkisi çerçevesinde gelişecektir.⁷⁵ Ahlakî açıdan birey-toplum uyumunu esas alan bu ilkenin uygulanması, dinin evrensel ilkelerinin toplumsal zeminde aktüel hale gelmesini mümkün kılacağı gibi ibadete dayalı dindarlığın iyi bir Müslüman olmak için yeterli olmayacağına dair bir bilincin oluşmasına da imkân sağlayacaktır.⁷⁶

Emr-i Bil Ma'ruf Nehy Ani'l-Münker İlkesi: Atay'ın İslam'da uygulama ilkesi olarak adlandırdığı iyiliği söyleme ve önerme; kötülüğü önleme ve yasaklama kuralı Kur'anî bir ilkedir.⁷⁷ O, bu ilkenin cahil-alim ayrımı yapmaksızın inanan herkes tarafından dinin tüm hükümlerine uygulanmasının farz olduğu kabulünün yaygın bilinen bir yanlış olduğunu ifade etmektedir. Atay bu doğrultuda Kur'anî hükümlere ilişkin bir tasnif yapmaktadır: a) insanla Allah arasındaki ilişkiye dair olan hükümler; ki bunlar namaz, oruç gibi ibadetlerle ilgili olup bu eylemleri yapıp yapmama konusunda kişi sadece kendi sorumluluk alanı ile sınırlıdır. Bir başka ifadeyle bu hükümlere uyma konusunda kişi, başkalarına baskı ve yaptırım uygulayamaz. Bu konudaki tek istisna kişinin çocuklarına *eğitim yöntemleri çerçevesinde öğretme* sorumluluğu noktasındadır. b) İnsanla toplum arasındaki ilişkiye dair hükümler; ki bu konularda kişi bu eylemlere uymalı ve başkalarına da bu eylemlere uymayı önermelidir.⁷⁸

Bu tasnife göre iyi olanı söyleme ve özendirme kötü olandan kaçınma ve sakındırma ilkesini uygulama herkese farz olmadığına göre bu ilke kimler tarafından hangi bağlamda ve nasıl uygulanacaktır? Atay'ın bu soruya cevabı Hz. Peygamberden aktarılan “Kim bir kötülük

⁷⁵ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 99, 103-104.

⁷⁶ Atay, “Kur'an'a Göre Tövbe”, 97; Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 289.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; el-A'raf 7/157; et-Tevbe 9/71; el-Hac 22/41.

⁷⁸ Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 219; Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 210.

görürse, onu eliyle değiştirsın. şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse diliyle değiştirsın. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse kalbiyle değiştirme cihetine gitsin ki bu imanın en zayıf halidir.”⁷⁹ hadisini temel almaktadır. Hadiste kötülüğü önlemeye yönelik önerilen aşamalılık muhatabın da farklılığını gerektirmektedir. Bu bakımdan Atay, *güç kullanarak düzeltmenin bireyler eliyle değil devlet eliyle yapılması gerektiğini belirtmektedir*. Hem bireyin hem toplumun haklarının korunması için bu güç, devletin yetkili kıldığı zabıta, polis gibi kolluk personeli ve adalet-hukuk müesseseleri yoluyla resmi bir şekilde kullanılmalıdır. Kötülüğün devlet eliyle önlenmesinin ikinci boyutunu ise eğitim oluşturmaktadır. Örgün ve yaygın eğitim-öğretim kurumlarında iyi ve kötü olana dair yapılan bilgilendirme ve iyi olanı yapmaya dair yönlendirme ve teşvik ile toplumda bir bilincin oluşması mümkün olacaktır.⁸⁰ Bireyin bu bağlamdaki sorumluluğu, şahit olduğu herhangi bir kötülüğü devlet yetkililerine bildirmekten ibarettir. Kötülüğü önlemenin ikinci aşaması olan *sözle müdahale bilginlere ait bir görevdir*. Dinin emir ve yasaklarının nasıl uygulanacağı konusunu anlatmakla görevli olanlar bilginlerdir. Toplum, sözlü uyarıda bulunacak bilginleri yetiştirmekten sorumludur. Üçüncü aşama olan *kalple düzeltme ise kötü eylemin vicdanen kınanması ve lanetlenmesidir*. Vicdanen kınanıp lanetlenmeyen kötü davranışların önlenemeyeceğine dikkat çeken Atay, kötüyü önlemede en önemli silahın vicdan olduğunu belirtmektedir.⁸¹

Atay bu noktada önemli bir hususa daha dikkat çekmektedir: Üslup. Atay, iyiliği önerip kötülüğü önlemede kullanılacak üslubun üç temel özelliğe sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Müslüman iyi ve doğru olanı önermeli, konuştuğunda doğruyu söylemeli, iyi ve doğru olanı nezaketle ve münasip biçimde açıklamalıdır.⁸² Atay, üsluba uygun bir şekilde yapılan iyiliği önerme kötülüğü önleme faaliyetinin; hikmet ve felsefe ile anlatmak, güzel

⁷⁹ Muhammed Nasıruddin Elbanı, *Sahihi Camiussağir ve Ziyadatihi* (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmı, 1988), “Harfu's-sın”, 2349.

⁸⁰ Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 211.

⁸¹ Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 220.

⁸² Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, 209.

öğüt ile bildirmek, en güzel biçimde tartışmak olmak üzere üç aşaması olduğunu belirtmektedir.⁸³ Ona göre söz konusu üslubun gerektirdiği niteliklere sahip olmayan kişi, insanlara din anlatmamalı din eğitimi-öğretimi yapmamalıdır.⁸⁴

5. Atay'ın Kur'anî Ahlak Öğretisi

İslam; akıllı, iradeli ve sorumlu bir varlık olan insanın birey olarak kişilik haklarının ve toplumun bir üyesi olarak sahip olduğu toplumsal haklarının doğallığını kabul etmekte ve insan yaşamına dair önerdiği tüm ilke ve hükümlerde, insanın söz konusu haklarının korunmasını temel almaktadır. Akıllı ve sorumlu olan insan, yaptığı tüm eylemlerinde ne yapacağını, niçin yapacağını ve nasıl yapacağı düşünmek zorundadır. Bu zorunluluk düşünmeden, gelişigüzel yaptığı tüm fiillerden ayrıca sorumlu olmasını gerektirmektedir.⁸⁵ Bu itibarla Atay, Kur'an'ı kişinin neyi, niçin ve nasıl yapması gerektiğine dair yol gösteren bir yöntem kitabı olarak nitelendirmektedir.⁸⁶

Dinin, insanın bireysel ve toplumsal varlığına ve eylem alanına dair bir bilinç oluşturmayı hedeflediğini ifade eden Atay, Kur'an'ın bireyi muhatap alarak onu yetiştirmeyi, yetişmiş bireyler yoluyla da toplumu düzeltmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Atay, yaşam alanı içerisinde eylemleri ile daha geniş bir alana etki eden insanın “neyi, niçin, nasıl” yapacağını öğretmek için Kur'an'ın üç temel ilke çerçevesinde insanlığa bir eylem felsefesi sunduğuna vurgu yapmaktadır.

- a) “İnsan ne yapacak? İnsan dürüst olacak, adil olacak ve adalet dağıtacak, insanları tek bir ailenin fertleri, Allah'ın kulları kabul edip onlara yardım edecek, onlarla yardımlaşacak, kimsenin hakkına saldırmayacak ve başkasının kendi hakkına saldırmasına fırsat vermeyecek, çalışkan, nezaketli ve disiplinli olacak.

⁸³ Atay, iyiliği önerip kötülüğü önlemede kullanılacak üsluba dair kanaatini en-Nahl, 16/125. ayete dayandırmaktadır. Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 45-47.

⁸⁴ Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, 220-221.

⁸⁵ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 111.

⁸⁶ Atay, “Müslümanın Günlüğü I”, 40.

- b) İnsan bunları niçin yapacak? Gelecek kaygısı taşıyan insan tüm iyi ve doğru eylemleri dünya ve ahirete dair geleceğini teminat altına almak, iyi, yetkin bir insan olmak, Allah'ın rızasını kazanmak için yapacak.
- c) Bu amaca nasıl ulaşacak? İnsan bu amaca bilgi ile ulaşacak. Kur'an bu nedenle insana öncelikle okumayı, bilgi elde etmeyi emretmiştir.⁸⁷

Atay insanın tüm sorumluluğunu ve fiillerini Allah ile ilişkili bir zeminde ele almaktadır. Bu sorumluluk ve fiiller, Atay nazarında şu şekilde tasnif edilmektedir: a) Allah ile insanın “doğrudan” ilişkisi çerçevesinde namaz, oruç gibi ibadetlere ve şekli, zamanı olmayan dua, yakarış ve hatırlama gibi yönelişlere; b) Allah ile insanın “dolaylı” ilişkisi bağlamında ise işçi-işveren, karı-koca, hasta-doktor, öğrenci-öğretmen ilişkisi gibi insanın sosyal hayatta sahip olduğu rollerindeki tutum ve davranışlarına tekabül etmektedir. Buna göre muhatap kim olursa olsun insan tüm davranışlarından Allah'a karşı sorumludur. Bütün davranışların Allah katında övgü ya da yergi, sevap ya da günah olarak tanımlanma gerekçesi budur. Dolayısıyla insanın yaptığı her bir davranışından dolayı Allah'a karşı sorumlu olduğunu bilmesi ve bunun bilincinde olması dinin tek ve en öncelikli amacıdır.

Kişinin yapacaklarına dair bu önerilerin bir diğer boyutunu da yapması gereken davranışlardaki öncelik sırası oluşturmaktadır. Atay, insanın eylemlerinde hangi öncelik sırasını takip etmesi gerektiğini ayetlerde sıklıkla birlikte zikredilen namaz ve zekât örneği üzerinden açıklamaktadır. Namazın zekâta öncelenmesi gerektiği konusundaki genel kabulün yanlış olduğunu belirten Atay, maslahatı esas alan bir görüş ortaya koymaktadır. Buna göre kişinin fiillerini; a) Allah'ın hakkı olan, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eden fiiller; b) İnsan ile diğer insanlar arasındaki ilişkiye dayalı olan fiiller şeklinde ayırmaktadır. Namazı Allah-insan ilişkisine örnek veren Atay, namaz kılmayan kişinin Allah'a karşı bir suç işlemiş olduğunu ve Allah'ın, namaz kılmayan kişiyi şartsız affedebileceğini belirtmektedir. Namaz kılmayan kişi Allah'a isyan etmiş olur ama başka insanlara zarar vermiş olmaz. İnsan-insan

⁸⁷ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar* V, 45.

ilişkisini ise zekât ibadeti üzerinden örneklendirmektedir. Fakirin hakkı olan zekâtı vermeyen kimse başkasının hakkına riayet etmediği için haram bir fiil işlediği gibi hem Allah'ın hem de kulun hakkına el uzatmış olur. Kişide ihtiyaç sahiplerine verilmek üzere emanet olarak bulunan zekâtın verilmemesi, emanete hıyanet olduğu gibi kişiyi münafık grubuna da sokabilir. Ayrıca ihtiyaç sahibini ahlaksızlığa da sürükleyebilir. Bu nedenle Allah'ın zekât vermeyen kişiyi affetmesi, öncelikle ihtiyaç sahibinin hakkının ödenmesine ve sonrasında kişinin tövbesine bağlıdır. Bu yönüyle toplumu ilgilendiren ibadetler/eylemler bireyi ilgilendiren ibadetlere/eylemlere önceliklidir.⁸⁸ Bu bağlamda Atay, iki farz ibadetten birini yapmak durumunda kalan kişinin sosyal farzı bireysel farza önceliklemesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁹

Atay, Kur'an'ın, insanın doğru ve iyi davranışa ilişkin yapması gereken davranışlar kadar yapmaması gereken eylemlere dair bir bilinç oluşturmayı hedeflediğini de belirtmektedir. Buna göre insanların yaşamları boyunca yapabilecekleri yanlışları mahiyeti ve etki gücü bakımından tasnif etmektedir. Bu yanlışlardan *ilki* insanın bizzat kendisinin yaptığı yanlış/günahıdır. Suçun bireyselliği gereğince bu yanlışın günahı ve cezası kişiye aittir. *İkinci* olarak insan, bir yanlışın/günahın işlenmesine sebep olabilir. Bu durumda yanlış/günaha sebep olan fail, asıl failin günahına ortak olarak aynı günahı kazanmıştır. İnsanın yaptığı son yanlış/günah, bir eylemin faili veya sebebi olmaksızın yapılan bir yanlış/günahı meşru ve hoş görmesidir. Yanlış davranışa doğrudan veya dolaylı olarak katılmasa da başkasının işlediği yanlış/günahı beğenen ve gönülden onaylayan kişi de o günahı işlemiş gibi günah kazanmış olur. Atay burada, yapılan bir yanlış/kötülüğü onaylamanın kamu vicdanına yapacağı olumsuz etki açısından değerlendirmektedir. Ona göre bir yanlış/günahı meşru ve hoş görmenin, bir söz veya fiile dökülmediği için cezasının olmaması, bu durumun yok sayılması, görmezden gelinmesi sonucunu doğurmamalıdır. Zira

⁸⁸ Atay, *Cehaletin Tahsili*, 75-76.

⁸⁹ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 39.

günahın/yanlışın vicdanlara hükmetmesi, insanın ve toplumun ifsadını beraberinde getirecektir.⁹⁰

Bu bağlamda ele alınan bir diğer yanlış/günah türü ise kişinin kendisinin veya başkasının işlediği yanlış/günahı ifşa edip yayması ve pazarlamasıdır. Kendisinin veya başkasının yanlış/günahını yayarak kaç kişinin onaylamasına sebep olmuşsa o günahı o kadar işlemiş olur. Bu günahın karşılığı bireysel olarak işlenen günahın cezasından kat be kat fazladır.⁹¹ Kişi, söz konusu günahları Allah'a karşı işleyebileceği gibi hemcinslerine ve topluma karşı da işleyebilir. Günahın etki alanı ile karşılığı olan ceza arasında bir mutabakat olduğuna dikkat çeken Atay, Allah'ın, insanın O'na karşı işlediği günahı bağışlayabileceğini ancak diğer insanlara ve topluma yönelik olarak işlenen günahların bağışlanmasını *tövbe* ve yapılan yanlışın telafisine bağlı kıldığını belirtmektedir.⁹² Bu doğrultuda Kur'an'dan hareketle Atay'ın ortaya koyduğu ahlak anlayışının bir boyutunu da onarıcı ahlak düşüncesinin oluşturduğu söylenebilir. Zira Kur'an'da tövbe kelimesinin kullanım alanı, insanın tüm yaşamını ve eylemlerini kapsayan bir anlam genişliğine sahiptir. Kur'an, insana yaptığı yanlışları ve işlediği günahları telafi etmesi için yaptığı günahın yerine yararlı, iyi iş yapmasını önermektedir.⁹³ Bu önerinin, insanın salt bir kötülüğü terk etmesinden daha güçlü olduğuna işaret eden Atay, insanın yapacağı iyi, doğru, yararlı işin/salih amelin, yaptığı yanlışın en azından denk gelecek veya işlediği günahı aşacak değerinde olmasına özen göstermesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁴ Tövbeyi, insanın en iyi, doğru, yararlı olanı elde

⁹⁰ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 98; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 107.

⁹¹ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 98; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, 41.

⁹² Atay, tövbeyi yapılan eylemin yanlışlığına dair bir bilinç yenilenmesi olarak tanımlamaktadır. Tövbe; yapılan eylemin neden yanlış olduğunun bilincine varılmasını, eylemi yapmaktan dolayı pişman olup bir daha yapmama kararlılığını ve yanlışın muhatabına göre telafisini/tazminini içermektedir. Yapılan yanlış eylem Allah'a karşı işlenmişse kulun tövbe edip eylemini tekrar etmemesi yeterli olabilirken kamuya karşı işlenen yanlışlarda tövbe, kişinin eyleminin yanlışlığının bilincine varıp pişman olması ve kamuya verilen zararı tazmin etmesi ile gerçekleşmektedir. Atay, *Kur'an'a Göre Tövbe*", 101.

⁹³ Hûd 11/114; Tâhâ 20/82; Furkân 25/68-7; Fussilet 41/54.

⁹⁴ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 96.

etme, yapma, arınma çabası olarak tanımlayan Atay, insanın bunu gerçekleştirebilme istek ve gücüne sahip olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

Sonuç

Hüseyin Atay'ın ahlak anlayışı, determinist ahlak anlayışı ile indeterminist ahlak anlayışı arasında yer alan otodeterminist bir ahlak anlayışı olarak tanımlanabilir. Kişinin kendi ahlaki değerlerini oluşturabilme ve bu değerlere uyabilme özgürlüğünü var sayan otodeterminist yaklaşımda kişinin, eylemlerine dair bilinçli tercihi ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda kişi, belirli bir değer ve davranış ağının hâkim olduğu bir çevre içerisinde doğmasına rağmen kendisine sunulan tutum ve davranış örneklerini arasında tercihte bulunmakta; kimisine uymayı, kimisini ise reddetmeyi seçmektedir. Kişinin benlik inşası, yapmayı benimsediği doğrular ile yapmayı reddettiği yanlışlardan oluşmaktadır. Atay'a göre bu ahlaktır. Bir başka ifadeyle Atay'a göre ahlak, kişinin düşünsel arka planını oluşturan bilgi ve inanca dayalı bir biçimde yapmayı ya da yapmamayı tercih ettiği eylemleri ile inşa ettiği benliktir. Bu benliğin kurulmasında İslam'ın rolü ise kişiye, bilgisel ve tecrübî olarak keşfettiği doğruları eyleme dönüştürme imkânı sağlayacak ve onu harekete geçirecek bir yapı sunmasıdır.

İslam'ı iyi insan projesi olarak tanımlayan Atay, dini, insanın ahlakî bir varlık olarak inşa edilmesinin ilkelerini bildiren ve insanı, bu ilkelere uymaya teşvik eden bir araç olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın ahlaki davranış ilkesi olarak insana, doğruluk, dürüstlük, adalet, ödül-yarar-evrensellik ve emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l-münker olmak üzere dört kök değer sunduğunu belirtmektedir. Bu ilkelere uyarken insanın bireysel faydadan daha ziyade toplumsal faydayı öncelemesi gerektiğini düşünen Atay, yapılan yanlışların tövbe ve salih amel/yararlı işle telafi edilmesine önem atfederek ahlakın onarıcı boyutuna da dikkat çekmektedir.

⁹⁵ Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe", 103.

Atay, dini düşüncenin yenilenmesi ve yeni bir medeniyet inşasının imkânına dair görüşlerine yer verdiği tüm eserlerinde, ahlaki konu edinmekte ve Kur'anî bir eylem felsefesi sunmaktadır. Atay'ın ahlak konusunu irdelemesinin temel gayesi, insanın doğuştan getirdiği yetileriyle sahip olduğu potansiyel onuru, iradî tutum ve davranışları ile aktüel boyuta taşımalarının gerekliliğine dair bir farkındalık oluşturmaktır. Bu doğrultuda Atay'ın önerdiği ahlak anlayışı, doğru bilgi ve imanı temel alan zihniyet inşasına dayanmaktadır.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ana Göre Araştırmalar IV*. Ankara: Semih Ofset, 1995.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, Ankara: Semih Ofset, 1995.
- Atay, Hüseyin. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an'da İnsan Problemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (1995), 3-9.
- Atay, Hüseyin. "Müslümanın Günlüğü I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 1-59.
- Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 93-103.
- Atay, Hüseyin. "Dünya Barış Projesi veya İslam Manifestosu İdeolojilerin Birleştikleri ve Ayrıştikları Hususlar". *İslâmî Araştırmalar* 12/3-4 (1999), 331-339.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'daki İlkeler*. Ankara: Atay ve Atay, 1999.
- Atay, Hüseyin. *İrade ve Hürriyet*. Ankara: Atay ve Atay, 2002.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ı Yeniden Anlama*. Ankara: ATAYY Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: ATAYY Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar VI*. Ankara: ATAYY, 2012.
- Atay, Hüseyin. "Ehlu'd-Diraye-Ehlu'r-Rivaye". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Atay, Hüseyin. *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri*. Ankara: ATAYY, 2015.
- Carullah Bigiyef, Musa. *Kitabu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. "Hüseyin Atay". *Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Çağfer Karadaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Elbanî, Muhammed Nasîruddin. *Sahihi Camiussağîr ve Ziyadatıhi*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1988.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Tanju Tatlı. Ankara: Phoenix Yayınları, 2021.
- Galen, "Muhtasarun min Kitâbi'l-Ahlâk", *Islamic Philosophy: 100/Galen in the Arabic Philosophical Tradition Texts and Studies*, ed. Fuat Sezgin, haz. Paul Kraus Frankfurt: Institute for the History of Arabic- Islamic Science, 2000.

- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Günel, Tuğba. “Kelam İlminin Klasik Entelektüel Karakteristiğinin Akademideki Fikrî Tezahürü: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”. *Cumhuriyetin 100. Yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Bilimsel Hayata Katkısı*. ed. İrfan Aycan, Esra Gözeler, Nurullah Yazar. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, *Sünen-i İbn Mace*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-risaleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kur'an-ı Kerim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.
- Tepe, Harun. “Değer ve Anlam: Değerler Anlamlı mıdır?”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009). 1-10.
- Ünal, Yaşar. “Egemenliğin Kurucu Unsurları ve Bireyin Otonomluğu”, *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 221-250.
- Yaltkaya, Şerefeddin. “Mesel-i A'lâ IV”, *Mihrab* 1/6 (1340), 170-175.
- Werkmeister, W.H. *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*. çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1959.

Antik Çağın Sunakları: Rigveda'da Kurban ve İcrası

Mehmet MASATOĞLU | <https://orcid.org/0000-0001-6373-8991> | E-Posta: masatoglu87@gmail.com

Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Iğdır, Türkiye

Öz

Rigveda, Hint alt kıtasının en eski metinlerinden biri olarak, antik Vedik dönemin dini, felsefi ve kültürel yaşamına dair paha biçilmez bilgiler sunar. Bu kutsal kitap, karmaşık ilahiler, ritüeller ve mitolojik anlatılar yoluyla Hindistan'ın manevi ve düşünsel mirasının temellerini şekillendirir. Bu çalışma, Hint kültürünün köklerini ve gelişimini anlamada kritik bir rol oynayarak, yüzyıllar boyunca süregelen dini ritüeller, sosyal yapılar ve kozmolojik anlayışların şekillenmesine dair önemli veriler sunar. Makale, Rigveda'da yer alan Vedik yacña (kurban) ritüelini mercek altına alır; özellikle Soma kurbanının detaylı ritüellerine ve rahiplerin bu törenlerdeki kritik rollerine dikkat çeker. Bu inceleme, eski Hint toplumunda rahiplerin dini ve sosyo-ekonomik etkilerini vurgulayarak, onların toplumdaki yerini ve önemini tartışır. Seçilen ilahilerin niteliksel tematik analizi, karmaşık ritüelistik çerçeveyi çözerek rahiplerin çok yönlü işlevlerine ve Vedik toplumunun toplumsal ve ruhani dengesini korumak için çok önemli bir rahip ücretlendirme biçimi olan 'dakṣiṇā' sisteminin etkilerine ışık tutmaktadır. Araştırma, ritüelistik performanslar ile doğal dünya arasında simbiyotik bir ilişki olduğunu ileri sürerek, bu ritüellerin etkili bir şekilde uygulanmasının başta yağış olmak üzere çevresel olayları etkilediğine inanıldığını ve böylece insan dini pratiklerinin kozmik düzenle iç içe geçtiğini öne sürmektedir. Metinsel incelemeyi bilimsel yorumlarla bütünleştiren bu çalışma, Vedik kurban uygulamalarına dair kavrayışımızı geliştirmekte ve bunları Vedik dünya görüşünün şekillenmesinde merkezi bir rol oynayan manevi niyetler, maddi sonuçlar ve kozmolojik ilkelerin sofistike bir sentezi olarak tasvir etmektedir. Çalışma, bu eski ritüellerin ruhban sınıfı ile halk arasında nasıl karşılıklı bir dinamik oluşturduğunu, sosyal hiyerarşileri güçlendirirken aynı zamanda topluluğun manevi ve maddi refahını nasıl sağladığını incelemektedir. Bulgular, Vedik ritüellerin yalnızca dini törenler olarak değil, eski Hindistan'ın kültürel ethosunu, toplumsal yapılarını ve dini doktrinlerini şekillendiren temel

unsurlar olarak kalıcı etkisinin altını çizmektedir. Rigveda'da ifade edildiği şekliyle kurban uygulamaları, toplumsal uyum için kritik bir araç olarak ortaya çıkmakta, ruhani ve zamansal olanın birbirine bağlılığına dair köklü bir inancı yerleştirmekte ve böylece Vedik dinin aşkın ve pragmatik boyutlarına dair incelikli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çalışma, Vedik kurban ritüelleri, sosyal düzenin oluşumu ve kadim Hint düşüncesinde tanrısallığın nasıl algılandığı arasındaki kompleks bağlantıyı açıklamakta, böylece bu eski törenlerin Hinduizm'deki sonraki dini ve kültürel pratikler üzerindeki kalıcı etkisini ve mirasını detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler

Dinler Tarihi, Rigveda, Yacna, Kurban, Agni, Hotar.

Atıf Bilgisi

Masatoğlu, Mehmet. "Antik ağın Sunakları: Rigveda'da Kurban ve İcrası". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 39-63.
<https://doi.org/10.15745/da.1445184>

Geliş Tarihi	29.02.2024
Kabul Tarihi	17.04.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	iki Dış Hakem / ift Taraflı Krleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniaraştırmalar98@gmail.com
ıkar atışması	çıkar atışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Altars of Antiquity: Sacrifice and its Performance in the Rigveda

Mehmet Masatoğlu | <https://orcid.org/0000-0001-6373-8991> | E-Mail: masatoglu87@gmail.com

Iğdır University, Faculty of Divinity, History of Religions, Iğdır, Türkiye

Abstract

The Rigveda, as one of the most ancient writings of the Indian subcontinent, offers vital knowledge on the religious, intellectual, and cultural aspects of the ancient Vedic period. This ancient text profoundly influences India's spiritual and intellectual history through intricate hymns, rites, and mythological storytelling. It is crucial for comprehending the origins and evolution of Indian culture, offering a profound grasp of how religious rituals, social hierarchy, and cosmological knowledge have evolved throughout history. This study examines the yacna/sacrifice, a Vedic ritual portrayed in the Rigveda. Specifically, it analyzes the intricate rites of the Soma sacrifice and highlights the significant role of priests, shedding light on their religious and socio-economic importance in ancient Indian civilization. A qualitative thematic analysis of specific hymns reveals the intricate ritualistic structure and provides insight into the diverse roles of priests and the significance of the 'dakshina' system. This system, a vital form of payment for priests, helps maintain the social and spiritual equilibrium of Vedic society. The study posits a symbiotic connection between ritualistic performances and the natural world, asserting that the successful execution of these rituals is thought to impact environmental phenomena, specifically rainfall. As a result, human religious practices are intricately linked with the cosmic order. This study combines textual analysis and scholarly interpretation to enhance our comprehension of Vedic sacrificial practices. It presents these practices as a complex amalgamation of spiritual intentions, material outcomes, and cosmological principles that significantly influenced the Vedic worldview. The analysis elucidates the manner in which these ancient rites established a mutual relationship between the clergy and the laity, strengthening social hierarchies while also guaranteeing the spiritual and material welfare of the society. The findings emphasize the long-lasting influence of Vedic rites, which not only served as religious celebrations but

also played a crucial role in shaping the cultural values, social systems, and religious beliefs of ancient India. The Rigveda describes sacrificial acts as a crucial means of fostering communal unity. These activities reflect a strong conviction in the interdependence of the spiritual and worldly realms, providing a sophisticated understanding of the transcendent and practical aspects of Vedic religion. This research article greatly enhances our comprehension of the intricate connection between Vedic sacrificial rituals, the establishment of social hierarchy, and the conceptualization of the divine in ancient Indian culture. It presents a comprehensive account that emphasizes the lasting impact and profound influence of these ancient rituals on future religious and cultural customs within the Hindu tradition.

Keywords

History of Religions, Rigveda, Yacna, Sacrifice, Agni, Hotar.

Citation

Masatoğlu, Mehmet. "Altars of Antiquity: Sacrifice and its Performance in the Rigveda". *Religious Studies* 66 (June 2024), 39-63. <https://doi.org/10.15745/da.1445184>

Date of Submission	29.02.2024
Date of Acceptance	17.04.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kurban, genellikle dini veya ritüel bir bağlamda yapılan bir fedakarlığı ifade etmektedir. Dinlere göre çeşitlilik göstermekle birlikte genellikle bir hayvanın kesilmesi veya başka bir türün (tahıl, eşya vs.) tanrı/tanrılar ya da doğaüstü güçlere atfedilmesiyle gerçekleştirilen ve genellikle bir ibadet veya adak olarak uygulanan bir olgudur. Sözlüklerde kurban, “genellikle kendisi vasıtasıyla bir yiyecek veya içecek maddesinin Tanrı’ya tahsis edildiği eylem”¹, “bir mezbah üzerinde herhangi bir tanrıya sunulan takdime”², “bir hediyenin veya o amaçla verilen şeyin ayin şeklinde sunulduğu”³, “tanrıyı bir şekilde etkilemek veya tanrı ile kurbanı sunan kimse arasında yakınlaştırıcı bir bağ meydana getirmek için herhangi bir şahıs, hayvan veya objeyi bir tanrıya adama eylemi”⁴, “değerli bir şeyden feragat etmek ve onu tabiatüstü bir varlık veya güce devretmek”⁵, genel olarak icra edildiği esnasında bir şeyin kaybedildiği veya yok edildiği; kurban objesinin de manevi bir güç kaynağı ile böyle bir güce ihtiyaç duyan kişi arasında -kişinin yararına- ilişkiler tesis ettiği dini tören” şeklinde çeşitli tanımlamalar mevcuttur.⁶

Rigveda, Hint alt kıtasının en eski ve en kutsal metinlerinden biridir ve Hint kültürü, dini ve felsefi düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Bu kutsal metin, Vedik dönemin zengin bir dini mirasını yansıtarak, döneminin inançları, ritüelleri ve kültürel pratiklerine ışık tutmaktadır. Rigveda’nın birçok yönü, özellikle de kurban ritüeli, Vedik dönemin merak uyandıran konularından biridir. Bu çalışma, Rigveda’daki kurban ritüeli ve bunların dönemin kültürel ile dini bağlamdaki önemini araştırmaktadır. İnceleme ilk olarak, Rigveda

¹ Shailer Mathews - Gerald B. Smith (eds.), *A Dictionary of Religion And Ethics* (New York: Macmillan Co., 1923), 394.

² E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions* (New York: Routledge, 2023), 333.

³ John R. Hinnells (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions* (London; New York: Penguin Books, 1995), 439.

⁴ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, trans. Ahmet Güç (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 44.

⁵ None, *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*, ed. Rosemary Goring (Hertfordshire: W&R Chambers, 1992), 451.

⁶ Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban* (Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2003), 10–11.

ilahilerinde kurbanın konumunu ele alacaktır. Ardından, bu ritüeli icra eden din adamlarının rolleri ve 'dakṣiṇā' geleneği üzerinde durulacaktır. Araştırma, Rigveda'daki kurban ritüellerinin anlamını derinlemesine kavramayı ve Vedik dönem dini ile kültürel pratiklerle olan ilişkisini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

1. Metodoloji

Bu araştırma, Rigvedik dönemin kültürel, ritüelistik ve dini uygulamalarına dair ayrıntılı bir anlayış geliştirmeyi hedeflemektedir. Analiz için Rigveda esas alınmış, Sāyaṇācārya'nın Rigveda üzerine yaptığı yorumlar/tefsirler gibi ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Ek olarak, Vedik Sanskrit ilahilerinin bilimsel analizleri ve çevirileri de incelenmiştir.

2. Rigveda'da Kurban Ritüeli

Vedik dönem insanının dini pratikleri, tanrılara yakarılarda bulunmak amacıyla gerçekleştirilen bir ritüel sisteminden oluşmuş ve bu ibadetlere karşılık olarak tanrılar, insanlara yardım etmiştir. *Yacña* olarak bilinen kurban törenlerini içeren ritüelistik performanslar, Vedik Aryanların dini uygulamalarının vazgeçilmez bir parçasını oluşturmuştur. Dolayısıyla bu ritüelistik geleneğin tarihi, Hint kültürü ve medeniyetinin tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir.

Rigveda kültürü içinde, *yacña* veya kurban, yaratılışın kaynağı olarak tanımlanmış ve tüm kozmosun merkezi olarak düşünülmüştür.⁷ Bu bağlamda, Aguilar'ın belirttiği üzere, kozmosun genişlemesi, Rigveda 1.164. ilahisinde kurbanla özdeşleştirilen orijinal noktadan dışa doğru gerçekleştiği tasavvur edilmektedir.⁸ Rigveda'da "ṛtasya nābhi"⁹ yani "kozmetik

⁷ Rigveda, 1.164.35 "Bu sunu yeri yeryüzünün en yüksek sınırır; kurbanımız dünyanın merkezidir..."

⁸ H. Aguilar, *The Sacrifice in the Rgveda: Doctrinal Aspects* (Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976), 32.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Masatoğlu, 'Rigveda'da Kurban Fenomeni', *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Mehmet Aydın'a Armağan-*, ed. Durmuş Arık et al. (Ankara: Berikan Yayınevi, 2022), 297.

düzenin merkezi” olarak adlandırılan kavram, doğanın ve evrenin düzenini simgelerken,¹⁰ bir başka ilahide "sukṛtasya loke" (iyi işlerin dünyası) ile "ṛtasya yoni" (kozmetik düzenin kaynağı) kavramlarının yan yana kullanılması, bu evrensel düzenin hem ahlaki hem de fiziksel boyutlarına dikkat çekmektedir.¹¹ Sāyaṇācārya bu birlikteliği, evrenin ahlaki ve fiziksel yasalarının birbiriyle iç içe geçtiğini ve evrensel düzenin insan eylemleriyle nasıl bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.¹² Buradan, kurbanın yerinin iyi eylemlerin dünyasında olduğu anlaşılmaktadır.¹³ Burada sözü edilen kurban, olumlu bir eylem olarak değerlendirilir ve her şeyin temel ilkesi olarak kabul edilmektedir.

Rigvedik bir ilahide, “Kurban Manu’dur, tanrımız, efendimizdir. Özgürlük ve tam bir saadet dileriz.” ifadesiyle kurbanın önemi vurgulanır.¹⁴ Herkesin varlığını ve korunmasını kurbanla borçlu olduğu belirtilir ve bu kurbanın Aryan erkeklerinin atası olan başka bir *Manu* olduğu ifade edilir.¹⁵ Puruṣasukta ilahisinden edinilen bilgilere göre, evrenin kendisinin ve onu yöneten yasaların (ṛta, dharma) yacña’dan türediğini belirtmektedir.¹⁶

¹⁰ Rigveda, 10.13.3

¹¹ Bu ifadeyle, evrensel düzenin (ṛta) sadece fiziksel olayları değil, aynı zamanda ahlaki ve etik değerleri de içerdiği kastedilmektedir. Yani, doğa olaylarının düzeni ve insanların davranışları arasında bir bağlantı olduğu, her ikisinin de daha geniş bir kozmik düzenin parçası olduğu vurgulanmaktadır. Fiziksel boyut, evrenin doğal yasalarını; moral boyut ise doğru, adil ve iyi olarak kabul edilen davranış kurallarını temsil eder. Bu, evrensel düzenin sadece fiziksel dünyayı değil, aynı zamanda insanların etik davranışlarını da kapsadığı anlamına gelmektedir.

¹² “ṛtasya yonau sukṛtasya loke 'riṣṭām tvā saha patyā dadhāmi.” iyi eylemler (dharma, ṛta) dünyasında kurbanın çeşitli türlerinde zarar görmeden seni kocanla birleştiriyorum. 10.85.24 N. S. Sontakke - C. G. Kashikar (eds.), *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya* (Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1946).

¹³ H. H. Wilson, *Rig-Veda-Sanhita Vol.6* (Poona: Ashtekar, 1928), 6/282; *Rigveda*, trans. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 895.

¹⁴ Rigveda, 10.100.5

¹⁵ Rigveda’da bahsedilen “Manu” kavramı, Hindu mitolojisinde insanlığın ve toplumsal düzenin atası olarak kabul edilir ve çeşitli dönemlerde farklı Manuların var olduğuna inanılır. Her bir Manvantara, yani evrenin bir döngüsü, farklı bir Manu tarafından yönetilir ve bu Manular, insanlık ve düzenin yeniden kurulmasında merkezi bir rol oynar. İlahide geçen “Kurban Manu’dur, tanrımız, efendimizdir” ifadesiyle, kurbanın sadece bir ritüel pratik olmanın ötesinde, kozmik düzenin (ṛta) ve ahlaki yasanın (dharma) temelini oluşturan kutsal bir eylem olduğu vurgulanır.

¹⁶ Rigveda, 10.90.16 yacñena yacñam ayacanta devās tāni dharmāṇi prathamāny āsan | te ha nākam mahimānaḥ sacanta yatra pūrve sādhyāḥ santi devāḥ “Kurbanla tanrılar, kurbanla kurban sundu, bunlar ilk yasalar oldu. Bu

Ludwig tarafından yapılan bir Rigveda ilahisi yorumunda, tanrılar tarafından sunulan kurbanın evrenin yaratılmasına kaderle bağlı olduğu vurgulanmaktadır.¹⁷ Rigveda'da yer alan bir ilahide, yaratılışın gizemli ve ilkel bir kurban aracılığıyla ortaya çıktığı ve tipikleştirildiği ifade edilmektedir.¹⁸ Sāyaṅcārya'nın yorumundan anlaşıldığına göre, kurbanın yaratılışı meydana getirdiği açıkça belirtilmektedir.¹⁹ Pracāpati veya Dakṣa'nın gücüyle, yaratıcı güç içeren her yerdeki suların fark edildiği ve kurbanın ve ibadetin doğduğu ifade edilmektedir.²⁰ Rigveda'da yer alan başka bir ilahide, Pracāpati'nin yacña veya kurbanı yarattığı belirtilir.²¹ Ayrıca söz konusu kavramların Vedaları takip eden dönemde teşekkül edilen Brāhmaṇa literatüründe de işlendiği görülmektedir.²²

Rigveda, çeşitli kurban ritüellerinin örneklerini içermektedir. Kurban ateşi, iki araṅinin²³ sürtünmesiyle tutuşturulur²⁴ ve daha sonra kurban alanı içinde üç ayrı yere (sunağa) konumlandırılırdı.²⁵ Tanrı Agni'den diğer tanrılara kurbanı götürmesi ve rahip Agnidhra tarafından ateşin yakıldığı üç farklı yere oturulması talep edilirdi.²⁶ Üç ateş-altarı, yani *garhapatyā*, *āhavanīya* ve *dakṣiṇā* ateşleri, Rigveda'nın diğer bölümlerinde de bahsedilmiş

güçler göğe vardı; orada eski Sadhyalar ve tanrılar vardı." *Rigveda*, 906.

¹⁷ 10.88.9 R.T.H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary by R.T.H. Griffith ... Second Edition* (Benares, 1896), 600; *Rigveda*, 903.

¹⁸ *Rigveda*, 10.130

¹⁹ 10. 130.1. yo yajño viṣvatas tantubhis tata ekaṣatam devakarmebhir āyataḥ | ime vayanti pitaro ya āyayuh pra vayāpa vayety āsate tate. Yaratılış ilahisi olarak bilinen bu ilahide kurban ismi genel kullanılmakla birlikte pracapati'ye atıf vardır. Ayrıca "İleriye doğru dokuma: üstün ve aşağı dokumayı, yani entelektüel ve entelektüel olmayı, zevk alan ve zevk vereni, canlı ve cansız varlığı birleştirerek. 'İleriye doğru dokuma, geriye doğru dokuma' Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1946.

²⁰ 10.121.8 Yacñam yacnopalakṣitam vikaracatam canayantih utpadayantih tadartham daksarii prapancatmana vardhisnurti pracapatimatmani dadhanah dharayitrih I idrsih apah Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*.

²¹ 10.130.2 Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1946.

²² 5.32; 7.19 Martin Haug, *Aitareya Brahmanam of the Rigveda* (Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1922).

²³ Kurban ritüeli esnasında kullanılan özel ağaç parçası.

²⁴ *Rigveda*, 3.29.1 karşılaştırmak için bkz. 3.29.2, 5.9.3, 6.48.5

²⁵ *Rigveda*, 2.36.4

²⁶ *Rigveda*, 2.36.4

olup, Trishadhastha ve benzeri terimlerle belirtilmiştir.²⁷ Garhapatya ateşinden Rigveda'da açıkça bahsedilmiş²⁸ ve bu ateşin, ev sahibine ait olduğu ve sürekli olarak korunan kutsal bir ateş olduğu, kurban amaçlı ateşlerin yakıldığı yer olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Günde üç kez sunularak ve ilahilerle ateşe saygı gösterilerek, kurban yemeği Agni'ye sunulmaktaydı. Vedik ritüellerde, Agni (ateş tanrısı), hem fiziksel ateşi hem de evrensel bir ilahi varlık olarak kritik bir öneme sahiptir. Bu ritüellerde Agni, tanrılar ile insanlar arasında bir aracı görevi görür; sunulan kurbanların ve duaların göksel aleme iletilmesini sağlar. Günde üç kez yapılan bu sunu ritüelleri, sabah, öğlen ve akşam olmak üzere günün belirli zamanlarında gerçekleştirilir ve her biri farklı anlamlar ve amaçlar taşır. Kurban, Agni'ye sunularak, ona saygı gösterilmiş olur. Bu, Agni'nin iki temel işlevini simgeler; bir yandan yemeği ve sunuları tanrılara iletmek, diğer yandan da onları arındırmak ve kutsamak. Agni'ye yapılan bu sunular, hem bir saygı ifadesidir hem de tanrılarının lütfunu ve korumasını kazanma çabasıdır. Ritüel sırasında okunan ilahiler, bu eylemin kutsallığını pekiştirir ve tanrılara olan bağlılığı vurgular. Bu pratikler, Vedik dini yaşamın merkezinde yer alır ve evrensel düzenin (ṛta) korunmasına katkıda bulunur. Agni'nin bu merkezi rolü, onun sadece bir tanrı olarak değil, aynı zamanda kozmik düzenin bir sütunu olarak görüldüğünü göstermektedir. Sabah, gün ortası ve akşam olmak üzere soma suyunun sıkılması ise Rigveda ilahilerde prātaḥsāva,³⁰ mādhyam̐dine savane³¹ ve ṛtīye savane³² olarak adlandırılmıştır.³³ Gün ortasında ve akşam libasyonlarda (sunu dökme ayini), kavrulmuş *com* adı verilen tahıl ve *purodasa* adı verilen kurbanlık kek,

²⁷ 5.11.2 'Önce üç katlı cisimde tutuştu': trishadhasthe samīdhire, yani üç ateş olarak, gārhapatya, āhavanīya ve dakṣiṇā N. S. Sontakke - C. G. Kashikar (eds.), *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya* (Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1936).

²⁸ Rigveda, 1.15.12

²⁹ 1.15.12 Griffith, *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary by R.T.H. Griffith ... Second Edition*, 9; *Rigveda*, 12.

³⁰ Rigveda, 3.28.1

³¹ Rigveda, 3.28.4

³² Rigveda, 3.28.5; 4.33.11

³³ Rigveda, 4.12.1

tanrı Indra'ya sunulmaktaydı.³⁴ Ayrıca Rigveda'da yer alan başka bir ilahide, kurbanın çeşitli bölümlerinden de bahsedilmektedir.³⁵

Rigveda'nın ilk mantrası, yajña kavramına dair kuralları ve icra edilme geleneklerini açığa çıkararak, metnin kökenlerinin bu ritüele nasıl bağlı olduğunu gösterir. Bu mantra, yajña'nın yalnızca bir dini uygulama olmakla kalmayıp, aynı zamanda Vedik çağın kozmik düzenini ve evrensel harmoniyi koruma konusundaki kritik önemini vurgular. Yacña ritüelinin detayları, önemi ve Vedik inanç sistemlerindeki merkezi rolü, Rigveda'nın bu ilk kısmında detaylandırılmaktadır. Yacña'nın, evrensel düzenin sürdürülmesinde ve tanrılar ile insanlar arasında iletişim köprüsü kurmada oynadığı temel rol, Rigveda'nın temellerini oluşturmaktadır. Vedik dönemin sosyal yapısını, dini inançlarını ve kozmolojik görüşlerini yansıtan yacña, Rigveda'nın ve ilgili ritüellerin doğrudan kaynağı olarak kabul edilir. Agni'ye ithaf edilen ilahi şu şekildedir: “agnim ile purohitam yacñasya devam ṛtvicam | hotāraṃ ratnadhātamaṃ”³⁶ Agnisūtra, Prātaranuvāka'nın³⁷ Agneya kratu'da³⁸ kullanılır ve Agnisūtra'nın ilk mantrası³⁹ Pavamāneshṭi'deki⁴⁰ Svishṭakṛt⁴¹ ateşine övgü olarak kullanılmaktadır.⁴²

Yacña terimi, *devapuca* (tanrılarının yüceltilmesi), *saṃgatikarana* (insanlarla tanrılar arasında bir bağ kurulması) ve *dāna* (tanrılara adak sunulması) gibi üç anlamı içeren yac

³⁴ Rigveda, 3.52.5 – 6

³⁵ Rigveda, 10.130

³⁶ RV 1.1.1 Agni'yi, kurban rahibini, başışçıyı, Hotr-rahibini ve zenginliğin en iyi bahşedicisini överim. *Rigveda*, 1.

³⁷ Prātaḥsavana'da yani sabah yapılan ritüelin başlangıcında okunan ilahidir.

³⁸ “Tanrılarının duası” ve “kurban” anlamına gelmektedir.

³⁹ Rigveda, 1.1.1

⁴⁰ Ateşin kutsanmasını içeren kısım.

⁴¹ Agni'nin bir diğer isimlerinden biridir. Ritüel esnasında (Savana) din adamı orta sesle ilahiyi okur.

⁴² 1.1.1 agnim ile purohitam yajñasya devam ṛtvicam | hotāraṃ ratnadhātamaṃ. ṛtvic kurbanı icra eden, tanrılar kurban törenine davet eden baş rahip, Ratnadhātama; mücevherlerin sahibi N. S. Sontakke - C. G. Kashikar (eds.), *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya* (Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1933).

kökünden türetilmiştir.⁴³ Bu anlamlar, Rigvedik yacña'nın temel amacını yansıtmaktadır. Kātyāyana'nın Śrauta Sūtra'sına göre yacña, “dravya” yani sunu malzemeleri (haviş), “devata” yani Vedik tanrılar ve “tyaga” yani kişinin sahip olduğu şeylerin mülkiyetinden feragat ettikten sonra tanrılara sunma eyleminden oluşmaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla Rigveda, yacña'nın bu üç temel unsur üzerine dayandığını ifade etmektedir.

Kurban ritüellerinin icrası, tanrıların karmaşık ve çeşitli karakterleriyle ilişkilendirilen bir bağlamda yer almaktadır. Aryanlar, doğa fenomenlerine karşı derin bir hayranlık besleyip onlara tapınmışlardır zira bu fenomenlerin hayal gücünü zenginleştirdiğine ve hem iyilik hem de kötülük yapabilme gücüne sahip olduklarına inanılmıştır. Rigveda, sema, gökkubbe ve yerden gelen tüm tanrıların biçimlerinin ve adlarının saygıyı hak ettiğini belirtir, bu da doğa nesnelere ve evrensel güçlerle ilişkilendirilen tanrısal varlıkların geniş spektrumunu vurgular.⁴⁵ Ritüelistik ilahilerde tanrılara kurbanlar sunulması için çağrılarda bulunulmuştur.⁴⁶ Yacña sırasında, tanrılara çeşitli arzuların yerine getirilmesi için yakarışlarda bulunulur.⁴⁷ Kurban sahibi, tanrılara bol bol ihsanda bulunmaları için dua eder⁴⁸ ve tanrılar da kurban sahibinin tüm arzularını yerine getireceklerine dair söz verirler.⁴⁹ İnsanlar, ihtiyaçları doğrultusunda dini görevlerini yerine getirirler ve belirli bir arzu için belirli bir tanrıya ibadet ederler.

Agni, yacña sırasında önemli bir rol oynar. Ev sahibinin Efendisi ve ilahi rahip olarak kabul edilen Agni, ateşe dayanan tüm Vedik ritüellerin temelini oluşturur. Agni, kurbanın

⁴³ Anundoram Borooah, *Dhātuvrittisāra* (Assam: Pub. Board, 1977), 30; Monier Williams, *A Sanskrit - English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1872), 839.

⁴⁴ 1.2.2. C. G. Kashikar, *Baudhayana Śrauta Sutra* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 2001).

⁴⁵ Rigveda, 10.63.2

⁴⁶ Rigveda, 10.65.14-15

⁴⁷ Rigveda, 3.53.3

⁴⁸ Rigveda, 8.70.4

⁴⁹ Rigveda, 10.125.2

evinde bir misafir olarak tanımlanır⁵⁰ ve ateşin bulunduğu yerin onun yatağı olduğu hayal edilir.⁵¹ Agni, tanrılara sunulan adakları ve içkileri diğer tanrılara kolayca iletme görevini üstlenir.⁵² Ayrıca, Agni'nin "ağızları" olarak tanımlanması (*agni cihva*),⁵³ onun tanrılarla insanlar arasındaki iletişimde kilit bir aracı olduğunun altını çizmektedir.⁵⁴ Aynı zamanda Agni Gr̥hapati,⁵⁵ olarak, yani evin ve kurban ritüelinin ilahi efendisi olarak, derin bir saygı ve terennüme mazhar olmaktadır.⁵⁶

Tanrılar, kurbanlarla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bir Rigvedik ilahide, yacña'nın niteliğini ifade eden "devavyacastamaḥ"⁵⁷ terimi Sāyaṇācārya tarafından, "devavyacastamaḥ yacñah"⁵⁸ yani tanrılar için en uygun kurban olarak yorumlanmıştır. Tanrılar, kurbanlar aracılığıyla yükselir,⁵⁹ bu da "yacñavṛddham"⁶⁰ yani "kurbanlar sayesinde yüceltilen" teriminden anlaşılmaktadır. Marutlar, kurbanlardan güç aldıkları için "ṣardhām ṛtasya"⁶¹ olarak adlandırılır. Marutların, başkalarının övgüleriyle güç kazandığı belirtilir,⁶² bu da Sāyaṇācārya'nın yorumundan anlaşılmaktadır.⁶³ Tanrılar aynı zamanda kurbanın Efendisi

⁵⁰ Rigveda, 5.4.5

⁵¹ Rigveda, 1.73.1

⁵² Rigveda, 2.4.1

⁵³ Rigveda, 2.1.13

⁵⁴ 1.67.1. Havyavāḥ = tanrılara adak taşıyan anlamına gelmektedir. Üç Agni zikredilmektedir: havyavāḥ (havyavāhana), tanrılara adakları taşıyan; kavyavāḥ, onları pitr'lere taşıyan; saharakṣas, rākṣalara sunulanları alan. Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1933.

⁵⁵ Rigveda, 2.1.2

⁵⁶ Rigveda, 2.1.2

⁵⁷ Rigveda, 5.22.2

⁵⁸ 5.22.2 Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1936.

⁵⁹ Rigveda, 1.38.15; 6.21.2

⁶⁰ Rigveda, 6.21.2

⁶¹ Rigveda, 8.7.21

⁶² 8.7.21 H. H. Wilson, *Rig-Veda-Sanhita Vol.5* (Poona: Ashtekar, 1928), 5/378; *Rigveda*, 600.

⁶³ 8.7.21. Kutsal çimler: vṛkta barhiṣaḥ (barhiriti yajñanāma) = otu biçenler, yani rahipler; 'Olamaz, çünkü rahipler, (başkalarınınkinden) önceki övgülerinizle Marutların enerjilerine, kurban nesnelere yakarmış oldunuz'; çünkü güç elde ettiniz: veya, çünkü (başkalarının) önceki övgüleriyle kurbanla bağlantılı gücü beslediniz. N. S. Sontakke - C. G. Kashikar (eds.), *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya* (Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1941).

olarak hareket ederler. Agni, kurbanın yöneticisi olarak adlandırılır (rācantam adhvarāṇām)⁶⁴, Rudra ise kurbanın Efendisi veya koruyucusu olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵ Vayu, “vāyav ṛtaspace yacñanaih pate”⁶⁶ yani *ṛta*’nın veya kurbanın efendisi olarak adlandırılır. Vishṇu’nun sunusu olan “vayā vishṇor eshasya prabhṛthe”⁶⁷ terimi, Vishṇu’nun kurban edici rolünü çağrıştırdığı belirtilir.⁶⁸ Ayrıca Śatapatha Brāhmaṇa’da kurban, tüm varoluşu kapsayan Vishṇu’ya benzetilmektedir.⁶⁹ Kurbanın, tıpkı Vishṇu gibi, tüm varlığın koruyucusu ve muhafaza edicisi olduğuna inanılır. Tanrıların, kurbanı kutsayıp lütfettiklerine inanılmaktadır. İndra’nın inanırlarını büyük günahlardan kurtardığı ve sunulan kurbanları lütufla ziyaret ettiği ifade edilir.⁷⁰ Cesaretin efendisi İndra, tanrıların yardımıyla kendisine adak sunulan kurbanı teşvik eder.⁷¹ Aşvinler,⁷² kurbanı huzur ve bereket getirmeleri için çağrılır.⁷³ Sāyaṇācārya, Soma ve diğer sunuların üzerine yerleştirildiği ve Cennet ile Dünya’yı temsil ettiği varsayılan iki Havirdhāna’nın ya da aracın kurbanı kutsadığını belirtir.⁷⁴ Tanrılar,

⁶⁴ Rigveda, 1.1.8

⁶⁵ 1.43.4. ‘İlahilerin teşvikçisi, kurbanların koruyucusu, haz veren ilaçlara sahip Rudra’dan Şaṃyu’nun saadetini dileriz.’ Şaṃyu, Br̥haspati’nin oğludur. Jalāṣabheṣajam ise mutluluk veren ilaca sahip olan anlamındadır. Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1933.

⁶⁶ 8.26.21. Tvaṣṭā: yani Brahmā; ya da Vāyu, rüzgar, Āditya’dan su alarak onu yağmur olarak döller ve bu nedenle, Tvaṣṭā’yı Āditya ile özdeşleştirerek, onun damadı olur. Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1941.

⁶⁷ 7.40.5. vayāḥ, dallar anlamına gelmektedir; diğer tüm tanrılar, olduğu gibi, Viṣṇu’nun da dalları bulunmaktadır: anye devāḥśākḥā iva bhavanti; : viṣṇu tüm tanrılardır, viṣṇuḥ sarā devatā iti śruteḥ Ayrıca bkz. Aitareya Brāhmaṇa 1.1 vishnuḥ sarvādevatāḥ () Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1941.

⁶⁸ Abel Bergaigne, *Vedic Religion According to the Hymns of the Rgveda* (Poona: Āryasamṣkṛti-Prakāśana, 1969), 428.

⁶⁹ 5.2.3.6. *The Satapatha Brahmana According to the Text of the Madhyandina School*, trans. Julius Eggeling (Oxford: Clarendon Press, 1894), 3/44.

⁷⁰ Rigveda, 7.20.1

⁷¹ Rigveda, 3.40.3

⁷² Rigveda, genç ve ilahi ikiz atlıları, yorulmak bilmez atlar tarafından çekilen bir arabada seyahat ederken betimler; çeşitli zorluklarda insanlara yardımcı olan, onları koruyup kurtaran koruyucu tanrılar olarak tasvir edilmektedirler. Jamison, S. W., & Brereton, J. P. *The Rigveda: The earliest religious poetry of India* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 47

⁷³ Rigveda, 7.69.5

⁷⁴ 2.41.19 ‘...ikinizi seçtik’ Hitap edilen nesnelere yakıt ya da Soma getirmek için kullanılan ve kurban alanının önünde, dışarıda dikilmiş bir sunağın kuzeyinde ve güneyinde çoğul olarak duran ve burada Gök ve Yer’in tipleri

aynı zamanda kurban törenlerinin görünmeyen kutlayıcıları olarak kabul edilir. Özellikle, kurbanların sunulduğu odanın, yani ilahi kapıların açılmasının talep edildiği ritüeller bulunmaktadır.⁷⁵ Agni, her ayinde rahip ve Manu tarafından göreve çağırılır.⁷⁶ Ayrıca Tanrılardan, ayin kutlamaları sırasında meydana gelen hataları düzeltmeleri de istenmektedir.⁷⁷

Rigveda'da, tarım ve hayvancılığın önemli ürünlerinin, refah, sağlık vb. elde etmek amacıyla kurbanlık gıda maddesi olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Sunular ateşe atılır ve diğer kurban sunuları da ayin bitiminde görevli rahipler tarafından tüketilirdi. Çeşitli pişmiş ve fırınlanmış yemeklerin hazırlanmasında arpa ve pirinç gibi farklı tahılların kullanıldığı farklı şekillerde süt ve *purodāṣa* (kurbana özgü kek)⁷⁸ *Gavāṣira* (soma suyuyla karıştırılmış süt),⁷⁹ *yavasira* (arpa) ve *karambha* (yulaf ezmesi)⁸⁰ gibi ürünler sunulurdu. Bir ilahide, kurbanın beş unsurundan, yani tahıl, Soma bitkisi, kurbanlık hayvan, *purodāṣa* ve tereyağından bahsedilir.⁸¹ Vedik kurbanlarda öne çıkan sunulardan biri de Soma'dır. Soma bitkisi, kurban ateşinin başında dövülür, sıkılır, süzülür ve ardından tanrılara köpüklü Soma suyu (sarhoş edici) sunulurdu.⁸² Soma suyunun çıkarılma sürecinde, rahiplerin ve kurban kesen kişinin günah kirlerinden arınmış olmaları önemlidir⁸³ ve onlara hakikat, kemer sıkma

olarak kabul edilen iki şakaṭa, araba/el arabasıdır, bunlar gerçek anlamda Trça'nın tanrılarıdır; Sāyaṇa'ya göre şakaṭalardan kuzey vedī'nin ya da sunağın batı kısmına geçmeleri istenir. Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1933.

⁷⁵ Rigveda, 1.13.6

⁷⁶ Rigveda, 1.14.11

⁷⁷ Rigveda, 10.2.4

⁷⁸ Rigveda, 3.28.1

⁷⁹ Rigveda, 3.42.7

⁸⁰ Rigveda, 3.52.1

⁸¹ Griffith ve Kaya çevirilerinde beyitin anlamının açık olmadığını belirtir (Griffith 537, Kaya, 815) Sayana ise beş unsuru tahıl, Soma, tür, *purodāṣa* keki ve tereyağı olarak, dört adımı da *triṣṭubh*, *cagatī*, *gāyatrī* ve *anuṣṭubh* olarak açıklar. 10.13.3

⁸² Rigveda, 9.64.4,6,8

⁸³ Rigveda, 1.134.6

ve adanmışlık yoluyla devam etmeleri tavsiye edilirdi.⁸⁴ Soma suyu, Rigveda ilahilerinde tapınanları yüceltmek için övgüyle anılmıştır: “indram vardhanto apturaḥ kṛṇvanto vishvam āryam apaghnanto arāvṇaḥ”.⁸⁵

Ayrıca insanlar, sığır, at, koç, kısır inek gibi değerli varlıklarını Aşvamedha (at kurbanı) kurbanında adak olarak ayırırlardı.⁸⁶ Ayrıca Yama ve Pitṛler (atalar) onuruna, cenaze törenlerinin bir parçası olarak ölülerin yakıldığı alanda özel bir kurban ayini düzenlenirdi.⁸⁷ Cesedin yakımı usulüne uygun olarak gerçekleştirilir ve Pitṛmedha,⁸⁸ yakma alanında kurulurdu. Rigvedik bir ilahinin yorumunda, Sāyaṇācārya tarafından “devahuti”⁸⁹ teriminin “Pitṛmedhayacña” anlamına geldiği ve burada tanrılara usulüne uygun olarak yakarıldığı açıkça belirtilmiştir.⁹⁰ Söz konusu ilahinin Pitṛmedha kurbanı sırasında okunması gerektiği Sāyaṇācārya’nın yorumundan açıkça anlaşılmaktadır.⁹¹ Rigvedik bir başka ilahide, ölü bedeninin ateşe sunulan bir sunu olduğu da belirtilmektedir.⁹² Bu tür kurbanlarda hayvan öldürme uygulaması yaygındır. Bununla birlikte bir insanın ölü bedeniyle birlikte bir inek de yakılırdı.⁹³ Sağmal inek “Aghnya,” yani öldürülmemesi gereken olarak adlandırılırdı⁹⁴ ve bu

⁸⁴ Rigveda, 9.113.2

⁸⁵ Rigveda, 9.63.5 “İndra’yı güçlendiren, suları harekete geçiren, tüm eylemlerimizi bereketli kılan, kurban sunmayı esirgeyenleri yok eden.”

⁸⁶ Rigveda, 10.91.14

⁸⁷ Rigveda, 10.14.1-6; 13-16

⁸⁸ Atalara adanmış bir yakma ayinidir ve bu tören, özel olarak belirlenmiş bir alanda kurulur. Bu usul, ölülerin bedenlerinin ritüelistik bir şekilde yakılarak, ruhlarının ataların arasına katılmasını ve onlarla birleşmesini sağlama inancına dayanmaktadır.

⁸⁹ Tanrılara yakarma (deva -huti)

⁹⁰ 10.18.3 Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1946.

⁹¹ 10.18.2 mṛtyoḥ padaṃ yopayanto yad aita drāghīya āyuh prataram dadhānāḥ | āpyāyamānāḥ prajayā dhanena śuddhāḥ pūtā bhavata yajñiyāsaḥ. Arınmış ve saf olma: śuddhaḥ = önceki yaşamda işlenen günahların yol açtığı çürümeden arınmış olma; Pūtaḥ = şimdiki yaşamın günahlarının neden olduğu çürümeden arınmış olmak Sontakke - Kashikar, *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*, 1946.

⁹² Rigveda, 10.16.5

⁹³ Rigveda, 10.16.7

⁹⁴ Rigveda, 1.64.40; 4.1.6; 5.83.8; 8.69.2; 10.87.16

yüzden kurban listesinden çıkarılırdı. Kurban edilen hayvanın tanrılara gittiğine inanılırdı.⁹⁵ İnsan kurban etmenin Vedik çağda doğrudan bir referansı olmasa da, Rigveda ilahilerinde bu durum ima edilmiştir.⁹⁶ Kahin Acīgarta'nın, kral Harişçandra tarafından, Varuṇa'ya bir sunu olarak kralın oğlu Rohita'nın yerine ikinci oğlu Şunahşepa'yı vermeye ikna edildiği aktarılmaktadır. Şunahşepa kurban edilmek üzereyken ermiş Vişvamitra'nın tavsiyesiyle tanrılara başvurur ve sonunda özgürlüğüne kavuşur.⁹⁷

Vedik ritüellerin genel albenisi önemli bir dikkat çekici özelliğe sahiptir. Rigveda'daki kurban ritüelinin dikkat çeken yönlerinden biri yacamāna'nın⁹⁸ tanrılara sadece kişisel kazanç için değil, aynı zamanda toplumun genelinin iyiliği adına dua etmesi ve adaklar sunmasıdır.⁹⁹ Yine Rigveda'da yer alan bir diğer ilahide, ibadet eden kişi, “dhiyo yonah pracodayāt” sözleriyle Sāvitrī'den tüm insanların zihinsel ve entelektüel gelişimini desteklemesini talep eder.¹⁰⁰ Ayrıca, tüm canlı varlıkların iyiliği için yapılan bir başka dua ise şu şekildedir: “taç çakşur devahitaṃ şukram uccarat paşyema şaradaḥ şataṃ cīvema şaradaḥ şataṃ.”¹⁰¹

⁹⁵ Rigveda, 1162.21; 1.163.13

⁹⁶ Rigveda, 1.24.13

⁹⁷ 1.24 Griffith, *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary by R.T.H. Griffith ... Second Edition*, 14; *Rigveda*, 20.

⁹⁸ Vedik ritüellerde kurban, yajamana olarak bilinen bir patron tarafından sunulur. Genellikle 'kurban eden' olarak tercüme edilen yajamana, kurbanı bizzat gerçekleştirmez, bunun yerine bunun için rahipler tutar. Yajamana koruyucu olarak hareket eder ve kurban onun yararına gerçekleştirilir. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*, trans. Patrick Olivelle (New York: Oxford University Press, 1998), 16–18.

⁹⁹ Rigveda, 1.1.1,9

¹⁰⁰ Rigveda, 3.62.10

¹⁰¹ Rigveda, 7.66.16; 1.97.8. “Göksel ışıkla donatılmış gözlerimizle, yüz sonbahar süresince yaşayalım ve o süre boyunca görelim.” Burada, “yüz sonbahar” ifadesi, uzun bir yaşam süresini sembolize ederken, “göksel ışıkla donatılmış gözlerimizle” ifadesi, fiziksel ve manevi anlamda aydınlanma ve net görüşe sahip olma arzusunun dile getirmektedir. Bu dua, bireysel ve toplumsal refah, sağlık ve uzun ömür için yapılan bir temenni olarak kabul edilmektedir.

3. İcracı Rahipler ve Dakṣiṇā

Kurban sunacak kişi, eşiyle ve rahip kadrosuyla birlikte, kurban törenlerinde kilit roller üstlendiler. Eşler, tüm dini ritüelleri birlikte gerçekleştirirken, rahipler saygın bir konumda bulunarak, kurban törenlerine önemli katkılarda bulunan figürler olarak öne çıkarlar.¹⁰² Soma kurbanında gereken on altı kişilik grupta yer alan özel kurban rahipleri, *Hotṛ*, *Potr*, *Nestr*, *Agnit* veya *Agnīdhra*, *Praśāstr* (mitrāvāruṇā), *Adhvaryu* ve *Brāhman*, Rigveda ilahisinde detaylı bir şekilde sıralanmıştır.¹⁰³ Bu ilgili Rigveda ilahisinin çevirisinde R.T.H. Griffith, bu rahiplerin belirgin sorumluluklarını şu şekilde açıklar: Hotar tanrıları çağırır, Potar veya Arındırıcı, ritüeldeki eksiklikleri düzeltmek için Brahman'ın yardımcısıdır, Neshṭā kurban kesen kişinin eşini yönlendirir, Agnidh kurban ateşini yakar, *Praśāstr* *Hotṛ*'ye yardımcı olur ve Adhvaryu, baş rahip, zemin ölçümlerinden, sunak inşasından ve kurban için gerekli tüm hazırlıklardan sorumludur.¹⁰⁴ Rigveda'da yer alan bir ilahide, *Hotṛ*, *Adhvaryu*, *Agnimindha* (Agnit), *Grāvagrabha* (Grāvastut), *Şamsta* (Prasastr) ve *Suvipra* (Brahman) gibi altı rahibin rollerine vurgu yapılmaktadır.¹⁰⁵ Başka bir Rigveda ilahisinde ise, Soma kurbanına katılan bazı rahiplerden bahsedilir; bunlar arasında *Hotṛ*,¹⁰⁶ *Potr*,¹⁰⁷ *Agnidhra*,¹⁰⁸ *Brāhman*¹⁰⁹ ve *Prasastr* (Maitravaruna)¹¹⁰ bulunmaktadır. Samanların¹¹¹ seslendirici/şarkıcısı Udgāta¹¹² ve şastra okuyan Brāhmanāçchansi,¹¹³ başka bir Rigveda bölümünde yer almaktadır. Ayrıca, başka bir

¹⁰² Rigveda, 5.3.2

¹⁰³ Rigveda, 2.1.2-11

¹⁰⁴ Griffith, *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary by R.T.H. Griffith Second Edition*, 130; *Rigveda*, 194.

¹⁰⁵ Rigveda, 1.162.5

¹⁰⁶ Rigveda, 2.36.1

¹⁰⁷ Rigveda, 2.36.2

¹⁰⁸ Rigveda, 2.36.4

¹⁰⁹ Rigveda, 2.36.5

¹¹⁰ Rigveda, 2.36.6

¹¹¹ Samhitalar (Rig, Yacur, Sama, Atharva) külliyyatında yer alan ve kurban bilgisi anlamına gelen Samaveda metinleri.

¹¹² Rigveda, 2.43.2

¹¹³ Rigveda, 10.71.11

ilahide, “hotārah saptacāmayah”¹¹⁴ terimine atıfla, *Hotr*, *Prasastr*, *Brāhmanāçchansi* ve diğerleri olarak yorumlanan birlikte anıldıkları ilahi de bulunmaktadır.¹¹⁵

Kurban ritüellerinde rahipler, halk ile tanrılar arasında aracılık eden ve bu süreçte merkezi bir rol üstlenen önemli figürlerdir. Tanrıların, kendilerine uygun şekilde övgüler sunulduğunda, özlem dolu görünümle kendilerini açığa çıkaracaklarına olan inanç, rahiplerin bu ritüellerdeki eylemlerini yönlendirmektedir.¹¹⁶ Dualar ve adaklarla tanrıları memnun ederler ve tanrılar da karşılığında dileklerini yerine getirirlerdi. Bu rahipler, profesyonel ücretleri olarak adlandırılan cömert ödemeler olan *dakṣiṇā*'yı alırlardı. *Dakṣiṇā* veya kurban armağanı, kurbanı gerçekleştiren kişinin ve rahibin dini yaşamında önemli bir rol oynar. Kurban açısından *dakṣiṇā*, manevi tatmin sağlarken, rahip için de maddi güvence sağlamaktadır. J. Gonda'nın belirttiğine göre, ritüelistler *dakṣiṇā*'yı kurban ritüelinin tamamlanması için vazgeçilmez bir öğe olarak görürler.¹¹⁷ Bu kavram, kurbanın sadece fiziksel eylemlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bir tür manevi alışverişi de içerdiğini ifade eder.¹¹⁸ *Dakṣiṇā*, bağışlayan (sunan) tarafından alıcıya (genellikle rahiplere veya tanrılara) aktarıldığında, bu eylem ritüelin tamamlandığını simgeler ve gizemli bir şekilde, bağışlayanın manevi "hesabına" olumlu bir katkı olarak kaydedilir. Bu, ritüelin sadece somut bir takas olmadığını, aynı zamanda kozmik ya da manevi bir dengenin sürdürülmesine katkıda bulunan derin bir işlem olduğunu vurgular. Rigveda'ya göre cömertçe rahiplere bağış yapanlar bile övgü alır, kurban sunmaktan kaçınanlar ise lanetlenir.¹¹⁹ Onuncu mandala'da yer alan bir ilahide, “dānastuti” veya armağana övgü yapılmıştır.¹²⁰ *Dakṣiṇā* verenlerin, ebedi yaşamı¹²¹ ve

¹¹⁴ aīcānaḥ sapta hotṛbhir haviṣmate 3.10.4; hotārah saptacāmayah 9.10.7; sapta hotṛn 10.35.10

¹¹⁵ sapta hotṛn (yedi Hotar) 10.61.1

¹¹⁶ Rigveda, 5.30.1

¹¹⁷ Jan Gonda, ‘The Etymologies in the Ancient Indian Brahmanas’, *Lingua* 5 (1956), 75.

¹¹⁸ Uma Chakravarty, *The Social and Familial Relationships from the R̥gveda to the Vedāṅgas* (Pune: Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Pune, 2000), 13.

¹¹⁹ Rigveda, 5.42.9

¹²⁰ Rigveda, 10.107

¹²¹ Rigveda, 10.107.8

cenneti elde¹²² ettikleri ifade edilir. “İshṭāpūrta” kavramı, bireyin gerçekleştirdiği kurban ritüelleri ve hayır işleri gibi dini ve toplumsal faaliyetler sonucunda kazandığı manevi erdemle doğrudan ilişkilidir. Bu terim, bu tür eylemlerin birikiminden kaynaklanan manevi değerlerin bir ölçütü olarak kabul edilir. Rigveda’da yer alan bir ilahiye göre, “dāna” gibi gönüllü iyi işler ve önerilen kurbanlar nedeniyle elde edilen erdemlerin, cennette dindar ruhlar tarafından tadılacağı belirtilmektedir.¹²³

Rigveda’daki bir anlatıda, kurbanın kalıcı etkisi, Şantanu ve rahip Devāpi’nin hikayesi üzerinden öne çıkarılır. Şantanu tarafından düzenlenen bir kurban ayininde, Devāpi’nin yağmur çağırma sihirli duaları sayesinde, uzun süren on iki yıllık kuraklık sona erer ve krallığı hayat veren yağmurlarla bereketlenir.¹²⁴ Şantanu ve Devāpi’nin hikayesi, Rigveda’da kurban ritüellerinin yalnızca ritüelistik eylemlerden ibaret olmadığını, aynı zamanda doğal dünyayı etkileyebilecek derin manevi güce sahip olduğunu gösterir. Bu anlatı, Vedik kültüründe kurbanın sadece tanrılara sunulan bir hediye ya da bir ibadet şekli olarak görülmediğini, aynı zamanda evrensel dengenin ve refahın sürdürülmesinde kritik bir araç olduğunu ortaya koyar. Devāpi’nin yağmur yağdıran duası, doğa üzerindeki doğrudan etkisiyle, kurban ve dua gücünün sadece metafiziksel bir boyutta kalmadığını, fiziksel dünyada da somut sonuçlar doğurabileceğini simgelemektedir. Bu, Vedik dönem insanların doğa olaylarını manevi pratiklerle yönlendirebileceğine ve bu olayların tanrıların lütfu olarak görülebileceğine olan inancının bir yansımasıdır. Şantanu’nun krallığını kurtaran yağmurlar, böylece sadece bir kuraklığın sonunu değil, aynı zamanda kurban ve dua ritüellerinin toplumsal ve doğal dünyaya olan güçlü etkisini de simgelemektedir.

¹²² Rigveda, 10.107.2

¹²³ Rigveda, 10.14.8

¹²⁴ Rigveda, 10.98

Sonuç

Rigveda'da kurban üzerine yapılan bu çalışmada, Vedik ritüellerin karmaşık ve çok katmanlı doğası aydınlatılmaya çalışılmıştır. Hotr, Potr, Agnidhra, Brahmana ve Prasastr gibi çeşitli rahiplerin oynadığı kritik roller incelenerek karmaşık ayin sistemi ve bunların Vedik dönemdeki önemi ortaya çıkarılmıştır. Bulgular, ilahi ve beşeri âlemler arasında temel araçlar olarak görev yapan rahiplerle birlikte, tanrıları yatıştırmak için ritüellerin düzgün bir şekilde yerine getirilmesi gerekliliğinin altı çizilmektedir. Rigveda'da açıklandığı şekliyle kurban ritüeli, hem rahiplerin sosyo-ekonomik rollerine hem de topluluğun ruhani arzularına uzanan geniş kapsamlı etkileri kapsayan eski Vedik toplumunun temel taşlarından birini oluşturur. Bu çalışma, rahiplerin rollerini yalnızca ritüel kolaylaştırıcıları olarak değil, aynı zamanda maddi ve ilahi olan arasındaki kutsal etkileşimleri yönlendiren önemli araçlar olarak aydınlatmıştır.

Araştırma, 'dakṣiṇā' edimi aracılığıyla, kurbanın toplumsal hiyerarşiyi güçlendiren, rahip sınıfının ekonomik istikrarını sürdüren ve dini doktrini devam ettiren işlemsel bir mekanizma olduğunun altını çizmektedir. Rigveda tarafından sunulan felsefi temel, 'dakṣiṇā'yı yalnızca dünyevi bir işlem olarak değil, aynı zamanda hem bu yaşam hem de ötesi için etkileri olan manevi liyakat veya 'ishtāpūrta' tahakkuk ettirmeyi vaat eden ince bir değişim olarak ortaya koymaktadır.

Rigvedik anlatı karmaşık bir kozmik denge anlayışını kapsar; burada Devapi'nin yağmur çağırma öyküsü insan ritüelinin doğal unsurları etkileme ve uyumlaştırma potansiyelinin bir arketipi olarak hizmet eder. Bu durum, kurban eylemlerinin çevresel olgularla derinden iç içe geçtiği ve sonuç olarak dini uygulamaların somut faydalarına dair toplumsal inançları pekiştirdiği bir dünya görüşüne işaret etmektedir. Bu çalışma, Rigvedik kurbanların incelikli bir şekilde değerlendirilmesine katkıda bulunarak, onları manevi niyetlerin, maddi sonuçların ve kozmolojik ilkelerin sofistike bir birleşimi olarak tasvir

etmektedir. Rigveda'nın kurbanla ilgili öğretileri, tarih ve kültürün anlayışıyla birlikte, Hinduizm'in dini uygulama ve ifadelerinde derin bir iz bırakarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu, Vedik dönemden alınan kurban anlayışlarının, Hindu dini yaşantısının bir parçası olarak sürekli bir şekilde yaşamını sürdürdüğünü göstermektedir. Hinduizm'in bu antik öğretileri nasıl koruduğu ve zamanla nasıl adapte edebildiği, değişen zamanlara rağmen bu kavramların güçlü bir şekilde hissedilmesini sağlar. Bu süreklilik, Hindu dini pratiklerinin ve inançlarının temelinde yatan esnek yapının ve Vedik dönemin köklerine olan bağlılığın bir göstergesidir.

Kaynakça | References

- Aguilar, H. *The Sacrifice in the Rgveda: Doctrinal Aspects*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.
- Bergaigne, Abel. *Vedic Religion According to the Hymns of the Rgveda*. Poona: Āryasaṁskṛti-Prakāśana, 1969.
- Borooah, Anundoram. *Dhātuvrittisāra*. Assam: Pub. Board, 1977.
- Chakravarty, Uma. *The Social and Familial Relationships from the Rgveda to the Vedāngas*. Pune: Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Pune, 2000.
- The Satapatha Brahmana According to the Text of the Madhyandina School*. trans. Julius Eggeling. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Gonda, Jan. 'The Etymologies in the Ancient Indian Brahmanas'. *Lingua* 5 (1956).
- Griffith, R.T.H. *The Hymns of the Rigveda, Translated with a Popular Commentary by R.T.H. Griffith ... Second Edition*. Benares, 1896.
- Güç, Ahmet. *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2003.
- Haug, Martin. *Aitareya Brahmanam of the Rigveda*. Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1922.
- Hinnells, John R. (ed.). *The Penguin Dictionary of Religions*. London; New York: Penguin Books, 1995.
- Kashikar, C. G. *Baudhayana Sruta Sutra*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
<http://archive.org/details/baudhayana-sruta-sutra>
- Rigveda*. trans. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Masatoğlu, Mehmet. 'Rigveda'da Kurban Fenomeni'. *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Mehmet Aydın'a Armağan-*. ed. Durmuş Arık et al. 295-304. Ankara: Berikan Yayınevi, 2022.
- Mathews, Shailer - Gerald B. Smith (eds.). *A Dictionary of Religion And Ethics*. New York: Macmillan Co., 1923.
- None. *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*. ed. Rosemary Goring. Hertfordshire: W&R Chambers, 1992.
- The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. trans. Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998.
- Pike, E. Royston. *Encyclopaedia of Religion and Religions*. New York: Routledge, 2023.
<https://www.routledge.com/Encyclopaedia-of-Religion-and-Religions/Pike/p/book/9781032614830>
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. trans. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Sontakke, N. S. - C. G. Kashikar (eds.). *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*. Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1933.
- Sontakke, N. S. - C. G. Kashikar (eds.). *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*. Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1936.
- Sontakke, N. S. - C. G. Kashikar (eds.). *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*. Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1941.

Sontakke, N. S. - C. G. Kashikar (eds.). *Rgveda Samhita with the Commentary of Sayanacarya*.
Poona: Tilak Maharashtra Vidyapith, 1946.

Williams, Monier. *A Sanskrit - English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1872.

Wilson, H. H. *Rig-Veda-Sanhita* Vol.5. Poona: Ashtekar, 1928.
<http://archive.org/details/in.gov.ignca.8742>

Wilson, H. H. *Rig-Veda-Sanhita* Vol.6. Poona: Ashtekar, 1928.
<http://archive.org/details/in.gov.ignca.8741>

Mezar Taşı Kitâbelerinde İstif

Hattat Sâmi ve Mümtâz Efendi'nin Mezar Taşları Örneği*

Fatih Sultan DEMİR | <https://orcid.org/0000-0003-3269-8346> | E-Posta: fatihultandemir@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Trabzon, Türkiye

Abdulkadir DÜNDAR | <https://orcid.org/0000-0002-2713-6675> | E-Posta: abdulkadirdundar@yahoo.com

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Yozgat, Türkiye

Öz

Mezar yapımı insanlık tarihi kadar eskidir. İlk insandan beri var olan bu yapı, her toplumun kendi gelenek ve inançları doğrultusunda farklı şekillerde tezâhür etmiştir. Bu çalışma Türklerin tarih boyunca insana vermiş oldukları değerlerin bir göstergesi olarak mezar taşı kültürünün son dönem uygulamaları hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla 19. yüzyıl ve sonrası Osmanlılarda mezar taşlarının almış olduğu şekilsel değişimler ve hüsn-i hattın uygulama biçimleri örnekler üzerinden verilmiştir. Ayrıca araştırmaya konu olan yüzyılı temsilen iki mezar taşı yazısı detaylı bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Çalışmanın amacı öncelikle mezar taşlarında yazının ne zamandan beri kullanılmaya başlandığını ve geçirmiş olduğu aşamalar neticesinde istifli yazıların nasıl ortaya çıktığını tespit etmektir. Daha sonra hangi hat çeşidinin mezar taşı yazılarında kullanılmaya daha elverişli olduğunu ve bu yazıların hangi metotlarla mezar taşına tatbik edildiğini incelemektir. Bir diğer amaç ise istifli yazıların mezar taşlarında neden kullanıldığını, bununla birlikte kullanılan bu yazıların mezarın hangi kısmında yoğunlaştığını ve bu uygulamaların zirve dönemlerini tespit etmektir. Bu bağlamda araştırmamızda mezar taşlarında yazının hangi dönemde kullanılmaya başlandığı ve özellikle Anadolu coğrafyasındaki uygulamaları hakkında bilgi verilmiştir. Yazının mezar taşına tatbikinin arka planı ifade edildikten sonra hüsn-i hattın mezar taşına geçirilmesi ile ilgili usuller aktarılmıştır. Daha sonra mezar taşlarına istifli yazıların yoğun olarak kullanıldığı yerler önemli ve çarpıcı bazı örnekler üzerinden gösterilmiştir. Örnek görsellerin altına okunuşları, yazıldıkları tarih ve yazı çeşidi de yazılmıştır. Bu örnekler üzerinden mezar taşı kitâbetine müsâit olan yazılar verilmek

sûretiyle mezar taşında kullanılan yazı çeşitleri de ifade edilmiş olmaktadır. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden kaynak tarama, örnekleme, karşılaştırma, kaynak göstermeye başvurulmuştur. Bu çerçevede dönemin sanat anlayışını ifade edecek düzeydeki örnek mezar taşları, kaynak taraması neticesinde elde edilmiş ve kullanılmıştır. Çalışma, yazının mezar taşına iptidâî şekildeki ilk uygulamalarından başlayarak sanat değeri yüksek estetik yazıların elde edilmesine kadar geçen aşamaları göstermesi açısından önemlidir. Çalışmayı önemli kılan bir diğer husus da hat sanatının en güzel uygulama alanlarından biri olan mezar taşı kitâbetindeki yerinin görülmesidir. Bununla birlikte verilen örnekler neticesinde hat sanatının zirve dönemini, mezar taşına hâkk edilen hüsn-i hat yazılarının güzelliğinden anlamak mümkündür. Türkler İslâmiyet'i seçmelerinden sonra kadim kültürlerini İslâm ile yoğurdukları pek çok uygulama alanı bulmuşlardır. Türklerin İslâm'ın ruhuna uygun olarak devam ettirdikleri bu uygulamalardan biri de mezar taşlarıdır. Çalışma Türklerin bu alana yapmış oldukları katkıları göstermesi açısından önemlidir. Zira Türklerin bu konudaki gayreti olmasaydı bugün herhangi bir mezar taşı kültüründen bahsetmemiz mümkün olmayacaktı.

Anahtar kelimeler

Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Mezar Taşı, Hat Sanatı, İstif, 19. Yüzyıl.

Atıf Bilgisi

Demir, Fatih Sultan. Dündar, Abdulkadir. "Mezar Taşı Kitâbelerinde İstif Hattat Sâmi ve Mümtâz Efendi'nin Mezar Taşları Örneği". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 65-98.
<https://doi.org/10.15745/da.1439872>

Geliş Tarihi	19.02.2024
Kabul Tarihi	22.04.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Prof. Dr. Abdulkadir Dündar danışmanlığında Fatih Sultan Demir tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmakta olan "Hat Sanatında İstif" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Fatih Sultan DEMİR %50 – Abdülkadir Dündar %50
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Exhortation in Tombstone Inscriptions The Example of the Gravestones of Calligrapher Sâmi and Mümtâz Efendi

Fatih Sultan DEMİR | <https://orcid.org/0000-0003-3269-8346> | Email: fatihstulandemir@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Divinity, History of Turkish and İslamic Art, Trabzon, Türkiye

Abdulkadir DÜNDAR | <https://orcid.org/0000-0002-2713-6675> | Email: abdulkadirdundar@yahoo.com

Yozgat Bozok University, Faculty of Divinity, History of Turkish and İslamic Art, Yozgat, Türkiye

Abstract

Tomb construction, a practice as old as human history, has evolved in various forms over time, shaped by the traditions and beliefs of different societies. This study explores the recent practices of tombstone culture, specifically focusing on the stylistic changes observed in tombstones during the 19th century and later Ottoman periods, with a particular emphasis on the application of hüsn-i calligraphy. Through the analysis of two tombstone inscriptions from the targeted period, this research aims to elucidate the historical trajectory of writing on tombstones, particularly the emergence of stacked inscriptions. Additionally, the study seeks to evaluate the suitability of different calligraphic styles for tombstone inscriptions and the methods employed in their application. Furthermore, it aims to identify the motivations behind the use of stacked inscriptions, their placement on tombstones, and the periods during which they were most prevalent.

Drawing on qualitative research methods such as source scanning, sampling, comparison, and citation, this study utilizes a selection of tombstones representative of the artistic trends of the period. The research underscores the significance of tracing the evolution of tombstone inscriptions from their rudimentary beginnings to the development of aesthetically refined calligraphic styles. Moreover, it highlights the role of calligraphy as a prominent feature in gravestone inscriptions, serving as a testament to the intricate artistic expression within this medium.

The study also sheds light on the cultural amalgamation observed after the Turks' conversion to Islam, wherein tombstones emerged as a continuation of their ancient cultural practices within the Islamic framework. Consequently, this research underscores the

invaluable contributions of Turks to the development of tombstone culture, emphasizing the pivotal role they played in shaping its trajectory. Without their efforts, the rich heritage of tombstone culture would not be as prominent today.

Keywords

History of Turkish-Islamic Arts, Tombstone, Calligraphy, Stacking, 19th Century.

Citation

Demir, Fatih Sultan. Dündar, Abdulkadir. "Exhortation in Tombstone Inscriptions
The Example of the Gravestones of Calligrapher Sâmi and Mümtâz Efendi". *Religious Studies* 66 (June 2024), 65-98.
<https://doi.org/10.15745/da.1439872>

Date of Submission	19.02.2024
Date of Acceptance	22.04.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This study is based on the doctoral thesis titled "Stacking in Calligraphy", which is being prepared by Fatih Sultan Demir at Ankara University Institute of Social Sciences under the supervision of Dr. Abdulkadir Dündar.
Author Contributions	Fatih Sultan DEMİR %50 – Abdülkadir Dündar %50
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsanoğlu beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak Kur'ân-ı Kerim'in tabiriyle eşref-i mahlûkat¹ olarak yaratılmıştır. Varlığın fitratında olan doğmak ve ölmek insan için de geçerlidir. Dünya hayatı boyunca tüm dinler insanı bedenen bir olgunluğa erdirmek istedikleri gibi rûhen de arınmalarını isterler. Özellikle âhiret inancını bir îman esası olarak önceleyen semâvî dinler, inananlarının cesetlerine de değer vermiş ve onları koruma altına almıştır. Bu ise ölen kişilerin vücutlarının toprağa gömülme sûretiyle korunması sonucunu doğurmuştur. Ölen kişinin toprağa gömülme hâdisesi ise ilk insan ve peygamber Hz. Adem'in oğulları ile başlar.² Dolayısıyla insanlığın başlangıcından beri ölümlerin defnedilmesi hâdisesi var olmuş ve mezar taşlarının şâhitliği ile de günümüze kadar gelmiştir.

Âhiret inancını benimsemiş kültürlerin tamamında karşılaştığımız mezar yapıları toplumların kültürel yapısına, geleneklerine, inançlarına, ölen kişinin sosyal ve siyâsî konumuna göre değişik şekillerde tezâhür etmiştir. Eski medeniyetlerde devâsâ yapılar şeklinde de ortaya çıkan bu mezarlar sonraki dönemlerde küçülerek insanî boyutlara inmiştir.³

İslâmiyet, insanın tekâmülünü temel alan bir din olmakla birlikte asıl hedefi insanların bir araya geldiği toplumsal dönüşümdür. Bu doğrultuda İslâm dini toplumu ilgilendiren her konuda inananlara rehberlik etmiştir. Mezar yapısı veya şekliyle ilgili Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan bir âyet olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in ölüm ve definle ilgili uygulamalarından İslâm dininin bu husustaki görüşünü öğrenmek mümkündür.⁴ Gösterişten

¹ Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 309.

² el-Mâide 5/32: "Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyeni bir karga gönderdi..." ayet-i kerimesi bu vakıyı işaret etmektedir.

³ Kürşat Demirci, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/33-35.

⁴ Hayrettin Karaman, "Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler", *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont- Aksel Tibet (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 1/3-15; Youssef Ragheb, "İslâm Hukukuna Göre Mezar Yapısı", *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont- Aksel Tibet (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 1/17-23.

uzak ve sadece ölenin yerini tespiti dayalı ilk dönem İslâm mezar anlayışı, İslâmiyet'in farklı coğrafyalarda yayılması ve değişik kültürlerden toplumların İslâmiyet'e girmesiyle zaman içerisinde bir dönüşüme uğradığı görülmektedir.⁵ İslâm dininin mezar anlayışındaki bâriz değişimin Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleriyle başladığı söylenebilir.⁶ Zira Türkler İslâm dinini seçmeleri ile daha önce sahip oldukları mezar geleneklerini tamamen terk etmemiş bilakis bu geleneklerini yeni form ve anlayışlarla zenginleştirerek daha ileri bir aşamaya taşımışlardır.⁷

Türk kültüründe mezar geleneği İslâmiyet öncesi döneme kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir. Dolayısıyla mezar mimarisini Asya'nın tarih öncesi dönemlerinden itibaren görmek mümkündür.⁸ İslâmiyet öncesi Türk topluluklarında, Türk dünyasının genişliğine paralel olarak din konusunda farklı ve hatta birbirine zıt inanç ve uygulamaların olduğu görülmektedir.⁹ Birbirinden farklı inanç sistemlerine sahip olsalar da eski Türklerde öldükten sonra dünya hayatının bir benzerinin olacağı inancı hâkimdi. Bu inanç nedeniyle Türkler ölülerinin defnedilmesine önem vermişlerdir. Ölen kişinin hâtıralarını yâd etmek ve yıl dönümleri gibi belirli günlerde anmalar tertip etmek için mezar yerinin bilinir olması gereklidir.¹⁰ Bu defin hâdisesinin önemini vurgulamak ve sonraki nesillere aktarmak için de sanat açısından değerli, toplumsal yapıya uygun, ulusal değerleri içerisinde barındıran mezar taşlarını yapmışlardır.¹¹ İlk mezar yapıları olan kurganların ilham kaynağı Türk kültüründe kutsal kabul edilen çadırıdır.¹² Mezar taşı olarak kabul edilecek ilk uygulamalar kurganların

⁵ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992).

⁶ Metin Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları* (İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanat Akademisi, 1977), 1-68; Meryem Gökdere, "İslâm'da Mezar Şekli: Türk-İslâm Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2023), 82-106.

⁷ Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, 1992, 1.

⁸ Halit Çal, "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları", *Türk İslam Sanatları Tarihi El Kitabı*, ed. Abdulkadir Dünder (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2019), 492.

⁹ Çal, "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları", 485.

¹⁰ Çal, "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları", 487.

¹¹ Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, 6.

¹² Cengiz Alyılmaz, "Eski Türklerde Mezar Geleneği", *Defin*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Tarihçi Kitabevi,

üzerine konulan insan figürlü ve ölen kişinin hayattayken öldürdüğü, bu sayede diğer dünyaya gittikten sonra kendisine bağlı olacak ve hizmet edecek kişileri temsil eden balballar olmuştur.¹³ Bir başka mezar taşı uygulaması ise belirli kişiler için yapılan ancak içeriği ile bir mezar taşının ötesinde Türk töresine ve medeniyetine ait özellikleri barındıran Orhun kitâbeleridir.¹⁴ 10. yüzyılda Karahanlıların İslâmiyet'i seçmeleriyle birlikte Türklerin İslâm coğrafyasında mezar yapımıyla ilgili uygulanan katı kuralları esnettiği uygulamalarını görmek mümkündür.¹⁵ Bu anlayış Türklerin hüküm sürdüğü tüm coğrafyalarda kendini farklı uygulamalarla gösterse de temelde benzer oldukları görülmektedir. Türklerdeki mezar taşı uygulamalarının en güzel örneklerini Anadolu coğrafyasında görmek mümkündür. Özellikle Anadolu Selçuklu dönemi Ahlat mezar taşı uygulamaları Orhun âbidelerini andıran bir görünümde olmalarına karşın,¹⁶ Beylikler dönemi ve nihayetinde Osmanlılar zamanında mezar taşları için bir standartlaşmaya gidildiği söylenebilir.

Tarihi eserler, o bölgede yaşamış insanların oraya vurdukları mühür gibidir. Bir yerin âdiyetinin en mühim göstergesi orada bulunan târihî mîrastır. Bu mîras içerisinde dînî, sivil ve askerî mîmârî olarak adlandırılan yapılar bulunmakla beraber en önemlileri kuşkusuz mezar yapılarıdır. Bir gayrimenkul üzerinde mülkiyet hakkını gösteren tapu senetleri neyse mezar yapıları da o topraklarda yaşamış ve orayı vatan edinmiş insanların tapu belgeleri hükmündedir.¹⁷ Bu durum geçmişten bugüne mezar taşları veya yapıları ile ilgili pek çok çalışmanın yapılmasına sebep olmuştur. Çalışmaların her biri mezar taşlarının farklı

2012), 181.

¹³ Yaşar Çoruhlu, "Eski Türklerde 'Başka Bir Dünyada Yaşantı Mekânı' Olarak Mezar (Defin) Odası", *Defin*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2012), 165; Alım Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/126.

¹⁴ Alyılmaz, "Eski Türklerde Mezar Geleneği", 185.

¹⁵ Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 2.

¹⁶ Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, 1.

¹⁷ Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, VII; Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 1; Yusuf Bilen, "Türk-İslâm Medeniyeti ve Hat San'atı", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 33 (2014), 42-43.

yönelimine dönük olması hasebiyle çeşitlilik göstermektedir. Söz gelimi, edebiyat araştırmacıları için mezar taşı kitâbeleri söz sanatları yönünden¹⁸, hat ve tezyînî sanatlarla meşgul olanlar için yazının tasarımı ve geçirmiş olduğu aşamalar¹⁹, tarihçiler için bir belge²⁰, sosyoloji ve psikoloji çalışan araştırmacılar için dönemin sosyolojisini ve psikolojisini tahlil etmek açısından²¹ son derece önemli vesikâlardır. Mezar taşı kitâbeleri üzerine kaleme alınmış pek çok kitap²² ve bilimsel araştırma²³ vardır. Bu çalışmaların çoğu ortak özellikler ihtivâ etmekle birlikte, bazı yönleriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Yapılan çalışmaların ortak özellikleri daha çok alana yönelik olarak bir yöreye,

¹⁸ Geniş bilgi için bkz: Mehmet Samsakçı, *Türk Mezar Taşı Edebiyatı-Ölüme Açılan Estetik Kapı* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2023); Onur Çetin, “Osmanlı Mezar Taşlarının Önemi ve Sanatsal Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/1 (Haziran 2019), 39-52.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz: Süleyman Berk, *Zamanı Aşan Taşlar: Zeytinburnu'nun Tarihî Mezar Taşları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2016); Aziz Doğanay, *Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbelerinde Tezyinat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Canan Hanoğlu, *Batılılaşma Dönemi Mezar Taşları (Cilt 1:Metin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

²⁰ Geniş bilgi için bkz: M. Çağatay Uluçay, “Sürgünler”, *Bellekten* 15/60 (1951), 507-591.

²¹ Geniş bilgi için bkz: Faruk Karaca, “‘Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 501-512.

²² Haseki, *Plastik Açısından Türk Mezar Taşları*; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I Eken Devir (1300-1453)* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979); Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, 1992; Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992); Hans-Peter Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1993); Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*; Seyfi Başkan, *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996); Murat Yüksel, *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki Tarihi Şahsiyetler ve Kitabeler* (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 1998); Hakkı Önkal, *Selçuklu-Osmanlı Sultanları ve Türbeleri* (Ankara: Vakıflar genel müdürlüğü, 1999); Çal, “Türkiye’de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları”; Murat Yüksel, *Akçaabat'ta Türk-İslam Eserleri ve Kitabeler* (Akçaabat: Akçaabat Belediyesi, 2006).

²³ A.Alım Güven(Karamürsel), *XV. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları (İznik-Bursa-Edirne-İstanbul)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995); Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Sevinç Eren, *Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazireleri ile Küçük İmaret Mezarlığı'ndaki Mezar Taşları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Nacide Uysal, *Süleymaniye Camii Haziresi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Saliha Bozer Bayraktar, *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Abdül Halim Varol, *Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Hatice Kübra Budak, *Bursa Mustafakemalpaşa'daki Osmanlı Mezar Taşları* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Erdal Elmas, *Balıkesir Kitabeleri ve Mezar Taşları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

hazîreye veya mezarlığa ait mezar taşlarının tespit edilerek kataloglanması ve günümüz Türkçesine transkripsiyonu şeklindedir. Bu çalışmalar mezar taşlarının kayıt altına alınarak kataloglanması ve bu şekilde sonraki nesillere aktarılması açısından önemlidir. Ancak bu çalışmalar içerisinde Metin Haseki'nin "Plastik Açından Türk Mezar Taşları" kitabı farklı hususları değerlendirmesi bakımından kayda değerdir. Kitap, mezar taşı çalışmalarını dar bir çerçevenin dışına çıkararak daha genel bir perspektifle okuyucuya sunmaktadır. Bu doğrultuda Türk mezar taşlarının özelliklerini Selçuklu, Beylikler, Osmanlı dönemi ve zamanımızda yapılan mezar taşları başlığı altında detaylı bir şekilde aktarması eseri daha da kıymetli kılmaktadır. Bunun yanı sıra mezar taşlarında kullanılan yazı çeşitleri ve karakterleri üzerinde durması az sayıda çalışmada karşılaştığımız bir durumdur.²⁴ Beyhan Karamağaralı'nın, Anadolu'yu fetheden Türklerin İslâmiyet öncesi mezar geleneğinin devamı niteliğinde olan Ahlat yöresine ait mezar taşlarını konu alan "Ahlat Mezar Taşları" kitabı da kendini ayırttırmakta ve okuyucuya Türklerin eski mezar geleneklerinin Ahlat mezar taşlarındaki yansımalarını aktarması açısından önemlidir.²⁵ Son olarak Hüseyin Türkmenoğlu'na ait "Mezar-Mezarlık ve Mezar taşları üzerine Bir Bibliyografya Denemesi" 1989 yılına kadar yazılmış olan kitapları, tezleri ve makaleleri bir araya getirmesi açısından bu alanda çalışma yapacaklara yol gösterecek temel kaynaklar arasında yer almaktadır.²⁶

Mezar ve mezar taşları hakkında yapılan bilimsel çalışmalar da sayı yönünden oldukça fazladır. Bu çalışmaların her biri mezar taşları ile ilgili önemli ve spesifik konuları farklı yönleriyle derinlemesine ele almaları açısından kıymetlidir.²⁷ Bu konuda Faruk Karaca'nın

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Türkmenoğlu, *Mezar-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi* (Ankara: Öztekin Matbaası, 1989).

²⁷ Rıfkı Melül Meriç, "Anadolu Türk Tarihi Vesikaları: Akşehir Türbe ve Mezarları", *Türkiyat Mecmuası* 0/5 (1936), 141-212; Halit Çal, "Türkiye Mezar Taşı Tipleri 1: Güneş Tepelikliler", *Belleten* 85/303 (2020), 645-689; Halit Çal, "Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Erkek Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 103-151; Süleyman Berk, *Osmanlı Mezar Taşı Kitâbelerinin Estetiği*, ed. Tahir Çelikbağ, *II. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu ve Sergisi*, (Elâzığ: Asos Yayınevi, 2018), 141-146; Recep Gün vd., "Vezirköprü Yöresine Bulunan 19. ve 20. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 45-98; F.İsmail

“Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler” adlı çalışması Türk kültüründe mezar taşları geleneği ve ölüm telakkîsi arasında kurmuş olduğu ilişki ve özellikle mezar taşlarına yazılan yazılardan hareketle ölümün algılanış biçimi, insanların ölüm karşısında göstermiş olduğu tutumların psikolojik ve sosyolojik tahlillerini ele alması çalışmayı farklı kılmaktadır.

Yapılan çalışmalar dikkatle incelendiğinde mezar taşlarının pek çok farklı yönden incelenmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu çalışmalar mezar taşlarının târihî seyri hakkında detaylı mâlûmatlar içerdiği gibi mezar taşlarında kullanılan malzemelerin yapısından, taşlardaki işçiliğe kadar pek çok konu hakkında olabilmektedir. Mezar taşı üzerinde bulunan yazılar da araştırmacıların dikkatle inceledikleri konular arasında olmuştur. Ancak yazı kısmı içerik cihetiyle daha fazla ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla yazının mezar taşı kitâbelerinde şekil ve tasarımının yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmamız münhasıran mezar taşlarındaki yazının istiflenmesi ve tasarımı üzerinde olacaktır.

Mezar taşlarının târihî seyri içinde almış olduğu şekilsel değişiklikler veya kullanılan malzemeler, şâhidelerin serpuş ve süsleme özellikleri veya mezar taşının taş işçiliği gibi hususlar araştırmanın kapsamını çok fazla genişleteceğinden incelemeye tabi tutulmayacaktır. Bu sebeple mezar ve mezar taşlarının tarihi seyrini ilgili çalışmalara bırakarak daha çok mezar taşlarında kullanılan yazı çeşitleri, yazının mezar taşına uygulanma biçimi ve mezar taşı yazılarında kullanılan istifli yazılardan bahsedilecektir.

Bu çalışmada mezar yapıları olan türbe ve kümbetler kapsam dışı bırakılmıştır.

Ayanoğlu, “Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri”, *Vakıflar Dergisi* 4 (2006), 193-208; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, “Mezar Taşı Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 297-314; Gökdere, “İslâm'da Mezar Şekli: Türk-İslâm Örneği”; Edip Yılmaz, “Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 428-442; Mustafa Aksoy, “Diyarbakır'daki Koç, Koyun Başlı Mezar Taşları İle Kilimlerde Kullanılan Damgaların Tarihi Örnekleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 122/240 (2019), 99-106; Gülay Apa Kurtişoğlu, “Sadelikten Gösterişe Edirne Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/16 (2018), 32-56; Karaca, “Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler”.

Çalışmamıza kaynaklık eden mezar taşlarının sayıca fazla oluşu zorunlu olarak bir kısıtlamayı beraberinde getirmektedir. Bu itibarla çalışmamız 19. yüzyıl ve sonrası mezar şâhide taşları temel alınarak yapılmıştır. Dönemin genel özellikleri ve yazı kullanımları daha çok serlevha kısmındaki hat örneklerinden verilmiş, hattat Sâmi Efendi ve Mümtâz Efendi'nin mezar taşları ise detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur.

1. Mezar Taşlarında Yazının Kullanımı

Hemen her toplum, hayatın olağan akışı içinde cereyan eden hâdiselere karşı değişik kültürler oluşturmuştur. Ölüm gibi toplumu oluşturan bireylerin tamamı üzerinde derin bir etkiye sahip olan bir olaya karşı insanların bir tutum geliştirmesi kaçınılmazdır. Toplumların geliştirmiş oldukları bu tutum ve davranışlar; gelenekleri, dini anlayışları ve zamanın rûhu ile ilintilidir. Bundan dolayı her toplumun ölüm algısı farklı olduğu gibi ölü gömme, mezar ve mezar taşı gibi uygulamaları farklılık göstermektedir.²⁸

Ölüm hadisesinin yakıcı etkisi ve ayrılık acısının getirmiş olduğu duygular karşısında insanlar mezar taşına yazılar yazmışlardır. Bunun neticesinde insanlar mezar başına diktikleri bir taşla hem ölülerini ebedileştirmek veya mezarı durdukça anılmasını sağlamak hem de kendi iç dünyaları ve ölen kişi ile ilgili fikirlerini başkalarına aktarmak için bir çaba içerisinde bulunmuşlardır.²⁹ Bu çabanın neticesi olarak mezar taşlarına ölen kişi ile ilgili resim, şekil ve yazı yazmak gibi eylemlerde bulunmuşlardır. Bu faaliyetler içerisinde yazının önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Çünkü yazı merâmını anlatma hususunda şekil ve resme göre daha nettir. Mezar taşı yazıları öteki âleme göçen kişiyle bu dünyada yaşayanlar arasında yapılmış bir diyalog gibidir. Mezar taşı yazılarını önemli kılan bir diğer husus o milletin dünya hayatına olan bakışı, ölüm ve hayat telakkîlerini yansıtması, bunun yanında sadece yazıyı okuyup

²⁸ Karaca, “Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”, 501.

²⁹ Karaca, “Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”, 502.

anlayabilen insanlara hitap etmesindedir. Bu ise yazıyı mezar mîmârîsinin merkezî konumuna getirmektedir.³⁰

Yukarıda değindiğimiz üzere tarihi seyir içerisinde Türkler, ölülerine göstermiş oldukları değer bir yansıması olarak genel ve yaygın bir şekilde cenazelerini defnettikleri ve hâtıralarını canlı tutmak için mezar taşları diktiklerini ifade etmiştik. En çok bilinen Orhun Anıtları olmak üzere özellikle Yenisey yazıtlarında mezar taşı yazısının ilk uygulamalarını görmekteyiz. Orhun Anıtları üst düzey devlet idârecilerinin mezar taşları olması hasebiyle içerik olarak ölüm olayının dışında toplamsal hâdiselere değinmesi açısından farklılaşmakta, buna karşın Yenisey yazıtları alt rütbeli görevlilere ait olduğundan sadece ölüm ile ilgili bilgiler içermektedir.³¹

İlk İslâm devletlerinde İslâm anlayışının katı uygulamaları neticesinde rastlamadığımız mezar taşı yazıları İslâm dininin diğer bölgelere yayılması ve farklı kültürden insanların Müslüman olmalarıyla birlikte yumuşadığı görülmektedir. İslâmiyet'in tasvir ile ilgili hassâsiyetleri de göz önüne alındığında pek çok farklı alanda kullanıldığı gibi yazı, mezar taşlarında da sıklıkla ve özenle kullanılmıştır. Bu uygulamaların ilk örneklerini Türklerin İslâm ile tanıştıktan sonraki dönemlerinde ölen kişilerin mezar taşlarına küçük ve biçimsiz şekilde yazılan yazılarda görülebilir.³²

Yazı, Anadolu sahasında mezar taşlarında figüratif bir unsur olarak resmin yerine kullanılmıştır. 11. yüzyıldan başlayıp 15. yüzyıla kadar Selçuklu ve Beylikler dönemini içine alan bu zaman diliminde mezar taşlarında görülen yazıların çoğunlukla Arapça kısmen de olsa Farsça ile yazıldıkları görülmektedir. Bu dönemde yapılmış olan ve Türk İslâm dünyasının

³⁰ Svetlana Çervonnaya, “Tatar ve Nogay Türklerinin İslâmî Mezar Yazıtlarında Yaşam ve Ölüm Kavramı”, *Defin*, ed. Emine Gürsoy Naskali (Kadıköy, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2012), 240.

³¹ Halit Çal, “Orta Asya'dan (8-9 YY) Türkiye'ye Mezar Taşlarında Yazılar”, *V. Uluslararası Türkoloji Kongresi “Kültürel Etkileşim ve Medeniyetler İttifakı”*, (Türkistan: Turan Matbaası, 2013), 591; Halit Çal, “Erken Osmanlı Dönemi Mezar-Mezar Taşları”, *Fetih Öncesi Osmanlı Sanatı ve Mimarisi*, ed. Yıldırım Özbek - Ayşe Budak (İstanbul: Literatürk Academia, 2020), 518.

³² Muhlisahon Rustamova, “Orta Asya'da Erken İslâmî Dönem Mezar Taşları”, *Anasay* 0/21 (2022), 269.

en eski mezarları olma hüviyetine sahip Ahlat mezar taşları yazının sadece şâhide taşlarına değil aynı zamanda sanduka kısımlarına da icrâ edilişi ile güzel bir örneklik teşkil etmektedir.³³ 17. yüzyıla kadar Anadolu'nun pek çok yerinde sanduka tipi mezarlar görülse de Osmanlı'nın kuruluşundan sonuna kadar yerini tepeliği değişik şekillerde olabilen dikdörtgen prizmal baş ve ayak şâhideli mezar taşlarına bırakmıştır. Osmanlı dönemi mezar taşı yazılarının 16. yüzyıla gelinceye kadar Arapça ve Farsça ibârelerin devam ettiği ancak daha sonra Türkçe'nin diğer alanlarda olduğu gibi mezar taşı yazılarında da hâkimiyet kurduğu söylenebilir.³⁴

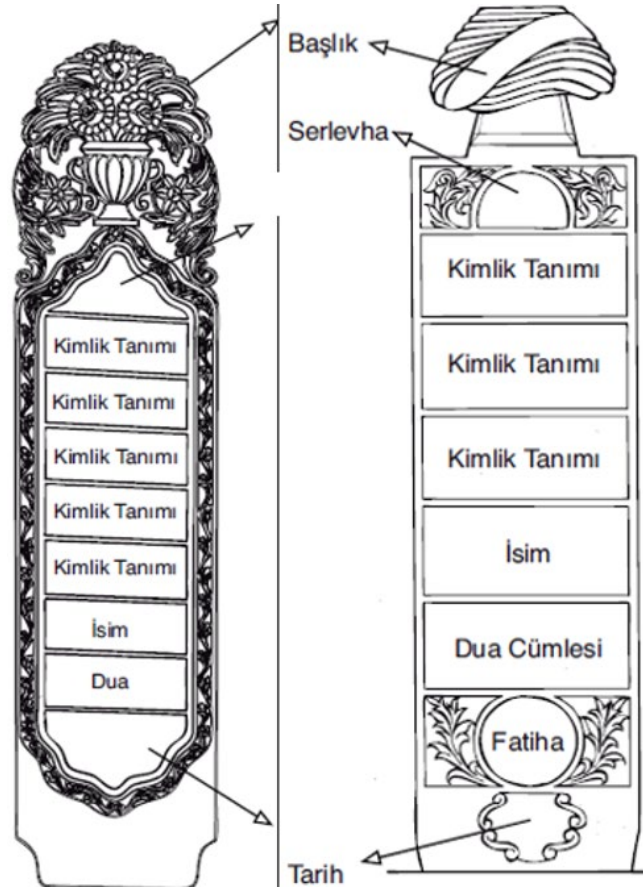
Osmanlılarda mezar taşı kitâbeleri oldukça zengin numunelerle doludur. Kendi aralarında farklılık göstermelerine rağmen erkek ve kadın mezar taşları olarak iki grupta sınıflandırılabilir. Kadın mezar taşları erkek mezar taşlarından farklı olarak başlık taşımadığı, bunun yerine zarâfetlerine yakışır bir şekilde çeşitli motiflerle bezendiği görülmektedir.³⁵ Çeşitli farklılıklar olsa da kadın ve erkek mezar taşlarının her ikisinde de mezar taşı kitâbesinin; başlık ve sembol, serlevha, kimlik, dua ve tarih olmak üzere beş farklı bölümden meydana geldiği (Görsel 1) söylenebilir.³⁶

³³ Haseki, *Plastik Açısından Türk Mezar Taşları*, 36; Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, 1; Çal, "Orta Asya'dan (8-9 YY) Türkiye'ye Mezar Taşlarında Yazılar", 592; Çal, "Erken Osmanlı Dönemi Mezar-Mezar Taşları", 56.

³⁴ Çal, "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslâm Mezar-Mezar Taşları", 519.

³⁵ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 29.

³⁶ Yusuf Bilen, "Birer Hat Tablosu Olarak Mezar Taşları", *Erzurum'da Gizli Kalan Cinis (Ortabahçe) Köyü Mezar Taşları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2017), 104.



Görsel 1. Kadın ve Erkek Mezar Taşı Kitâbesi Çizimi (Süleyman Berk, Zamanı Aşan Taşlar, 31'den)

Yukarıda verilen kadın ve erkek mezar taşı kitâbelerinde de görüldüğü üzere yazının tatbik edileceği alan son derece kısıtlıdır. Bu kısıtlılık beraberinde bir takım zorluklar getirmektedir. Bu zorluklardan biri uzun ibarelerin bu kısıtlı alana sığdırılması arzudur. Bu zorluk çeşitli kalıp ifadelerin kullanılmasıyla halledilmiştir. Bir diğer zorluk ise kalıp ifadelerle birlikte yazının belirtilen alana sığdırılmasıdır. Çünkü mezar taşlarının boyutları tarihsel gelişimleri dikkatle incelendiğinde zaman içerisinde giderek küçüldüğü görülmektedir. Bu durum ise yazının tatbik alanının giderek azalması anlamına gelmektedir. Bu problem ise uygulanacak ibârelerin uygun bir tarzda istiflenmesiyle aşılabilmektedir. İstif, hattatların yazacakları ibareyi uzun uğraşlar neticesinde en uygun biçimde bir araya getirip oluşturdukları tasarımlardır.³⁷

³⁷ M. Uğur Derman, "İstif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/330.

2. Mezar Taşında Kullanılan Yazılar ve Tatbik Şekli

Mezar Taşlarında Kullanılan Yazılar: Hüsn-i hattın çeşitleri pek çok olmakla birlikte mezar taşı kitâbetinde kullanılacak olanlarının sayısı sınırlıdır. Çünkü kitap sanatları gibi göze yakın olan alanlarda kullanılan nesih, rikâ', dîvânî³⁸ gibi yazıların mezar taşı kitâbetinde kullanımı pek uygun değildir. Bunun sebebi yazıların ağız genişliği küçük olan kalemlerle yazılmasındandır. Dolayısıyla makul bir mesafeden okunabilecek hüviyette olmamalarından kaynaklı olarak bunların yerine kalem ağzı genişliği daha fazla olan ve celî³⁹ olarak yazılabilen hatların tercih edilmesi daha doğaldır.⁴⁰ Ancak geç tarihli bazı mezar taşlarında nesih ve rik'a ile yazılmış olanlarına da rastlamak mümkündür.

Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında zaman mezar taşı kitâbetinde en çok kullanılan kûfi, sülüs ve ta'lik gibi yazılar olmuştur.⁴¹ Bu yazılar celî halleriyle mezar taşına uygulanmışlardır. Kûfi yazı karakteri gereği sert ve köşeli oluşu, sülüs yazı ise kûfinin tam aksine dik ve durağanlığın yerine hareket ve dinamikliği, ta'lik yazı ise satıra düz oturması münasebetiyle tercih edilmişlerdir.⁴²

Mezar Taşına Yazının Tatbik Şekli: Mezar taşı kitâbe yazıları iki aşamalı bir süreç neticesinde kabartma şeklinde uygulanmıştır. Birinci aşamada tatbik edilecek yazının güzel neticeler vermesi için kalemi güçlü bir hattatın elinden çıkması gerekir. Yazılması istenen ibareler hattata verilir. İşin acele olup olmamasına bağlı olarak iki farklı durum söz konusudur. Eğer iş acele ise hattat doğrudan siyah is mürekkebi ile yazıyı taşa yazar.⁴³ Böyle bir durumda yazının bazı küçük kusurlarının olması mümkündür. Ancak mezar taşına

³⁸ Geniş bilgi için bkz: M. Uğur Derman, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/1-3; Muhittin Serin, "Rikâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/58-59; Ali Alparslan, "Divânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/445-446.

³⁹ Geniş bilgi için bkz: Ali Alparslan, "Celî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/265-267.

⁴⁰ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 50.

⁴¹ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 50.

⁴² Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, 36.

⁴³ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 53.

uygulanacak yazının sanat kalitesinin yüksekliği hem yazıyı yazan hattattın mahâreti hem de önceden hazırlayacağı çalışmasıyla mümkündür. Bu durumda hattat yazıyı uygulayacağı zemine göre tasarlar. Tasarım işini siyah zemin üzerine (Görsel 2) zırnık mürekkebi⁴⁴ ile yapar.



Görsel 2. Şevkî Efendi'nin Zırnıkla Hazırladığı h.1301/m.1884 Tarihli Mezar Taşı

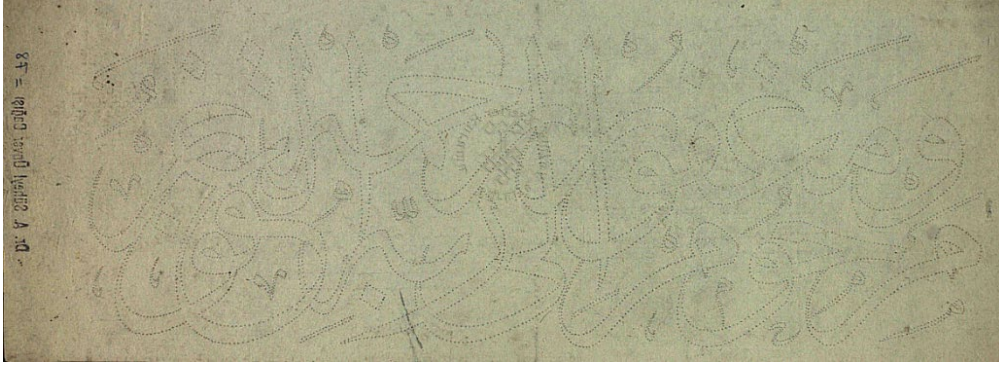
Yazısı⁴⁵

Yazılan yazının varsa pürüzleri giderilir. Tashih işleminden sonra siyah kâğıdın altına ebatları aynı olan beyaz bir kâğıt konur. Bundan sonra yazının tüm harf, hareke ve mühmel işaretleri kenarlarından kısa aralıklarla iğnelenir. Bu surette yazının tamamı iğnelendikten sonra (Görsel 3) bir alt sayfada yazının kalıbı elde edilir⁴⁶.

⁴⁴ Zırnık Mürekkebi: Dövülerek toz haline getirilmiş bir miktar zırnığı, Arap zamkı ile karıştırıp ezdikten sonra su ilavesiyle elde edilen mürekkep. (Abdulkadir Yılmaz, "Zırnık Mürekkebi", *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstilahları* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2004), 382.)

⁴⁵ Mehmed Şevki Efendi, *Mezartaşı Kitâbeleri* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Dosya, 00078), 8.

⁴⁶ Mezar taşına aktarılacak yazının hazırlanışı için îzah edilen bu usûl geçmişte kullanılan bir yöntem olarak kaynaklarımızda geçmektedir. Günümüzde teknolojinin sunduğu imkânlar çerçevesinde bu işlemler daha kolay ve daha hızlı olarak yapılabilmektedir. Söz gelimi, hazırlanacak bir mezar taşı için hattat yazıyı tasarlar. Tasarlanan bu yazı ya hattat tarafından ya da işi bilen bir uzman tarafından bilgisayar ortamına aktarılır. Bilgisayar ortamına aktarılan bu yazı bazı bilgisayar programları marifetiyle (Photoshop, Adobe Illustrator gibi) vektörel olarak çizimleri çıkarılır. Bu çizim işlemi son derece önemlidir. Çünkü tasarlanan yazının hatasız bir biçimde çıkması bu çizimlere bağlıdır. Dolayısıyla çizim ya bizzat hattat tarafından veya hattattın refâkatinde uzman programcı tarafından yapılır. Hatasız uygulanan bu işlem neticesinde eski tâbirle yazının kalıbı elde edilmiş olunur. Daha sonra CNC (Computer Numeric Control) olarak ifade edilen bir makine tezgâhında istenilen malzemeye sıfır hata ile çıkarılabilmektedir.



Görsel 3. Şevki Efendi'nin Hazırladığı İğneli Mezar Taşı Kalıp Yazısından Bir Bölüm⁴⁷

Delikli olan bu alt kalıp, yazının geçirileceği zemine yerleştirildikten sonra bir tülbentin içerisine yerleştirilen kömür tozu kâğıdın üzerinden geçirilir. Bu şekilde deliklerin altında bulunan zemine yazının noktalı hali geçer. Noktalar halinde aktarılan yazı kurşun kalem vs. marifetiyle birleştirilir. Bu şekilde yazı artık zemine geçmiştir.⁴⁸

İkinci aşama ise taş veya mermer üzerine geçirilmiş olan yazının usta bir hakkâk⁴⁹ tarafından kazınmasıdır. Bu arada hakkâkın da yazı sanatına ait bilgisinin bulunması son derece önemlidir. Netice itibariyle mezar taşına geçirilecek olan yazı ne kadar güzel yazılırsa yazılısın yanlış ellerde bir fâciaya sebebiyet verebilir. Bu yüzden geçmişte bazı hattatlar yazılarını hâk edecek ustayı ya seçmişler ya da bizzat refâkat ederek tatbikine yardımcı olmuşlardır.⁵⁰

3. Mezar Taşlarında İstifli Yazıların Kullanıldığı Yerler

Mezar taşlarıyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde Selçuklular, Beylikler ve Osmanlı Devleti'nin Başlangıç yıllarında birbirinden farklı mezar yapılarının olduğu görülecektir. Bu bağlamda 17. yüzyıl sonlarına kadar sadece mezar şâhîde taşı değil aynı zamanda sanduka kısmına da yazı tatbik edilmiştir.⁵¹ Ancak özellikle 17.yüzyıldan sonra

⁴⁷ Mehmed Şevki Efendi, *Mezartaşı Kitâbeleri* (Süheyl Ünver Dosya, 00078), 26.

⁴⁸ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 53; Bilen, "Birer Hat Tablosu Olarak Mezar Taşları", 105.

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz: Mehmet Zeki Kuşoğlu, "Hakkâklık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/204-205.

⁵⁰ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 53.

⁵¹ Çal, "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları", 519.

mezar taşı yazılarının baş şâhide kısmında yoğunlaştığı ve serlevha kısmında en vurucu, en etkileyici ibâre ve kelimeler tercih edildiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru siyaseten gücü zayıflasa da kültür ve sanat cihetiyle hâlâ cihanşümül bir devlet olduğu âşikârdır. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren âdetâ zirveye çıkan hat sanatının en güzel numunelerini mezar taşı kitâbelerinde görmek mümkündür. Konuyu aşağıda verilen birkaç örnek üzerinden îzah etmeye çalışalım.

Mezar taşı kitâbetinde istifli yazıların en vurucu örneklerinin kullanıldığı alan serlevha⁵² kısmıdır. Burada genellikle yaratıcının sıfatları yazılıdır. Sonsuz ve kalıcı olan Allah manasında “Huve'l Bâkî” (Görsel 4) en yaygın olan ibare olmasına rağmen; Allah yaratıcı ve sonsuzdur manasında “Huve'l-hâllak'ul Bâkî” (Görsel 5), ya Allah manasında “Ya Hû” veya sadece “Hû” yine “Huve'l Hayyu'l-lezî lâ yemût” gibi yaratıcının sonsuz ve diri oluşuna, buna mukabil can sahibi her varlık gibi insan hayatının fânî olduğuna vurgu yapan (Görsel 6,7) ifadeler kullanılmıştır. Bununla beraber ölüm hadisesinin insan ruhu üzerindeki etkisinin bir yansıması olarak ah ölümdendir manasında “Âh mine'l mevt”⁵³ ve “Kullu şeyin hâlikun illâ vechehu”, “El-Hukmu Lillâh”, “Âh mine'l firâk”, “Âh firâk”⁵⁴ ve benzeri pek çok serzeniş ifadeleri (Görsel 8, 9, 10) de yazılmıştır.



Görsel 4. Şevki Efendi'nin Yazdığı “Huve'l Bâkî” Serlevha Kalıbı Yazısı⁵⁵

⁵² Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 41.

⁵³ Çal, “Türkiye’de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları”, 519-520.

⁵⁴ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 41-45.

⁵⁵ Mehmed Şevki Efendi, *Mezartaşı Kitâbeleri* (Süheyl Ünver Dosya, 00078), 19.



Görsel 5. “Huve'l-hâllak'ul Bâkî” Yazılı Serlevha Kalıbı⁵⁶



Görsel 6. “Huve'l hayyu'l-lezî lâ yemût” Yazılı h.1282/m.1866 Tarihli Serlevha⁵⁷



Görsel 7. “İnnâ İleyhi Râci'un” Yazılı h.1257/m.1842 Tarihli Serlevha⁵⁸

Serlevha kısmında ölüm hadisesinin insan psikolojisi üzerindeki etkisi genellikle “âh mine'l-mevt” (Görsel 8) şeklindeki serzeniş ifadeleri ile kendine yer bulur. Bu kullanım yaygın olmakla beraber aynı manayı taşıyan bazen Farsça (Görsel 10) ve son dönemlerde de Türkçe (Görsel 11) ifadelere de rastlamak mümkündür.

⁵⁶ Mehmed Şevki Efendi, *Mezartaşı Kitâbeleri* (Süheyl Ünver Dosya, 00078), 13.

⁵⁷ M. Şinasi Acar, *İstanbul'un Mezar Taşları Gelimli Gidimli Dünya* (İstanbul: Ofset Yapımevi Yayınları, 2023), 188.

⁵⁸ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 382.



Görsel 8. “Âh mine'l-mevt” Yazılı h.1321/m.1903 Tarihli Mezar Taşı Serlevhası (Dülger Mezarlığı, Akçaabat/Trabzon)



Görsel 9. “Lâ halâse mine'l-mevt” h.1307/m.1889 Tarihli Mezar Taşı (Ayasofya Camii/Trabzon)



Görsel 10. “Âh zi deste ecel âh” Yazılı h.1256/m.1841 Tarihli Serlevha Yazısı⁵⁹



Görsel 11. “Âh ölüm” Yazılı h.1341/m.1922 Tarihli Serlevha⁶⁰

⁵⁹ Muhammet Muhsin Kalkışım, “Akçaabat Mezar Taşları Üzerine Bazı Tespitler”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon* 3, ed. Temel Öztürk vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2023), 3/1578.

⁶⁰ Kalkışım, “Akçaabat Mezar Taşları Üzerine Bazı Tespitler”, 3/1577.



Görsel 12. “Huve’l-hâllak’ul Bâkî” Yazılı h.1330/m.1911 Tarihli Mezar Taşı⁶¹



Görsel 13. Mezar Taşı Serlevha Detayı



Görsel 14. Mezar Taşının Ketebe Detayı

⁶¹ Acar, *İstanbul’un Mezar Taşları Gelimli Gidimli Dünya*, 227.

Tablo 1. Görsel 12'deki Mezar Şâhide Taşının Yazılışı ve Okunuşu

Satır	Yazılışı	Okunuşu
Serlevha	هو الخلاق الباقي	Huve'l hâllaku'l bâki
1. Satır	فضائل اخلاقي و خطوط متنوعه ده اولان	Fedâil-i ahlâkî ve hutût-ı mütenevvi'ada olan
2. Satır	كمال اهليت و اقتدارى سبيله ممدوح	Kemâl-i ehliyet ve iktidârı sebebiyle memduh
3. Satır	و مقبول انام اوله رق وداع عالم فانى	Ve makbul-i enam olarak vedâ-ı âlem-i fânî
4. Satır	ايدن متحيزان رجال دولت عليه دن سابقا	Eden mütehayyizan-ı ricâl-i devlet-i 'aliyyeden sâbıkâ
5. Satır	نشان همایون قلبى ممیزی استاذ محترم	Nişân-ı hümâyûn kalem-i mümeyyizî üstâd-ı muhterem
6. Satır	مرحوم و مغفور له اديب بيمداني	Merhum ve mağfurun leh edîb-i bî-medânî
7. Satır	مولانا اسماعيل حقى سامى افندينيك روح	Mevlânâ İsmâîl Hakkı Sâmî Efendi'nin ruh-u
8. Satır	شريفنه الفاتحه	Şerîfine el-fâtîha
Tarih	۱۳۳۰	1330
İmza	كتبه تلميذا لمرحم الحاج كامل	Ketebehû tilmizi'l-merhum el-Hâc Kâmil

Mezar taşına bakıldığında genel olarak dönemin özelliklerini çok güzel yansıttığı söylenebilir. Yazıdan bağımsız şekil olarak erkek mezarı olduğu baş kısmındaki hamîdî fes⁶² şeklindeki serpuştan kolaylıkla anlaşılabilir. Mezar şâhide taşı dikdörtgen bir alana dokuz satır/pafta halinde celî sülüs hattıyla yazılmış ve kabartma şeklinde taşta işlenmiştir. Yazının etrafı zencerek çekilmek suretiyle bir çerçeveye alındığı, serlevha kısmının sağında ve solunda kalan kısımların ise bitkisel motiflerle bezendiği görülmektedir. Yazı, Mustafa Râkım Efendi celî sülüs ekolünde gelişen Sâmî şivesinde bir üslûpla yazılmıştır. Zira harf ve

⁶² Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 33; Halit Çal, "Türklerde Mezar-Mezar Taşları", *Aile Yazıları/8*, ed. Saim Sakoğlu vd. (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 2015), 313.

kelimelerin birbiriyle olan münâsebetleri, kaynaşmaları, uyuşmaları ve bağlantıları ile Râkım ekolünü mükemmel bir şekilde temsil etmektedir. Her paftanın arasında kontur çekilerek birbirinden ayrıldığı mezar taşında tarih kısmı gövde metni ile madalyon şeklindeki bir alana atılan ketebe kısmı arasındaki dikdörtgen bir çerçeve içerisine alınmıştır. Günümüzde mezar taşının zemini neftî yeşil ile kaplanmış, kabartma yazıları ise altın varaklıdır.

Celî sülüs yazının şaheser örnekleri arasında sayılabilecek olan bu mezar taşı kitâbesine tasarım olarak bakıldığında serlevhadan son satıra kadar mükemmel bir uyumun yakalandığı söylenebilir. Satırlardaki boşluk ve doluluk oranları oldukça âhenkli ve dengeli olduğu kendini ilk bakışta belli etmektedir. Öyle ki yukarıdan aşağıya yazıyı bir bütün olarak görmek mümkündür. Mezar taşının tasarımında dokuz satırın her biri kendi içerisinde ikili satır halinde istiflendiği görülmektedir. Serlevha, birinci, ikinci, altıncı, yedinci ve sekizinci satırda kullanılan mâkûs ۷'ler yazıda muntazam bir denge oluşturmuş gözükmektedir. Benzer şekilde üçüncü ve sekizinci satırın sonunda bulunan ve küplü olarak yapılan ۷ harfleri yazıya ayrı bir âhenk katmaktadır. Her bir satırda geçen benzer harflerin kullanımı arasındaki ahenk yazıya canlılık katmıştır. Küplü harflerin yazıya kattığı görsellik üçüncü satırda “veda-ı âlem-i”de kullanılan ۷ ve yedinci satırda “merhum ve mağfur” da geçen ۷ ve ۷ harfleri ile mükemmel bir şekilde göstermektedir. İstifte kullanılan tezyînî unsurlar, elde edilmek istenen bütünlüğe katkı sağladığı gibi asıl yazının önüne geçerek onu gölgede bırakmamış, yerinde ve ihtiyaç dâhilinde kullanılmıştır. Bu ise yazıda herhangi bir boşluğun kalmasına engel olduğu gibi gereksiz fazlalıkların da önüne geçmiş ve yazıdaki dengeye katkı sunmuştur.

Mezar taşının imza kısmı da kitâbe kısmı ile dengeli bir vaziyet göstermektedir. “el-Hâc” kelimesinde kullanılan küplü ۷ harfi kitâbenin tasarımını tamamlar mâhiyette güzel bir âhenk oluşturmuştur. İmza kısmında ayrıca mezar taşını yazan kişinin “tilmizi'l-merhum” ifadesinden merhumun talebesi olduğunu öğrenmekteyiz. Mezar taşları bize sadece yazı sanatı ile ilgili bilgi vermekle kalmaz. Daha önce değindiğimiz gibi medfunun hayatıyla ilgili bilgiler de verir. Bu mezar taşı yazısından Sâmi Efendi olarak meşhur olmuş büyük bir hat

üstadının asıl isminin İsmail Hakkı olduğunu, Sâmi ismini bir mahlas olarak kullandığını ve aynı zamanda maliye kaleminde⁶³ görevli bir memuriyetinin olduğunu öğrenmekteyiz.



Görsel 16. Mezar Taşına Ait Serlevha Detayı



Görsel 17. Tarih ve Ketebe Kısmı Detayı

Görsel 15. Hattat Mümtâz Efendi'nin h.1287/m. 1871 Tarihli Mezar Taşı⁶⁴

⁶³ İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Son Hattatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 284; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: YKY Yayınları, 2012), 122.

⁶⁴ Berk, *Zamanı Aşan Taşlar*, 51.

Tablo 2. Görsel 15'teki Mezar Şâhide Taşının Yazılışı ve Okunuşu

Satır	Yazılışı	Okunuşu
Serlevha	لا موجود الا هو	Lâ mevcêde illâ Hû
1. Satır	دعاوى ناظرى سابق	Deâvî nâzır-ı sâbıkı
2. Satır	المرحوم المولوي	El-Merhûm el-Mevlevî
3. Satır	السيد ابوبكر ممتاز افندى	Es-Seyyid Ebûbekir Mümtâz Efendi
4. Satır/Tarih/Ketebe	كتبه سامى / في ١٩ ذى سنه ١٢٨٧ / رحمه الله عليه	Rahmetullâhi aleyh/fi 19 ZA (Zi'l-kâde) sene 1287/Ketebehû Sâmi

Görsel 15'te verilen mezar taşı kitâbesi ise yukarıda mezar taşını verdiğimiz merhum Sâmi Efendi'nin hocası Ebûbekir Mümtâz Efendi için yazdığı h.1287/m.1871 tarihli mezar taşıdır. Bu mezar taşı kitâbesi 5 satır/paftadan oluşmaktadır. Celî sülûs hattıyla kaleme alınan bu mezar taşı yukarıda verilen mezar taşından farklı olarak silindir şeklinde yapılmıştır. Mermere oyulan yazının serlevha kısmı ile ketebe kısmının etrafı bitkisel motiflerle süslendiği, gövde kısmının satır aralarının ise sadece çizgilerle birbirinden ayrıldığı görülmektedir. İkinci satırın sonundaki “المولوي” el-Mevlevî ibaresinden Mevlevî olduğu anlaşılan merhûmun bu durumu serlevhanın üst kısmında bulunan destârlı mevlevî sikkesi motifi ile de vurgulandığı görülmektedir. Bu mezar taşı kitâbesi de fevkalâde sanatlı ve istif yönünden son derece güçlü bir kitâbedir. Özellikle serlevha ve ketebe kısmı birbiriyle mütenasip bir şekilde dâirevî bir tarzda yapılmış olması kendini ilk nazarda belli etmektedir. Serlevha kısmındaki “O’ndan (Allah) başka varlık yoktur” manasında kullanılan لا موجود الا هو (lâ mevcûde illa Hû) mükemmel bir şekilde istif edilmiştir. İbarenin başındaki لا’in mürsele şeklinde yapılması o kısmın toparlanmasına imkân verdiği gibi istifin çerçeve içinde

kalmasını sağlamıştır. الا هو da kullanılan mevkûfe lamelif âdetâ sonsuzluğu temsilen içine هو'yu alması mana ile tevâfuk etmiş ve موجود kelimesinin üzerine oturtulmuştur.

Mezar taşının bir, iki ve üçüncü satırlarındaki ifadelerin kelime ve harf sayısı farklı olduğundan satırlardaki istif yoğunlukları dikkat çekici olmaktadır. Özellikle dördüncü satırda yoğunluğun daha fazla olduğu görülmektedir. Benzer bir yoğunluk birinci satırda da görülmektedir. Ancak hattatın bu yoğunlukları ustalıkla dağıttığı görülmektedir. Özellikle birinci satırda kullanılan iki, ikinci ve üçüncü satırda kullanılan birer adet mâkûs ى'ler bu yoğunluğu dağıttıkları gibi yazının dengede kalmasına katkıda bulunmuşlardır. Yoğunluğun az olduğu ikinci satırın boşlukları ise hareke ve tezyînî işaretlerle güzel bir şekilde doldurulmuştur.

Ketebe kısmında “Allah ona rahmet eylesin.” manasındaki رحمة الله عليه (rahmetullâhi aleyh) ibaresinde kullanılan küplü ح ve ع harfleri yazıya adeta müsennâ havası katan bir görsellik sunmakta ve serlevhada kullanılan küplü ج ile güzel bir denge oluşturmaktadır. Ayrıca mezar taşı kitâbesindeki yazılar baş ve vücut kısmının beliren görüntüsü gibidir.

Sonuç

İnsanoğlu belli bir zaman dilimine sahip yaşam serüveni ile ilk insandan beri ölüm hâdisesi ile karşı karşıya kalmıştır. Ölüm karşısında değişik tutum ve davranışlar sergilemiş olsalar da genel olarak cenazelerini defnettikleri ve onlar için bir mekân tahsis ettikleri görülmektedir. Türklerin tarih boyunca yaşamış oldukları yerler göz önüne alındığında geride mezarlıklar bıraktığı görülmektedir. Bu durum Türklerin ölümlerine vermiş oldukları değerlerin bir göstergesidir.

Türkler, Müslümanlığı kabul etmeden önce de sahip oldukları inançları gereği ölümlerini diğer hayata hazırlamış ve onlar için mezar yapıları inşa etmişlerdir. Sahip oldukları inanç sisteminin ve kültürel kodlarının izlerini bu yapılar üzerinde görmek mümkündür. Bu kültürel kodlar ve inanç sistemi Türk devletlerinin tamamı için söz konusu olmasa da genel olarak kabul gördüğü söylenebilir. Türklerin İslâm dinini kabul etmeleriyle birlikte sahip

oldukları bu kültürel kodlar, yeni inanç sisteminin içerisinde farklı tarzlarda tezahür etmeye devam etmiştir. Göçebe Türk kültüründe önemli bir yer tutan çadırın, mezar yapımı gibi pek çok mimarî esere olan etkisi inkâr edilemez bir boyuttadır. Çadırlardan ilham alınarak yapılan kurgan tipi mezarlar, zamanla yerini türbe veya kümbetlere bırakmıştır.

Türkler İslâmiyet'i seçtikten sonra kültürel birikimlerini yeni dininin kuralları ve hassâsiyetlerini göz önüne alarak farklı şekillerde ifade etmeye devam etmişlerdir. Kurgan tipi mezarlarda kullanılan figüratif mezar taşları olan balballar soyutlanma yoluna giderek insan bedeninin çizgisel görüntüsünü veren mezar şâhîde taşlarına dönüştürülmüştür. Bununla birlikte yeni dinin ilk temsilcileri olan Arap toplumunun ve din bilginlerinin mezar ve mezar taşı yapma konusundaki katı uygulamaları özellikle Türk milletinin İslâmlaşma süreciyle giderek yumuşadığı görülmektedir. Bu ise zamanla geniş bir alana yayılan İslâm topluluklarında geleneksel bir mezar ve mezar taşı anlayışının başlamasına kaynaklık etmiştir. Eğer Türkler geçmişten gelen geleneklerini İslâm ile yoğurmayıp ilk dönemin mezar ve mezar taşı konusundaki katı tutumlarını devam ettirselerdi, bugün ne mezar yapıları ve mezar taşlarından ne de bu yapıyla ilgili ortaya çıkan sanatlardan bahsediyor olacaktık. Dolayısıyla Türklerin İslâm kültür ve medeniyetine kazandırdığı en önemli yapılardan biri mezar taşlarıdır. Bu yeni mezar anlayışında Türkler balbalların yüklenmiş oldukları fonksiyonları İslâmîleştirerek kullanmaya devam etmişlerdir. Ancak yeni mezar anlayışında taşların üzerine figüratif şekiller yerine yazıyı kullanarak duygu ve düşüncelerini aktarma yoluna gitmişlerdir.

Karahanlılar'ın İslâm dinini seçmeleriyle birlikte adına Türk-İslâm denilen ve kendini her alanda hissettiren bir gelenek doğmaya başlamıştır. Bu gelenek kendini hemen her alanda kabul ettirdiği gibi gelişerek günümüze kadar varlığını devam ettiren büyük bir medeniyete dönüşmüştür. Türk-İslâm medeniyetinde önemli bir yer tutan mezar yapıları Selçuklular'dan Beyliklere oradan da Osmanlıya kadar kesintisiz bir süreç halinde devam etmiştir. Bu süreçte pek çok Türk-İslâm devletinde farklı mezar yapıları olsa da şüphesiz en fazla çeşitliliğin

olduğu yer Anadolu coğrafyası olmuştur. Bu topraklar üzerinde kadîm medeniyetlerin izleri ile Türkler hem kendi kültürel mîraslarını hem de İslâm kültürünü mükemmel bir şekilde harmanlayarak nev-i şahsına münhasır bir mîras bırakmayı başarmışlardır.

Türklerin bırakmış oldukları bu mîrasın en güzel örneği şüphesiz mezar taşlarıdır. Çünkü mezar taşı sadece bir şâhide taşı olarak orada yatan kişiye ait yer bilgisi vermemektedir. Mezar taşının üzerinde o medeniyetin kültürü, sanatı, duygu dünyası hâsılı toplumu oluşturan tüm kodlarını görmek mümkündür. Bu çerçevede Türkler, İslâm ile birlikte ve özellikle Anadolu coğrafyasında son derece güzel mezar taşı yapıları bırakmışlardır. Bu mezar yapıları içerisinde klasikleşen mezar taşlarının özellikle 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl başlarında yapılmaya başlananlar örnek verilebilir. Bu dönemdeki mezar taşları hem şekil olarak bir üslup kazanmış oldukları hem de tezyîni açıdan büyük bir olgunluğa ulaştıkları için önem arz etmektedir.

Hat sanatında yazının estetik duruş elde etmesinde harf karakterlerinin güzel olması kadar bir araya geldiklerinde oluşturdukları uyum yani istif de son derece önemlidir. Mezar taşı kitâbelerinde kullanılan alanın sınırlı oluşu bu birlikteliği zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte mezar taşları açık alanda ve sürekli görünür olmaları nedeniyle de hattatlar tarafından yazılan yazının hem estetik kâidelerle güzel yazılması hem de mükemmel bir istife sahip olması hususunda çok îtinâ gösterdikleri çalışma alanları olmuştur. Bu bakımdan incelemeye çalıştığımız 19. yüzyıl mezar taşı kitâbelerindeki istifli yazılar mâhir ellerde çağın ötesine geçmeyi başarmış şaheserler olarak karşımızda durmaktadırlar. İncelemiş olduğumuz bu iki hattata ait mezar taşı hem yazının taşa işlenmesi bakımından hem istif hem de yazı kalitesi bakımından zirve uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Kaynaklar/References

- Acar, M. Şinasi. *İstanbul'un Mezar Taşları Gelimli Gidimli Dünya*. İstanbul: Ofset Yapımevi Yayınları, 2. Baskı., 2023.
- Açıkgözoğlu, Ahmed Sacid. "Eyüp Sultan'da Ketebeli Mezar Taşları". *Sanatsal Mozaik*.
- Açıkgözoğlu, Ahmet Sacit. "Mezar Taşı Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 297-314.
- Aksoy, Mustafa. "Diyarbakır'daki Koç, Koyun Başlı Mezar Taşları ile Kilimlerde Kullanılan Damgaların Tarihi Örnekleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 122/240 (2019), 99-106.
- Alparslan, Ali. "Celî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Alparslan, Ali. "Divanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: YKY Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Alyılmaz, Cengiz. "Eski Türklerde Mezar Geleneği". *Defin*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 181-190. Kadıköy, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 1. baskı., 2012.
- Apa Kurtişoğlu, Gülay. "Sadelikten Gösterişe Edirne Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/16 (2018), 32-56.
- Ayanoğlu, F.İsmail. "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitâbeleri". *Vakıflar Dergisi* 4 (2006), 193-208.
- Başkan, Seyfi. *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Berk, Süleyman. *Zamanı Aşan Taşlar: Zeytinburnu'nun Tarihî Mezar Taşları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Berk, Süleyman. *Osmanlı Mezar Taşı Kitâbelerinin Estetiği*. ed. Tahir Çelikbağ. 141-146. Elazığ: Asos Yayınevi, 2018.
- Bilen, Yusuf. "Birer Hat Tablosu Olarak Mezar Taşları". *Erzurum'da Gizli Kalan Cinis (Ortabahçe) Köyü Mezar Taşları*. 103-106. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Bilen, Yusuf. "Türk-İslâm Medeniyeti ve Hat San'atı". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 33 (2014), 37-57.
- Boydaş, Nihat, "Plastik Değerler Açısından Bir Mezar Taşı", IX. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri. Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1998, s. 115- 121.
- Bozer Bayraktar, Saliha. *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları*.

- Ankara: Gazi Üniverisitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Budak, Hatice Kübra. *Bursa Mustafakemalpaşa'daki Osmanlı Mezar Taşları*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çal, Halit. "Erken Osmanlı Dönemi Mezar-Mezar Taşları". *Fetih Öncesi Osmanlı Sanatı ve Mimarisi*. ed. Yıldırım Özbek - Ayşe Budak. 51-94. İstanbul: Literatürk Academia, 2020.
- Çal, Halit. "Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Erkek Mezar Taşları". *Türk Kültürü ve Hacıbektâş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 103-151.
- Çal, Halit. "Orta Asya'dan (8-9 YY) Türkiye'ye Mezar Taşlarında Yazılar". 591-598. Türkistan: Turan Matbaası, 2013.
- Çal, Halit. "Türkiye Mezar Taşı Tipleri 1: Güneş Tepelikliler". *Belleten* 85/303 (2020), 645-689.
- Çal, Halit. "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar-Mezar Taşları". *Türk İslam Sanatları Tarihi El Kitabı*. ed. Abdulkadir Dündar. 485-526. İstanbul: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çal, Halit. "Türklerde Mezar-Mezar Taşları". *Aile Yazıları/8*. ed. Saim Sakoğlu vd. 295-332. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çervonnaya, Svetlana. "Tatar ve Nogay Türklerinin İslâmî Mezar Yazıtlarında Yaşam ve Ölüm Kavramı". *Defin*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 159-180. Kadıköy, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 1. baskı., 2012.
- Çetin, Onur. "Osmanlı Mezar Taşlarının Önemi ve Sanatsal Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edibiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 43/1 (Haziran 2019), 39-52.
- Çoruhlu, Yaşar. "Eski Türklerde 'Başka Bir Dünyada Yaşantı Mekânı' Olarak Mezar (Defin) Odası". *Defin*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 159-180. Kadıköy, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 1. baskı., 2012.
- Demirci, Kürşat. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I Eken Devir (1300-1453)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Derman, M. Uğur. "İstif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/330-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Derman, M. Uğur. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Doğanay, Aziz. *Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbelerinde Tezyinat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Elmas, Erdal. *Balıkesir Kîtabeleri ve Mezar Taşları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler

- Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Eren, Sevinç. *Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazireleri ile Küçük İmaret Mezarlığı'ndaki Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniverisitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Gökdere, Meryem. "İslâm'da Mezar Şekli: Türk-İslâm Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2023), 82-106.
- Gün, Recep vd. "Veziirköprü Yöresine Bulunan 19. ve 20. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 45-98.
- Güven(Karamürsel), A.Alım. *XV. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları (İznik-Bursa-Edirne-İstanbul)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Hanoğlu, Canan. *Batılılaşma Dönemi Mezar Taşları (Cilt 1:Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Haseki, Metin. *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*. İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanat Akademisi, 1977.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kalkışım, Muhammet Muhsin. "Akçaabat Mezar Taşları Üzerine Bazı Tespitler". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon* 3. ed. Temel Öztürk vd. 3/1575-1583. İstanbul: Seçil Ofset, 2023.
- Karaca, Faruk. "Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle' Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 501-512.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin. "Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler". *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*. ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont - Aksel Tibet. 1/3-15. Türk Tarih Kurumu Yayınları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Karamürsel, Alım. "Türklerde Mezar Geleneği". *Türkler*. 3/122-128. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kuşoğlu, Mehmet Zeki. "Hakkâklık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Laqueur, Hans-Peter. *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1993.
- Mehmed Şevki Efendi. *Mezartaşı Kitâbeleri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Dosya, 00078, 50.

- Meriç, Rıfkı Melûl. “Anadolu Türk Tarihi Vesikaları: Akşehir Türbe ve Mezarları”. *Türkiyat Mecmuası* 0/5 (1936), 141-212.
- Nefes, Eyüp. *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Önkâl, Hakkı. *Osmanlı Hanedan Türbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Önkâl, Hakkı. *Selçuklu-Osmanlı Sultanları ve Türbeleri*. Ankara: Vakıflar genel müdürlüğü, 1999.
- Ragheb, Youssef. “İslam Hukukuna Göre Mezar Yapsısı”. *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*. ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont - Aksel Tibet. 1/17-23. Türk Tarih Kurumu yayınları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996. Basım, 1996.
- Rustamova, Muhlisahon. “Orta Asya’da Erken İslâmi Dönem Mezar Taşları”. *Anasay* 0/21 (2022), 259-306.
- Samsakçı, Mehmet. *Türk Mezar Taşı Edebiyatı-Ölüme Açılan Estetik Kapı*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2023.
- Serin, Muhittin. “Rikâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Türkmenoğlu, Hüseyin. *Mezar-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*. Ankara: Öztekin Matbaası, 1989.
- Uluçay, M.Çağatay. “Sürgünler”. *Bellekten* 15/60 (1951), 507-591.
- Uysal, Nacide. *Süleymaniye Camii Haziresi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Varol, Abdül Halim. *Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yılmaz, Abdulkadir. *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstılahları*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2004.
- Yılmaz, Edip. “Tarihi Mezar Taşı Kitabelerinde Ayet, Hadis ve Güzel Sözlerden Örnekler”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 428-442.
- Yüksel, Murat. *Akçaabat'ta Türk-İslam Eserleri ve Kitabeler*. Akçaabat: Akçaabat Belediyesi, Birinci basım., 2006.
- Yüksel, Murat. *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı'ndaki Tarihi Şahsiyetler ve Kitabeler*. Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 1998.

Mutasavvıfların Adalet Anlayışı

Eyüp İNCE | <https://orcid.org/0000-0001-6194-2980> | E-Posta: eyup.ince@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf, Bilecik, Türkiye

Öz

Adalet hem klasik hem de modern dönemde tasavvuf ve siyasetin önde gelen konularından biridir. Özellikle tasavvuf ve siyaset alanlarında, adalet kavramı olmadan sürdürülebilir bir düşünce yapısı kurmak mümkün değildir. Adalet, genellikle siyasetle ilişkilendirilse de İslam Hukuku'nda da çok önemli bir yer tutar. İslam Hukuku, adaletin sağlanması ve korunmasını temel amaçlarından biri olarak görür. Adalet, İslam Hukuku'nda sadece bireyler arasındaki ilişkilerde değil, aynı zamanda devletin ve toplumun düzeni ve refahı için de hayati bir öneme sahiptir. Bu nedenle, İslam Hukuku'nun temel prensiplerinden biri adalettir ve bu prensip, İslam toplumlarında adaletin sağlanması ve korunması için çeşitli yollar ve kurumlar oluşturmuştur. İslam Hukuku'nda önemli bir yere sahip olan adalet kavramının tasavvuf ilmiyle de bağlantılı olarak ele alınması konunun farklı perspektiflerini görme açısından önem arz etmektedir. Zira tasavvuf, içsel bir dönüşüme ve manevi arayışlara yoğunlaşan bir ilimdir ancak adalet kavramı da bu bağlamda önemli bir yer tutar. Tasavvufi öğretiler, bireyin iç dünyasında denge ve adaletin sağlanması gerektiğini vurgular. Bu denge ve adalet, kişinin nefsiyle mücadelesinde, Allah'a olan bağlılığında ve diğer insanlarla ilişkilerinde kendini gösterir. Tasavvuf geleneği, bireyin içsel adaleti sağlamasını ve dengesini bulmasını ifade ederken, aynı zamanda dış dünyada adil davranışları teşvik eder. Bu nedenle, tasavvufun adaletle ilişkisi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir rol oynar. Söz konusu ilişkiyi anlamak, tasavvufun insanların manevi ve toplumsal hayatlarına nasıl etki ettiğini anlamak açısından kritiktir. Esasında tasavvuf-adalet ilişkisini kuran çalışmalar, adalet kavramına ve uygulamalarına daha derin manalar yüklemeyi hedeflemektedir. Bu çalışmanın amacı da zikredilen hususla beraber tasavvufun adalet anlayışını ve bu anlayışın günlük hayata nasıl yansıdığını anlamak ve açıklığa kavuşturmadır. Zira böylelikle insanlar

hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha adil bir yaşam sürmeye yönelik kapsamlı bir anlayış geliştirebilirler. Çalışmanın diğer bir amacı ise mutasavvıfların adalet hakkındaki düşüncelerinin anlaşılmasına ve günümüzdeki adalet tartışmalarına katkı sağlamaktır. Araştırmada yöntem olarak bilhassa tasavvuf ilminin önde gelen teorisyenleri kabul edilen mutasavvıfların adalet konusundaki görüşleri esas alınmıştır. Dolayısıyla özellikle Hâris b. Esed Muhâsibî (öl. 243/857), Sehl b. Abdullah Tüsterî (öl. 283/896), Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî (öl. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Ebû Nuaym el-İsfehânî (öl. 430/1038), Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (öl. 465/1072), Muhammed b. Gazzâlî (öl. 505/1111), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) gibi önemli mutasavvıfların fikirleri araştırmanın kapsamını oluşturmuştur. Bu bağlamda söz konusu mutasavvıfların eserlerinde adalet kavramını nasıl ele aldıkları, adaletin dini ve toplumsal boyutlarına verdikleri önem, içsel denge, merhamet, teslimiyet ve toplumsal adalet gibi prensiplere verdikleri vurgu gibi konular araştırılmıştır. Böylelikle tasavvuf geleneğinin adalet anlayışının derinliği ve kapsamlılığı ortaya konmuştur. Sonuç olarak söz konusu mutasavvıfların adalet anlayışının dıŒsal hukuk sistemlerinin yanı sıra içsel denge, merhamet, teslimiyet ve toplumsal adalet gibi derin ve kapsamlı prensiplere dayandığı görülmüştür. Zira onlar adaleti sadece yasalara uymakla değil, aynı zamanda insanların iç dünyalarında denge, merhamet ve teslimiyetin varlığında da görmüşlerdir. Nitekim toplumsal adaletin sağlanması, sadece cezaların belirlenmesiyle değil, aynı zamanda insanların birbirlerine karşı merhametli, adil ve teslimiyet içinde olmalarıyla da gerçekleşir. Bu nedenle, mutasavvıfların adalet anlayışı dıŒsal hukuk sistemlerinin ötesinde, derin ve kapsamlı bir perspektife sahiptir.

Anahtar Kelimler

Tasavvuf, Mutasavvıf, Adalet, Zulüm, Liderlik.

Atıf Bilgisi

İnce, Eyüp. "Mutasavvıfların Adalet Anlayışı". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 99-128.

<https://doi.org/10.15745/da.1446410>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	05.06.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Sufis' Understanding of Justice

Eyüp İNCE | <https://orcid.org/0000-0001-6194-2980> | E-Posta: eyup.ince@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Divinity, Sufism, Bilecik, Türkiye

Abstract

Justice is one of the leading subjects of Sufism and politics in both the classical and modern periods. It is not possible to establish a sustainable mindset without the concept of justice, especially in the fields of Sufism and politics. Although justice is generally associated with politics, it also holds an important place in the Sufi tradition. However, research on the relationship between Sufism and justice is quite limited and remarkable. This situation is probably because Sufis generally have an abstaining attitude towards politics while maintaining a certain distance in their dealings with politicians. It is of great importance to conduct further research on the relationship between Sufism and justice and to examine this issue in depth. Sufism is traditionally related to internal transformation and spiritual quests, but the concept of justice also has an important place in this context. Sufi teachings emphasize that balance and justice should be achieved in the individual's inner world. This balance and justice manifest itself in one's internal struggle, his dedication to God, and his relationships with other people. While the Sufi tradition encourages the individual to achieve inner justice and find balance, it also encourages fair behavior in the outside world. Therefore, Sufism's relationship with justice plays an important role at both individual and social levels. Comprehending this relationship is critical in understanding how Sufism affects people's spiritual and social lives. Studies carried out in this direction look more deeply at the concept and practices of justice in Sufism. These studies aim to understand and clarify Sufism's understanding of justice and how this understanding is reflected in daily life. In this way, people can develop a more comprehensive understanding of living a more just life at the individual and societal levels. In addition, this study aims to help understand the Sufis' thoughts about justice and to contribute to today's justice discussions. As a method, the study

examined the views of Sufis, who are considered to be the leading theorists of Sufism, on justice. In this direction, this study focuses on the ideas of important Sufis such as Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī (d. 243/857), Sahl b. Abdullah Al-Tustarī (d. 283/896), Muḥammad b. Ibrāhīm Kalābāzī, (d. 380/990), Ebī Tālib al-Mekkī (d. 386/996), Abū Nu‘aym al-Isfehānī (d. 430/1038), Abdülkerîm b. Hevâzin al-Kuṣeyrî (d. 465/1072), Muhammad b. al-Ghazālī (d. 505/1111), Muhyiddîn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240), and Jalāl al-Dīn Rūmī (Mawlānā) (d. 672/1273). In this regard, this study examines how Sufis addressed the notion of justice in their writings, the significance they attributed to both religious and societal aspects of justice, and the prominence they accorded to principles such as inner balance, mercy, submission, and social justice. Thus, the depth and comprehensiveness of the Sufi tradition's understanding of justice is revealed. As a result, it has been seen that the understanding of justice of the Sufis in question is based on deep and comprehensive principles such as internal balance, mercy, submission and social justice, as well as external legal systems. It is because they saw justice not only in obeying the laws, but also in the existence of balance, mercy and submission in people's inner worlds. As a matter of fact, ensuring social justice is achieved not only by determining punishments, but also by people being merciful, fair and submissive towards each other. Therefore, the Sufis' understanding of justice has a deep and comprehensive perspective beyond external legal systems.

Keywords

Sufism, Sufis, Justice, Tyranny, Leadership.

Citation

İnce, Eyüp. "Sufis' Understanding of Justice". Religious Studies 66 (June 2024), 99-128.

<https://doi.org/10.15745/da.1446410>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	05.06.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Adalet; lügatte istikamet, doğruluk, doğru tavır ve davranış manasına gelmektedir.¹ Terim olarak ise dinen yapılması tehlikeli şeylerden kaçınmakla her daim hak ve hakikat üzerine bulunmaktır.² Gazzâlî'ye göre adaletli olmak, akıl ve kalp nimetinin hakkının verilmesidir. Zira adalet, akıl ve kalpten zuhur eden bir hakikattir.³ Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413), adalet kavramının tasavvufî manadaki anlamını farklı açılardan dile getirmektedir. Bu anlamda Cürcânî'ye göre adalet, din ve aklın, hevâ ve şehvete üstün gelmesidir. Başka bir tanımı kişinin büyük günahlardan kaçınması ve küçük günahlar üzerinde ısrarcı olmamasıdır. Ayrıca doğru hareket etmesi doğru konuşması, günahtan ve yalandan uzak durmasıdır. Cürcânî bu tanımları aktardıktan sonra adalet ile nefis arasındaki ilişkiyi ifade eden “Adalet, nefsin büyük günahlara meyletmesini engeller, küçük günahlardan da kaçınmasına vesile olur.” tanımını zikretmektedir.⁴

Adalet, tasavvuf ilminde diğer ilimlerden farklı bir şekilde ilk varlık, hakikat-i Muhammediye, nûr, nûr-ı Muhammedî gibi terimlerle tanımlanmış ve “Allah, gökleri ve yeri hak ile yaratandır.”⁵ âyetindeki hak, adl manasında anlaşılmıştır. Endülüslü ünlü mutasavvif İbn Berrecân (öl. 536/1142) el-hakku'l-mahlûk bih yani bütün varlığın yaratıldığı gerçek yaratma vasıtası teorisiyle adl düşüncesini geliştirmiş ve Allah'ın her şeyi adl yani hak sıfatıyla yarattığını bildirmiştir.⁶ Ayrıca İbn Berrecân'ın bu nazariyesi Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922)'un nûr-ı Muhammedî düşüncesi çerçevesinde zikrettiği bilgilerle paralellik arz

¹ Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: *Lisânü'l-Arab*, 1994), 13/457-458.

² Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru's-Şâmiyye, 1992), 236-237.

³ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017), 627.

⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Târîfât*, thk. Muhammed Sadık Mişavî (Beirut: Dâru'l Fazilet, 2004), 124.

⁵ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-En'âm 6/73.

⁶ Abdüsselam b. Abdirrahman Ebü'l-Hâkem İbn Berrecân, *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyât ve'n-Nebei'l-'Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/507.

etmektedir.⁷ Dolayısıyla her iki düşünce tasavvufi bir perspektiften evrenin yaratılışını ve Allah'ın adl ve hak sıfatını anlamaya yönelik önemli bir yaklaşımdır. Allah'ın her şeyi adaletle yaratması, varlıkların hakikatlerinin, özlerinin, var olmalarının gerçek yaratma vasıtası olan hak ile şekillendirilmiş olduğunu ifade eder. Tasavvuf ilminde nûr-ı Muhammedî, Hz. Muhammed'in nuru veya ilahi ışığı olarak yorumlanır. Bu ışık ise yaratılışın özü ve kaynağı olarak kabul edilir.⁸ Bu doğrultuda Allah'ın yarattığı her şey, söz konusu ilahi ışığın hakikatine uygun olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla, her varlık kendi hakikatini, özünü nûr-ı Muhammedî'ye borçludur ve bu adaletin bir ifadesidir.⁹

Mutasavvıfların Adalet Konusundaki Görüşleri

Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî'ye (ö. 465/1072 [?]) göre adalet her şeyi yerli yerine koymaktır.¹⁰ Yani herkese hak ettiği payı vermektir. Hücvîrî'nin bu tanımı Kur'ân'ın ruhuna da uygun bir düşünceyi ifade etmektedir. Zira “*Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenâlık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”¹¹ âyetinde bu yönde bir mana söz konusudur.¹²

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, “*Şüphesiz Allah adaleti ve ihsanı (iyilik yapmayı) emreder.*”¹³ âyetinin manasını şu şekilde aktarmaktadır: “Âyette ifade edilen adalet, Kur'ân-ı Kerîm'i tefekkür ederek okumak ve onu idrak etmektir. İhsan ise anlatılan hakikatlerin bizatihi

⁷ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Ṭavâsîn* (Kahire: Müessesetü Hindavî lî't-ta'lîm ve's-sekâfe, 2012), 163-165.

⁸ Bu teoriyi kabul edenler tarihi sırlamaya göre Kâb b. Ahbâr (ö.32/652), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/770), Zünnûn Mısırî (ö. 245/859), Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Muhammed b. Ahmed b. Sâlim (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922). Bu düşünce daha sonra Ruzbîhân Baklî (ö. 606/1209), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240), Abdülkerim el-Cîli (820/1427), Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî (672/1273), Kastallânî (923/1517), İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725) gibi şahsiyetlerdir.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Eyüp İnce, “Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî Ve Bursevî Tefsiri Örneği-”, *Sufiyye* 12 (Haziran 2022), 131-150.

¹⁰ Alî b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 537.

¹¹ en-Nahl 16/90.

¹² M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2003), 72-74.

¹³ en-Nahl 16/90.

müşahede edilmesidir.”¹⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisi bu düşünceyi destekler mahiyettedir: “İman şu dört esas üzerine kurulmuştur: 1-Sabır 2-Yakîn (kesin bilgi) 3-Adalet 4-Cihad.”¹⁵

Ebü'l-Bekâ Kefevî'ye (öl. 1095/1684) göre adalet, toplumsal düzen ve denge açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Ancak, ihsan kavramı, adaletin ötesinde bir anlam taşır ve semantik hiyerarşide adaletten sonra gelir. Kefevî'ye göre, ihsan, sadece başkalarına iyilik yapmakla sınırlı değildir; aynı zamanda bir işi mükemmel bir şekilde yapmak ve Allah'ın huzurunda bulunuyormuş gibi hareket etmek anlamına gelir.¹⁶ Bu nedenle, ihsan adaletin ötesinde bir kavramdır ve daha yüksek bir ahlaki değere sahiptir. Bu perspektiften bakıldığında, ihsan, adaletin tamamlayıcısı olarak görülebilir, çünkü adalet sadece bir durumun tarafsız bir şekilde yönetilmesini sağlarken, ihsan ise bir durumun en üst düzeyde ve en mükemmel şekilde yönetilmesini hedefler. Dolayısıyla, Kefevî'nin perspektifine göre, ihsan adaletin ötesinde bir erdemdir ve toplumun daha yüksek bir ahlaki standart ve huzur düzeyine ulaşmasına katkıda bulunur.

Taha Abdurrahman'a göre adalet tüm kavramların başında yer almaktadır. Adalet ilkesini ve ahlâk kurallarını, iyilik ilkesi organize etmektedir.¹⁷ Ebü'l-Bekâ Kefevî'nin ve Taha Abdurrahman'ın adaleti tüm kavramlara öncelik vermesi, adalet ilkesinin geniş bir perspektiften ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse adalet, toplumun her alanında önemli bir rol oynar ve diğer kavramlarla uyum içinde olmalıdır. Ancak, ahlak kurallarının ve iyilik ilkesinin de önemli bir rolü vardır. İyilik ilkesi, insanların birbirlerine karşı nezaketli, yardımsever ve adil olmalarını teşvik eder. Bu ilke,

¹⁴ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/ 483.

¹⁵ Ali Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985), 1/ 285. Söz konusu hadisin burada Hz. Ali'nin sözü olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶ Ebü'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/153.

¹⁷ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye* (Dârülbeyzâ Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 2012), 72.

toplumda dayanışma ve empati duygusunun gelişmesine katkıda bulunur. Adalet ve iyilik arasındaki ilişki, adil bir toplumun aynı zamanda insanların birbirlerine karşı iyi niyetli ve yardımsever olmalarına dayandığı bir toplum olması gerektiğini vurgular. İyilik ilkesi, adaletin uygulanmasında rehberlik eder ve toplumun her alanda refah seviyesine ulaşmasına yardımcı olur. Dolayısıyla özellikle Taha Abdurrahman'ın düşüncesi, adalet ve iyilik ilkesi arasındaki dengeyi vurgular ve her ikisinin de toplumun düzeni ve refahı için önemli olduğunu belirtir.

Taha Abdurrahman'ın perspektifinden dinî değerlerin ve insan fitratına yerleştirilmiş hakikatlerin dışlanması düşünülemez. Onun bakış açısına göre, bu değerler ve hakikatler, insanın doğasında yer alan ve toplumun düzeni ve refahı için önemli olan temel unsurlardır. Bu değerler ve hakikatler, iletişimde ve müzakereye önemli bir rol oynarlar. Zira Taha Abdurrahman, şehâdetin önemine vurgu yaparak, müzakere ve iletişimde bu değerlerin temel bir bileşen olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Şehâdet, çatışmalı durumlarda taraflar arasında adaletin sağlanması için bir araç olarak işlev görür. Bu, demokratik süreçlerde önemli bir ilkedir çünkü bu ilke, herkesin eşit ve adil bir şekilde temsil edilmesini ve haklarının korunmasını sağlar. Dolayısıyla Taha Abdurrahman'ın perspektifine göre, şehâdetin ve dinî değerlerin dikkate alınması, demokratik müzakerelerin en üst düzeyde etkin ve adil olmasını sağlar. Başka bir ifadeyle şehâdetin gerekçesi, ötekinin maslahatını sağlamak iken, hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir.¹⁸

İhsan kavramı, temelde adaleti referans alır ve semantik hiyerarşide adaletten sonra gelir. İhsan, başkasına iyilik yapma, bir işi mükemmel yapma ve insanın Allah'ı görüyor gibi hareket etmesi gibi güçlü anlamlar içerse de sonuç olarak varlığını adaletle ortaya koyar. Yüzeysel bir bakış açısıyla adaletin ihsandan sonra geldiğini söylemek veya sadece karşıtlık ilişkisi üzerinden adaleti en düşük iyilik şeklinde değerlendirmek, İslam toplumunda adalet

¹⁸ Güldane Gündüzöz – Soner Gündüzöz, “İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 127.

referansının zayıflamasına ve ihsan kavramının gerçekliğine aykırı olarak vicdanı rahatlatıcı birtakım iyiliklerin düzeyine düşmesine yol açabilir. Esasında ihsanın adaletten sonra gelmesi, ihsanın adaletle uyumlu olması gerektiğini gösterir. Zira ihsanın gerçekleştirilmesi adil bir şekilde olmalıdır. Örneğin, Peygamber'in kızı Fâtıma için ev işlerinde yardımcı olacak birini tahsis etme talebine "Bedir'in yetimleri buna daha layıktır"¹⁹ diyerek karşı çıkması hem adaleti hem de ihsanı içerir. Bu gibi durumlar, yüzeysel olarak kötü veya olumsuz gibi görünse de aslında ihsan kategorisine girer. Dolayısıyla ihsan sadece bir şeyi başkasının faydasına vermek değil, aynı zamanda adalet ve hakikate uygun olarak o şeyi kullanmaktır.²⁰

Sehl b. Abdullah Tüsterî (öl. 283/896), Nahl suresi 90. âyette geçen adalet kelimesini “lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah” sözünü kabul ve ikrâr etmek şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca adaleti Hz. Muhammed'e ve onun sünnetine ittiba etmek olarak tanımlamıştır.²¹ Yani Tüsterî'ye göre Allah, peygamberler aracılığıyla adaleti emretmiştir. Adalet, inanç ve yaşayışta doğruluğu, dengeyi ve ölçülü olmayı gerektirir. Ayrıca adalet, peygamberin öğretilerine uygun yaşamak ve onun gösterdiği örnekleri takip etmekle mümkündür. Bu da İslam'ın temel prensiplerine ve peygamberin rehberliğine bağlılıkla ilişkilidir. Dolayısıyla Tüsterî'nin bu yaklaşımı, adaletin sadece dışsal bir norm değil, aynı zamanda içsel bir inanç ve yaşam tarzı meselesi olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hz. Ali'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Muhammed adaletle alakalı şöyle buyurmuştur: “Kim insanlara idareci olur da onlara zulmetmez, yalan söylemez ve söz verdiği halde sözünden dönmezse o kimse güzel ahlakın kemalini ortaya koyarak adaletli davranmış

¹⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988), “Harac, İmâre ve Fey”, 19, 20.

²⁰ Güldane Gündüzöz – Soner Gündüzöz, “Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (Aralık 2021), 91.

²¹ Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 92.

olur. Böyle bir kimseyi sevmek de vacip olur onun gıybetini yapmak haramdır.”²² Başka bir hadiste “Adil bir imamın bir saatlik adaleti başkasının atmış sene ibadet etmesinden daha hayırlıdır.”²³ buyrulmaktadır. Bu hadiste, kişisel ibadetin yanı sıra toplumsal adaletin de dinin önceliklerinden biri olduğu vurgulanmaktadır. Zira toplumda adalet olmadan ibadetin ve dini uygulamaların gerçek anlamıyla hayata geçirilmesi zorlaşır. Dolayısıyla bir imamın veya liderin adil olması, toplumun dinî ve dünyevi refahı için kritik bir rol oynamaktadır.

Hz. Peygamber'in adaletle ilgili hadisleri, İslam hukuk düşüncesinde adaletin temel prensiplerini ve uygulamalarını anlamak için önemli bir kaynak olarak kabul edilir. Bu hadisler, adaletin sadece hukuki bir ilke değil, aynı zamanda ahlaki bir değer olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in "Adalet dört şeyle meydana gelir ve ayakta kalır: Derin Anlayış, Güzel İlim, Hilm (yumuşaklık, sabır, hoşgörü), Hüküm Yollarını Bilmek"²⁴ şeklindeki hadisi de bu anlayışın bir yansımasıdır.

Söz konusu hadis, adaletin dört temel unsurunu belirlemektedir. İlk olarak, derin anlayış adaletin temelini oluşturur. Derin anlayış, olayları ve durumları tüm yönleriyle kavrayabilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Adaletin sağlanması için, sorunların kökenine inilerek adil bir karar verilmesi gerekmektedir. İkinci olarak, güzel ilim adalet için önemlidir. Güzel ilim, doğru ve güvenilir bilgiye dayalı olarak adaletin sağlanması için gerekli olan doğru kararların alınmasını sağlar. Adaletin sağlanması için kişilerin bilgiye dayalı olarak hareket etmeleri gerekmektedir. Üçüncü olarak, hilm yani yumuşaklık, sabır ve hoşgörü adalet için gereklidir. Adaletin sağlanması sürecinde, sabırlı olmak ve karşılaşılan zorluklara hoşgörü ile yaklaşmak önemlidir. Bu şekilde, adil bir ortamın korunması sağlanabilir. Son olarak, hüküm

²² Ebû Muhammed es-Said bin Besyuni Zaglul, *Mevsûat'u-Etrafi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 8/394; Ebû Tâlib el-Mekkî, Tâlib, *Kûtu'l-kulûb*, 4/345.

²³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih-Sünenü't-Tirmizi* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978), “Fiten” 63; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mace, *Kitab-ı Sünen-ü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Fiten” 17; Nureddin Ali b. Ebû Bekr Heysemî, *Mecmau'z Zevâid ve Menbau'l Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 4/197; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 4/530.

²⁴ Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985), 1/285; Esasında burada söz konusu hadisin Hz. Ali'nin sözü olduğu anlaşılmaktadır.

yollarını bilmek, yani hukuk kurallarını ve adaletin nasıl sağlanacağını bilmek, adaletin temel unsurlarından biridir. Hüküm yollarını bilmek, adil kararların alınmasına ve adaletin sağlanmasına yardımcı olur. Bütün bunların yanı sıra söz konusu hadis adaletin temel unsurlarını ve sağlanması için gereken nitelikleri belirterek, toplumda adil bir ortamın oluşturulmasının önemini vurgulamaktadır. Zira adaletin sağlanması gereken unsurların bir arada var olması, adaletin ayakta kalması için elzemdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu hadisi, adaletin önemini vurgulamakla birlikte, adaletin sadece hukuki bir kavram olmadığını, aynı zamanda ahlaki bir değer olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla hadisin ihtiva ettiği mana İslam hukuk düşüncesinde adaletin temel prensiplerini anlama adına önem arz etmektedir.

Hâris b. Esed Muhâsibî (öl. 243/857), adalet veya adaletsizliği insan psikolojisi üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre duygu, düşünce ve davranışların ortaya çıkmasını sağlayan temel dinamikler hâtırlardır, ki bu modern psikolojide güdüler olarak adlandırılmaktadır. Hâtırların kaynağı olarak Muhâsibî, nefis, şeytan ve akıl üzerinde durmaktadır. İnsanın duyu organları, akıl ve kalp gibi mekanizmalar aracılığıyla öğrenilen bilgilerin bilinç düzeyine çıkarılması sonucunda duygu, düşünce ve davranışlar ortaya çıkar. Bu noktada, insan kendi potansiyelinde bulunan olumlu ve olumsuz özellikleri keşfeder ve davranışlarına bu bilinç sayesinde yön verir. Bu bağlamda Muhâsibî, psikolojik ve fizyolojik güdülerin doğru şekilde karşılanması gerektiğini savunur. Dolayısıyla doğru karşılanan güdüler adaleti, doğru karşılanmayan güdüler ise adaletsizliği doğurmaktadır.²⁵ Ayrıca Muhâsibî'nin bu perspektifi, insan davranışlarının özünde yatan içsel niyetin önemini vurgulamakta ve bu niyetin doğru bir şekilde yönlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Muhâsibî, ideal bir kişiliğin temelini doğruluk ve adalet gibi olumlu davranış özelliklerinde görmektedir. Ona göre bu özelliklere sahip olmak, diğer bütün davranışları etkileyen temel bir faktör olarak kabul edilir. Adalet ve doğruluktan sapan kimse diğer olumlu

²⁵ Ebu Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *Riâye li-hukukillah: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 126.

davranışları sergilese dahi, kendisinin adaletsizliği bütün olumlu davranışlarını geçersiz kılmaktadır.²⁶ Muhâsibî'nin bu düşüncesine göre, insanın her türlü hareketi, davranışı ve sözleri, doğruluktan sapmadan adaletle şekillenmelidir. Doğruluk, söyledikleriyle tutarlı olmayı, gerçeği ifade etmeyi içerirken, adalet ise insanların haklarına saygı göstermeyi, eşit ve adil bir şekilde davranmayı ifade eder. Bu iki özellik, bireyin diğer insanlarla, toplumla ve Allah ile olan ilişkilerini etkiler. Ayrıca Muhâsibî'nin bu öğretisi, insanın içsel durumunun temizlenmesi ve olumlu değerlerle donatılması gerektiğini bildirmektedir. Zira adalet ve doğruluk, bu temizlenme sürecinde önemli birer rehberdir. İnsanın bu özellikleri benimsemesi hem kişisel gelişimi hem toplumsal düzenin sağlanması açısından önem taşır.

Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs* adlı eserinde adaleti ikiye ayırarak, insanlar arasındaki zahirî adaleti, görünen adalet; Allah ile kişi arasındaki bâtinî adaleti görünmeyen adalet olarak tanımlamaktadır. Muhâsibî'nin bu iki adalet teorisi şu şekilde izah edilebilir:

1. Zahirî adalet (Görünen Adalet): İnsanlar arasındaki adalete zahiri adalet denir. Bu, açıkça görülen, dışa vurulan adalet şeklidir. Toplum içindeki ilişkilerde, haklar ve sorumluluklar açısından adaletin sağlanması anlamına gelir. Bu tür adalet, insanlar arasındaki adil davranışları, kurallara uymayı ve dürüstlüğü içerir.

2. Batinî Adalet (Görünmeyen Adalet): Allah ile kişi arasındaki adaletin batınî (görünmeyen) boyutudur. Bu adalet, kişinin vicdanında, niyetlerinde ve Allah ile olan ilişkisinde gerçekleşir. İman, sadaka, dua gibi ibadetler bu adaletin birer örneğidir. Bu adaletin temelinde Allah'a karşı gelmemek, O'nun hükümlerine uygun yaşamak ve içsel bir dengeyi korumak bulunur. Muhâsibî 'ye göre, sabır ve vera (dürüstlük, doğruluk) insanın adalet duygusundan doğar. Sabır, zorluklar karşısında direnç göstermek, haksızlıklara karşı dayanmak anlamına gelir. Vera ise doğruluk ve dürüstlük içerir. Bu erdemler, insanın adaletine katkıda bulunan önemli unsurlardır. Dolayısıyla insanlar arasındaki adaletin yanı

²⁶ Feyza Nur Toplu, *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 185.

sıra, Allah ile olan ilişkide de adaletin sağlanması önemlidir. Muhâsibî'ye göre, bu batınî adalet, ahirete giden kurtuluş yollarından biridir, yani insanın ahiret hayatında mutluluğa ulaşmasına katkıda bulunan önemli bir faktördür.²⁷

Muhâsibî'ye göre adalet sahibi bir insanın karakterini şekillendiren önemli unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar, adaletin sağlanmasında ve sürdürülmesinde temel nitelikleri ifade eder. İlk olarak İlim unsuru; adalet sahibi bir insanın, iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi için sağlam bir bilgi temeline sahip olması gerektiğini belirtir. Bu, etik değerleri anlama, doğru kararlar verebilme ve toplumsal sorumlulukları anlama yeteneğini içerir. İkinci olarak Fiiliyat unsuru; bilgi sahibi olmanın ötesinde, bu bilgileri eyleme geçirebilme yeteneğinin önemini vurgular. Adaleti sağlamak için doğru ve etik davranışlarda bulunma, fiiliyatın bir parçasıdır. Üçüncü olarak Sabır unsuru; adalet sahibi bir kişinin, çeşitli zorluklar ve haksızlıklarla karşılaştığında sabırlı olması gerektiğini belirtir. Bu, adil davranışların sürdürülmesini sağlar ve uzun vadeli adaleti güçlendirir. Dördüncü olarak Nefsinin Seviyesini Bilme unsuru; kişinin kendi değerlerini objektif bir şekilde değerlendirebilmesi ve kendi mertebesini bilmesinin önemini vurgular. Beşincisi Mertebeye Fazla Değer Vermeme unsuru, adalet sahibi bir insanın kendi konumunu objektif bir şekilde değerlendirmesini içermektedir. Son olarak Analiz ve İhtiyatlı Düşünce unsuru, adalet sahibi bir kişinin kararlarını verirken ihtiyatlı olmayı ve özellikle kendisinin hoşuna gitmeyen konularda dikkatli bir düşünce sürecini ifade etmektedir. Bu düşünce önyargılardan arınmış ve adil bir perspektifi koruma yeteneğini içerir.²⁸ Dolayısıyla bütün bunlar adalet sahibi bir insanın karakterini oluşturan temel unsurları oluşturmaktadır. Bu doğrultuda ifade etmek gerekirse adalet, sadece toplum içinde değil, bireyin kendi iç dünyasında da sağlanmalıdır ve bu özellikler söz konusu dengeyi kurmaya yardımcı olacak en önemli unsurlardır.

²⁷ Ebu Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *Nefis Adabı (Adabu'n Nüfus)*, çev. Ersan Urcan (Ankara: İtisam Yayınları, 2019), 39.

²⁸ Muhâsibî, *Nefis Adabı (Adabu'n Nüfus)*, 39.

Muhâsibî'ye göre kişinin kendi için istediğini başkası için de istemesi adaletin bir göstergesidir. Zira adalet sahibi bir insan, kendi haklarını ve isteklerini düşündüğü gibi, başkalarının da aynı haklara ve isteklere sahip olduğunu anlar. İnsanın adaleti, kişisel çıkarlarını diğerleriyle adil bir şekilde paylaşma ve başkalarının ihtiyaçlarına saygı gösterme anlayışını içerir.²⁹ Bunun yanı sıra kişinin insanlara insafli muamele etmesi de onun adaletli olduğuna delildir. Adalet, sadece eşitlik ilkesine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda insanlara insafli davranmayı da içerir. İnsafli muamele, insanların duygusal ve sosyal ihtiyaçlarına anlayışlı ve duyarlı bir şekilde yaklaşmayı ifade eder. Başkalarına empatiyle davranmak, adalet anlayışını zenginleştirir. Bu iki unsur, adil bir toplum ve bireyler arası ilişkilerin temelini oluşturur. İnsanın kendi istek ve haklarını diğerleriyle paylaşma, onların ihtiyaçlarına saygı gösterme ve insafli davranma yeteneği, adaletin bir tezahürüdür. Bu davranışlar, toplumda uyumun ve insanlar arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini destekler.

Bu minvalde ifade etmek gerekirse günümüzde yaygın olarak benimsenen faydacılık ve kendi çıkarı odaklı yaşama modeli, ahlaki değerlerde eksikliklere ve adaletsizliğe yol açmaktadır. Özellikle iş dünyasında rekabetin artmasıyla birlikte, bazı bireylerin kendi çıkarları için etik olmayan yöntemlere başvurduğu görülmektedir. Benmerkezci bir tavır sergileyen bu tip insanlar, sadece kendi faydalarını düşündüklerinden başkalarının yaşadığı durumları umursamamaktadır. Dolayısıyla bu durum, kısa vadeli mutluluklar için vicdanın devre dışı bırakılmasına ve zamanla psikolojik sorunlara sebep olmaktadır.³⁰

Muhâsibî'nin düşüncesine göre, adaletten uzak olan insanlar, özellikle kendilerini hesaba çekmeyen, gaflet içinde olan ve bir işe hükmettiklerinde adaleti hafife alan kimselerdir. Bu durumdan kurtulmanın yolu, Allah'ın her an yanında olduğunu düşünmek, haya ve korku duygularını hissederek Allah'ın kudretinin insanın kalbinden geçenleri bilme

²⁹ Muhâsibî, *Nefis Adabı (Adabu'n Nüfus)*, 40.

³⁰ Feyza Nur Toplu, *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi*, 128-129.

kapasitesine sahip olduğunu hatırlamaktır. Nefsini kendi değeri altında görmek, yani mütevazı olmak, insanın bu adaletsizlik durumundan kurtulması için önemli bir adımdır.³¹

Süfyan es-Sevrî'ye (öl. 161/778) göre dini tebliğ eden kişinin kendisi adaletli olmalıdır aksi takdirde adaletli olmayan bir kimse bu dini tebliğ edemez.³² Bu prensip, İslam'ın temel ilkelerinden biri olan adaletin ve doğruluğun dini yaşamın ve davranışların merkezinde olduğunu yansıtır. Zira adaletin olmadığı yerde her şey yok olur. Adalet sadece söylem değil eylemsel bir duruştur. Adalet sayesinde hem insan hem toplum hem de devlet ayakta durur. Adaleti yok sayanlar başta din olmak üzere her şeyi yok sayarlar. Süfyan es-Sevrî, adalete o kadar çok değer verir ki el öpmeye çok hoş bakmadığı halde adalet sahibi olan yöneticinin elinin öpülmesinde bir sakınca yoktur der. Fakat bu el öpmenin dünyalık bir menfaat taşımaması gerektiğine işaret eder. Nitekim onun nazarında böyle bir davranış mekruh kabul edilmektedir.³³

İbn Arabî'ye göre takva sahibi olmasının yanı sıra adaletli olan kimsenin elinden alınan ancak helaldir. Aksi takdirde adaletli olmayan kimsenin kazandığı şüpheli olduğu için onun elinden alınan da caiz değildir. Ayrıca zalim ve diktatör kimsenin kazandığı helal olmadığı gibi onun malı da bir başkasına helal değildir.³⁴ Diğer bir açıdan halkın içinde helal malın bulunması esas itibarıyla idarecilerin adaletine bağlıdır.³⁵ Adaletsiz, zalim ve diktatör bir yönetim anlayışı halkın nezdinde olumlu bir örnek teşkil etmeyeceği için halk da zamanla kendisi gibi adaletsiz, zalim ve diktatör bir yönetimi örnek alıp benimseyecektir. Dolayısıyla başta ümera tarafından zaafa uğrıtılan adalet duygusu tedricen halkın nezdinde dinî, siyasî ve iktisadî krizlere sebep olacaktır.

Abdullah b. Mübarek'in (öl. 181/791) naklettiği şu rivayet kötü yöneticilerin toplumun

³¹ Muhâsibî, *Nefis Adabı (Adabu'n Nüfus)*, 40-42.

³² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/564.

³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/577.

³⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/619.

³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/632.

ahlakını da bozduğunu anlatmaktadır: “Eğer ölmeye gücün yeterse hicrî iki yüz senesinden sonra öl. Zira o zamandan sonra adaletsiz, zalim, fâcir, günahkâr idareciler zuhur edecek. Onların bütün işi halkın dinî ve iktisadî refahından öte birbirlerini kötölemektir. Onlar bu davranışlarından dolayı Allah katında ‘kendilerini ve halkını ifsad etmiş’ olarak isimlendirilir.”³⁶ Bu durum, idarecilerin veya yöneticilerin etkisi altında bulunan sistemin işleyişindeki ahlaki veya etik değerlerin zayıflamasını veya olumsuz yönde değişmesini de ifade eder.

İlk dönem mutasavvıflarından Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Fazl el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893) insanları ulema, ümera ve fukara şeklinden üçlü tasnife tutarak bunlarla alakalı izah yapmaktadır. Ona göre ulemadan kasıt alimler, ümeradan kasıt idareciler, fukaradan kasıt ise mutasavvıflardır. Ulema bozulunca din ifsat olur. Ümera bozulunca geçim bozulur. Mutasavvıflar bozulunca ise ahlak gider. Ulemayı bozan hırsıdır. Ümerayı bozan adaletsizliktir. Mutasavvıfları bozan ise riyadır.³⁷ Dolayısıyla başka bir ifadeyle ümera, ulema ve fukaraya sırt çevirince, ulema ve fukara, ümeranın emrine girince bozulur denilebilir.

Mevlânâ, toplumsal düzenin sağlanması ve kötülüklerle başa çıkılması için iyilikle karşılık verilmesi gerektiğine inanmaktadır. Hükümdarın adaletini tanımlarken, yöneticinin herkese iyilik etmesi, sabırlı olması ve suçlulara karşı adil bir tutum sergilemesi gerektiğini vurgular. Ayrıca Mevlânâ, Allah’ın dahi bir suça sabırla yaklaştığını, ancak suçun tekrar edildiği durumda ceza verdiğini belirtir. Allah’ın bu yaklaşımını ise adaletin hızlı kararlar almak veya cezayı hemen uygulamak yerine, bazen beklemek ve suçlunun pişman olmasına fırsat tanımak şeklinde açıklamaktadır. Nitekim söz konusu yaklaşım, adaletin acelecilik kaygısıyla değil, ahlaki bir perspektiften bakıldığında tam anlamıyla gerçekleşebileceğini öne

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/634.

³⁷ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1991), 190.

sürmektedir.³⁸ Mevlânâ'nın bu düşünceleri insanlar arasında adalet, hoşgörü, sabır ve iyilikle dolu bir toplumsal düzeni savunduğunu göstermektedir.

Mevlânâ başka bir yerde toplumsal düzenin sağlanmasında yöneticilerin ve hükümdarların adaletli davranmasındaki rolüne vurgu yapmaktadır. Ona göre, lider figürlerin potansiyel tehlikelerden korunmaları için en etkili kuvvet, adaletle dolu bir yönetimdir. Yöneticilerin adil olmaları, herkese iyilik etmeleri ve suçlulara karşı adaletle davranmaları, toplumun güvenini kazanmalarına ve kendilerini hedef haline getirebilecek potansiyel tehlikelerden korunmalarına yardımcı olabilir.³⁹ Mevlânâ'nın bu perspektifi, yöneticilerin ve hükümdarların liderliklerini sürdürebilmeleri için toplumsal adalete önem vermeleri gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, bu lider figürlerin emirleri altındaki kolluk kuvvetlerinin suçlarla baş etme kabiliyetlerinin, adalete ve güvene dayalı bir toplumsal düzenin temel unsurları olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda, sadece suçla mücadele etmeye odaklanmak değil, aynı zamanda adil bir yönetim altında toplumun güvenini ve desteğini sağlamak da önemli bir rol oynamaktadır.

Gazzâlî'ye göre dört büyük faziletten biri de adalettir. Gazzâlî'nin nazarında adaletten kasıt öncelikle psikolojik güçler arasında denge sağlamaktır.⁴⁰ Bu düşünce farklı psikolojik güçleri uyumlu bir şekilde dengeleme ve adil bir iç düzen oluşturma anlamına geldiği bir perspektifi ifade eder. Ayrıca Gazzâlî'nin en büyük faziletlerden biri olarak ifade ettiği adalet duygusu bireyin karakter gelişimine katkıda bulunan temel özelliklerden biridir.

Gazzâlî'nin adaletle alakalı ifade ettiği psikolojik güçler arasında denge sağlama meselesini izah etmek gerekirse kişi kendi iç dünyasında ve dış çevrelerinde farklı güçlerle karşı karşıya kalabilir. Bu güçler arasında duygular, düşünceler, motivasyonlar, çıkarlar ve

³⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî *Mektûbât-Mektuplar*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1999), 23; Murat Erten, "Mevlânâ'nın Adalet Anlayışı", *Anasay Dergisi* 6/20/ (Haziran 2022), 141.

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, 4/728-730; Erten, "Mevlânâ'nın Adalet Anlayışı", 141-142.

⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mukâşefetü'l-Kulûb-Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1980), 240.

beklentiler gibi çeşitli unsurlar yer alabilir. Böyle bir durumda adaletli davranabilmek için zikredilen çeşitli güçler arasında denge kurmak gerekir. Örneğin, adaletli kimse duygusal zeka ve zihinsel güç arasında bir denge kurmalıdır. Duygusal zekâ, insanlar arasındaki ilişkileri yönetme, empati kurma ve duygularını kontrol etme yeteneğini ifade ederken, zihinsel güç, analitik düşünme, problem çözme ve stratejik planlama yeteneklerini içerir. Adaletli bir kimse bu iki alan arasında denge sağlayarak hem empatik hem analitik bir bakış açısına sahip olması gerekir. Ayrıca en önemlisi çıkarlar ve adalet arasında denge kurmalıdır. Kısa vadeli çıkarlar bazen uzun vadeli adalet ve sürdürülebilirlikle çatışabilir. Bu durumda, adil ve dengeli bir şekilde hareket ederek hem mevcut ihtiyaçları karşılamalı hem de gelecek nesillerin haklarını gözetmelidir. Dolayısıyla adalet, farklı psikolojik güçler arasında denge sağlamayı gerektirir.

Gazzâlî'ye göre insanlara hükmetmek büyük bir sorumluluktur ve bu sorumluluk adalet ve dürüstlük prensiplerine dayandırılması gerekmektedir. Adalet ve merhametin dumura uğradığı durumlarda lider kötü niyetli bir güç haline dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle kişi adalet ve doğrulukla insanları yönetirse Allah'ın halifesi, adalet ve şefkatten uzaklaşırsa da şeytanın halifesi olmaktadır. Ayrıca Gazzâlî'ye göre insanlara hükmetmenin aslı ilim ve ameldir.⁴¹ Yani Gazzâlî burada yöneticilerin bilgi ve eylemlerine vurgu yaparak, insanları yönetme sürecinin sadece güç kullanımıyla değil, aynı zamanda bilgelik ve etik değerlere dayanarak gerçekleşmesi gerektiğini belirtmektedir.

Gazzâlî'ye göre insan aklı doğruyu görmesi ve adaleti sağlaması gerekir. Zira esasında adalet, aklın kemâlinden doğmaktadır. Buna bağlı olarak aklı olmayanın adaleti yoktur, adaleti olmayanın yeri de cehennemdir.⁴² Gazzâlî bu düşüncesinde insan aklının önemine vurgu yaparken aynı zamanda adaletin ahlaki ve toplumsal bir ilke olarak aklın rehberliği altında gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, insanlar akıllarını

⁴¹ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 367.

⁴² Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 376-377.

kullanarak doğruyu görebilir ve adaleti sağlayabilirler. Ancak, akli kullanmamak veya yanılmak, adaletsizliğe yol açabilir ve bu da sonunda kişiyi cehenneme götürebilir. Dolayısıyla ahlaki ve toplumsal düzenin sağlanması noktasında aklın ve adaletin rolü büyük önem arz etmektedir.

Gazzâlî başka bir yerde yöneticilik ve liderlik konularına değinerek bu hususta farklı bir perspektif sunmaktadır. Ona göre yönetimde en önemli ilke adalettir. Bir lider adaletle hareket ederse, bu durum ibadetten bile üstündür. Ancak zulüm ve haksızlık yaparsa, büyük günah işlemiş olur. Bir kimse yönetici pozisyonunu kabul etmeden önce adaletli davranacağından emin olmalıdır. Aksi halde bu görevi üstlenmesi haram olabilir, çünkü bu durum topluma büyük zarar verebilir. Ayrıca liderlik, manevî olarak güçlü olmayan kimselerde nefsî bir lezzet oluşturacağı için tehlike arz etmektedir. Bu nedenle kişi yönetici veya liderlik pozisyonuna gelmeden önce kendini tecrübe etmiş olması gerekir. Zira kendini tecrübe etmemiş kimse bu görevi kabul ettiğinde, nefsiyle mücadele etme ve adaleti sağlama konusunda güçlükler yaşayabilir.⁴³ Dolayısıyla olaya Gazzâlî'nin bu perspektifiyle bakıldığında liderler mutlaka kalbî diğer bir ifadeyle nefsî bir eğitimden geçmiş ve adaletli kimseler olması gerekir.⁴⁴ Ayrıca bu tarz kritik görevler sadece güçlü karakterli ve adil insanlar tarafından yerine getirilmelidir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin aktardığı bir rivayette Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer'e (öl. 23/644) hak ve bâtil arasındaki farkı vurgulayarak adaletin önemine işaret etmektedir. Rivayette Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'e adaletin ağır ve zor olabileceğini ancak sonunun hayırlı olduğunu, zulmün ise hafif ve kolay olabileceğini ancak sonunun kötü olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'e herkese adaletle davranmasını, zulmetmemesini tavsiye eder ve bu vasiyetini korursa kendisine ölümden daha sevimli bir

⁴³ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 541.

⁴⁴ Zira Gazzâlî'ye göre adalet, akılla beraber kalpte doğan bir hakikattir. Bu nedenle kalp eğitimi lider pozisyonuna gelecek kişiler için önem arz etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 632.

şey olmayacağını belirtmektedir.⁴⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî başka bir rivayetinde adalet duygusunun kişinin ahirette azaptan kurtulmasına ve cenneti kazanmasına vesile olabileceğini ifade ederek, insanların vicdanlarını ve toplumsal sorumluluklarını vurgulamıştır. Ayrıca adalet duygusunun hem bu dünyada hem de ahirette insanların davranışlarının değerlendirilmesinde önemli bir kriter olduğuna işaret etmiştir.⁴⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre kişi ne kadar çok adaletli ve ihsan sahibi olursa, o kadar çok faziletli kabul edilir. Çünkü bu nitelikler, insanın karakterini ve davranışlarını şekillendirir, toplum içinde barış, düzen ve iyilik için önemli bir rol oynar.⁴⁷ Dolayısıyla tasavvufî düşünce geleneğinde adalet ve ihsanın önemi büyüktür ve bu niteliklere sahip olmak insanın manevi gelişimi için önem arz etmektedir.

Ebû Talib el-Mekkî, Hz. Ali'den rivayetle İslam'ın dört temel esasının sabır, cihat, adalet ve yakîn olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Bu düşünce, genelde İslam'ın özelde tasavvufun temel değerlerini ve prensiplerini özetlemektedir. Sabır, imanın bir ruknü olarak kabul edilir ve müminlerin yaşamlarında sabır göstermeleri gerektiği vurgulanır. Cihat, müminlerin Allah'ın rızası için çaba göstermelerini ve dinlerini savunmalarını ifade eder. Adalet, İslam'ın önemli bir ilkesidir ve Müslümanlar arasında adil davranmayı, haksızlığa karşı durmayı ve insanların haklarını korumayı gerektirir. Yakîn ise, sağlam inanç ve içsel bir güven olarak tanımlanır; Müslümanların Allah'a olan güvenlerini ve inançlarını sağlamlaştırılmalarını ifade eder. Bu dört temel esas daima Müslümanların yaşamlarında rehberlik eder ve İslam'ın temel değerlerini oluşturur.

Ebû Talib el-Mekkî “Şüphesiz Allah sizlere adaleti emreder.”⁴⁹ âyetine dayanarak insanlara

⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 1/311.

⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 1/316.

⁴⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 1/123.

⁴⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 2/239.

⁴⁹ en-Nahl 16/90.

karşı adil olmanın, iyilik ve cömertlik göstermenin önemini vurgulamaktadır. Bu âyet ona göre ancak adil olanların erişebileceği bir makamdır. Adalet, iyilik yapmak ve kötülüklerden sakınmak en önemli ahlakî prensiplerinden biridir. Dolayısıyla adaletin ve iyiliğin teşvik edilmesi, İslam'ın öğretilerine uygun yaşamının bir parçasıdır. Ayrıca bu bağlamda, insanlara eziyet etmemek de bir tür sabır ve adaletle ilgili davranış biçimidir.⁵⁰

Ebû Talib el-Mekkî söz konusu âyetle alakalı şöyle bir yorum da nakletmektedir: “Adalet, bütün hakkını almak ve karşı tarafın bütün hakkını iade etmektir. İhsan ise iyilik yapanlardan olmak için alacağının bir kısmını terk etmek ve karşı tarafın hakkını verirken borcundan daha fazlasını vermektir.”⁵¹ İhsan kavramının adalet kavramıyla bağlantılı olarak kullanılmasının sebebi ihsan daha fazla bir lütfu veya iyiliği ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle ihsan sahibi bir kimse karşı tarafa sadece hakkını vermekle kalmaz, aynı zamanda karşılıksız bir şekilde daha fazlasını yaparak iyilik yapmayı tercih eder.

Ebû Talib el-Mekkî'ye göre işlerin düzgün yürümesi dört şeyle mümkündür. Bunlardan biri de halka adaletli davranmaktır.⁵² Zira adaletin olmadığı bir ortamda halk arasında hoşnutsuzluk, haksızlık ve çatışma artabilir, bu durum da hem devletin hem toplumun huzur ve istikrarını tehdit edebilir.

Ebû Talib el-Mekkî'nin Muhammed b. İdrîs Şafiî'den (öl. 204/820) naklettiği bilgiye göre adaletli kimse iyilikleri kötülüklerinden fazla olan kimsedir.⁵³ Buna göre, bir kişinin adaletli olduğunu söylemek için iyilikleri ile kötülükleri arasındaki denge gözetilir. Eğer bir kişinin iyilikleri kötülüklerinden fazla ise o kişi adaletli kabul edilir.

Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî'ye göre, Müslüman idarecilerin belli başlı önemli sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar, öncelikle halklarını dış tehditlere karşı korumak,

⁵⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 2/247.

⁵¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/642-643.

⁵² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/194.

⁵³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 4/343.

ülkenin güvenliğini sağlamak ve saldırılara karşı koymak gibi savunma işlevlerini içerir. Ayrıca, halkın maruz kaldığı zararları önlemek veya azaltmak için çaba göstermelidirler, bunlar arasında doğal afetler, hastalıklar ve ekonomik sıkıntılar yer alır. İdareciler, halkın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak refahlarını ve mutluluklarını sağlamak için çalışmalıdırlar, bu da temel ihtiyaçların karşılanması, eğitim ve sağlık gibi hizmetlerin sunulması anlamına gelir. Ayrıca, toplum içinde ortaya çıkan ihtilafları adil bir şekilde çözmek, adaletin sağlanması ve halk arasındaki anlaşmazlıkların adil bir şekilde çözülmesi toplumun huzur ve istikrarını sağlar. Adaletin tesis edilmesi ve korunması için çaba gösteren idareciler, toplumda güvenin artmasına ve insanların hukuki haklarının korunmasına yardımcı olurlar. Son olarak, halk arasında hüküm verirken adalet ve hakkaniyet ilkelerine bağlı kalmak önemlidir; bu, hukukun üstünlüğünü korumak ve herkesin eşit şekilde muamele görmesini sağlamak anlamına gelir. Bu sorumluluklara uyum sağlayan idareciler, Allah'ın lütuflarından yararlanacak ve toplumlarının refahını ve adaletini sağlayacaklardır. Zikredilen sorumluluklara riayet eden idareciler ise Allah'ın salih kullarına verdiği nimetlere nail olacaklardır. Yani, toplumlarının refahı ve adaleti için çalışan idareciler, Allah'ın lütuflarından yararlanacaklardır.⁵⁴

Kelâbâzî'nin başka bir görüşü, adaletin önemini vurgulayan ve zulmün sonuçlarına dikkat çeken bir perspektifi yansıtıyor. Zira Kelâbâzî'ye göre, zulüm ve zalimlerin galip gelmesiyle adalet azalır çünkü zulüm, adaletin tam tersidir ve zulüm altında yaşayanlar adaletsizliğe maruz kalırlar. Bu durumda, toplumda adalet duygusu zayıflar ve insanlar arasındaki güven azalır. Ancak, adaletin ve adalet sahiplerinin galip gelmesiyle yeryüzünde adalet yücelir. Adalet, insanların haklarını koruyan ve toplumsal dengeyi sağlayan bir ilkedir. Adaletin tesis edilmesiyle birlikte toplumda huzur ve güven artar. Kelâbâzî'nin vurguladığı önemli bir nokta da zalimlerin hükmetmesiyle hakların yok olmadığıdır.⁵⁵ Hak, aslında ebedi

⁵⁴ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail- Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, 1999), 82.

⁵⁵ Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, 82-83.

olarak var olan bir kavramdır ve her ne kadar zalimler geçici bir süre için hüküm sürse de hakka dayalı adaletin sonunda galip geleceğine inanılır. Kelâbâzî'nin bu görüşü, adaletin toplumsal düzenin temeli olduğunu ve adaletsizliğin uzun vadede toplumun zararına olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, zalimlik ve zulüm karşısında direnmenin ve adaleti sağlamak için mücadele etmenin önemini belirtmektedir.

Kelâbâzî'nin “*İnsan o emaneti yüklendi. Şüphesiz ki o çok zalim ve pek cahildir.*”⁵⁶ âyetinde ifade ettiği manaya göre adaletin zıttı olan zulmün manası cehalet, küfür ve inkârcılıktır. Bu manada kulun kötü sıfatlardan fani olması ondaki ilim halinin cehl haline adalet halinin zulüm haline galip olmasıdır.⁵⁷

Kelâbâzî'ye göre lider veya önder bir kişinin taşıması gereken temel özellikler arasında ilim sahibi olması, siyaseti bilmesi, adalet sahibi olması ve cesur olması bulunmaktadır. İlim sahibi olmak, liderin doğru kararlar almasına ve topluluğun ihtiyaçlarını doğru bir şekilde anlamasına yardımcı olurken, siyaset bilgisine sahip olmak toplumu daha etkili bir şekilde yönetme ve ihtiyaçları karşılama konusunda yardımcı olur. Adalet sahibi olmak, herkesin hak ettiği şekilde muamele görmesini sağlayarak toplumda huzur ve güven duygusunu pekiştirirken, cesaret zorlu kararlar almayı gerektiren liderlik pozisyonunda doğru adımları atmaktan çekinmeden toplumu ileriye taşımak için gereken cesareti ifade eder. Bu özelliklere sahip bir lider, toplumun refahı ve adaleti için etkili bir şekilde hareket edebilir. Bu özellikler, Kelâbâzî'nin liderlikle ilgili düşüncelerinin temelini oluşturur ve ona göre bir liderin sahip olması gereken nitelikleri yansıtır.⁵⁸

Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî'ye göre fütüvvet; başkasına adalet ve insafla muamele etmek ancak onlardan adalet ve insafla muamele etmelerini istememek olarak tanımlanır. Bu

⁵⁶ el-Ahzâb 33/72.

⁵⁷ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 205.

⁵⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, 276.

anlayışa göre, iyilik yapmak ama karşılık beklememek önemlidir.⁵⁹ Fütüvvet, genellikle tasavvuf ilminde erdemli bir davranış biçimi olarak başkalarına adaletle, insafla davranmak, ancak karşılık beklemeden bu davranışı sergilemektir. Bu erdemdeki en önemli noktalardan biri, karşılıksız iyilik yapmanın ve cömertliğin yüceltilmesidir. Bu, insanın sadece kendi çıkarlarını değil, başkalarının da iyiliğini düşündüğünü ve onlara adil davrandığını gösterir.

Kuşeyrî, başka bir yerde tasavvufta nefsin eğitimi açısından önemli bir yeri olan mücadele hakkında Hz. Peygamberin “Cihadın en faziletli olanı zalim bir padişahın yanında adalet kelimesini söylemektir.”⁶⁰ hadisini zikrederek konunun önemine dikkat çekmektedir.⁶¹ Kuşeyrî'nin bu alıntısı, cihad kavramını genişleterek sadece fiziksel savaşı değil, aynı zamanda içsel mücadeleyi de içerdiğini vurgular. Burada hadiste geçen “zalim bir padişahın yanında adalet kelimesini söylemek” ifadesi, zor bir durumda bile doğruluktan ve adaletten taviz vermemenin önemini vurgular.

Kuşeyrî, raiyyeti altında bulunan halka adaletle hükmeden bir lider olarak Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720)'i zikrederek onun adaleti sayesinde halkın bütün korkulardan emin olduğunu ifade etmektedir. Yani adaletin tesis edilmesi toplumun dünya ve ahiret korkularından da emin kılmaktadır.⁶² Ömer b. Abdülazîz, İslam'ın erken dönemlerinde yaşamış bir liderdir ve adaletiyle tanınmıştır. Onun döneminde insanlar, hükümetin ve yöneticilerin adil olduğuna güvenmişlerdir. Bu da toplumun dünya ve ahiret korkularından emin olmasını sağlamıştır; çünkü adil bir yönetim altında yaşamak, hem dünya hayatında huzur bulmayı sağlar hem de ahirette hesaba çekilecekleri korkusunu azaltır.

Kuşeyrî, kulların Allah'a karşı adaletsiz davranmasından bahsetmektedir. Kuşeyrî bu düşüncesinde insanın Allah'a karşı olan davranışlarının adaletsizliğine vurgu yapar. Ona

⁵⁹ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyrîyye*, çev. Ali Arslan Aydın (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 134.

⁶⁰ Tirmizî, “Fiten”, 13; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Melâhim”, 17; İbn Mâce, “Fiten”, 3; “Biat” 37.

⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 235.

⁶² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 318.

göre, insanlar Allah'a dua ederken, Allah onların dualarını reddetmekten haya eder, yani Allah, kullarının isteklerini kabul etmek istese de bazen onların istediklerinin kendileri için en hayırlı olmadığını bilir ve bu yüzden reddeder. Buna rağmen insanlar, Allah'ın adaletinden ve hikmetinden şüphe etmeden dua etmeye devam etmelidirler. Ayrıca Kuşeyrî'ye göre, insanlar Allah'a isyan ederken dahi bundan haya etmezler. Bu, insanın Allah'a karşı gösterdiği nankörlüğün, isyanın derinliğine ve adaletsizliğine işaret eder. Kuşeyrî'nin bu düşüncesi, insanın Allah'a karşı olan sorumluluklarını ve Allah'ın insana olan merhametini vurgularken, aynı zamanda insanın Allah'ın hikmetine ve adaletine olan güveninin önemini de ortaya koyar.⁶³

Sonuç

Adalet, herkesin hak ettiği muameleyi görmesini, eşitlik, dürüstlük ve hakkaniyet ilkelerine dayalı bir düzeni ifade eder. Adaletin zıttı olan zulüm ise bu düzenin bozulması veya ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu anlamda hukukun üstünlüğünün, vazgeçilmezliğinin yanında adaletin, erdemlerin erdemi olduğunun unutulmaması çok önemlidir. Zira adalet, hayatımızın her anında, yapacağımız, istisnasız her eylemde hem tasavvur olarak başta hem eylemin yapılış tarzında hem de sonucunda ortaya çıkan kuşatıcı ve olmazsa olmaz bir erdemi ifade etmektedir. İnsanın hürriyetinin ve sorumluluğunun gerektirdiği en temel husus ise adaletin tecellisi ve bu konuda hiçbir ayırım yapılmamasıdır. Dolayısıyla adalet hem insanların hem de devletlerin imanının bir göstergesi kabul edilecek kadar önemli bir husustur.

Mutasavvıfların adalet anlayışına bakıldığında ise genellikle içsel bir adalet ve ruhsal denge üzerine odaklanıldığı görülmektedir. Ayrıca mutasavvıflar, adaleti sadece dışsal eylemler ve davranışlarla sınırlı görmek yerine, içsel bir denge ve uyum halini de kapsayan

⁶³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 363.

derin bir anlayışa sahiptir. Başka bir ifadeyle mutasavvıfların adalet anlayışını şekillendiren temel unsurlar arasında içsel adalet, merhamet ve şefkat, teslimiyet ve rıza, toplumsal adalet ve insan haklarına saygı ve eşitlik gibi prensipler olduğu söylenilebilir. İçsel adalet, nefis terbiyesi ve ruhsal gelişimle kişinin iç dengesini kurması ve dış dünyada adil davranmasıyla ilişkilidir. Merhamet ve şefkat, katı hukuk kurallarının yanı sıra insanların hatalarını anlama, affetme ve yardım etme boyutunu içerir. Teslimiyet ve rıza, Allah'ın iradesine uyum sağlama ve O'nun hükümlerine razı olma gerekliliğini ifade ederken, toplumsal adalet ve insan hakları ise fakirlerin haklarının korunması, zulme karşı durulması ve herkesin eşit şekilde muamele görmesi gerektiği vurgusunu yaparlar. Bu prensipler, mutasavvıfların adalet anlayışının temelini oluşturmakla beraber toplumun refahı ve dengesi için de önemli bir rehberlik sunmaktadır. Başka bir açıdan ifade etmek gerekirse mutasavvıfların adalet anlayışı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde insani değerlere ve ruhsal prensiplere dayalı bir yaşamı teşvik etmektedir.

Kaynaklar/References

- Abdurrahman, Taha. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Târîfât*. thk. Muhammed Sadık Minşavî. Beyrut: Dâru'l Fazilet, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, *Sünen-i Ebî Dâvud*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- el-Hindî, Ali Muttakî. *Kenzu'l-Ummâl*. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985.
- Erten, Murat. “Mevlânâ'nın Adalet Anlayışı”. *Anasay Dergisi* 6/20 (Haziran 2022), 123-151.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed . *Kimyâ-i Saadet*, çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed . *Mükâşefetü'l-Kulûb-Kalplerin Keşfi*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1980.
- Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. “İslâmî Bir Müzakere Etiğinin İmkânı Üzerine: Taha Abdurrahman'ın Şehâdete Dayalı İletişim Teorisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 105-129.
- Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. “Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (Aralık 2021), 71-93.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1991.
- Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Ṭavâsîn*. Kahire: Müessesetü Hindavî lî't-ta'lîm ve's-sekâfe, 2012.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z Zevâid ve Menbau'l Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Hucvîrî, Alî b. Osmân el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Berrecân, Abdüsselam b. Abdurrahman Ebü'l-Hâkem. *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyât ve'n-Nebei'l-'Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Kitab-ı Sünen-ü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. Beyrut: *Lisânü'l-Arab*, 1994.
- İnce, Eyüp. “Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî Ve Bursevî Tefsiri Örneği-”. *Sufiyye* 12 (Haziran 2022), 131-150.

- Kandemir, M. Yaşar. *Örneklerle İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2003.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail- Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, 1999.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Risâle-i Kuşeyrîyye*. çev. Ali Arslan Aydın. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye Hârisî Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l mahbûb-Kalplerin Azağı*. çev. Yakub Çicek-Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mektûbât-Mektuplar*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1999.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2003.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Hâris b. Esed. *Nefis Adabı (Adabu'n Nüfus)*. çev. Ersan Urcan. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2019.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Hâris b. Esed. *Riâye li-hukukillah: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-sahih-Sünenü't-Tirmizi*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978.
- Toplu, Feyza Nur. *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah Refi. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/388. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zaglul, Ebû Muhammed es-Said bin Besyuni. *Mevsûât-u Etrâfi'l-Hadîsin-Nebeviyyi-ş-Şerif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1989.

Tanzanya'da Leibzig Misyoner Cemiyeti (LMS) Misyonerliği Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanılan Yöntemler*

şeyma HAN | <https://orcid.org/0009-0000-4275-5004> | E-Posta: seymahanseyma@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye

şahin KIZILABDULLAH | <https://orcid.org/0000-0002-6848-0755> | E-Posta: sahinkizilabdullah@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Ankara, Türkiye

Öz

“Tanzanya'da Leibzig Misyoner Cemiyeti Misyonerliği, Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanılan Yöntemler” isimli araştırma, “Tanzanya'da Misyonerlik Faaliyetler Lutheran Kilise Örneği” isimli yüksek lisans tezine dayanmaktadır. Araştırma, Lutheran misyonerliğinin Tanzanya'da faaliyetlerine nasıl başladıkları, ilerleme yöntemleri ve karşılaşılan güçlükleri anlama noktasında önem arz etmektedir. Araştırmada ana konuya odaklanmadan önce, Tanzanya hakkında genel bir bilgilendirme yapılmış, ardından Leibzig Misyon Cemiyeti'nin (LMS) faaliyetlerine nasıl başladığı, kronolojik bir şekilde açmış olduğu istasyonlar, bu istasyonlarda karşılaşmış olduğu zorluklar ve kullanılan yöntemler hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca, Tanzanya'da Lutheran misyoner cemiyetlerinin, Tanzanya Evanjelik Lutheran Kilisesi (Tanzania Evangelical Lutheran Church in Tanzania) ELCT ile tek bir kilise çatı altında toplanması ele alınmıştır. Son olarak, ELCT'nin kabul etmiş olduğu ilkeler ve Martin Luther'in öğretilerinin Afrika'daki yansımaları üzerinde durulmuştur. Araştırma, sadece misyonerleri ve misyonerlik faaliyetlerini değil, ayrıca muhatap olunan ve yüzyıllardır sömürgeleştirilen Afrika halkını anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Araştırma, Lutheran misyonerliğinin Tanzanya'da başlamış olduğu 19. yüzyıl sonu ve yoğunlaştığı 20. yüzyıl ile sınırlandırılmıştır.

Otto von Bismarck'ın (1815-1898) katkılarıyla gerçekeşen Berlin Konferansı sayesinde, batılı ülkelerin bayrakları ile haçları da sömürge topraklarına girmiştir. Tanzanya'da Lutheran Misyon, Johann Ludwig Krapf (1810-1881) ve Johannes Rebmann'ın (1820-1876) CMS

tarafından görevlendirilmeleri sonucu başlamıştır. LMS, CMS'den 1892 tarihinde görevi devralmıştır ve Machame, Mamba, Old Moshi, Pare, Meru'da faaliyet göstermiştir.

Misyon faaliyetleri süresince, savaşlar, kıtlık ve salgın, çok eşlilik, sünnet uygulaması, tanrı anlayışı gibi birçok zorlukla karşılaşmıştır. Zorluklar, onları ortadan kaldırmaya yardımcı olacak; eğitim, sağlık, bütüncül hizmet, ortak dil (lingua franca), Kutsal Kitap çevirileri, ev ziyaretleri, yerli yardımcıları ve yerlileştirme gibi yöntemleri de beraberinde getirmiştir. Tanzanya'da LMS dışında; Katolik Kutsal Ruh Babaları (Holy Ghost Father/ Spiritanlar), Katolik Beyaz Babalar (Peres Blancs), Katolik Benediktinler, Anglikan Kilise Misyon Topluluğu (Church Missionary Society) CMS, Anglikan Üniversitelerin Orta Afrika Misyonu (The Universities' Mission to Central Africa) UMCA gibi misyon grupları mevcuttur. Tanzanya'da bulunan Lutheran Misyon toplulukları, Evanjelik Lüteriyan Kilisesi (ELCT) adı altında 1963 yılında tek bir çatı altında toplanmıştır. ELCT bugün 5,2 milyon üyesi ile Tanzanya nüfusu içinde hatırı sayılır bir yere sahiptir.

Bu çalışmada, deskriptif yöntem kullanılmıştır. Ulaşılabilen tüm ilk kaynaklara inilerek Lutheran misyonerler ve Tanzanya hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmada Türkçe kaynaklara yer verilmekle birlikte yabancı kaynak kullanımına ve misyon topluluklarının bilinen kısaltmalarının kullanılmasına önem gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler

Dinler Tarihi, Tanzanya, Hristiyanlık, Misyonerlik, Lutheranism, Leibzig Misyon Cemiyeti.

Atıf Bilgisi

Han, Şeyma. Kızılabdullah, Şahin. "Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti (LMS) Misyonerliği Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanılan Yöntemler". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 129-163.

<https://doi.org/10.15745/da.1479824>

Geliş Tarihi	07.04.2024
Kabul Tarihi	17.05.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma Doç. Dr. Şahin Kızılabdullah danışmanlığında Şeyma Han tarafından AÜSBE bünyesinde hazırlanan "Tanzanya'da Misyonerlik Faaliyetleri Lutheran Kilise Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Şeyma HAN %50 - Şahin KIZILABDULLAH %50
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Missionaries of the Leibzig Society (LMS) in Tanzania, Challenges and Methods Used

Şeyma HAN | <https://orcid.org/0009-0000-4275-5004> | Email: seymahanseyma@gmail.com

Independent Researcher, Ankara, Türkiye

Şahin KIZILABDULLAH | <https://orcid.org/0000-0002-6848-0755> | Email: sahinkizilabdullah@gmail.com

Ankara University, Faculty of Divinity, History of Religions, Ankara, Türkiye

Abstract

The article titled "Leibzig Missionary Society Missionary in Tanzania, Challenges Encountered and Methods Used" is based on the master's thesis titled "Missionary Activities in Tanzania: The Case of the Lutheran Church". The article is important in understanding how Lutheran missionaries started their activities in Tanzania, their methods of progress and the challenges they faced. Before focusing on the main topic of the article, general information about Tanzania is given, followed by information about how the Leibzig Mission Society (LMS) started its activities, while mentioning the stations it opened chronologically, the difficulties it encountered in these stations, and the methods it used. In addition, the gathering of Lutheran missionary societies in Tanzania under a single church roof with the Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) is discussed. Finally, the principles adopted by the ELCT and the reflections of Martin Luther's teachings in Africa are emphasized. The article helps us to understand not only the missionaries and their missionary activities but also the African people, who have been colonized for centuries. The research is limited to the late 19th century, when Lutheran missionary work began in Tanzania, and the 20th century, when it intensified.

The flags and crosses of the western countries were also introduced into the colonial territories thanks to the Berlin Conference, which was initiated by Otto von Bismarck (1815-1898). The Lutheran Mission in Tanzania began with the appointment of Johann Ludwig Krapf (1810-1881) and Johannes Rebmann (1820-1876) by the CMS. The Leibzig Mission Society took over from the CMS in 1892 and operated in Machame, Mamba, Old Moshi, Pare, Meru.

During the mission activities, many challenges were encountered, such as wars, famine and epidemics, polygamy, circumcision, and the understanding of God. The challenges brought with them methods to help overcome them, such as education, health, holistic ministry, lingua franca, Bible translations, home visits, indigenous helpers and indigenization. In Tanzania, apart from the Leibzig Mission Society, there are mission groups such as the Catholic Holy Ghost Fathers (Spiritans), the Catholic White Fathers (Peres Blancs), the Catholic Benedictines, the Anglican Church Missionary Society (CMS), and the Anglican Universities' Mission to Central Africa (UMCA). The Lutheran mission communities in Tanzania were united under the name of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) in 1963. Today, with 5.2 million members, the ELCT has a significant share in the Tanzanian population.

In this study, the descriptive method was used. Information about Lutheran missionaries and Tanzania is given by going down to all the first sources that can be accessed. Although Turkish sources are included in the study, importance has been given to the use of foreign sources and the use of known abbreviations of mission societies.

Keywords

History of Religions, Tanzania, Christianity, Missionary, Lutheranism, Leibzig Mission Society.

Citation

Han, Şeyma. Kızılabdullah, Şahin. "Missionaries of the Leibzig Society (LMS) in Tanzania, Challenges and Methods Used".
Religious Studies 66 (June 2024), 129-163.

<https://doi.org/10.15745/da.1479824>

Date of Submission	07.04.2024
Date of Acceptance	17.05.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Missionaries of the Leibzig Society (LMS) in Tanzania, Challenges and Methods Used", supervised by Associate Professor. Şahin Kızılabdullah.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Contributions	Şeyma HAN %50 – Şahin KIZILABDULLAH %50
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Latince *missio* kelimesinden türetilmiş misyon (mission), “göndermek” anlamına gelmekte ve bir inancın, o inanca sahip olmayanlar arasında yayılması için kullanılmaktadır. Gerçekleştirilen faaliyet, misyonerlik olarak isimlendirilirken bu faaliyeti gerçekleştiren kişi de misyoner olarak ifade edilmektedir.¹ Misyonerlik faaliyetlerinin, Hıristiyanlık için İsa Mesih’in tekrar yeryüzüne ineceği zamana kadar devam edeceği kabul edilmektedir.² Kilise için faaliyetler her zaman devam etmiş fakat faaliyetleri gerçekleştirme yöntemleri değişiklik göstermektedir. Misyonerlik Faaliyetlerini; İlk dönem misyonerlik faaliyetleri (“M.S.” 30-313), Konstantin Dönemi’nden Coğrafi Keşiflere kadar ki faaliyetler (313-1500), Coğrafi Keşifleri başlangıcından Modern Misyon Hareketi’ne (1500-1792), Modern Misyon Hareketi’nin başlangıcından Edinburg Konferansı’na (1792-1910) ve Edinburg Konferansı’ndan günümüze (1900-...) kadar gerçekleştirilen faaliyetler şeklinde sınıflandırmak mümkündür.³

Misyon faaliyetleri zamanla, Hıristiyan olmayanlara İncil’i duyurarak onları Hıristiyanlaştırmaktan, Kilise’nin de etki alanını genişletmeye ve Tanrı’nın da bizzat içinde bulunduğu bir kurtuluş planına dönüşmüştür.⁴ Geçmişten günümüze misyonerlik faaliyetleri, yalnızca uygulama yöntemleri itibariyle değil aynı zamanda kazanılan yeni terim ve kavramlarla da değişime uğramıştır. Evanjelizm⁵, diyalog⁶, inkültürasyon⁷ vb. terimler bu duruma örnek gösterilmektedir.⁸

¹ Ömer Faruk Harman, “Genel Olarak Misyonerlik”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri (İlmî Toplantı)*, (2004), 25-26.

² Jean Danielou, “Kilisede Misyoner Düşüncesi”, çev. Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXVII* (1997), 101.

³ Ali İsmail Güngör (ed.), *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, (Ankara; Grafiker Yayınları, 2017), 342.

⁴ Danielou, “Kilisede Misyoner Düşüncesi”, 102-104.

⁵ Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Kavram Atlası / Dinler Tarihi 2* (Gazi Kitabevi, 2020), 112.

⁶ Bkz. Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (Ankara: Alperen Yayınları, 2002), 151.

⁷ Bkz. Ali İsmail Güngör, “Kilise’nin Misyon Anlayışında İnkültürasyon’un Yeri”, *AÜİF Dergisi XLIII/1* (Y.), 173-175.

⁸ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jacques Dupuis, “Interreligious Dialogue in the Church’s Evangelizing Mission-Twenty Years of Evolution of a Theological Concept”, *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962-1987)*, ed. Rene Latourelle (New York: Paulist Press, 1989), 3/248.; Mariasusai Dhavamony, “Evangelization and Dialogue in Vatican II and in the 1974 Synod”, *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty-*

Dünyanın dört bir yanında yüzyıllardır sürdürülen misyonerlik faaliyetlerinin bir du-
rağı da şüphesiz ki Afrika kıtası olmuştur. Araştırma, Lutheran Leibzig Misyon Cemiyeti'nin
Tanzanya'daki faaliyetleri özelindedir. Bu sebeple, misyonerlik çalışmalarının Afrika kıtasın-
daki faaliyetleri hakkında bilgilendirmeler, Tanzanya Lutheran misyonerliği üzerinden akta-
rılacaktır.

Tanzanya'da Lutheran misyonerlik faaliyetleri, ilk olarak Anglikan Prostestan toplu-
luğu Kilise Misyoner Cemiyeti (Church Missionary Church) CMS aracılığıyla Doğu Afrika'ya
gelen Dr. Johann Ludwig Krapf (1810-1881) ve Johannes Rebmann (1820-1876) ile bireysel ola-
rak başlamıştır.⁹ Krapf, Yeni Ahit'i Svahili diline çevirmesi ve aynı dilde sözlük ve gramer ça-
lışmaları yapmasıyla kendinden sonrakilere öncü olurken,¹⁰ Rebmann ise faaliyette bulunmuş
olduğu yerler hakkında tuttuğu coğrafi raporlar ile bu öncülüğe katkı sunmuştur.¹¹

“Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti Misyonerliği, Karşılaşılan Zorluklar ve Kullanı-
lan Yöntemler” isimli bu araştırma, iki yazarlı şekilde ve her bir yazarın %50 katkısıyla hazır-
lanmıştır.

1. Tanzanya Hakkında

Bu başlık altında; ülke hakkında genel bilgilendirmeler, tarihi arka planı, ülkede var
olan dinler ve dini gruplara dair bilgilendirmelerde bulunulacaktır.

1.1. Tanzanya Hakkında Genel Bilgiler: Ekvatorun bir ila iki derece güneyinde yer
alan Tanzanya; Kenya, Uganda, Ruanda, Burundi, Kongo Demokratik Cumhuriyeti, Zambiya,
Malavi, Mozambik gibi ülkelere ve Hint Okyanusu'na komşudur. Resmi adı Tanzanya Cumhu-
riyeti olan ülkenin başkenti Dodoma'dır. Ülkenin en önemli şehirleri arasında; Darüselam,

five Years After (1962-1987), ed. Rene Latourelle (Paulist Press, 1989), 3/268.

⁹ Godson Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania* (Arusha: Makumira Publication, 2012), 80.

¹⁰ Benson Okello, *A History of East Africa* (Uganda: UCE Study Books, 2002), 103.

¹¹ Okello, *A History of East Africa*, 104.

Tanga, Arusha, Mwanza ve Zanzibar bulunmaktadır.¹² Bahsi geçen şehirlerin her biri farklı özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Örneğin, Darüsselam (Barış Cenneti), bir ticaret ve finans merkezi olmasının yanında Araplar, Hintliler ve Avrupalılardan oluşan heterojen nüfusuyla dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Tanga şehri, sahip olduğu demir yolu ile ön plana çıkarken Arusha şehri, uluslararası havaalanı, milli parkları ve coğrafyasıyla (Serengeti Ulusal Parkı, Kilimanjaro Dağı, Ngorongoro Krateri ve Olduvai George), Mwanza ise Tanzania'nın komşu ülkeleri olan Kenya ve Uganda ticaretinde köprü olması nedeniyle ün kazanmıştır.¹³

Tanzania'nın topografyası ve rakım değişiklikleri, yılda iki kez alınan muson yağmurlarına rağmen ülkeyi kurak ve yağış miktarı açısından belirsiz yapmaktadır.¹⁴ En büyük etnik grubu Sukuma, nüfusun %13'lük bir kısmını oluştururken, Tanzania'da çeşitli konularda birbirlerinden ayrılan yaklaşık 120 farklı etnik grubun varlığı kabul edilmiştir.¹⁵ Bu etnik gruplar arasında ve ülkede, yaygın olarak Svahili dilinde iletişim kurulmaktadır. Svahili dilinin yanında İngilizce, özellikle eğitim ve uluslararası konularda önemli hale gelirken Arapçada iletişim için yaygın olarak kullanılmaktadır.¹⁶

1.2. Tanzania Tarihsel Arka Planı Hakkında: Tanzania hakkında yapılan araştırmalar, insanoğlunun ülkedeki varlığının milyonlarca yıl öncesine dayandığı ve bölge halkının Taş Devri avcı-toplayıcıları olduğu şeklindedir.¹⁷ Bölge, zamanla bu avcı-toplayıcı grupların ye-

¹²Halil Kurt, "Tanzania", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/581.

¹³ Amy Tikkanen, "Dodoma", *Britannica* (Erişim 26 Kasım 2023). Ayrıca bkz. Irving Kaplan, *Tanzania a Country Study* (Washington D.C.: The American University, 1978), 150-151.

¹⁴ Kaplan, *Tanzania a Country Study*.. x.

¹⁵ Kaplan, *Tanzania a Country Study*, 152.

¹⁶ "Tanzania", *WorldMark Encyclopedia of the Nations-Africa*, ed. Timothy L. Gall, (Farmington Hills: The Gale Group, 2004), 2/547.

¹⁷ "Tanzania", 2/547.

rinden edilmesine sahne olurken milattan önce 500’lerde Batı Afrika’dan gelen Bantu göç dalgalarına ev sahipliği yapmıştır.¹⁸ VII. yüzyıl ortalarında İslam’la tanışmaya başlayan Tanzanya’da, muson rüzgarları ile gelen tacir Araplar ve İranlılar şehir devletleri kurmuşlardır. Bölgede evlilikler yapan Müslümanlar, Svahili adında melez bir toplum oluşturmuştur.¹⁹

Avrupalıların Doğu Afrika kıyılarıyla doğrudan tanışması ise Vasco da Gama (1469-1524) adında Portekizli bir gemici sayesinde gerçekleşmiştir.²⁰ Ticaretin yoğun olduğu bölgenin kontrolünü elde etmek isteyen ve Müslümanlarla İber Yarımadası’nın geçmişı nedeniyle kavgalı olan Portekizliler, bölgeyi işgal etmek istemiştir.²¹ İki yüz yıl kadar süren işgalin ardından, 1698 yılında Uman’daki Ya’rubi Seyf bin Sultan, Portekizlileri Mozambik’in kuzeyinde kalan her yerden kovarak Müslümanları içinde buldukları durumdan kurtarmıştır.²² 1724 yılında, Portekizliler tarafından yeni bir işgal gerçekleştirilerek Kilve ve Patta ele geçirilmiştir. Uman Sultanlığı tarafından kurtarılan bu adalara ek olarak Seyyid Said bin Sultan (1804-1856) tarafından Zanzibar ve Pemba adaları fethedilmiştir.²³ Said, Zanzibar’ı başkent yapması ve bölgeye karanfil ticaretinde rakiplerine fark arttırarak dünya karanfil ticaretinin dörtte üçünü üretmelerini sağlamasıyla ün kazanmıştır.²⁴

Tanzanya, 1885 yılında Berlin Konferansı (1884-1885) ardından Alman Doğu Afrika Şirketi (German East Afrika Company) tarafından yönetilmeye başlanmıştır.²⁵ Şirket, bölgeyi yönetme konusunda yanlış politikalar izleyerek Bushiri İsyanı’na (1880-1890) neden olunca yönetimi 1890’da Alman hükümeti devralmıştır.²⁶ Alman hükümeti, bölgede yönetim konusunda

¹⁸ Ahmet Kavas, “Tanzanya”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/587.

¹⁹ “Tanzania”, 2/547.

²⁰ Mark Cartwright, “Vasco da Gama”, *World History Encyclopedia* (Erişim 16 Mayıs 2024).

²¹ Okello, *A History of East Africa*, 24.

²² Okan Uzunöz, “Tanzanya Birleşik Cumhuriyeti”, *Günümüz Afrika’sında Müslüman Azınlıklar*, ed. İrfan Aycan- Nurrullah Yazar (Ankara: OTTO, 2019), 418-419.

²³ Kavas, “Tanzanya”, 39/583.

²⁴ “Tanzania”, 2/547.

²⁵ Okello, *A History of East Africa*, 160.

²⁶ Okello, *A History of East Africa*, 164.

bir düzen kurmaya başladığında I. Dünya Savaşı (1914-1918) başlamış, bölge önce İngiliz mandası daha sonra ise Milletler Cemiyeti tarafından yönetilmiştir.²⁷

II. Dünya Savaşı'nın (1939-1945) ardından, okur-yazar nüfusunun artmasıyla bağımsızlık çalışmaları başlamıştır. Okur-yazar bir grup tarafından Tanganyika Afrikalılar Birliği (Tanganyika African Association) TAA kurulmuş ve bu organ, daha sonra Julies K. Nyerere (1922-1999) tarafından 1954'te Tanganyika Afrika Ulusal Birliği'ne (TANU) dönüştürülmüştür.²⁸ Hızla üye kazanan TANU, kabileciliği reddederek amaçlarının bağımsızlık olduğunu vurgulaması sayesinde, 1960'da Tanzanya'da özyönetimin yolu açılmış, 1961'de bağımsızlık kazanılmıştır.²⁹ Bağımsızlıktan sonra Tanganyika, Nisan 1964'te Zanzibar ile Birleşmiş, aynı yılın Ekim ayında ise Tanzanya adını almıştır.³⁰

Tanzanya için Nyerere'nin başkanlık süreci, 1967 yılında yayımlanan Arusha Bildirgesi ve Ujamaa³¹ politikası nedeniyle önemlidir.³² Nyerere'den sonra, Tanzanya devlet başkanları sırasıyla; Ali Hasan Mwingi (1985), Benjamin Mkapa (1995), Jakaya Kikwete (2005)³³, John Magufuli (2015)³⁴ ve son olarak, Tanzanya'da hala görevinin başında olan ülkenin ilk kadın devlet başkanı, Samia Suluhu Hassan (2021) şeklindedir.³⁵

1.3. Tanzanya'da Var Olan Dinler ve Dini Gruplar: Tanzanya hakkında yapılan çalışmalar, bölgedeki insan varlığını yaklaşık 3,7 milyon yıl öncesine kadar dayandırmaktadır.³⁶ İnsanlığın var oluşuyla dinin var oluşu paralellik gösterdiği için milyonlarca yıldır Tanzanya

²⁷ Kavas, "Tanzanya", 39/583.

²⁸ Kaplan, *Tanzania a Country Study*, 4.

²⁹ Kaplan, *Tanzania a Country Study*, 5.

³⁰ "Tanzania", 2/548.

³¹ Ujamaa hakkında detaylı bilgi için bkz. Kevin Shillington, *Afrika Tarihi*, çev. Emre Tansu Keten (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2020), 640-641.

³² Kevin Shillington, *Afrika Tarihi*, 639-640.

³³ Uzunöz, "Tanzanya Birleşik Cumhuriyeti", 422.

³⁴ Kenneth Ingham - Frank M. Chiteji, "John Magufuli", *Britannica* (Erişim 30 Kasım 2023).

³⁵ Amy McKenna, "Samia Suluhu Hassan", *Britannica* (Erişim 30 Kasım 2023).

³⁶ "Tanzania", 2/547.

topraklarında dinin var olduğu söylenebilmektedir. Geleneksel Afrika dinini tanımlamak için çeşitli kavramlar (Animizm³⁷, İkel Kabile Dinleri, Fetişizm³⁸ vs.) kullanılmış ancak yeterli gelmemiştir.³⁹ Bu noktada Afrika’da dini anlamak ve tanımlamak için Tanrı’ya, ilahi varlıklara, atalara, ruhlara iman, tıp ve sihir olmak üzere beş temel ögenin varlığından söz edilmektedir.⁴⁰ Öte yandan, söz konusu Afrika olunca Tanrı’yı ifade edebilmek için kullanılan tek bir kavram yoktur. Tanrıyı ifade edebilmek için büyük Afrika kıtasının farklı yerlerinde farklı ifadelere rastlanmaktadır. Kenya’da *Murungu* olarak karşımıza çıkan, Tanrı, Güney Afrika’ya inildiğinde *Molimo*, Doğu Afrika’da ise *Leza* şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁴¹

Tanzanya’da, İslam dininin varlığı VII. yüzyıl ortalarında başlamaktadır. İslam dini, Tanzanya’ya Müslüman Araplar ve Şiraz kökenli İranlı Şiilerin Hint Okyanusu üzerinden bölgeye ulaşmalarıyla kurulan şehir devletleri sayesinde varlık göstermeye başlamıştır.⁴² Müslümanların Tanzanya’ya gelerek burada şehir devletleri kurmaları öncelikle ticaret nedeniyle

³⁷ Bir ruh öğretisi ya da teorisi olan animizm, felsefi ve etnolojik olarak iki yönlü bir anlama sahiptir: Felsefi olarak, ruhun insanda ve diğer canlılarda yaşamın ilkesi olduğu anlamına gelirken, etnolojik olarak, dinin kökenini ve gelişimini açıklamak için önerilen bir teoridir. Bkz. J. T. Driscoll, “Animism”, *The Catholic Encyclopedia* (Robert Appleton Company, 1907).

³⁸ Portekizli gemiciler tarafından, 16. yüzyılın başlarında Afrika’nın Batı kıyasının keşfedilmesi ve yerli halkın dini törenlerinde küçük nesnelere kullandıklarını görmeleriyle kullanılmaya başlanan Fetiş kelimesi, Latince *factitius*’tan (yapmak, yapay) Portekizceye *feitico* olarak geçmiştir. Kelime daha sonra farklı dillerde fetiche veya fetiş olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. J. T. Driscoll, “Fetishism”, *The Catholic Encyclopedia* (New York, 1909).

³⁹ Hammet Arslan, “Geleneksel Afrika Dini’nde Tanrı Tasavvuru”, *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 10-11.

⁴⁰ Arslan, “Geleneksel Afrika Dini’nde Tanrı Tasavvuru”, 13.

⁴¹ Arslan, “Geleneksel Afrika Dini’nde Tanrı Tasavvuru”, 23.

⁴² Kavas, “Tanzanya”, 39/587.

gerçekleşmiştir.⁴³ Kurulan şehir devletleri ile halk, tek bir liderin etrafında toplanmaya başlamış ve İslam Hukuku sayesinde yaşanan sorunlara çözüm geliştirilmiştir.⁴⁴ İslam, bölge halkını mimariden tutun, eğitime, giyim tarzından yönetime birçok konuda etkilemiştir.⁴⁵ Tanzanya'da İslam'ın yayılmasında kervan yolları⁴⁶, İslam dinini iyi bilenlerin tüccarlara seyahatlerinde eşlik etmeleri⁴⁷, tasavvufun etkisi⁴⁸ ve tasavvufun yerli kültürle olan kaynaşması gibi faktörler etkili olmuştur.⁴⁹ Bölgede etkili en önemli Sufi grupların başında, Kadiriyye grubunun Şeyh Üveys Bin Muhammed tarafından kurulmuş olan Üveysiyye kolu gelmektedir. Diğer Sufi gruplar ise sırasıyla; Şazeliyye, Aşkeriyye, Ahmediyye, İdrisiyye'dir.⁵⁰ Çoğunluğu, Sünni Müslümanlar oluştururken genellikle Şafii fıkhı takip edilmektedir. Hint Pakistan kökenli Sünniler arasında ise Hanefilik, Yemenli gruplar arasında Malikilik ve Hanbelilik, Güney Asyalı gruplar arasında İmamilik ve İsmaililik yaygın şekilde görülmektedir.⁵¹

Hıristiyan nüfusu, Tanzanya ülke nüfusunun yaklaşık üçte ikisini oluştururken bu oranın %90'ını Katolik, Lutheran, Anglikan gibi gruplar meydana getirmektedir.⁵² Tanzanya'ya Hıristiyanlık, misyoner gruplar aracılığıyla girmiştir.

⁴³ Erik Gilbert- Jonathan T. Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika-Tarih Öncesinden Günümüze* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 191.

⁴⁴ Okello, *A History of East Africa*, 21.

⁴⁵ Okello, *A History of East Africa*, 22. Bkz. İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: YKY Yayınları, 2000), 366.

⁴⁶ Y. Abdülaziz Lodhi - David Westerlund, "Tanzanya", *Yeni Türkiye* 97 (2017), 585.

⁴⁷ Kavas, "Tanzanya", 39/585.

⁴⁸ Lodhi - Westerlund, "Tanzanya", 425.

⁴⁹ August H. Nimtz, *Islam and Politics in East Africa* (United State of America: University of Minnesota Press, 1980), 56.

⁵⁰ Nimtz, *Islam and Politics in East Africa*, 57-58.

⁵¹ Lodhi - Westerlund, "Tanzanya", 424.

⁵² David Westerlund, "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977", *Journal of Religion in Africa* 11/1 (1980), 33.

Tanzanya’da Hıristiyan misyoner gruplar arasında öne çıkan ilk grup, Kutsal Ruh Babaları (Holy Ghost Father) olarak da bilinen Sıpiritanlar’dır. Sıpiritanlar, Claude-François Poulart des Places (1679-1709) tarafından 1703 yılında, Roma Katolik erkek topluluğu olarak Paris’te kurulmuştur. 1848 yılında Fransis Liberman (1802-1852) tarafından kurulan Mer-yem’in Kutsal Kalbi Cemaati (Holy Heart of Mary) ile birleşmiş ve misyonerlik görevlerinde aktif rol almıştır.⁵³ Sıpiritanlar, Tanzanya’daki misyonerlik çalışmalarına, 1863 yılında Zanzibar’da başlamış⁵⁴ ve oradan 1890 yılında Kilimanjaro’ya, 1907 yılında Morogoro’ya ve 1910 yılında Dodoma’ya geçmiştir.⁵⁵

Afrika halklarını Hıristiyanlaştırma amacı güden Katolik Kardinal Charles Lavigerie (1825-1892) tarafından kurulan Beyaz Babalar (Peres Blancs) diğer adıyla Afrika Misyoner Cemiyeti, 1868 yılında kurulmuştur.⁵⁶ Cemiyet, Tanzanya’ya 1878 yılında gelmiştir.⁵⁷ Tanzanya’da Victoria ve Tanganyika Gölü çevresinde önemli misyon faaliyetleri yürüten cemiyet, halkları yerli kültürden ayrılmadan Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinde öne çıkmaktadır.⁵⁸ Zaman içinde oldukça yayılım gösteren Beyaz Babalar, Afrika’da yaklaşık 17 bölgede faaliyet göstererek çalışmalarına hala devam etmektedir.⁵⁹

Aziz Benedict’i takip eden keşiş, rahip ve rahibelerden oluşan Aziz Benedict Tarikatı, Tanzanya’da Misyonerlik Faaliyetleri gerçekleştirmiş önemli bir Katolik misyon topluluğudur.⁶⁰ Topluluk, Tanzanya’da faaliyetlerine 1887 yılında Darüsselam’da başlamıştır. Peramiho

⁵³ M. V. Bender, “Holy Ghost in the Highlands The Spiritans on Kilimanjaro 1892-1953”, *Sıpiritan Horizons* 3 (2008), 72.

⁵⁴ Bengt Sundkler - Christopher Steed, *A History of the Church in Africa* (Cambridge University Press, 2004), 525.

⁵⁵ Peter George Kafumu, “The History of Evangelization in Tanzania”, *Africa Tomorrow* 19/1-2 (2017), 227.

⁵⁶ Ahmet Kavas, “Africa Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)”, *Minel ve Nihal* 1 (2004), 15.

⁵⁷ Kafumu, “The History of Evangelization in Tanzania”, 229.

⁵⁸ Kavas, “Africa Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)”, 25.

⁵⁹ Halil Barmaksız vd., “Katolik Afrika Misyonerleri Cemiyeti Beyaz Babalar Tarikatı’nın Misyonerlik Faaliyetleri”, *Misyonerlik-Azınlık ve Yabancı Okullar -1 (Kuruluşları-Amaçları-Faaliyetleri)*, (2023), 253-282.; Kavas, “Africa Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)”, 31.

⁶⁰ A. G. Biggs - R. K. Seasoltz, “Benedictines”, *encyclopedia* (Erişim 04 Aralık 2023), 233.

ve Ndanda manastırları, topluluğun önemli merkezleri haline gelmiştir. Topluluğun misyonerlik faaliyetlerinde odak noktaları, sosyal adalet ve eğitim olmuştur.⁶¹ Tanzanya'da faaliyetlerini yürütürken çeşitli zorluklarla karşılaşan topluluk çalışmalarına devam etmekten vazgeçmemiştir.

Katolik misyon topluluklarından sonra öne çıkan misyon grupları Lutheran ve Anglikan gruplara ait olan misyon teşkilatlarıdır. Anglikan misyon grupları arasında öne çıkan ilk topluluk, şüphesiz Kilise Misyon Topluluğu (Church Missionary Society-CMS)'dur. 1812 yılında, ismi Afrika ve Doğu için Kilise Misyon Topluluğu (Church Missionary Society for Africa and the East) olarak değiştirilen topluluğun faaliyetleri; köle ticaretinin kaldırılması, sosyal reform ve tüm dünyanın Hıristiyanlıkla tanışmasını sağlamaya çalışmak olmuştur. CMS'nin faaliyetleri, Tanzanya'da 1848 yılında başlamıştır. Tanzanya'da gerçekleştirmiş oldukları misyonerlik faaliyetleri, bölgeyi tanıma noktasında önem arz etmiştir. Topluluğun faaliyetleri günümüzde Afrika, Asya, Avustralya, Orta Doğu ve Kuzey Amerika'da devam etmektedir.⁶²

Anglikan misyon toplulukları arasında öne çıkan bir diğer topluluk ise, 1857 yılında kurulmuş olan Üniversitelerin Orta Afrika Misyonu (The Universities' Mission to Central Africa-UMCA) (1857-1965)'dur⁶³ Tanzanya'da misyonerlik faaliyetlerine Zanzibar'da başlayan UMCA, Anglikan din adamlarının yetiştirilmesi için 1869 yılında Doğu Afrika'nın ilk ilahiyat kolejini kurmuştur. Topluluğun faaliyetlerinde köleliğin kaldırılması öne çıkmıştır.⁶⁴

Yahudiliğin Tanzanya'da varlığı 1880'lere kadar uzanıp Yemenli, Ummanlı ve Etiyopyalı Yahudiler' in bölgeye gelmeleriyle başlamıştır. Bölgeye daha sonra Nazi zulmünden kaçan

⁶¹ Kafumu, "The History of Evangelization in Tanzania", 233-234.

⁶² Church Missionary Society (Erişim 05 Aralık 2023). Misyonerlik faaliyetlerinde, kölelik karşıtı duruş her zaman önemli olmuş ve toplumda bir karşılık bulmuştur. Bkz. Mehmet Mustafa Erkal, "Absalom Jones (Afro-Amerikan İlk Piskopos ve Kölelik Karşıtı Aktivist)", *Amerikan Tarihine Yön Veren Afro-Amerikalılar*, ed. Şahin Kızılabdullah (Ankara: Berikan Yayınevi, 2022), 3.

⁶³ Mark Shaw- M. Gitau Wanjiru, *The Kingdom of God in Africa: A History of African Christianity* (Langham Global Library, 2020), 326.

⁶⁴ Shaw - Wanjiru, *The Kingdom of God in Africa: A History of African Christianity*, 327.

Polonyalı ve Alman Yahudilerin giriş yaptıkları bilinmektedir. Kaynaklarda, cemaatlerini ülkenin Arusha şehrinde kuran Yahudilerin, yerel halktan tepki görmelerinden dolayı 1960'larda dağılmaya başladıkları, kalanlarının ise kimliklerini gizlemek zorunda kalarak Masai halkına karıştıkları aktarılmaktadır.⁶⁵

Tanzanya'da Bahai inancın varlık göstermesi, 1951 yılında Celal Cevvani (1917-1982), yakın akrabaları, Mısırlı Bahai Hasan Sabri ve Amerikalı Isobel Sabri ile başlamıştır. ⁶⁶ Bahai inancının yanında ülkede sayısı az olmakla birlikte Hint dinlerine inanan bir nüfus da bulunmaktadır. Günümüzde herhangi bir dini kabul etmeyen kitleler ülke nüfusları içinde bir hayli yer edinmektedir. Tanzanya'da da hiçbir dine inanmamayı seçen ve diğer dinlere inanan toplam %1,6 kadar nüfusun olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

2. Tanzanya'da Leibzig Misyon Cemiyeti Misyonerliği

Berlin Konferansı (1884-1885)⁶⁸ ile Tanzanya'ya girmiş olan Almanya, sömürge topraklarını Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine hız kazandırmıştır.⁶⁹ Böylelikle Lutheran misyonerler, Alman sömürge topraklarında çeşitli misyon grupları (Berlin I⁷⁰, Berlin III, Bethel ve LMS) aracılığıyla faaliyet göstermeye başlamıştır.⁷¹ Araştırmanın konusu nedeniyle LMS faaliyetleri üzerinde durulacak ve faaliyetlerin başlangıcı, karşılaşılan zorluklar ve yöntemler üzerinden konu ele alınacaktır.

⁶⁵ *History of the Jews in Tanzania* (Erişim 10 Aralık 2023).

⁶⁶ Mark Horton vd., "East Africa", *Encyclopaedia Iranica Online* (New York: BRILL, y.).

⁶⁷ *Pew-Templeton Global Religious Futures Project* (Erişim 12 Aralık 2023).

⁶⁸ Konferans hakkında bilgi edinmek için bkz. Gürsoy Şahin, "Afrika'nın Sömürgeleştirilme süresinde Berlin Konferansı (1884-1885) ve Afrika Basınına Yansımaları", *Journal of History Studies* 10 (2018), 247-268. Ayrıca bkz. Okello, *A History of East Africa*.

⁶⁹ Şahin, "Afrika'nın Sömürgeleştirilme süresinde Berlin Konferansı (1884-1885) ve Afrika Basınına Yansımaları", 250-252.

⁷⁰ Berlin'de kurulan misyoner grupları rakamlarla birbirlerinden ayrılmıştır. Bkz. John A. Chesworth, "Christian Tracts in East Africa during the Twentieth Century", *Mixed Messages: Using the Bible and Qur'an in Swahili Tracts* (BRILL, 2022), 45.

⁷¹ Elieshi Mungure, "Churches in Transforming Mission: A Story of Lutheran Communion in Africa", *Wiley Online Library* 59 (2020), 125.

2.1. Leibzig Misyon Cemiyeti Faaliyetlerinin Başlangıcı: Alman misyonerleri arasında LMS (Leibzig Missionary Society) oldukça önemli bir yere sahiptir. LMS, bugünkü Tanzanya'daki faaliyetlerine 1892'de CMS'den (Church Missionary Society) görevi devralmakla başlamıştır.⁷² Akabinde, LMS, aşağıda da ele alacağımız Machame, Mamba, Old Moshi, Shira, Güney Meru ve Kuzey Pare istasyonlarla⁷³ çalışmalar gerçekleştirmiştir.⁷⁴ Cemiyetin, faaliyetlerini yürütmüş oldukları istasyonlardaki yöntemleri; bir toprak parçasına sahip olmak (satın alma vs. şeklinde), barınak, okul ve karakol inşa etmektir. Bu yöntemlerden, misyonerlik faaliyetlerinde oldukça sistemli ilerlemiş olan cemiyet için; barınma, eğitim ve güvenlik konularının öne çıktığı görülmektedir.

Leibzig Misyon Cemiyeti tarafından 1893 yılının Eylül ayında Machame'de ilk istasyon kurulmuştur. Ertesi yıl bir okulla faaliyetlerine başlayan cemiyet, 7 erkek öğrenci ile eğitime başlamış ve yaklaşık üç yıl sonra öğrenci sayısını 15'e çıkarmıştır.⁷⁵ Cemiyet, çalışmalarının karşılığını yaklaşık beş yıl sonra almaya başlamış ve ilk vaftizi 1898 yılında Machame'de gerçekleştirmiştir.⁷⁶

Mamba istasyonunda, Theodor Paessler ve Gerhard Althaus adında misyonerler ön plana çıkmaktadır. Çalışmalarına eğitim için okul inşası ile başlayan misyonerler, bölgedeki Chagga şeflerinden de destek almıştır. 1898 yılında ilk kez bir kız öğrencinin vaftizi gerçekleştirilmiştir.⁷⁷

⁷² John William East, *The German Administration in East Africa* (London: Being a Thesis Submitted for the Fellowship of the Library Association, 1987), 10.

⁷³ İstasyon kelimesi, *station* kelimesinin karşılığı olarak çeviri kaynaklı kullanılmıştır. Kelime *görev yeri* anlamını karşılamaktadır. Bkz. Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 55.

⁷⁴ Kafumu, "The History of Evangelization in Tanzania", 239.

⁷⁵ Paul Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, (Arusha: Makumira Publication, 1998), 49-50.

⁷⁶ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 57.

⁷⁷ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 71-72; Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 56.

Moshi'de misyonerlik faaliyetleri 1896 yılında başlamıştır. Robert Fassman ve Bruno Gutmann (1876-1966) istasyondaki önemli isimlerdir.⁷⁸ Moshi'de, LMS faaliyetlerine başlayalı sadece dört yıl olmasına rağmen 1897 yılında Msonda adında bir yerlinin Fasmann'a vaftiz talebinde bulunması ve Msondo'nun talebine ek olarak 1898 yılında üç kişinin daha vaftizinin gerçekleştirilmesi öne çıkan bir detaylardandır.⁷⁹ Bruno Gutmann, yalnızca Moshi için değil LMS için de önemli bir misyoner olduğu ifade edilmektedir. Alman Doğu Afrika'sına 1902 yılında gönderilmiş olan Gutmann, burada Gerhard Althaus ile etnografik çalışmalarda bulunmuştur. Çalışmalarında yerel unsurlara önem veren Gutmann, bundan dolayı zaman zaman Alman yönetimiyle karşı karşıya gelmiştir.⁸⁰ Gutmann, Hıristiyanlığı yerli kültürle uyarlamaya özen göstermiş, bir etnolog ve antropolog olarak halkın düşünce kalıplarına inmeye çalışmıştır. Bundan dolayı, çalışmalarını yürütmüş olduğu Chagga halkı arasında Wachagga'nın Büyükbabası (*Wasahuye o Wachagga*) olarak anılmıştır.⁸¹ Yerli halkın kendisine yaptığı isimlendirmeden de anlaşılacağı gibi Gutmann, faaliyetlerinde herkesin her şeyi olmaya çalışan Pavlus'u örnek almıştır.⁸² Çünkü, misyon faaliyetlerinin insanları bireyselleştirerek değil, onları topluma daha yararlı üyeler haline getirerek kazandıracağına inanmıştır.⁸³ Gutmann, sağlık sebepleri nedeniyle çalışmaları boyunca her zaman Afrika'da kalamamış, 1966 yılında vefat etmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Robert B. Munson, *The Nature of Christianity in Northern Tanzania* (United Kingdom: Lexington Books, 2013), 48-49.

⁷⁹ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 69.

⁸⁰ Anna Maria Busse Berger, "The Leipzig Mission and Bruno Gutmann", *Prace Kulturoznawcze* 23/2-3 (2019), 150.

⁸¹ Aloo Osotsi Mjola, *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa* (Hippo Books, 2020), 287.

⁸² Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 65.

⁸³ Klaus Fieldler, *Christianity and African Culture: Conservative German Protestant Missionaries in Tanzania 1900-1940* (New York: E. J. BRILL, 1996), 10.

⁸⁴ Berger, "The Leipzig Mission and Bruno Gutmann", 150.

Moshi istasyonundan sonra misyon faaliyetleri 1898 yılında Batı Chagga bölgesinde bulunan Shira'ya geçmiştir.⁸⁵ İstasyonun kurulduğu zamanlarda her ne kadar Otto Raum öne çıkan misyoner olsa da yaşadığı sağlık sorunları ve gerekli desteği Alman sömürge subaylarından görememesi nedeniyle, çalışmalarını yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. İstasyon daha sonra Emil Jessen ve Fickert adında iki misyoner tarafından canlandırılmaya çalışılmış, onlara 1902 yılında Herman Fokken adında bir misyoner de dahil olmuştur. Shira istasyonunu öne çıkaran nedenler; ilk Hıristiyan evliliklerin gerçekleşmesi ve bir kabile reisinin 1910 yılında vaftiz olarak adını “Jacobo” olarak değiştirmesidir.⁸⁶

Leibzig misyonerleri, yukarıda belirttiğimiz istasyonlar ile çalışmalarını öncelikli olarak Kilimanjaro Dağı eteklerindeki Chagga halklarına yönelik gerçekleştirmiştir. Artık görev yerlerini daha uzaklara taşıma gayesiyle dikkatlerini Pare'ye yönelten misyonerler, Roma Katolikleri'nin çalışmalarını Arusha bölgesine yoğunlaştırdıklarını öğrendiklerinde, dikkatlerini Pare'den Meru'ya çevirmişlerdir. Bölgeyi tanımak amacıyla, içlerinde Ewald Ovir, Karl Sagebrock gibi isimlerin olduğu bir grup, Yüzbaşı Johannes'in de eşlik etmesiyle keşif gezisine çıkmıştır. Keşif grubu, arazinin etüdünü gerçekleştirip satın alarak Akeri'de kamp kurmuştur. Fakat, yerli halkın gece yaptığı saldırı sonucu misyonerler ve aralarındaki birkaç kişi öldürülmüştür.⁸⁷ Alman yetkililer tarafından misyonerlerin başlarına gelenlerden sorumlu olan Moshi'li Meli ve ona yardım eden birkaç kişi 1 Mart 1900 tarihinde cezalandırılarak asılmıştır.⁸⁸ Olayın, yapılan misyon faaliyetleri açısından trajik bir sonucu ise, Mamba'da 18 Kasım

⁸⁵ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 55.

⁸⁶ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 70.; Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 55-67.

⁸⁷ Munson, *The Nature of Christianity in Northern Tanzania*, 59.

⁸⁸ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 51.

1896 yılında düzenlenen Misyoner Konferansı'nda faaliyetlerin, yeni istasyonlar kurarak yayılım sağlama değil, kurulmuş olan istasyonların gelişiminin arttırılması ve sürdürülmesi kararının alınmasıdır.⁸⁹

Yaşanılan trajik olayın ardından misyonerler dikkatlerini Pare'ye tekrar yöneltmiştir. Pare halkı, Masai ve Chagga halkları tarafından sürekli yağmalanma tehdidi nedeniyle evlerini yamaçlara inşa etmeleri ve animist inançlarının yanında bir Tanrı inancına da sahip olmaları ile dikkat çekmektedir. Bölgeden sorumlu misyoner Hans Funchs, halkın konuştuğu diller arasından (Wasu ve Chasu) Chasu dilinin daha baskın olması nedeniyle faaliyetlerini bu dilde yürütmüştür. Öyle ki 1901 yılında Chasu dilinde ilk vaazını verdiği aktarılmaktadır. Funch, burada eğitim faaliyetleri yürütmüş ve kendisine eşlik eden Paul Rother ile iki karakol inşa etmiştir.⁹⁰ Daha sonra, Pare bölgesinin güneyinde faaliyetler gerçekleştirmek için Gonja'da istasyon kurmuştur. Rother, Gonja'da faaliyetlerine akşam dersleriyle yoğunluk kazandırırken, 1907 yılında, ilk vaftizlerini gerçekleştirmiştir.⁹¹

Meru Bölgesi için çalışmalar, 1902 yılında Nkoaranga-Arusha'da başlamıştır.⁹² Küçük bir şapel açılarak başlayan misyon faaliyetleri, yatılı bir okulla devam etmiştir. Yapılan çalışmaların karşılığı 1904 yılında alınmaya başlanmış ve ilk vaftizler gerçekleştirilmiştir.⁹³ LMS Direktörü Dr. Karl Von Schwartz'ın gerçekleştirmiş olduğu bölge ziyaretinden sonra, faaliyet alanlarının genişletilmesine kadar verilmiş ve Arusha Bölgesi için 1904 yılında resmi olarak çalışmalara başlanmıştır. Sorumlu misyoner Herman Fokken'in bölge şeflerinden Şef Sabaya

⁸⁹ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 75.

⁹⁰ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 53.

⁹¹ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 73.

⁹² Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 75

⁹³ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 24. Ayrıca bkz. Munson, *The Nature of Christianity in Northern Tanzania*, 20.

ile kurduğu ilişkilerin faaliyetlere anlam ve başarı kazandırması, yine Fokken'in bölge halkının dili olan Maa dilinde verdiği vaazların hoş karşılık bulması sonucu yeni istasyonlar kurulmasına neden olması bölge için öne çıkan detaylar olarak ifade edilmektedir. Ek olarak, Arusha bölgesinde yapılan misyon çalışmalarının önemli bir sonucu da yerli papaz ve yardımcılarının yetiştirilmiş olmasıdır. Örneğin, bölgede Fokken'e yardım eden yerlilerden Lazaros, daha sonra ilk Masai papazı olmuştur. Misyonerler çalışmalarına devam ederken, I. Dünya Savaşı (1914-1918) başlamış ve ülkelerine dönmek zorunda kalmışlardır. Misyon çalışmalarını yerli Hıristiyanlara bırakmak zorunda kalan misyonerler, 1925 yılında Tanzanya'ya dönseler de II. Dünya Savaşı (1939-1945) nedeniyle, tekrar ülkelerine dönmüşlerdir. Alman misyonerlerden kalan boşluğu ABD ve İskandinav ülkelerinden gelen Lutheran misyonerler doldurmuştur. 1938 yılında, ABD ve İskandinav ülkelerinden gelen misyonerlerle Misyon Kilise Federasyonu (Mission Church Federation) kurulmuştur. Tanganyika'da 7 Kilise ile kurulan bu organ, 1938 yılında Tanganyika Lutheran Kilise Federasyonu (Federation of Lutheran Churches in Tanganyika) olarak isimlendirilmiştir.⁹⁴ Bu yapı, 1963 yılına gelindiğinde, tek bir kilisenin çatısı altında Tanzanya Evanjelik Lutheran Kilisesi (Evangelical Lutheran Church in Tanzania) olarak birleşmiştir.⁹⁵ Çalışmalarını, günümüze kadar oldukça sistemli ve kararlı yürütmüş olan ELCT, 2010 yılında alınan verilere göre, yaklaşık olarak 5.2 milyon kadar üyeye sahiptir.⁹⁶

2.2. Misyonerlik Faaliyetlerinde Karşılaşılan Zorluklar: LMS, misyon faaliyetleri yürüttükleri süre boyunca; savaşlar, kıtlık, salgın, çok eşlilik, Tanrı anlayışı, sünnet gibi çevresel, kültürel vs. birçok sorunla karşılaşmıştır.

⁹⁴ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 76-79.

⁹⁵ *Evangelical Lutheran Church in Tanzania* (Erişim 01 Kasım 2023).

⁹⁶ Mungure, "Churches in Transforming Mission: A Story of Lutheran Communion in Africa", 125.

Çalışmalarını yürüttükleri süre boyunca LMS misyonerleri; Hehe/Alman Savaşı (1891)⁹⁷, Maji Maji Savaşı (1905-6)⁹⁸, I. Dünya Savaşı (1914-18) ve II. Dünya Savaşından (1939-45) yoğun bir şekilde etkilenmiştir.⁹⁹ Savaşlardan sonra, Avrupalı güçlere direnen ve hayatını kaybedenler, halkın gözünde birer kahraman olmuştur.¹⁰⁰ Misyonerler, yerli Hıristiyanlardan isyanlara katılanlar olması nedeniyle büyük bir sadakat sorunu ile karşılaşmıştır.¹⁰¹ Faaliyetlerin bel kemiği olan misyon istasyonlarının savaşlarda birer ikmal deposu olarak kullanılmak zorunda kalınması ve düşman güçlerin misyonerlere getirmiş oldukları kısıtlamalar, misyon okullarının fiziksel ve nicelik olarak görmüş oldukları zararlarıdır.¹⁰² Ek olarak, özellikle I. Dünya Savaşı sırasında, Alman misyonerlerden boşalan yeri, yerli Hıristiyanların doldurmaya çalışması ve bu süreç boyunca sorunlarını kendileri çözmeleri nedeniyle savaş sonrasında kiliselerde bir yerlilik arzusu gelişmiştir.¹⁰³ Bu arzu, daha sonra misyonerler tarafından, Afrikalı liderler üzerindeki otoritelerinin artık eskisi kadar kuvvetli olamayacağı şeklinde okunmuştur.¹⁰⁴ Dolayısıyla, misyonerler tarafından Afrika kültürüne daha iyi adapte olmanın önemi kavranmıştır.¹⁰⁵

Her savaş zamanının getirdiği gibi, misyonerlerin karşılaşmış oldukları savaşlar da kıtlık ve salgına neden olmuştur.¹⁰⁶ Öyle ki, Maji Maji Savaşı sonrasında yaşanan kıtlıktan sağ

⁹⁷ Okello, *A History of East Africa*, 164-165.

⁹⁸ Elizabeth Isichei, *The Religious Traditions of Africa: A History* (United State of America: Praeger Publishers, 2004), 289. Ayrıca bkz. R. Hunt Davis, "Kinjikitile", *Encyclopedia of African History and Culture: The Colonial Era 1850 to 1960* (United State of America: Facts on File, 2005), IV/213.

⁹⁹ *Evangelical Lutheran Church in Tanzania*.

¹⁰⁰ Burada kahraman olarak kastedilen kişi Hehe Lideri Mkwawa'dır. Bkz. Okello, *A History of East Africa*, 164-165.

¹⁰¹ Sundkler - Steed, *A History of the Church in Africa*, 533.

¹⁰² Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 96-101.

¹⁰³ Richard Pierard, "Allied Treatment of Protestant Missionaries in German East Africa in World War I", *The Africa Journal of Evangelical Theology*, (1993), 4.

¹⁰⁴ Pierard, "Allied Treatment of Protestant Missionaries in German East Africa in World War I", 9.

¹⁰⁵ Fieldler, *Christianity and African Culture: Conservative German Protestant Misionaries in Tanzania 1900-1940*, 74.

¹⁰⁶ Bkz. Okello, *A History of East Africa*, 188.

kurtulabilmek için yerli halk çözümü *fugafuga* adı verilen bir böcek türünü tüketmekte bulmuştur.¹⁰⁷ Yaşanan kıtlık dönemlerinde; vaftiz sayılarının azalması veya hiç yapılamaması, aileleri tarafından çocukların köle olarak satılması gibi ciddi sorunlar birbirini izlemiştir.¹⁰⁸ Fakat, bazı zamanlarda, misyonerler tarafından, ailelerini kaybetmiş olan çocuklara sahip çıkılarak onların yatılı okullara alınmaları misyon faaliyetleri için bir avantaja da dönüşmüştür.¹⁰⁹ LMS misyonerleri sıtma, tüberküloz, zührevi hastalıklar gibi bazı salgın hastalıklarla karşılaşmışlardır. Tıbbi bilgisi olan misyonerler, her ne kadar salgınların yaşandığı bölgelere yönlendirilmiş olsa da çok yoğun sıtma vakalarının yaşandığı bölgelere girmeyi onlar da başaramamıştır.¹¹⁰

Genelde Afrika özelde Tanzanya'da misyonerlerin karşılaştığı kültür sorunlarından biri çok eşliliktir. Fakat, Afrika'da çok eşlilik kültürel değil, iş gücü ihtiyacına bağlı ekonomik geçmişi de olan bir uygulama olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.¹¹¹ Yaşanılan bu kültürel çatışma, yerli halktan birçok kişinin Hıristiyan olmayı reddetmesine neden olmuştur. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri de var olan farklılığın Avrupa kültürü ile özdeş görülmesinden kaynaklanmıştır. Misyonerlerin çek eşlilik ile ilgili dayatmaları, yerli halk tarafından kültürlerinin değiştirilmesi çabası olarak algılanmıştır.¹¹²

Misyonerler, sünnetin ne anlama geldiği ve uygulama yöntemleri noktasında da yerli halk ile sorun yaşamıştır. Sünnet uygulamasının Hristiyanlıkta var olmayışı en büyük sorunken, uygulama yöntemlerinin farklılığı ve nedenleri, yerli halka karşı sert davranışlar göster-

¹⁰⁷ Okello, *A History of East Africa*, 184.

¹⁰⁸ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 68.; Okello, *A History of East Africa*, 92.

¹⁰⁹ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 28.

¹¹⁰ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 82. Bkz. Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 157.

¹¹¹ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 90.

¹¹² Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 63.

mek istemeyen misyonerleri çözüm bulmak için oldukça zorlamıştır. Örneğin; Sünnet, Masailer arasında ergenliği temsil edip farklı törenleri gerektirirken, Kuzey Pare'de, yeni yürümeye başlayan çocuklar için törensiz yapılan bir uygulamadır.¹¹³ Konuya yaklaşımlar noktasında misyonerler, kendi içlerinde de tartışmalar yaşamıştır. I. Dünya Savaşı'nda memleketlerine dönen misyonerler, görevlerini yerli halka bırakmıştır. Misyonerlerin uzun süre bir sorun olarak karşılaştıkları sünnet uygulaması, bu yerli Hıristiyanlar tarafından yasaklanmak suretiyle çözüme kavuşturulmuştur. Fakat, kültüre uyarlanarak halkın düşünme tarzıyla bağlamsallaştırılmış bütünleşmeyi önemseyen Bruno Gutmann tarafından bu yasağa karşı çıkılmıştır.¹¹⁴

Misyonerler, Afrika'ya geldiklerinde belirgin ortak bir Tanrı anlayışı olmaması nedeniyle, sözlerini yerli halka ulaştırma noktasında sıkıntı yaşamışlardır.¹¹⁵ Yalnızca Tanrı'yı ifade edecek ortak bir kavram yoksunluğu değil aynı zamanda maddi dünya ve manevi dünyanın iç içe geçmiş olması da dini kategorize etme ve tanımlama noktasında misyonerleri oldukça güç bir durumun içinde bırakmıştır. Çözüm, ifade edilmesi gereken terimin yerel dillerde karşılıklarını bulmaya çalışmakta bulunmuştur.¹¹⁶ Tanrı kavramını ifade etmek için *mulungu*¹¹⁷ ve *ngai*¹¹⁸ kelimeleri arasında kalınmış, *ngai* kelimesi daha negatif unsurlar barındırdığından *mulungu* kelimesi Tanrı'yı ifade etmek için misyonerler tarafından tercih edilmiştir.¹¹⁹ *Mulungu* ve *Ngai* kelimelerinden de anlaşılacağı üzere Tanrı, Afrikalılar tarafından farklı kelimelerle

¹¹³ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 90.

¹¹⁴ Klaus Fieldler, *Interdenominational Faith Missions in Africa: History and Ecclesiology* (Mzuni Press, 2018), 307. Mjola, *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa*, 287.

¹¹⁵ Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler", *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 11.

¹¹⁶ Sundkler - Steed, *A History of the Church in Africa*, 91.

¹¹⁷ Mulungu, her yerde olduğuna inanılan Afrika Tanrısı'dır. Bkz. "Mulungu", *Britannica* (Erişim 03 Kasım 2023). Ulungu, Nyamwezi halkı için her şeyi yaratan ve gözeten Tanrı'dır. Bkz. "Mulungu", *Encyclopedia* (Erişim 03 Kasım 2023).

¹¹⁸ Kikuyu halkı tarafından, Kenya Dağı'nda yaşadığına inanılan Ngai, "tek yaratıcı Tanrı" anlamına gelmektedir. Bkz. *The Kikuyu Community of Kenya- The descendants of Mumbi and Gikuyu* (Erişim 16 Mayıs 2024).

¹¹⁹ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 19.

ifade edilmiştir. Örneğin; *Enkai*¹²⁰ Masailerde için yaşam ve ölüm gücünü elinde bulunduran Tanrı iken *Ruwa*¹²¹, Chaggalar için Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır.¹²²

Yeni bir dini kabul eden kişi, eski dindeki unsurlardan hemen kopamaz ve eski dinle yeni din arasında bir ilişki kurmaktadır. Misyonerler tarafından da yerel halkın eski din ve yeni din arasında kalmalarına şahit olunmuştur. Bu duruma en iyi örnek, Hıristiyan olan bir kişinin babası tarafından sevinçle karşılanması ve büyük ruhlardan *Wamala* tarafından kutlanmış olduğunu oğluna söylemesidir.¹²³ İnanç noktasında misyonerin sıkıntı yaşamış oldukları bir diğer konu ise şüphesiz atalar kültürüdür.¹²⁴ Yukarıda bahsedildiği gibi maddi ve manevi dünya arasında ayırım gözetmeyen Afrikalılar için atalar ve onların ruhları oldukça büyük öneme sahiptir. Ata ruhlarına saygı; onların işlerin yolunda gitmelerine yardımcı olmaları, bolluk ve bereketin anahtarı olmalarından kaynaklanmaktadır. Misyonerler savaş, kıtlık ve salgın gibi sorunlarla karşılaşırken, bunların olma nedenlerinin atalardan uzaklaşıp yabancı güçlerle yakınlık kurulmasından kaynaklandığını düşünen inançla daha da zorlanmışlardır. Bu yaklaşımlar, misyonerlerin Hıristiyanlıktan yerel dinlere dönüş yaşayanlarla karşılaşmalarına neden olmuştur.¹²⁵

2.3. Misyonerlerin Faaliyetlerinde Kullanılan Yöntemler: Misyon faaliyetlerinde karşılaşılan zorluklar, onları aşmak için çeşitli yöntemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Misyonerler tarafından kullanılan yöntemlerle hayatın her alanına nüfuz edebilmek amaçlanmıştır.¹²⁶ Misyonerlerin kullanmış oldukları yöntemler; eğitim, sağlık, bütüncül hizmet, ortak dil (lingua franca), kutsal kitap çevirileri, yerli yardımcılar ve yerlileştirme şeklindedir.

¹²⁰ Okello, *A History of East Africa*, 61.

¹²¹ Arslan, "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler", 6.

¹²² Sundkler - Steed, *A History of the Church in Africa*, 91.

¹²³ Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Atalar Kültürünün Önemi ve İşlevi", *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 20.

¹²⁴ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 100.

¹²⁵ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 50.

¹²⁶ Şeyma Han, *Tanzanya'da Misyonerlik Faaliyetleri Lutheran Kilise Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2024), 50.

Kullanılan yöntemlerde ilk sırada, eğitim gelmektedir. Misyonerler gerek açmış oldukları yatılı okullar gerekse açmış oldukları köy okulları sayesinde hitap ettikleri kitleyi arttırırken, aynı kitlenin daha eğitimli kişilerden oluşmasını da sağlamışlardır. Açmış oldukları okullarda eğitim Svahilice, İngilizce ve Almanca dillerinde verilmiştir.¹²⁷ Sadece hitap edilen kitlenin değil hitap edecek kitlenin de eğitimlerine önem verilerek öğretmen yetiştirme programları düzenlenmiştir.¹²⁸ Yapılan araştırmalar sonucu, Somali hariç Doğu Afrika ülkelerinin hepsinde ülkelerin ilk liderlerinin misyonerlerin açmış oldukları okullardan mezun oldukları belirlenmiştir. Öyle ki Tanzania’nın Julies Nyerere’si de bu okullardan mezun olmuştur.¹²⁹ Misyon okullarından mezun olan başarılı öğrenciler misyon grupları içerisinde de önemli görevler almıştır. Stefano Moshi’ye (1906-1976), 1963-1976 yılları arasında ELCT’nin ilk başkanlığı verilmiştir.¹³⁰

Salgın bölgelerine tıp bilgisi olan misyonerlerin gönderilmiş olduğu bilgisi araştırmada, misyonerlerin karşılaştıkları zorluklar kısmında belirtilmiştir. Misyonerlerin sunmuş oldukları sağlık hizmetleri ölümlerin sayısını azaltmıştır. Maddi ve manevi hayat arasında ayırım gözetmeyen Afrika’da insanlar için beden sağlığı ve ruh sağlığı ilişkisi oldukça iç içedir. Bu sebeple, insanlar için fiziksel acılardan kurtulmak aynı zamanda ruhun acılarının da azalması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla misyonerlerin vermiş oldukları sağlık hizmetleri, oldukça büyük öneme ve üne kavuşmuştur.¹³¹ ELCT, bugün Tanzania’da 16 genel hastane, psikolojik rahatsızlıklar için 2 hastane olmak üzere Tanzania’nın tüm hastanelerin hastane yatak kapasitesinin %10’unu kapsayacak ciddi bir orana sahiptir.¹³²

¹²⁷ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 58.

¹²⁸ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 145.

¹²⁹ Paul Kollman, “East African Christianity”, *The Encyclopedia of Christian Civilization*, ed. George Thomas Kurian (Blackwell Publishing, 2011), 3.

¹³⁰ “Moshi, Stefano Reuben”, *Dictionary of African Christian Biography* (Erişim 14 Kasım 2023).

¹³¹ James R. Brennan - Andrew Burton, “The Emerging Metropolis: A History of Dar es Salaam, circa 1862-2000”, *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropolis* (Mkuki Na Nyota, 2007), 2.

¹³² Steffen Flessa, “The Costs of Hospital Services: A Case Study of Evangelical Lutheran Church Hospitals in

Misyon cemiyetleri, daha önce girmemiş oldukları bu topraklarda hem kendilerinin hem de yerli halkın neye ihtiyaçlarının olacağını bilmemeleri sebebiyle halihazırda meslekleri olan (duvarcılık, marangozluk, çiftçilik, mühendislik vs.) misyonerleri göndermişlerdir. Misyonerler, kendilerine sahip oldukları mesleklerle kazanç sağlarken, Shira halkı gibi yerli halklara, sahip oldukları meslekleri öğreterek hayatlarına dokunmuşlardır.¹³³ Yetiştirdikleri (ekin, kauçuk, kahve vs.) ürünleri satarak kazanç sağlayan misyonerler, hayvan (katır vs.) yetiştiriciliği de yaparak geçimlerini sağlamışlardır.¹³⁴ Satışlar, ilk zamanlar takas yöntemi ile yapılırken daha sonra para ile gerçekleştirilmeye başlanmıştır.¹³⁵

Tanzanya'da 120'den fazla yerel dil olması, halka hitap edecek olan misyonerleri oldukça zor bir duruma sokmuştur. Çözüm olarak Svahili dili ortak dil (lingua franca) olarak kullanılmıştır. Bu sayede faaliyetlerin daha hızlı yürümesi sağlanarak ülkenin iç kısımlarına ulaşım kolaylaşmıştır. Svahili dilinin, antropolojik ve tarihsel açıdan Tanzanya için birleştirici bir gücü vardır.¹³⁶ Öyle ki, "İncil'in Martin Luther tarafından çevrilmesinde Almancanın rolü ne ise Svahili dili de bu role sahiptir."¹³⁷

Yerli halkla iletişimi Svahili dile ile çözmeye çalışan misyonerler, Kutsal Kitabı duyurmak için çeviri faaliyetlerine büyük önem vermişlerdir.¹³⁸ Kültürlerle bilinçli bir şekilde bü-

Tanzania", *Health Policy an Planning* 13 (1998), 397.

¹³³ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 56-71.

¹³⁴ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 86-87.

¹³⁵ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 127.

¹³⁶ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 346.

¹³⁷ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 169.

¹³⁸ Mjola, *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa*, 153.

tünleşmeyi amaçlayan Bruno Gutmann, bu konuda yapılan çalışmalara öncülük etmiş ve Robert Fasmann'la ile birlikte Yeni Ahit'i Kmochi-Chagga diline çevirmiştir.¹³⁹ Svahili dilinde yapılan çevirilerin, daha sonra yerli halkların lehçelerine de uyarlanması gerektiği düşünülerek, hitap edilen kitleye ana dillerinde seslenilmesi önemsenmiştir.¹⁴⁰ Bu noktada geçmişten günümüze hala çalışmaların devam ettiği ve yerli halkın konuştuğu en küçük dil topluluğunda bile Kutsal Kitap çevirileri yapılmaya çalışılmıştır.¹⁴¹

Misyonerler, halkla sıcak ve samimi ilişkiler kurmanın öneminin farkında olarak faaliyetlerinde bu konuya hassasiyet göstermişlerdir. Konunun en güzel örneği yerli halka yapılan ev ziyaretleridir. Ev ziyaretleri, yerli halk ve misyonerler arasında samimiyet kurulmasıyla sosyal iyileşmeler sağlanırken, kişiler üzerinde önemsenme duygusu yaratması nedeniyle psikolojik açıdan da oldukça olumlu sonuçlar alınmıştır. Yöntem, Pavlus ve on iki havari tarafından kullanılmış olması nedeniyle de dikkat çekicidir. Ek olarak yöntem, halkı tanıyarak kimin ne ihtiyacının olduğu (maddi, manevi, sosyal vs.) konusunda bilgi sahibi olunması¹⁴² ve misyon faaliyetleri için potansiyeli olanların keşfedilmesini sağlamıştır.¹⁴³

Misyonerlere faaliyetleri sürecinde, hiç bilmedikleri toprakları ve kültürleri tanıma noktasında yerli yardımcılardan sağladıkları fayda oldukça önemlidir. Yerli yardımcılar sayesinde, misyonerlerin Tanzania toprakları içerisinde, daha iç kesimlerdeki halklarla tanışmaları kolaylaşmıştır. Alınan bireysel yardımların yanında kabile şefleriyle yapılan iş birlikleri de büyük kolaylık sağlamıştır. Bu iş birlikleri, misyonerlere şeflerin kabilelerinin içinde faaliyetlerini rahatça yapabilmelerini sağlarken aynı zamanda başka kabile şefleri için de misyonerler hakkında birer referans oluşturmuştur. Örneğin; Machame Şefi, Shira-Kyungukelwa'da

¹³⁹ Mjola, *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa*, 286-287.

¹⁴⁰ Mjola, *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa*, 586.

¹⁴¹ Tablo için bkz. *Tanzania-Sub-Saharan Africa* (Erişim 16 Şubat 2024).

¹⁴² Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 326.

¹⁴³ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 74.

Mangi Ngalami Mmari'ye misyonerler hakkında iyi dileklerini sunduktan sonra Mangi Ngalami, misyonerlerin asıl amacının misyon faaliyetleri yürütmek olduğuna ikna olmuş ve faaliyetlere izin vermiştir.¹⁴⁴ Mevcut araştırmalar, misyonerlerin kabile birliğinin olduğu yerlerde olmayan yerlere göre misyon çalışmalarında daha başarılı olduklarını göstermektedir.¹⁴⁵

Misyonerlerin kullanmış oldukları son yöntem ise yerlileştirme. Yerlileştirme, yeni dini kabul edecek olan kişilerin öz saygı yoksunluğu yaşayarak kimlik krizi ve antropolojik yoksullaşma yaşamamalarını sağlamıştır. Dolayısıyla tıpkı bir bina inşa etmek gibi üzerine inşa edebilecekleri bir zeminin oluşturulmasını kolaylaştırmıştır.¹⁴⁶ Bu doğrultuda misyon faaliyetleri sırasıyla; hitap edilen kitlenin Hıristiyan olması, yeni Hıristiyan cemaatleri için Kilise inşası ve bu kilisenin doğuşu ve gelişimi şeklindedir. Kurdukları kiliseler için yetiştirmiş oldukları papazlar, başlarda misyonerlerin kendi yardımcıları iken daha sonra bağımsız papazlar olarak görevlendirilmiştir. Yerlileştirme konusunda Leipzig misyonerleri için öne çıkan isim şüphesiz ki Bruno Gutmann'dır. Gutmann'ın savunduğu şey, insanların kültürleriyle bütünleşmiş bir şekilde yol alındığında muhatapların nihai doyumunu Hıristiyanlıkta bulacaklarıdır. Bu düşünceye paralel olarak Gutmann, yerel dillere saygı duymanın önemini ve Hıristiyanlıkta var olan bazı uygulamaların yerel kültürlerdeki uygulamalara benzetilmesi gerektiğini söylemiştir. Öyle ki batı tarzı evleri ve yerel kültürlerle aykırı olan nakit alışverişini bile desteklememiştir.¹⁴⁷

ELCT, Kutsal Yazıların öğretilerinin tek temeli olduğunu ve öğretilerini İsa Mesih'in temeli üzerinde inşa etmiş olduklarını belirtmiştir. Havariler İtikadı, İznik İtikadı ve Athanasius Creed'e (Üçlü Birlik Öğretisi) ek olarak Augsburg İtirafı'nın ve Martin Luther'in (1483-

¹⁴⁴ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 56-69.

¹⁴⁵ Fleisch, *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*, 174.

¹⁴⁶ Andrea M. Ng'Weshemi, "Lutheran Churches in Africa: Vitality, Challenges, and Opportunities for the New Face of Lutheranism in the 21st Century", *Wiley Online Library*, (2019), 2.

¹⁴⁷ Maanga, *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, 59-79.

1546) Küçük İlmihali'nde yer alan öğretilerin, Kilise tarafından Tanrı'nın Sözü'nün gerçek yorumları olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla, İncil, ibadetlerde onaylanan İtikatlar ve Martin Luther'in Küçük İlmihali, ELCT'nin teolojik temellerini oluşturmaktadır. Luther'in, ortaya koymuş olduğu; *Sola Christus, Sola Fide, Sola Gratia*'ya inanan ELCT, İsa Mesih'e iman ederek *yalnızca lütufla kurtuluşu* kabul etmiş ve inanışlarının tek kaynağının da Kutsal Yazılar (*Sola Scriptura*) olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda, ELCT tarafından, *Sol Scriptura* ile paralel olarak İncil, yerel dillere çevrilerek Kutsal Yazıların tek manevi kaynak olduğunun altı çizilmiştir.¹⁴⁸ Martin Luther'in ilkeleri Afrika'da çıkmadığı için başlangıçta Afrika'da anlaşılammış ve yabancı kalmıştır. Bu sebeple Luther'in öğretilerinin yeniden yorumlanması ihtiyacı hissedilmiştir.¹⁴⁹

Luther'in öğretilerinin oluşmasının arka planında; ekonomik, politik, sosyal sebepler olduğu gibi, öğretilerin Afrika'da yeniden yorumlanmasında da benzer durumlar mevcuttur. Bu doğrultuda, *İman Yoluyla Aklanma Teorisi, Haç Teolojisi, İki Krallık Öğretisi* Afrika'da yeniden yorumlanmıştır.¹⁵⁰ Yeniden yorumlanan bu üç öğreti sayesinde, Afrika Kiliseleri tarafından, adaletsizlikler karşısında sessiz kalmamaları gerektiğine karar verilmiştir. Afrika Kiliseleri böylelikle ihtiyaç duydukları sese sahip olmuşlardır.¹⁵¹

Sonuç

Otto von Bismarck (1815-1898) sayesinde gerçekleşen Berlin Konferansı ile Almanya'nın sömürge toprakları olan Alman Doğu Afrika'sında misyonerler faaliyetlerini ger-

¹⁴⁸ Faustin Leonard Mahali, "An Impact of Lutheran Theology on the Formation of the Church an Society in Tanzania", *Wiley Online Library* 59 (2019), 123-126.

¹⁴⁹ Ng'Weshemi, "Lutheran Churches in Africa: Vitality, Challenges, and Opportunities fot the New Face of Lutheranism in the 21st Century", 4.

¹⁵⁰ Han, *Tanzanya'da Misonerlik Faaliyetleri Lutheran Kilise Örneği*, 59-60.

¹⁵¹ Ng'Weshemi, "Lutheran Churches in Africa: Vitality, Challenges, and Opportunities fot the New Face of Lutheranism in the 21st Century", 4.

çıkletirmeye başlamışlardır. Lutheran misyonerliği Tanzania için başlangıçta Krapf ve Rebmann'ın çalışmalarıyla ne kadar bireysel gerçekteşmiş olsa da LMS'nin CMS'den görevi devralmasıyla bir topluluk faaliyetine dđnüşmüřtür.

Leibzig Misyon Cemiyeti, Kilimanjaro Dağı eteklerinde Chaggalar, Masailer vs. gibi halklarla karşılaşmış ve planlı bir şekilde sırasıyla; Machame, Mamba, Old Moshi, Pare ve Meru'da istasyonlar açmıştır. Cemiyet, istasyonlardaki faaliyetlerine, öncelikle barınmak için yer temini ve eğitim için okul tesisi ile başlamıştır. Faaliyetler sırasında, güvenlik önlemi nedeniyle karakol kurma gereği duyulmuştur. Zamanla küçük Hıristiyan cemaatleri oluşturmayı başaran cemiyet, kiliseler kurarak bu kiliselere yetiştirmiş oldukları yerli papazları atamıştır.

Misyonerler tarafından faaliyetler boyunca, savaşlar, kıtlık ve salgın, çok eşlilik, sünnet uygulaması, tanrı anlayışı gibi birçok zorlukla karşılaşılmıştır. Zorluklar, onları ortadan kaldırmaya yardımcı olacak; eğitim, sağlık, bütüncül hizmet, lingua franca (ortak dil), Kutsal Kitap çevirileri, ev ziyaretleri, yerli yardımcıları ve yerlileştirme gibi yöntemleri de beraberinde getirmiştir.

Versailles Antlaşması (1871) neticesinde memleketlerine dönmek zorunda kalan Lutheran misyonerlerin yerlerini Amerika ve İskandinav ülkelerinden gelen misyonerler doldurmuştur. Bu ülkelerden gelen ve daha sonra Tanzania'ya dönen misyoner tarafından tek bir çatı etrafında Tanzania Evanjelik Lutheran Kilisesi (Evangelical Lutheran Church in Tanzania) ELCT kurulmuştur. Çalışmalarında planlı, programlı ve azimli olan misyonerler sayesinde ELCT, bugün 5,2 milyon üyeye sahip olarak Tanzania nüfusu içinde azımsanamayacak bir yere sahiptir.

Kaynakça | References

- Arslan, Hammet. "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi". *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 2-27.
- Arslan, Hammet. "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler". *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 2-16.
- Arslan, Hammet. "Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru". *Bartın İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 7-26.
- Barmaksız, Halil vd. "Katolik Afrika Misyonerleri Cemiyeti Beyaz Babalar Tarikatı'nın Misyonerlik Faaliyetleri". *Misyonerlik-Azınlık ve Yabancı Okullar -1 (Kuruluşları-Amaçları-Faaliyetleri)*, 253-282.
- Bender, M. V. "Holy Ghost in the Highlands The Spiritans on Kilimanjaro 1892-1953". *Spiritan Horizons* 3 (2008), 69-89.
- Berger, Anna Maria Busse. "The Leipzig Mission and Bruno Gutmann". *Prace Kulturoznawcze* 23/2-3 (2019), 147-161.
- Biggs, A. G.- Seasoltz, R. K. "Benedictines". *encyclopedia*. Erişim 04 Aralık 2023. <https://www.encyclopedia.com/philosophy>
- Brennan, James R.- Burton, Andrew. "The Emerging Metropolis: A History of Dar es Salaam, circa 1862-2000". *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropolis*. 13-75. Mkuki Na Nyota, 2007.
- Cartwright, Mark. "Vasco da Gama". *World History Encyclopedia*. Erişim 16 Mayıs 2024. https://www.worldhistory.org/Vasco_da_Gama/
- Chesworth, John A. "Christian Tracts in East Africa during the Twentieth Century". *Mixed Messages: Using the Bible and Qur'an in Swahili Tracts*. BRILL, 2022.
- Danielou, Jean. "Kilisede Misyoner Düşüncesi". çev. Abdurrahman Küçük. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 101-104.
- "Kinjikitile". *Encyclopedia of African History and Culture: The Colonial Era 1850 to 1960*. Ed. Davis, R. Hunt. IV/213. United State of America: Facts on File, 2005.
- Dhavamony, Mariasusai. "Evangelization and Dialogue in Vatican II and in the 1974 Synod". *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962-1987)*. ed. Rene Latourelle. 3/264-289. Paulist Press, 1989.
- Driscoll, J. T. "Animism". *The Catholic Encyclopedia*. C. 1. Robert Appleton Company, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/01526a.htm>

- Driscoll, J. T. "Fetishism". *The Catholic Encyclopedia*. C. 6. New York, 1909. <https://www.newadvent.org/cathen/06052b.htm>
- Dupuis, Jacques. "Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission-Twenty Years of Evolution of a Theological Concept". *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962-1987)*. ed. Rene Latourelle. 3/237-263. New York: Paulist Press, 1989.
- East, John William. *The German Administration in East Africa*. London: Being a Thesis Submitted for the Fellowship of the Library Association, 1987.
- Erkal, Mehmet Mustafa. "Absalom Jones (Afro-Amerikan İlk Piskopos ve Kölelik Karşıtı Aktivist)". *Amerikan Tarihine Yön Veren Afro-Amerikalılar*. ed. Şahin Kızılabdullah. Ankara: Berikan Yayınevi, 2022.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Kavram Atlası / Dinler Tarihi 2*. Gazi Kitabevi, 2020.
- Fieldler, Klaus. *Christianity and African Culture: Conservative German Protestant Misionaries in Tanzania 1900-1940*. New York: E. J. BRILL, 1996.
- Fieldler, Klaus. *Interdenominational Faith Missions in Africa: History and Ecclesiology*. Mzuni Press, 2018.
- Fleisch, Paul. *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro: The First 40 Years*. Arusha: Makumira Publication, 1998.
- Flessa, Steffen. "The Costs of Hospital Services: A Case Study of Evangelical Lutheran Church Hospitals in Tanzania". *Health Policy and Planning* 13 (1998), 397-407.
- Gilbert, Erik- Reynolds, Jonathan T. *Dünya Tarihinde Afrika-Tarih Öncesinden Günümüze*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Güngör, Ali İsmail. "Kilise'nin Misyona Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri". *AÜİF Dergisi* XLIII/1 (Y.), 171-185.
- Güngör, Ali İsmail. *Vatikan, Misyona ve Diyalog*. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Han, Şeyma. *Tanzanya'da Misionerlik Faaliyetleri Lutheran Kilise Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2024.
- Harman, Ömer Faruk. "Genel Olarak Misyonaerlik". *Türkiye'de Misyonaerlik Faaliyetleri (İlmî Toplantı)*, 25-38.
- Horton, Mark vd. "East Africa". *Encyclopaedia Iranica Online*. VII/640-644. New York: BRILL, y. <https://www.iranicaonline.org/articles/east-africa>
- Ingham, Kenneth- Chiteji, Frank M. "John Magufuli". *Britannica*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/place/Tanzania/Challenges-into-the-21st-century#ref1292709>

- Isichei, Elizabeth. *The Religious Traditions of Africa: A History*. United State of America: Praeger Publishers, 2004.
- İbn Battuta. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: YKY Yayınları, 2000.
- Kafumu, Peter George. "The History of Evangelization in Tanzania". *Africa Tomorrow* 19/1-2 (2017), 223-240.
- Kaplan, Irving. *Tanzania a Country Study*. Washington D.C.: The American University, 1978.
- Kavas, Ahmet. "Africa Misyonerleri Cemiyeti: Beyaz Babalar (Peres Blancs)". *Minel ve Nihal* 1 (2004), 9-39.
- Kavas, Ahmet. "Tanzanya". *İslam Ansiklopedisi*. 39/582-586. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Kevin Shillington. *Afrika Tarihi*. çev. Emre Tansu Keten. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2020.
- Kolektif. *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*. ed. Ali İsra Güngör. Grafiker Yayınları, 2017.
- Kollman, Paul. "East African Christianity". *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Ed. George Thomas Kurian. Blackwell Publishing, 2011.
- Kurt, Halil. "Tanzanya". *İslam Ansiklopedisi*. 39/581-582. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Lodhi, Y. Abdülaziz- Westerlund, David. "Tanzanya". *Yeni Türkiye* 97 (2017), 422-431.
- Maanga, Godson. *Church Growth in Tanzania: The Role of Chagga Migrants within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*. Arusha: Makumira Publication, 2012.
- Mahali, Faustin Leonard. "An Impact of Lutheran Theology on the Formation of the Church an Society in Tanzania". *Wiley Online Library* 59 (2019), 123-130.
- McKenna, Amy. "Samia Suluhu Hassan". *Britannica*. Erişim 30 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/biography/Samia-Suluhu-Hassan>
- Mjola, Aloo Osotsi. *God Speak My Languages: A History of Bible Translation in East Africa*. Hippo Books, 2020.
- Mungure, Elieshi. "Churches in Transforming Mission: A Story of Lutheran Communion in Africa". *Wiley Online Library* 59 (2020), 124-129.
- Munson, Robert B. *The Nature of Christianity in Northern Tanzania*. United Kingdom: Lexington Books, 2013.
- Ng'Weshemi, Andrea M. "Lutheran Churches in Africa: Vitality, Challenges, and Opportunities fot the New Face of Lutheranism in the 21st Century". *Wiley Online Library*, 1-9.
- Nimtz, August H. *Islam and Politics in East Africa*. United State of America: University of Minnesota Press, 1980.
- Okello, Benson. *A History of East Africa*. Uganda: UCE Study Books, 2002.

- Pierard, Richard. "Allied Treatment of Protestant Missionaries in German East Africa in World War I". *The Africa Journal of Evangelical Theology*, 4-17.
- Shaw, Mark- Wanjiru, M. Gitau. *The Kingdom of God in Africa: A History of African Christianity*. Langham Global Library, 2020.
- Sundkler, Bengt - Steed, Christopher. *A History of the Church in Africa*. Cambridge University Press, 2004.
- Şahin, Gürsoy. "Afrika'nın Sömürgeleştirilme süresinde Berlin Konferansı (1884-1885) ve Afrika Basınına Yansımaları". *Journal of History Studies* 10 (2018), 247-268.
- Tikkanen, Amy. "Dodoma". *Britannica*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/place/Dodoma>
- Uzunöz, Okan. "Tanzanya Birleşik Cumhuriyeti". *Günümüz Afrikasında Müslüman Azınlıklar*. ed. İrfan Aycan- Nurullah Yazar. Ankara: OTTO, 2019.
- Westerlund, David. "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977". *Journal of Religion in Africa* 11/1 (1980).
- ChurchMissionarySociety. Erişim 05 Aralık 2023. <https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG122144>
- Evangelical Lutheran Church in Tanzania. Erişim 01 Kasım 2023. <https://elct.or.tz/about.php>
- History of the Jews in Tanzania. Erişim 10 Aralık 2023. https://www.wikiwand.com/en/History_of_the_Jews_in_Tanzania#References
- "Moshi, Stefano Reuben". *Dictionary of African Christian Biography*. Erişim 14 Kasım 2023. <https://dacb.org/stories/tanzania/moshi-stefano/>
- "Mulungu". *Britannica*. Erişim 03 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/topic/Mulungu>
- "Mulungu". *Encyclopedia*. Erişim 03 Kasım 2023. <https://www.encyclopedia.com/humanities/news-wires-white-papers-and-books/mulungu>
- Pew-Templeton Global Religious Futures Project. Erişim 12 Aralık 2023. https://web.archive.org/web/20210304033104/http://www.globalreligiousfutures.org/countries/tanzania#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2020&restrictions_year=2016
- "Tanzania". *WorldMark Encyclopedia of the Nations-Africa*. Ed. Timothy L. Gall. 2/547-558. Farmington Hills: The Gale Group, 2004.
- Tanzania-Sub-Saharan Africa. Erişim 16 Şubat 2024. <https://find.bible/en/countries/TZ/>
- The Kikuyu Community of Kenya- The descendants of Mumbi and Gikuyu*. Erişim 16 Mayıs 2024 <https://artsandculture.google.com/story/qQUR6HqkJjAUIQ>

İslâm Hukukunda Cenaze İşlemlerinde Kadının Durumu*

Vildan Sali DUMAN | <https://orcid.org/0000-0002-2930-218X> | E-Posta: vildansaliduman@hotmail.com

Avukat, Bursa Barosu, Bursa, Türkiye

Öz

Dünya hayatının sonu ve âhiret hayatının başlangıcına köprü olan ölümün gerçekleşmesi ile yaratılmışlar içinde en şerefli kılınan insana ölümünden sonra da hürmet gösterilmesi, dînen belirli işlemlerin yapılması gerekmektedir. Bu gereklilikler İslâm hukukuna göre kadın ve erkek için farklılık arz etmektedir. Sünnet ile örf-âdetler, cenaze işlemlerinde kadın ve erkek arasında farklılıkların ortaya çıkması ve bunların bağlayıcı olmasında önemli bir rol oynamaktadır. Çalışmada, kadın cenazenin ölüm ilânı, yıkama ve kefenlemenin kim tarafından yapılacağı, cenaze masraflarının karşılanması, cenaze namazının kılınması, cenazenin kabristana taşınması ve toprağa verilmesi; kadın cemaatin cenaze namazına katılması, namazdaki saf durumu, kadının kabir ziyaretinde bulunması, taziye ve yas tutma gibi bireysel ve toplumsal unsurlar, bu farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olan etkenler kadın cenaze ve kadın cemaat bağlamında ele alınmıştır. İslam hukukunun daha çok sosyolojik boyutunu ilgilendiren bu araştırma ile fikhın ve toplumun kadına bakış açısı ortaya konmak istenmiştir. Özellikle kadının tesettürü, muhafazası, mahremiyeti, fizyolojik özellikleri, dikkat çekiciliği, sesi, fitne sebebi olması gibi unsurların bireysel ve toplumsal olduğu görülmektedir. Günümüzde, sosyal bir varlık olan kadınların talepleri ve kadın cemaatin cenazeye katılması ile ilgili soruların gündeme gelmesi, cenaze işlemlerinde kadının durumunun yeniden gözden geçirilmesi gereğini doğurmuştur. Araştırmada bu problem baz alınarak, kadınların cenaze işlemlerindeki konumunun ortaya konması ve durum tespiti yapılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda örf ve ilgili hadisler ışığında fukahânın kadına bakış açısının kadın cenaze ile ilgili işlemlere ve kadın cemaat ile ilgili hükümlere yansması ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında klasik ve modern dönem eserlerden istifade edilerek fukahânın kadının cenazesi ve kadın cemaatin cenazeye katılması ile ilgili hükümlerdeki bakış açısı, bu bakış açısında zamanla değişikliklerin olup olmadığı ve bunun ictihâdî hükümlere nasıl yansıdığı tümevarım yöntemi ile ele alınmıştır. Tesettür, hâl-harekete dikkat edilmesi ve gerekli şartlara riayet edilmesi durumunda, kadının erkek cemaatin yanında cenaze ile ilgili işlemlere katılması günümüz kadınları için önem arz etmektedir. Toplumsal yaşamın önemli bir parçasını teşkil eden kadının eğitim, ekonomi, siyaset ve çalışma hayatında yer almasına rağmen cenaze işlemlerinde kısıtlanmaması; tesettürün sağlanması, hâl-harekete dikkat edilmesi ve gerekli şartlara riayet edilmesi durumunda, erkek cemaatin yanında cenaze ile ilgili işlemlere katılmasına cevaz verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Ölüm ile Allah'ın bâkiliğini ve dünya hayatının geçiciliğini tefekküre olanak sağlayan cenaze cemaatinde bulunma hak ve sorumluluğu, gıybet ve muhabbet gibi yakışık almayan davranışlardan kaçınmak şartıyla kadına da tanınması bakımından önem arz etmektedir. Kadına dair pek çok hükümde görüldüğü üzere kadının kendisinin 'illet' olarak alınmasının, araştırma ile varılan sonuçlarda da etkili olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler

İslâm Hukuku, Cenaze, Kadın, Sünnet, Örf.

Atıf Bilgisi

Duman, Vildan Sali. "İslâm Hukukunda Cenaze İşlemlerinde Kadının Durumu". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 165-194. <https://doi.org/10.15745/da.1443529>

Geliş Tarihi	27.02.2024
Kabul Tarihi	31.05.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	iki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma Prof. Dr. Ali Kaya danışmanlığında Vildan Sali Duman tarafından Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan "Fukahânın Kadın Tasavvurunun İctihâdî Hükümlere Yansıması" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Status of Woman in Funeral Procedures in Islamic Law

Vildan Sali DUMAN | <https://orcid.org/0000-0002-2930-218X> | Email: vildansaliduman@hotmail.com

Lawyer, Bursa Bar Association, Bursa, Türkiye

Abstract

With the realization of death, which is the end of world life and the bridge to the beginning of the afterlife, certain religious and legal procedures must be carried out. These requirements differ for men and women according to Islamic law. The prophetic sunnah and local customs play an important role in ceremonial differences of funerals between men and women while making those differences legally binding. In addition to the individual aspects of a female funeral, such as the announcement of death, who will do the washing and shrouding, meeting the funeral expenses, performing the funeral prayer, carrying the body to the graveyard and burying it, there are also social elements such as the participation of the female congregation in the funeral prayer, the line status in the prayer, visiting the grave, condolence, and mourning. In this study, the factors that cause the emergence of these differences will be discussed in the context of female funerals and female congregations. In particular, such as responsibilities such as women's hijab, protection, and privacy, as well as her physiological characteristics, attractiveness, voice in terms of sedition are both individual and social responsibilities. This research, which concerns the sociological dimension of Islamic law, aims to reveal the perspective of fiqh and society on women. Today, the demands of women, who are social beings, and the questions about the participation of women in funerals have led to the need to reconsider the status of women in funeral procedures. Based on this problem, the research aims to reveal the position of women in funeral procedures, while identifying the ongoing problems regarding her status. In this context, in the light of custom and related hadiths, the reflection of the jurists' view of

women on the procedures related to women's funerals and the provisions related to the female congregation has been discussed.

In the preparation of this study, classical and modern period works have been utilized. The fuqaha's judgements related to the funeral of women and the female participation in the funeral prayers have been discussed by the inductive method focusing on the questions: i) whether there have been changes in this perspective over time and ii) how this is reflected in the ijthadic provisions. It is important for today's women to participate in funeral procedures, provided that they pay attention to the hijab and comply with the necessary conditions. The fact that women, who constitute an important part of social life, take part in education, economy, politics and working life proves that it is unnecessary to restrict them in funeral procedures. The right and responsibility to be present at the funeral congregation, which allows contemplation of the binding of Allah and the transience of the life of this world, is important in that it is also granted to women, provided that they refrain from unbecoming behavior such as gossip and to chat. As seen in many provisions on women, the fact that women themselves are taken as a 'cause' is also effective in the conclusions reached in this research.

Keywords

Islamic Law, Funeral, Woman, Sunna, Tradition.

Citation

Duman, Vildan Sali. "The Status of Woman in Funeral Procedures in Islamic Law". Religious Studies 66 (June 2024), 165-194. <https://doi.org/10.15745/da.1443529>

Date of Submission	27.02.2024
Date of Acceptance	31.05.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This study was prepared based on the doctoral thesis titled "The Reflection of the Jurisprudence's Conception of Women on Ijtihadi Judgments", prepared by Vildan Sali Duman under the supervision of Ali Kaya, at Bursa Uludağ University Social Sciences Institute.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Latince Arapça'da vefât, mevt ve helâk kelimelerinin karşılığı olan ve dünya hayatının sona ermesi¹ demek olan ölüm, fâni hayat ile ebediyet arasında bağlantı kuran ve insanı ebedî kılan bir vasıttır.² Arapçada 'ölü' ve 'tabut' manasında kullanılan 'cenaze' kelimesi , İslâm hukuku literatüründe de aynı anlamda kullanılmaktadır. Cenaze için yapılan hazırlıklara 'teçhiz', cenazenin yıkanmasına 'gasil', yıkanmanın ardından yapılan kefenlemeye 'tekfin', tabuta konduktan sonra cenaze namazının kılınacağı yere ve kabristana taşınmasına 'teşyi', kabre konulması işlemine ise 'defin' adı verilmiştir.³

İslâm'a göre insan canlıyken de vefât edince de sevgi ve hürmete lââyık olduğu için, cenazeyi rencide edecek davranışlardan kaçınılması, bu sebeple öldükten sonra yapılan işlemlerde de aynı özenin gösterilmesi elzem görülmüştür.⁴ Cenaze işlemlerinde kadın ve erkek arasında farklı uygulamaların olması çalışmanın problematiğini oluşturmaktadır. Kadının fiziksel bakımdan dikkat çekici olması, duygusal olması, sağ veya ölü fark etmeksizin tesettürüne dikkat edilmesi, sosyal bir varlık olması gibi unsurlar gerek kadın cenaze gerekse kadın cemaat bağlamında kadının cenaze işlemlerindeki konumunu ve bu husustaki hükümleri belirlemektedir. Tümevarım yöntemi uygulanarak, klasik ve modern dönem fıkıh kaynaklarından istifade edilerek hazırlanmış bu çalışmada, örf ve ilgili hadisler bağlamında fukahânın kadına bakış açısının kadın cenaze ile ilgili işlemlere ve kadın cemaat ile ilgili hükümlere yansımalarının sonuçlarını ele almak amaçlanmıştır. Günümüzde cenaze işlemleri ile ilgili akademik çalışmalara rastlanmakla birlikte, cenaze işlemlerinde kadının konumunun ele alındığı bu çalışma ile İslâm hukuku literatürüne katkı sağlanması beklenmektedir.

¹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1990), 2/90; Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 34/32.

² Bekir Topaloğlu, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 34/34.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/325, 11/494, 13/155, 13/358; Kürşat Demirci, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/353.

⁴ Mehmet Şener, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/354.

1. Cenaze İşlemlerinde Kadın Cenazenin Durumu

Bir kimsenin vefât etmesiyle birlikte kabre yerleştirilinceye kadar geçen süre içerisinde belirli hazırlıkların yapılması gerekmektedir. Bazı istisnalar hariç olmak üzere bu uygulamalar kadın ve erkek için genellikle aynı olmakla birlikte, cenazenin kadın olması halinde birtakım farklılıklar görülmektedir. Ekseriyetle kadının bedenlen korunması ve mahremiyeti çerçevesinde uygulanan bu farklılıklar nassa ve örfî uygulamalara dayanmaktadır.

1.1. Kadın Cenazenin Ölüm İlanı Salâ: Ölüm haberini ilân etmek amacıyla minarelerden okunan salâ,⁵ her topluma mahsus olmayıp, örf ve âdetlerin tesiriyle şekillenmiş İslâmî bir teamüldür. Bilhassa Osmanlı'dan beri süren ve içinde bulunduğumuz coğrafyada cenâze salâsı olarak bilinen ölüm ilânında, ölen kişi hakkında hangi mahallenin sakini olduğu, cenazesinin ne zaman nereden kalkacağı ve hangi kabristana defnedileceğine dair bilgilerin mahalle halkına duyurulması amaçlanmaktadır. Günümüzde salâ, genel olarak cenaze namazına katılacak kimselerin hazır olması için cenaze hangi vakitte kaldırılacaksa ondan bir saat önce okunmaktadır. Bununla birlikte bir gün önceden veya başka şehirde defnedilecek kişi için dahi salâ verilebilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında bilindiği şekliyle salâ verildiğine dair bir haber bulunmamakla beraber, ölüm haberinin yakın çevreye duyurulmasını münasip bulduğu ve uygulamalarda bulunduğu bilinmektedir.⁶ Şâfiî mezhebine göre, ölümün ilân edilmesinde bir mahzur yoktur, ancak Câhiliye döneminde olduğu gibi ölenin yaptığı iyilikleri, üstün ve yüceltilen özellikleri anılarak ölüm ilânında

⁵ Nuri Özcan - Mustafa İsmet Uzun, "Cenaze Salâsı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/358.

⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî -el-Câmiu's-sahîh-* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2009) "Cenâiz", 4,5; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 167; Özcan-Uzun, "Cenaze Salâsı", 358.

bulunmak⁷ mekruh sayılmaktadır.⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun "Ölüm haberinin çeşitli yollarla duyurulması sünnettir. Bu bakımdan, minareden cenaze salası okunması ve arkasından da ölen kişinin adının ve memleketinin söylenmesinde dinen bir sakınca bulunmadığına, ancak, ölen kişi için övücü sözler söylenmesinin uygun olmadığına karar verildi."⁹ şeklindeki kararı ile bu görüş yerinde bulunmuştur. Uygulamada özellikle az nüfuslu bazı küçük yerleşim yerlerinde salâ verilmesi esnasında, erkek cenazede mensûbiyeti, ikâmet ettiği mahalle ve mesleği ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Kadın cenazede ise bazen kadının ismi zikredilmeden kimin eşi, annesi veya kayınvalidesi olduğu belirtildiği; ardında kalan erkek evlatlarının ve damadının adının zikredildiği görülmektedir. Bu uygulama ile kadının hayattayken tesettürüne ve korunmasına nasıl dikkat ediliyorsa, ölünce de ölüm ilanında dahi setretme ve koruma gayesi güdüldüğü düşünülmektedir.

1.2. Kadın Cenazenin Yıkanması: İslâm hukukuna göre ölünün yıkanması farz-ı kifâye¹⁰ olup kadın cenazeyi kadının, erkek cenazeyi de erkeğin yıkaması gerektiği kabul edilmektedir. Hanefî fakihî Kâsânî (öl. 587/1191) ile Mâlikî fakihî İbn Rüşd (öl. 520/1126), Şâfiî fukahâsından Nevevî (öl. 676/1277) ve Şîrbînî (öl. 977/1570) bu hususta, aynı cinsiyette olan iki kişinin cinsel arzu olmadan birbirine dokunmasının hayatta iken helâl olduğu gibi, öldükten sonra da geçerli olduğunu söylemektedir. Buna göre farklı cinsiyette olan kimsenin diğerine hayattayken dokunması haram olduğu gibi, öldükten sonra da haram olarak kabul edilmektedir.¹¹

⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), "Cenâiz", 12.

⁸ Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/54.

⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, "Salâ Verilmesi", (Erişim, 01 Kasım 2023).

¹⁰ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 1/91.

¹¹ İbn Rüşd Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Akîde, 2004), 1/285; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 1/304; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu Mühezzeb*, (Beyrut, Dârü'l-Fikr, ts.), 5/130; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/15.

Bu kaidenin istinalarından biri¹² kadın ve erkeğin eş olması durumunda cenazenin nasıl yıkanacağı meselesidir. Esmâ bint Umeys (öl. 40/661 [?]) eşi Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) vasiyeti üzerine eşinin cenazesini yıkamıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'ari'nin (öl. 42/662-63) cenazesini de eşi Ümmü Abdullah yıkamıştır.¹³ Kocasını vefât eden kadın dört ay on gün boyunca iddet beklemesi gerektiği¹⁴ için, evliliğin sona ermediği kabul edilmekte ve bu sebeple kadının kocasının cenazesini yıkaması konusunda fukaha ittifak etmektedir.¹⁵ Bunun yanı sıra gayri müslim bir kadının Müslüman kocasının cenazesini yıkaması konusunda fukaha ihtilâfa düşmüştür. Hanefî mezhebine göre, kadının gayri müslim olması bu hak ve sorumluluğunun elinden alınmasını gerektirmemektedir. Hanbelî mezhebine göre ise cenazenin yıkanmasında niyet etmenin gerekli olması ve gayri müslim kimsenin niyet etmeye ehil olmaması sebebiyle, gayri müslim kadının kocasının cenazesini yıkayamayacağı kabul edilmektedir. Vefât eden erkeğin birden fazla karısı olması halinde yıkama hakkı kur'a ile belirlenecektir.¹⁶

Kocanın karısının cenazesini yıkaması meselesinde ise fukahâ ihtilâf etmiştir.¹⁷ Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) hocası Hammâd'a (öl. 120/738) göre koca, zorunlu hallerde karısının cenazesini yıkayabilir. Hz. Ali'nin (öl. 40/661) eşi Hz. Fâtıma'nın (öl. 11/632) cenazesini yıkaması ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden önce vefât ederse cenazesini yıkama ve kefenleme konusunda eşi Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) söz vermesi¹⁸ bu görüşe delil olarak

¹² Diğer istisnalar için bk. Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve Beyti'l-Müslim* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 11/50.

¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/286; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni fi fihhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 2/201; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-Evtâr min Esrâri Müntekâ'l-Ahbâri*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak (Demmam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1434/2013), 7/251; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/576.

¹⁴ el-Bakara 2/234.

¹⁵ Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1980), 2/71; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/286; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/201; Nevevî, *el-Mecmû*, 5/124.

¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/576; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/202.

¹⁷ Mehmet Özgü Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fikhî Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 160.

¹⁸ İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2012), "Cenâiz", 9.

gösterilmiştir. Buna göre aralarındaki sevgi ve merhametin etkisi ve avret yerlerine aşinalıklarından dolayı eşlerin birbirlerinin cenazesini münasip bir şekilde yıkayabileceği düşünülmektedir. Hammâd'ın görüşüne katılan İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de eşlerden birinin diğerinin cenazesini yıkayabileceğini kabul etmektedir.¹⁹ İbn Âbidîn de bu mesele hakkında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Her sebep ve nesepl ölümle sona erer. Yalnız benim sebep ve nesebim müstesna.*” hadisine dayanarak, evliliğin devamına hükmedileceğini söylemektedir.²⁰ Son dönem İslâm hukukçularından Zeydân da kocasından başkası mahrem yerlerine bakamayacağı için kocanın karısının cenazesini yıkayabileceğini kabul etmektedir.²¹ Vefât eden kadının kocası yoksa, ailesinden olan kadınların örneğin annesinin, kızının, oğlunun kızının, kızının kızının, kız kardeşinin, halasının, teyzesinin; ailesinde kadın bulunmuyorsa en yakın mahremeleri olan babasının, dedesinin veya oğlunun kadının cenazesini yıkayabileceği kabul edilmektedir.²²

Hammâd'ın öğrencisi Ebû Hanîfe'ye göre ise koca, karısının cenazesini yıkayamaz. Çünkü kadının vefâtı ile kocasının, kadının kız kardeşi ile veya diğer kadınlarla dörde kadar evlenebilmesi mubah hale geldiği için, tıpkı bâin talâkta olduğu gibi kocanın vefât eden karısına bakması ve dokunması haramdır.²³ Hz. Ömer'in (öl. 23/644) eşi vefât ettiğinde “*Hayatta iken onun üzerinde biz daha fazla hak sahibiydik. Öldüğü zaman velileri daha fazla hak sahibi oldular.*” dediği belirtilmiştir.²⁴ Son dönem Hanefî fıkıh âlimlerinden İbn Âbidîn de (öl. 1252/1836) Hz. Fâtıma'nın cenazesini eşi Hz. Ali'nin yıkamasından bahisle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Her sebep ve nesepl ölümle sona erer. Yalnız benim sebep ve nesebim müstesna.*”²⁵ hadisine

¹⁹ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), 1/185; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1973), 1/283. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/179, 201.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/71; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/577.

²¹ Zeydân, *el-Mufassal*, 11/67.

²² Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/132; Zeydân, *el-Mufassal*, 11/67.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/71; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/304.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/161.

²⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman Azam (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1970), 6/164 (Hadis no: 10354).

dayanarak evliliğin devamına hamledildiğini, ancak bu durumun hususiyete delâlet ettiğini söylemektedir.²⁶

Kadın cenazenin saçlarının yıkanması ile ilgili hükümler, uzun saçlı olduğu varsayımına dayanmaktadır.²⁷ Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde rivayetler²⁸ esas alınarak, vefât eden kadının saçlarının sırasıyla, örgülü ise açılıp yıkanacağı, devamında üçe ayrılıp örüleceği, son olarak da cenazenin arkasına bırakılacağı belirtilmektedir.²⁹ Hanefî mezhebi ise öncelikle saçların taranması gerektiği ve bu da saçların kopma ihtimalini doğurduğu için örülmesine karşı çıkmakta, saçların cenazenin yanaklarından aşağı bırakılması gerektiğini kabul etmektedir.³⁰

Günümüzde cenaze ile ilgili neredeyse tüm işlemler gibi yıkama işlemleri de belediyeler tarafından yapılmakta, yıkanması için gerekli malzemeler ve kefen belediye tarafından karşılanmaktadır. Cenaze yıkamak için, Millî Eğitim Bakanlığı onaylı kurslarda veya Halk Eğitim Merkezlerinde eğitim alan, yine MEB tarafından sınava tabi tutularak, yeterli puanı alan kimseler, cenaze yıkamaya ehil olarak kabul edilmekte ve 'gassal belgesi' almaya hak kazanmaktadır. Nüfusu az olan yerlerde ise halk tarafından sevilip sayılan ve ehil kabul edilen kimseler cenaze yıkamaya davet edilmektedir. Ülkemizde çoğunlukla Hanefî mezhebi hükümleri uygulandığı için belediyede görevli olan veya tercih edilen gassallar da cenaze yıkanması esnasında bu hükümlere uymakta, örneğin ölen kadının saçını taramadan ikiye ayırarak yanlardan kefenin üstüne salmakta ve son kat başörtüsü ile saçların görünmesine engel olunmaktadır.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/576.

²⁷ bk. Zeydân, *el-Mufassal*, 11/73.

²⁸ Buhârî, "Cenâiz", 14, 16, 17; Müslim b. Haccâc, *Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), "Cenâiz", 2.

²⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 1/265; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/173.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/60; Zeydân, *el-Mufassal*, 11/73.

1.3. Kadın Cenazenin Kefenlenmesi: Cenazenin kefenlenmesi Müslümanlar üzerine farz-ı kifâye³¹ olup, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Sizden birisi (ölen) din kardeşinin cenazesinin teçhiz ve tekfinini üstlendiği zaman bu işi güzelce yapsın.”³² “Beyaz elbise giyiniz çünkü en hayırlı elbiseleriniz beyaz renkli olanlardır. Ölülerinizi de beyaz kefenle kefenleyiniz.”³³ sözleri ile temellendirilmiştir. Buna göre kefenleme, erkek cenazede kamîs, izâr ve lifâfe olmak üzere üç parça,³⁴ kadın cenazede ise bunlara ek olarak, baş ve göğüs örtüsü de eklenerek beş parça ile yapılmaktadır.³⁵ Kefen olacak kadar kumaş bulunmaması halinde ise erkek cenaze için izâr ve lifafe olarak iki parça, kadın cenaze için ise bunların yanında başörtüsü ile üç parça şeklinde kefenleme gerçekleştirilir. Bundan daha az kumaş varsa, erkek ve kadın olması farketmeksizin tek parça kumaş kullanılarak cenaze kefenlenir.³⁶ Kadın cenazenin kefenindeki baş ve göğüs örtüsü, öldükten sonra da kadının tesettürünü gözetmenin gereği olarak görülmektedir. Kadın, canlı iken de ölünce de avret olarak kabul edildiği ve erkeklerden oluşan cemaat içinde ilgi uyandırmaması için azalarının açılması ihtimaline karşı vücut hatları kefen parçaları ile kapatılmaktadır. Bundan dolayı kabre konulurken, kadın kefenini oluşturan beş parça haricinde cenazenin üstünü kapatacak şekilde ayrı bir örtü örtülmesinin müstehap olduğu noktasında fukaha ittifak etmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamaları, bu duruma delil olarak gösterilmektedir.³⁷

³¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/306; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/578.

³² Müslim, “Cenâiz”, 49.

³³ Tirmizî, “Cenâiz”, 18; İbn Mâce, “Cenâiz”, 12.

³⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 18, 19, 23, 24; Müslim, “Cenâiz” 45, 46; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1997), “Cenâiz”, 29, 30; Tirmizî, “Cenâiz” 20; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, neşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), “Cenâiz” 39; İbn Mâce, “Cenâiz” 11; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Kahire, yy., ts.), “Cenâiz”, 5-7.

³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/307; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/172; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/193; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 7/290.

³⁶ Müslim, “Cenâiz”, 44; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 210.

³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/189; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/600; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Suriye: Dârü'l-Fıkr, 1989), 2/538; Zeydân, *el-Mufassal*, 11/123.

1.4. Ölen Kadının Cenaze Masrafları: İslâm hukukuna göre kadın, kendi malında tasarruf özgürlüğü olan bir birey olarak kabul edilmektedir. Bunun için Ramazan ayında fitre vermek, zekât vermek, kurban kesmek, hac görevini ifa etmek gibi malî harcama gerektiren bireysel ibadetlerinde kendi malvarlığı kadarıyla sorumlu tutulmaktadır. Fakat kadının mal tasarrufunda bulunma yetkisi örfî uygulamalar sonucunda evlenmeden önce babasının, evlendikten sonra da kocasının tasarrufuna kalmaktadır. Bu sebeplerle fukahâ, vefât eden evli kadının cenaze malzemeleri ve işlemleri için yapılan harcamaların kendisinin veya kocasının malvarlığından karşılanması konusunda ihtilâf etmiştir. Ebû Hanife'nin talebelerinden Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre kadının cenaze harcamalarının kocasının malvarlığından karşılanması, eğer kocası kendisinden önce vefât etmişse mirasından ödenmesi gerekmektedir. Çünkü eşler arasında ölümden sonra miras bağı devam ettiği için nikâh akdinin devam ettiği kabul edilmekte ve kocanın, karısının cenaze harcamalarını üstlenmesi gerekmektedir. Kadının, evlilik devam ettiği sürece kocanın karısı için sağlaması gereken nafaka hakkı³⁸ gibi cenaze masrafları da kocaya ait kabul edilmektedir. İmam Muhammed (öl. 189/805) ise, evlilik içinde kadının nafakasını karşılamanın koca üzerine bir sorumluluk ve kadın için bir hak olmasına rağmen, ölümün gerçekleşmesi ile böyle bir hak kalmadığı için, cenaze masraflarını kocanın ödemeyeceğini savunmaktadır. Hanefî mezhebinde esas alınan görüş Ebû Yûsuf'a ait olmalıdır.³⁹ Şâfiîlere göre, kocanın ölen karısının cenaze masraflarını karşılaması gerekmektedir.⁴⁰ Hanbelîlere göre ise, kadının nafakasının sağlanması nikâhın hukukî sonuçlarından olduğu; talâk ve ölümün gerçekleşmesi ile nikâh sona erdiği için, kocanın mes'ûliyyeti bulunmamaktadır. Buna göre ölümle nikâh akdi sona erdiğinde kadın, kocasına karşı yabancı bir kadın gibi olacağı için cenaze harcamalarının, malvarlığı varsa

³⁸ Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/581.

⁴⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/21; Zeydân, *el-Mufassal*, 11/208, 209.

kendi malından veya evlenmemiş olsaydı nafakasını karşılamakla yükümlü kimseden alınması gerekmektedir.⁴¹

1.5. Kadının Cenaze Namazının Kılınması: Cenaze yakınlarının vefât eden kişiye karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu dinî vecibelerinden biri de farz-ı kifâye olan cenaze namazının kılınmasıdır. Cenaze namazını kıldırın imamın cenazenin cinsiyetine göre nerede bulunacağı meselesi hakkında fukahâ ihtilâfa düşmüştür. İmamın cenaze namazı kıldırırken duracağı yer hususunda Hanefiler cenazenin cinsiyetine göre bir ayırım yapmamış,⁴² diğer mezhepler ise bu konuda birbirinden farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Hanbelî mezhebi ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kadın cenazenin tam ortasına doğru durarak cenaze namazını kıldırıldığını bildiren rivayetleri⁴³ esas almaktadır. Buna göre imamın, cenaze erkekse göğsünün, kadın ise orta hizasında durması gerektiği kabul edilmektedir. Şâfiî mezhebinde de aynı rivayetler ve Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) uygulaması esas alınarak⁴⁴ imamın erkek cenazenin baş, kadın cenazenin orta hizasında duracağı benimsenmektedir. İbn Rüşd, İmam Mâlik'in öğrencisi İbnü'l Kâsım'ın (öl. 191/806) Hanefî mezhebi ile aynı görüşte olduğunu, İmam Mâlik ile İmam Şâfiî'nin ise sınır belirlemediğini ifade etmektedir.⁴⁵

Mâlikîlere göre “Kadınları Allah nasıl geri bıraktıysa, siz de öyle geri bırakın.”⁴⁶ hadisi ve sahâbe uygulamasını delil göstererek, kadın ve erkekte meydana gelen birden fazla cenazenin bulunması halinde, kadın cenazenin erkek cenazenin arka tarafına konulması gerekmektedir. Hanefîler ve Şâfiîler cenazede çocuk ve hünsa da varsa, cemaat safında olduğu

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/200.

⁴² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/583; Şener, “Cenâze”, 7/356.

⁴³ Buhârî, “Cenâiz”, 63; Müslim, “Cenâiz”, 27; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 51; Tirmizî, “Cenâiz”, 45.

⁴⁴ Tirmizî, “Cenâiz”, 45

⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1/296.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid*, 1/297; Şöhretinden dolayı merfû (Hz. Peygamber'e ait) sanılan bu rivâyetin aslında Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olduğu hakkında bk. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 106.

gibi erkek, çocuk, hünsa ve kadın şeklinde sıralama yapmaktadır.⁴⁷ Hanbelîler ise sıralamayı erkek, hünsa, kadın ve çocuk şeklinde yapmaktadır. Erkek ile çocuğun arasına kadının konmasının gerekçesi, kadının mükellef olması ve şefaate daha çok muhtaç bir varlık olması ile açıklanmaktadır.⁴⁸ İzaha ihtiyaç duyulan bu ifadede kadının mükellef olmasından erkeğe itaat etmekle ve çocuğun bakım-terbiyesiyle sorumlu olması anlaşılmaktadır. Erkek ve çocuğun kadın için sütne olarak kullanılabileceği de düşünülmektedir. Cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlardan oluştuğunu ve fitne unsuru olduğunu bildiren rivayetlerden hareketle⁴⁹ kadının çocuğa nazaran günahkâr bir varlık olarak kabul edilmesi ile de şefaate daha çok muhtaç olduğu düşüncesinin doğmuş olabileceği kanaatindeyiz.

1.6. Kadının Kabre Konulması: Kadının kim tarafından kabre indirileceği meselesi, cenazeyi ve kadının yakınlarını ilgilendirmesi bakımından bireysel ve sosyal bir konudur. Mesele kadın cenazeye yakınlık bakımından ele alındığında fukahâ ihtilâfa düşmüştür. Hanbelîler arasında, ölümle birlikte nikâh akdi sona erse de kocanın karısını yıkama hakkı olduğu gibi, ölen karısını kabre indirmede de öncelikli olduğunu savunanların bulunduğu söylenmektedir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'in ise yakınlık derecesine göre kadını yıkama hakkı olan kadınların, cenazeyi kabre indirmesine de olumlu baktığı belirtilmektedir. Hanbelî fakihî İbn Kudâme (öl. 620/1223) Ahmed b. Hanbel'in kadınların cenazeyi kabre indirmek ve defnetmek için güçlerinin yetmeyeceği ile ilgili görüşünü makul bulmaktadır. Bunu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefât eden hanımını, kabir kazma işiyle tanınan Ebû Talha'nın (öl. 34/654-55) kabre koyduğunu ve defnettiğini bildiren rivayetle delillendirmektedir.⁵¹ Şâfiîler ise cenazenin kadın veya erkek olması farketmeksizin, erkekler daha güçlü oldukları için ve kadınların

⁴⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 1/275; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/590.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/221.

⁴⁹ Buhârî, "Hayz", 6, "Zekât", 44, "Savm"; 41; Müslim, "İman", 34, (132), "İydeyn", 4; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İman", 6; Nesâî, "İydeyn", 18; İbn Mâce, "Fiten", 19; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Beyrut: Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), "Vudû'", 104.

⁵⁰ Zeydân, *el-Mufassal*, 11/120.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/189.

kabre inmesinin tesettürü gerektiren bölgelerinin açılmasına sebep olacağından, defin işlerini erkeklerin üstlenmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵² Zeydân da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadınları cenazenin arkasından gitmekten menetmesi⁵³ ve uygulamada yer almamasından dolayı, kadın cenazenin kadınlar tarafından kabre konmasını ve defin işlemlerinin yapılmasını uygun görmemektedir. Çünkü erkeklerin çoğunluk teşkil ettiği bir cenazede, erkeklerin önünde kadınların kabre inmesini kadınlara yapılan saygısızlık olarak görmektedir. Yine kadınların cenazeyi taşıma, çevirme ve defnetmeye güç yetiremeyeceklerinden cenazeyi kabre indirmelerini doğru bulmamaktadır. Kadın cenazenin mahremi veya kocasının bulunmaması halinde, şehveti azaldığı için fitneden uzak olan yaşlı erkeklerin veya dînen ve ahlâken üstün olan erkeklerin kadın cenazeyi kabre koymasının daha uygun olduğu belirtilmektedir.⁵⁴

1.7. Kadının Kabrinin Boyutu: Cenazenin gömülmesi için kazılan kabrin uzunluğu ve derinliği hakkında ihtilâf bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Mezarları kazınız. Geniş tutunuz ve iyi yapınız.*”⁵⁵ hadisine dayanılarak kabrin boyutu geleneklere, toprağın yapısına ve lazım olan derinliğe göre değişik ölçülerde belirlenmektedir. Kabrin derin kazılmasının nedeni, ölüyü yırtıcı hayvanların zararlarından korumak ve kötü kokunun yayılmasını engellemek içindir.⁵⁶ Hanbelî mezhebine göre kabrin derinliği kadın ve erkek fark etmeksizin göğüs hizasına kadar kazılmalıdır.⁵⁷ İmam Şâfiî ise kabrin derinliğinin bir insan boyu yani kabirde orta boyda bir kişi ayakta durup kollarını havaya kaldırdığında alınan ölçü kadar olduğunu belirtirken, İmam Mâlik kabrin derinliği hakkında sınırlama koymamıştır. Hanefî âlimler de ihtilâfa düşmüş, bazıları derinliğin en az yarım boy kadar olması gerekir derken,

⁵² Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/277.

⁵³ İbn Mâce, “Cenâiz”, 50

⁵⁴ Zeydân, *el-Mufassal*, 11/121.

⁵⁵ İbn Mâce, “Cenâiz”, 41.

⁵⁶ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 2/520 vd.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/187.

bazısı göğüs hizasına kadar olmalı demiştir. Genel kabul alan görüş, kabrin uzunluğunun ölünün boyuna göre, derinliğinin ise göğüs hizasında hatta daha derin olması yönündedir.⁵⁸

1.8. Kadının Kabirdeki Konumu: Bir kabre, bir cenazenin defnedilmesi esas olmakla birlikte zarûret halinde birden fazla cenaze aynı kabre konulabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Uhud şehitleri için yaptığı uygulama buna örnek teşkil etmektedir.⁵⁹ İmam Şâfiî zorunlu bir durum olmadıkça kadın ve erkeğin aynı kabre konmasına karşı çıkmıştır. Şayet konması gerekiyorsa “*Erkek kible tarafında öne, sonra erkek çocuk, sonra da kadın konmalıdır.*”⁶⁰ demektedir. Hanbelîlere göre ise, kabre kadın ve erkek cenazenin beraber konulması zorunluluğu olan durumlarda araya topraktan bir set örülerek, kible tarafında ön kısma erkeğin, arkasına kadının, ikisinin arkasına da varsa çocuğun konması gerekmektedir.⁶¹ Hanefî fakihî Kâsânî (öl. 587/1191) de erkeğin kible tarafında öne, arkasına da kadının konması gerektiğini söylemektedir. Eğer cenazede erkek, kadın, erkek çocuk, kız çocuk ve hünsa varsa cemaat safında durulduğu gibi erkek, erkek çocuk, hünsa, kadın ve kız çocuk sıralaması şeklinde cenazelerin kabre konulması gerektiğini eklemektedir.⁶² Hanefî fakihî Serahsî (öl. 483/1090 [?]) erkeğin kabirde önde olmasını kible tarafının daha şerefli olması ve erkeğin bu sebeple kibleye en yakın yerde durma konusunda kadından daha çok hak sahibi olması gerekçesi ile açıklamaktadır.⁶³ Burada Serahsî'nin kadını erkek karşısında nasıl konumlandığı göze çarpmaktadır. Erkeğin kadını koruma, yönetme, ihtiyaçlarını giderme ve nafakasını sağlama özelliği ile eşi üzerinde kavvâm⁶⁴ olması, aynı zamanda daha çok erkeğin üstlendiği devlet başkanı ve imam olma, hutbe okuma, savaşa katılma ve benzeri

⁵⁸ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 7/413; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 4/416.

⁵⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 212.

⁶⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 1/277.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/222.

⁶² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/319.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/107.

⁶⁴ en-Nisâ 4/34.

sorumlulukları nedeniyle, erkeğin önde kible tarafına konmasını tercih etmiş olabileceği kanaatindeyiz.

2. Cenaze İşlemlerine Katılan Kadınların Durumu

Vefât eden bir kimsenin yakınlarının, onun ölüm anından, kabre konuluncaya kadar beraberinde bulunması, acılarını birbirleriyle paylaşmaları, tesellide bulunmaları ve vefât edene son vazifelerini yerine getirmek istemeleri en doğal hakları olmakla birlikte güzel bir davranış olarak da görülmektedir. Cenaze sahipleri olan kadınların, erkek cemaatin yanında cenaze namazına katılma, kabir ziyaretinde bulunma, taziyede bulunma gibi bazı hususlarda ayrı tutulduğu görülmektedir. Aklî ve naklî gerekçelere dayandırılan bu uygulamalarda sosyal bir varlık olan kadının, naif ve duygusal olması yanında fitne⁶⁵ unsuru olması ön plana çıkmaktadır.

2.1. Kadınların Cenaze Namazına Katılması: Vefât eden kişinin, bir kişi ile de olsa cenaze namazının kılınması farz-ı kifâye⁶⁶ olup, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "*Bir din kardeşiniz vefat etmiştir. Kalkın, onun cenaze namazını kılın.*"⁶⁷ hadisine göre dinî bir vecibedir. Cenaze namazına iştirak etmenin bir hak olması, Uhud Dağı büyüklüğünde sevap kazandıracağına müjdelenmesi ve Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinin cenaze namazına katılması ile ilgili rivayetlere⁶⁸ karşın, kadının cenaze namazı kılmakla mükellef olup olmadığı, cenaze namazına katılıp katılamayacağı günümüzde dahi tartışılmaktadır. Hanefîlerin, kadın ile erkeğin aynı safta yan yana olmasını namazı bozan sebeplerden biri olarak görmesine rağmen, cenaze namazında kadın ve erkeğin yan yana bulunmasını tasdik eden icthadları,

63 Fitne hakkında bk. Mustafa Çağrı, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-159.

66 et-Tevbe 9/184.

67 Müslim, "Cenâiz", 66.

68 Buhârî, "İmân", 35, "Cenâiz", 58; Müslim, "Cenâiz", 34; Nesâî, "Cenâiz"54,79; İbn Mâce, "Cenâiz", 34,79; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Beyrut: Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), "İsti'zân", 5.

cenaze namazına kadınların katılmasının uygun görülmesine delil olarak sunulmaktadır.⁶⁹ Bununla birlikte Din İşleri Yüksek Kurulu, cenaze namazında kadınların zorunluluk olmadıkça erkeklerle aynı safta olmaması gerektiğini, bunun Hz. Muhammed'in (s.a.v.) namaz saflarını sırasıyla erkekler, çocuklar ve kadınlar düzenlemesine uygun olduğunu ifade etmektedir. Sünnete uygun olan bu olsa da rükû ve secdesi olmayan cenaze namazında kadın ve erkeğin yan yana olmasının namazın geçerliliğini etkilemeyeceğini de eklemektedir.⁷⁰

2.2. Kadın Cenazenin Kabre Götürülmesi: Kadın veya erkek cenaze olmasına bakılmaksızın cenazenin kabristana taşınması, uygulamada erkekler tarafından yapılmaktadır. Bu durum belirli gerekçelere dayandırılmıştır. Ünlü hadis âlimi Askalânî (öl. 852/1449), cenaze omuzlarda taşınarak seri bir halde kabristana yetiştirilmesi gerektiğinden, cenazeyi kadınların taşımasının tesettürlerinin bozulmasına sebep olabileceğini ve duygusal olarak ölüme dayanaksız olan kadına, cenazeyi taşımasının bedenen ve mânen ağır geleceğini söylemektedir. Büyük muhaddis Buhârî'den (öl. 256/870) nakledilen bir rivayette⁷¹ cenazeyi kadınların değil, erkeklerin taşıması bahsi geçmektedir. Aşağıdaki rivayette de kadınların cenazeyi taşımak ve defnetmekten menedildiği görülmektedir:

“Resûlullah (s.a.v.) ile bir cenazeye katıldık. O (s.a.v.) kadınları görünce: ‘Cenazeyi siz mi taşıyorsunuz?’ diye sordu. Onlar: ‘Hayır’ dediler. Hz. Peygamber: ‘Cenazeyi siz mi defnediyorsunuz?’ diye sordu. Onlar: ‘Hayır’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Öyleyse ecriniz olmadığı halde dönün’ buyurdu.”⁷²

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/316; Hadi Sağlam, *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği* (İstanbul: Ensar, 2013), 143.

⁷⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 208.

⁷¹ Buhârî, “Cenâiz”, 51.

⁷² İbn Mâce, “Cenâiz”, Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/456 (Hadis No: 6298); Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/277;50; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 3/234.

Cumhur fukaha, cenazenin sadece erkekler tarafından taşınacağı hususunda ittifak halindedir.⁷³ Fakat, cenazeyi taşıyacak kişi sayısı ve nasıl taşınacağı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir.⁷⁴

Kadınların hal ve hareketlerine dikkat etmemelerinden dolayı kabre kadar cenazeyi takip etmelerinin yasaklandığı görülmektedir.⁷⁵ Günümüz İslâm hukukçularından Sağlam, kadınların cenaze namazına katılması hususunun, cenazenin taşınması ve kabirde bulunması konularından farklı olduğunu ve buna göre değerlendirme yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu görüşe göre erkekler gerek fiziken güçlü olmaları sebebiyle cenazenin taşınmasında, gerekse ruhsal bakımdan daha dayanıklı oldukları için cenazeyi taşıma ve götürme konusunda daha uygunken; kadınlar seslerini yükselterek cemaatin dikkatini çekecek davranışlarda bulunabileceği için cenazeyi taşıma ve kabre götürme hususunda katılımları doğru bulunmamıştır.⁷⁶

2.3. Kadınların Kabir Ziyaretinde Bulunması: Cumhura göre ibret almak, Allah'ı (c.c.) anmak ve unutmamak için yapılan kabir ziyareti müstehap sayılmakla beraber, fukahâ kadınların kabir ziyaretinde bulunmaları hakkında da ihtilâfa düşmüştür. Aslında kadınların kabir ziyaretinin sakıncalı ve yasak olmasındaki sebep kadın olmaları değil, ziyaret kurallarına uyulmamasıdır. Fakat kurallara uymama konusunda kadınlar daha çok dikkat çektiği için, sınırlayıcı ve yasaklayıcı hükümler de kadınlar hakkında verilmiştir. Kadınların kabir ziyaretinde bulunması hakkında olumlu düşünen bilhassa Hanefî fukahâ,⁷⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabir ziyaretini kadınlar ve erkekler için yasakladığı, sonrasında ise izin verdiği rivayetlere,⁷⁸ âhireti hatırlamak ve dünya hayatına meyletmemek için kabir

⁷³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/270; Abdurrahman b. Muhammed Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkhi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 1/499; Zeydân, *el-Mufassal*, 11/90.

⁷⁴ Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkhi*, 1/499-502.

⁷⁵ Buhârî, "Cenâiz", 29; Müslim, "Cenâiz", 34,35; İbn Mâce, "Cenâiz", 50.

⁷⁶ Sağlam, *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri*, 144.

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/604.

⁷⁸ Buhârî, "Cenâiz", 31, "Ahkâm", 11; Müslim, "Cenâiz", 36; İbn Mâce, "Cenâiz", 47.

ziyaretinin gerekli olduğu fikrine dayanmaktadır. Kadınların kabir ziyaretinde bulunmasını genel olarak câiz görmeyen Şâfiî ve Hanbelî fukahâ⁷⁹ ise kabir ziyaretini yasaklayan hadisleri⁸⁰, “Dirileri fitneye düşürme ve ölümlere eza verme” konusunda kadınların ön plana çıkmasını ve cenazeyi takip etmeleri yasağını, kabir ziyaretinin yasak olmasına delil olarak göstermektedir. Bu düşünce biçimine göre kadınların evden çıkması zarar olarak görülmekte ve dinde bir fiilin zararı faydasından çoksa haram kılınmasının esas olduğu belirtilmektedir.⁸¹ Kadınların kabir ziyareti yapmasının mekruh olması, hassas kalbe sahip olmaları, zorluklar karşısında dayanma güçlerinin az olmasına bağlı olarak feryat edip ağlama ihtimallerinin bulunması gibi aklî gerekçelere dayandırılmaktadır. Kadınların kabir ziyaretinde bulunup bulunmayacağı noktasında farklı bir düşünce biçimine göre, kabir ziyaretinin yasaklandığı “Rasûlullah (s.a.v.) kabirleri ziyaret eden kadınları lanetlemiştir.”⁸² hadisinde geçen “zevverât/züvverât” ifadesi mübalağa içermektedir. Buna göre kadının sık sık kabir ziyaretinde bulunması, kocasının hakkına girmesine, herkes tarafından konuşulup adının çıkmasına ve yaygara çıkarmasına sebep olmaktadır. Bu sıkıntılı durumlardan emin olunursa, ölümü hatırlamaları ve ders çıkarmaları için kadınların kabir ziyaretinde bulunmalarında mahzur olmadığı kabul edilmektedir.⁸³

Kadına kabir ziyaretinin yasaklanmasında erkek topluluk içine karışmaması da esas alınmaktadır. Bu konuda yaşlı ve genç kadın ayırımına gidildiği görülmektedir. Genç kadınların kabir ziyareti yapmak için dışarı çıkması haram kabul edilirken, yaşlı kadınlar hayızdan kesildiği için izin verilmiştir. Mâlikîler sadece genç kadınların kabir ziyaretinde bulunamayacağını, erkeklerin dikkatini çekmeyen ve yaşlı olan kadınların erkeklerle birlikte

⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/226; Nevevî, *el-Mecmû* ‘, 5/309.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 76; Tirmizî, “Cenâiz”, 61; İbn Mâce, “Cenâiz”, 49.

⁸¹ Zeydân, *el-Mufassal*, 11/175.

⁸² Tirmizî, “Cenâiz”, 62; İbn Mâce, “Cenâiz”, 49.

⁸³ Müslim, “Cenâiz”, 36; Müslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975), 5/260-261; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 3/191-193.

gitmemeleri şartıyla kabir ziyaretinde bulunabileceğini söylemektedir. Bu görüşün gerekçesi, tefekkür etmek ve ibret almak için kabre giden erkeğin, fikrinin kadınla meşgul olup fitneye düşme ihtimali ve korkusudur. Bunun yanı sıra kadın ve erkeğin sevap kazanmak bir yana günah işleyerek geri dönebileceği de söylenmektedir.⁸⁴ Mâlikî fakihî İbn Abdülber'e (öl. 463/1071) göre kadının evinde durması en güzeli olduğu için, fitne endişesinden dolayı genç kadınların evlerinden çıkmamaları gerekmektedir. Yaşlı kadınların ise ziyarette bulunmamalarının daha doğru olduğunu söylemektedir. Hanefî fakihî ve hadis âlimi Aynî (öl. 855/1451) de fitne ve fesada sebep olabileceği için kadınların dışarı çıkmasının ve kabir ziyareti yapmasının mekruh olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Cumhur, namaz kılmak için kadınların evlerinden çıkmasını mekruh sayarken, kabir ziyaretinde bulunmalarını da hoş karşılamamıştır.

Şâfiî mezhebine göre, kadınlar yumuşak kalpli, dert ve sıkıntılara karşı dayanma gücü az ve sabırsız olduğu için, kabir ziyaretinde feryat ederek ağlama ihtimalleri olduğundan gitmeleri mekruh kabul edilmektedir. Hanbelî mezhebinde de kadın sahâbî Ümmü Atiyye'nin (öl. 70/689-90 [?]) "*Kabir ziyaretinden nehyedildik, fakat bu bize kesin olarak yasaklanmamıştı.*"⁸⁶ sözü delil alınarak ve kadının sabırlı olmaması, gam ve tasanın çok olması sebebiyle kabir ziyareti yapmasının üzüntüsünü artırabileceği gerekçesiyle kabir ziyaretleri mekruh sayılmaktadır.⁸⁷ Şâfiî fakihî İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) ise, fitneden emin olunursa, kabir ziyaretinin mübah olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Hanefîlere göre ise genç kadınların kabir ziyaretinin mekruh olduğu, yaşlı kadınların ise Allah'tan rahmet istemek ve ibret almak

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 20/170-171; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 2/539-542.

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut : Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 8/69.

⁸⁶ Buhârî, "Cenâiz", 29, "İ'tisâm", 28; Müslim, "Cenâiz", 11; İbn Mâce, "Cenâiz", 50.

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/226.

⁸⁸ Şirbînî, Muğnil-muhtac, 2/67; Gazzâlî, *Ahret Hayatı*, çev. Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayınları, ts.), 113.

amacıyla ağlamadan yaptıkları ziyaret makbul sayılmaktadır.⁸⁹ İbn Hazm (öl. 456/1064), kadınlarla erkeklerin kabir ziyareti yapma konusunda eşit olduğunu, bir insanın ömrü boyunca en az bir defa ziyaret etmesinin farz olduğunu söylemektedir.⁹⁰ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise, cenazeyi takip etmekten menedilen kadının, kabir ziyaretinde bulunmasının müstehap olmadığını söylemektedir. Kadınların kabir ziyaretine izin verildiği takdirde bunun tekrar edilmesi söz konusu olacağı için, cenazenin ardından üzüntünün artmasına, dayanma gücünün azalmasına sebep olacağını; erkeklerin bu durumdan istifade ederek kadınlara yöneleceğini ve bunun gizli bir tehlike teşkil edeceğini de eklemektedir. Kabir ziyaretinde yapılacak şey, vefât eden kişi için dua etmek olduğu ve bunun da evde yapılması mümkün olduğu için kadınların kabir ziyareti yapmasını haram hükmünde kabul etmektedir. Zeydân da İbn Teymiyye ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁹¹

2.4. Kadının Tâziyede Bulunması: Bir kimsenin yakını vefat ettiğinde, ziyarette bulunularak baş sağlığı dileme, acısını paylaşmak için tesellide bulunmayı ifade eden tâziye⁹² toplumsal bir sorumluluk ve gerekliliktir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) felakete uğrayan bir kimseyi ziyaret etmekle ilgili "*Felakete uğrayan bir kimseye 'geçmiş olsun' ziyaretinde bulunan kimseye, felakete uğrayan kişiye verilecek sevabın misli verilir.*" ve cenaze yakınlarına taziyede bulunulmasını tavsiye ettiği "*Her kim çocuğunu kaybeden bir kadına başsağlığı ziyaretinde bulunursa, o kimseye Cennet'te bir elbise giydirilir.*" gibi hadislerle⁹³ dayanarak kadının, ölenin ailesine taziyede bulunmasının caiz olduğu görülmektedir.

2.5. Kadına Tâziyede Bulunulması: Yakını ölen kadına taziyede bulunmak câiz olmakla birlikte fukahâ, taziyede bulunan kadın genç ise, fitne endişesiyle yabancı bir erkeğin taziyede bulunamayacağını; ancak mahremlerinin tâziyede bulunabileceğini kabul

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/604.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyyetü'l-Arabiyye, 1968), 5/ 237.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ* (Riyad: Metâibu'r-Riyâd, 1382/1962), 24/343-356; Zeydân, *el-Mufasssal*, 11/181.

⁹² Mustafa Çağrıncı, "Tâziye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/202-203.

⁹³ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 21-22; Tirmizî, "Cenâiz", 72,75 , İbn Mâce, "Cenâiz", 56.

etmektedir.⁹⁴ Fitne endişesi olmadığı için yaşlı kadınlara erkek tarafından taziyede bulunulması ise câiz görülmektedir.⁹⁵

2.6. Yakını Ölen Kadının Yas Tutması: Ölen kimsenin arkasından ağlamak, insana lutfedilen merhamet duygusunun bir göstergesidir. Nitekim Hz. Muhammed de (s.a.v.) oğlu İbrahim ölünce ve torununun ölmek üzere olduğu haberi gelince ağlamıştır. Sebebi sorulduğunda “*Bu, Allah’ın rahmetidir, onu kullarının kalbine koymuştur, göz yaşarır, kalp üzülür...*”⁹⁶ buyurmuştur. Ancak yas tutmanın, ağıtlar yakarak, üstünü başını yırtarak bağırıp çağırarak yapılması caiz görülmemektedir.⁹⁷ Kadının vefât eden kocası için yas tutmasına - hidâd/ihdâd- dair rivayetler⁹⁸ bulunmasına rağmen, kocanın vefât eden karısı için yas tutması ile ilgili rivayet bulunmamaktadır.

Sonuç

İslâm hukukunun neredeyse bütün alanlarında kadınlara farklı uygulamaların yapılması nas ve örf çerçevesinde gerçekleşmektedir. Kadın cenaze ile ilgili işlemler de bilhassa hadisler ve gelenek bağlamında uygulanmaktadır. Öldükten sonra cenazeye uygulanan işlemlerde hem kadın mevtâ hem de onun cenazesinde bulunan kadınlar için bireysel ve sosyal bağlamda kadına dair farklılıklar bulunmaktadır. Kadının cenaze işlemlerindeki farklılığın sebebi, hayatta iken onu her türlü kötülükten koruyan tesettürünün kabre konulmasına kadar da sağlanarak korunmak istenmesidir. Kadın cenazeyi yıkayan kişinin ahlâkî yapısı, kefeninin parçaları, kabre koyacak kişide aranan özellikler, kabre

⁹⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 1/278; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/211-212; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/603.

⁹⁵ Zeydân, *el-Mufasssal*, 11/160.

⁹⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 43; Müslim, “Cenâiz”, 11,12; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 28; İbn Mâce, “Cenâiz”, 53.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 29; Tirmizî, “Cenâiz”, 22,23; İbn Mâce, “Cenâiz”, 51.

⁹⁸ Buhârî, “Talâk”, 46,47,50, “Cenâiz”, 31; Müslim, “Talâk”, 58-67; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 44, 46; Tirmizî, “Talâk”, 18; Nesâî, “Talâk”, 64-68; Mâlik b. Enes, “Talâk”, 35.

koyarken üstünün örtülmesi, kabrinin boyutu gibi hususlar kadın cenazenin tesettürüne ve mahremiyetine verilen önemin göstergeleridir.

Cenaze işlemlerinde bulunan kadınlara uygulanan farklılıkların temel sebebi ise, özellikle genç kadının fitne unsuru olarak görülmesidir. Kadınların erkek cemaat içerisine karışmasını ifade eden ihtilât ile kadınların dikkat dağıttığı, sükûneti ve düzeni bozduğu iddia edilmektedir. Cenaze işlemleri sırasında duygusal olarak hassas olmaları sebebiyle, yüksek sesle ağlamaları, kendilerine zarar verici davranışlarda bulunmaları engel olarak görüldüğü için cenaze törenlerinde, kadın cemaatin varlığı rahatsız edici bulunmaktadır. Güç gerektiren cenazenin taşınması, cenazenin kabre konması gibi işlemlerde yetersiz kalacağı, zarar görebileceği, aynı zamanda kadının tesettürünün bozulmasına da sebep olabileceği düşünülmektedir. Kadınların cenaze namazına katılması, kabir ziyaretinde bulunması gibi sosyal ortamlarda, hal ve hareketlerine dikkat ederek, dikkat çekici davranışlarda bulunmayarak katılım sağlaması uygun görülmektedir.

Klasik ve modern dönem fıkıh kaynaklarından yararlanılarak hazırlanmış bu çalışmada, klasik ve modern dönem fukahâsının meseleye bakış açısının Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin uyguladıkları hükümler çerçevesinde olduğu görülmektedir. Genel olarak kadın cenazeye uygulanan işlemlerde farklılık görülmemekle birlikte, sosyal bir varlık olan kadının cenaze namazına katılması, cenazenin defni sırasında mezarlıkta bulunması gibi hususlarda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Klasik dönem kaynaklarında fukahâ, duygusallığı ve fitneye sebep olabilecek davranışlarından dolayı kadını yasaklayıcı bir tavır sergilerken, bilhassa günümüzde kadının günlük yaşamın neredeyse her safhasında erkeklerle beraber bulunması ve kadınların da taleplerinin oluşmasıyla mesele günümüz fıkıh problemleri içinde ele alınmaktadır. Kadınların sosyal hayatın içinde bulunması onu erkek karşısında rakip konumuna getirmiş, onunla yarışmasına sebep olmuş; kadının estetiğini, zarafetini ve fitratını büyük oranda bozmuş, dahası onu mutlu da etmemiştir. Tartışmaya açık olmakla birlikte bazı hükümlerin

kadın lehine evrildiği dikkat çekmektedir. Nihayetinde, kadınların cenaze namazına katılması, kabir ziyaretinde bulunması gibi sosyal ortamlarda, hal ve hareketlerine dikkat ederek, dikkat çekici davranışlarda bulunmayarak katılım sağlanması uygun görölmektedir.

Kaynakça | References

- Aras, Mehmet Özgü. *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3.Basım, 2015.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahîhu'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Dört Mezhebin Fıkhu*. çev. Hasan Ege. 7 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "Tâziye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Demirci, Kürşat. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. "Salâ Verilmesi". Erişim 01 Kasım 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1997.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Ahret Hayatı*. çev. Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları, ts.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/32-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyyetü'l-Arabiyye, 1968.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah bin Ahmed. *Muğni fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-ü İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Akîde, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'u Fetâvâ*. 37 Cilt. Riyad: Metâibu'r-Riyâd, 1382/1962.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1974.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1966-1967.
- Mâlik b. Enes. Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr-u sadr, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire, yy. ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Davudoğlu. 9 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim el-Kuşeyrî. *Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Neşr. Şuayb el-Arnâvût. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.
- Özcan, Nuri - Uzun, Mustafa İsmet. "Cenaze Salâsı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Özel, Ahmet. “Gayri Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/ 418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Sağlam, Hadi. *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği*. İstanbul: Ensar, 2013.
- San‘ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ el-Himyârî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman Azam. 11. Cilt. Beyrut: Mektebü’l-İslâmiyye, 1970-1972.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l- ma‘rife, 1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l- ma‘rife, 1973.
- Şener, Mehmet. “Cenâze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/354-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San ‘ânî el-Yemenî. *Neylü’l-Evtâr min Esrâri Müntekâ’l-Ahbâr*. thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak. 16 Cilt. Demmam: Dâru İbni’l-Cevzî, 1434/2013.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma‘rifeti me‘ânî elfâzi’l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türasi’l-Arabi, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü’t-Tirmizî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufassal fî Ahkâmi’l-Mer’e ve Beyti’l-Müslim*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 Cilt. Suriye: Dârü’l-Fikr, 1989.

İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri*

Arkın ÖZKAN | <https://orcid.org/0000-0003-3526-2863> | E-Posta: arkinozkan@gmail.com

Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora ğrencisi

Cengiz ÇUHADAR | <https://orcid.org/0000-0003-3444-9108> | E-Posta: ccuhadar@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Kastamonu, Türkiye

z

İşitme kaybı sebebiyle işitme engeli olan çocukların dil gelişimleri gecikmekte ve buna bağlı olarak da bilişsel ve sosyal gelişimlerinde gecikme yaşanmaktadır. Bu sebeple işitme engelli çocuklara işitme engelliler için açılan ilkokullar, ortaokullar ve liselerde özel eğitim verilmektedir. İşitme engelliler ortaokullarının ve bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin birçok sorunu bulunmaktadır. Bu sorunlardan biri de ğretmen eğitimi konusudur. Çünkü işitme engelliler eğitimi özel bir alandır ve eğitim verecek kişilerin de bu özel eğitimi verebilecek yeterlilikte olması gerekmektedir. Ancak zel eğitime ihtiyaı olan işitme engelli öğrencilere eğitim veren işitme engelliler ortaokullarında görev yapmaya başlayan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ğretmenleri, bu okullarda görev yapan diğer branş öğretmenleri gibi işitme engelli öğrencilerin eğitimi konusunda özel eğitim almadan, işitme engelli öğrencileri tanımadan bu okullarda görev yapmaya başlamaktadır. Bu da birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu araştırmada Türkiye’de işitme engelliler ortaokullarında görev yapan DKAB ğretmenlerinin DKAB derslerinin ğretimi konusundaki yeterliliklerini, yine DKAB ğretmenlerinin görüşlerine bağlı kalarak çeşitli boyutlarıyla ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Öğretmenlerin karşılaştıkları sorunları ayrıntılı olarak ifade edebilecekleri düşüncesiyle araştırmada nitel araştırma yöntemi belirlenmiştir. Farklı illerde bulunan öğretmenlere yönelik hazırlanan görüşme formu, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ve standartlaştırılmış açık uçlu görüşme yapılarak 28 katılımcıya uygulanmıştır. Araştırmada ortaya çıkan bulgular değerlendirilmiş ve araştırmanın son bölümünde sonuç ve öneriler ifade edilmiştir. Araştırma sonucunda işitme engelliler ortaokullarında göreve

başlayan DKAB öğretmenlerinin bu alanda yeterli düzeyde eğitim almadan göreve başladıkları, bu sebeple okula uyum sağlayana kadar ciddi bir zaman kaybı yaşadıkları, öğrencilerle iletişim kurmada zorlandıkları, öğretmen ve öğrencilerin yeterli seviyede Türk işaret dili bilmemesinin de bu sorunu artırdığı görülmüştür. Öğretmenlerin derslerde farklı anlatım yöntemleri kullanmaya çalışmalarına rağmen bu konuda da zorluklar olduğu, bireyselleştirilmiş eğitim planı hazırlanması ve uygulanmasında da sorunlar yaşandığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İşitme Engelli, Engelli Eğitimi, Öğretmen Eğitimi, İşitme Engelliler Ortaokulu.

Atıf Bilgisi

Özkan, Arkın. Çuhadar, Cengiz. “İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri”. Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 195-230.

<https://doi.org/10.15745/da.1444523>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	05.06.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<p>* Bu çalışma, Doç. Dr. Cengiz Çuhadar danışmanlığında Arkın Özkan tarafından Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan “İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler” başlıklı yüksek lisans çalışmasının verilerinin bir kısmı kullanılarak üretilmiştir.</p> <p>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</p>
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Arkın ÖZKAN %50-Cengiz ÇUHADAR %50
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Professional Qualifications of Religious Culture and Ethics Teachers Working in Secondary Schools for the Hearing Handicapped

Arkin ÖZKAN | <https://orcid.org/0000-0003-3526-2863> | Email: arkinozkan@gmail.com

Kastamonu University, Social Sciences Institute, PhD Student

Cengiz ÇUHADAR | <https://orcid.org/0000-0003-3444-9108> | Email: ccuhadar@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Divinity, History of Philosophy, Kastamonu, Türkiye

Abstract

Due to hearing loss, the language development of children with hearing impairment is delayed and accordingly, there is a delay in their cognitive and social development. For this reason, special education is provided to hearing-impaired children in primary schools, secondary schools and high schools opened for the hearing-impaired. Hearing impaired secondary schools and the students studying in these schools have many problems. One of the problems is the issue of teacher training. Education for the hearing impaired is a special field and the people who will provide education must be competent to provide this special education. However, Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) teachers, who started to work in secondary schools for the hearing-impaired who provide education to hearing-impaired students who need special education, work in these schools without receiving special training on the education of hearing-impaired students and without getting to know the hearing-impaired students, like other branch teachers working in these schools. is starting to do it. This brings with it many problems. This research aims to reveal the proficiency of DKAB teachers working in secondary schools for the hearing impaired in Turkey from various perspectives, again adhering to the opinions of DKAB teachers. The qualitative research method was used in the study with the idea that teachers could express the problems they encountered in detail. The interview form prepared for teachers in different provinces was applied to 28 participants using semi-structured interview techniques and standardized open-ended interviews. The findings of the research were evaluated, and the results and recommendations were expressed in the last part of the

research. As a result of the research, it was seen that the DKAB teachers who started working in secondary schools for the hearing impaired did not receive sufficient training in this field. Therefore they experienced a serious loss of time until they adapted to the school They had difficulty in communicating with the students, and the fact that the teachers and students did not know Turkish sign language at a sufficient level. Although teachers tried to use different methods of expression in classes, it was revealed that there were difficulties in this regard and that there were problems in the preparation and implementation of an individualized education plan.

Keywords

Religious Education, Hearing Impaired, Disabled Education, Teacher Training, Hearing Impaired Secondary School.

Citation

Özkan, Arkın. Çuhadar, Cengiz. "Professional Qualifications of Religious Culture and Ethics Teachers Working in Secondary Schools for the Hearing Handicapped". *Religious Studies* 66 (June 2024), 195-230.

<https://doi.org/10.15745/da.1444523>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	05.06.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This study was produced using some of the data from the master's thesis titled "Problems Encountered by Religious Culture and Ethics Teachers Working in Secondary Schools for the Hearing Impaired", completed by Arkın Özkan at Kastamonu University Social Sciences Institute under the supervision of Cengiz Çuhadar. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Ethical Statement	
Author Contributions:	Arkın ÖZKAN %50-Cengiz ÇUHADAR %50
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Çocuklar pek çok konuyu görsel ve işitsel duyularını kullanarak öğrenmekte, işitme duyuları sayesinde çevrelerindeki diğer insanların konuştuklarını duymakta ve duyduğu sesler ile çevrelerindeki olaylar arasında bağ kurarak duydukları seslere anlam vermektedir. Fakat işitme kaybı sebebiyle işitme engeli olan çocukların dil gelişimleri gecikmekte, bilişsel ve sosyal gelişimlerinde buna bağlı olarak gerileme yaşanmaktadır. Bu sebeple işitme engeli olan öğrencilere işitme engelliler için açılan ilkokullarda, ortaokullarda ve liselerde özel eğitim verilmektedir.

Özel eğitime ihtiyacı olan işitme engellilerin Türkiye'deki sayısına yönelik yapılan araştırmalarda, genel olarak işitme kaybı ile doğan bebeklerin sıklığının bin doğumda bir olduğu, bunun yaklaşık yarısının çevresel sebeplere, diğerlerinin ise genetik sebeplere bağlı olduğu belirtilmektedir (Tekin ve Cin, 2014, 211). Darıca ve Şipal (2011) ise Türkiye'de her sene genel olarak 1.300.000 bebeğin dünyaya geldiğini, bunun en az 1300'ünün işitme kaybı ile doğduğunu, bu sayının çocuklar 4-5 yaşına ulaştığında beş misline kadar çıktığını söylemektedir (Darıca ve Şipal, 2011, 40). Başka bir araştırmada ise Türkiye'deki engelli sayısının yaklaşık 377.193 kişi olduğu ve bunun 135.500'ünün öğrenim çağındaki işitme engelliler olduğu belirtilmektedir (Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 2014, 12). Türkiye'de işitme kaybıyla doğan bebeklerin ve işitme engeli olan çocukların sayısı da ülke nüfusunun her geçen sene artmasına paralel olarak da artmaktadır.

İşitme engelli çocukların sayısı Türkiye nüfusunun artış hızına bağlı olarak artmasına rağmen İşitme Engelliler Ortaokulları (İEO)'nun sayısı ve İEO'da öğrenim gören öğrenci sayısı ise her geçen sene azalmaktadır. Türkiye'deki işitme engelliler ilköğretim okulu sayısı 2006 yılında 49 iken, 2023 yılında 32'ye düşmüştür. İşitme engelliler ilköğretim okullarında öğrenim gören öğrenci sayısı da 2006 yılında 5429 iken 2023 yılında ilkokul ve ortaokullardaki toplam öğrenci sayısı 1625'e düşmüştür. Öğrenci sayısındaki azalma sebebiyle öğretmen

sayısı da azalmakta olup 2006 yılında ilkokul ve ortaokullarda 1069 öğretmen görev yaparken, 2023 yılında öğretmen sayısı 670'e düşmüştür (URL-1, 2023).

İşitme engelli öğrencilere yönelik farklı alanlarda çalışmalar yapılmaktadır. YÖK veri tabanı incelendiğinde işitme engelli öğrencilerle ilgili eğitim-öğretim, tıp, mühendislik, spor alanlarında yüksek lisans ve doktora çalışmalarının bulunduğu görülmektedir. “İşitme engelliler” anahtar kelimesi taratıldığında 67 yüksek lisans ve doktora tezine ulaşılmaktadır. 1994-2000 yılları arasında hazırlanan 10 tez bulunurken, 2000 yılından bugüne 57 tez bulunmaktadır. Bu tezlerin 35'i eğitim öğretim alanındadır.

Eğitim öğretim alanında hazırlanan doktora ve yüksek lisans çalışmaları incelendiğinde, fen bilgisi öğretiminde farklı öğretim uygulamalarının karşılaştırılması (Şağban, 2000), sosyal bilgiler öğretiminde farklı öğretim uygulamalarının karşılaştırılması (Ünlü, 2000), işitme engellilerde okuduğunu anlama becerilerinin değerlendirilmesi (Bozkurt, 2002), resim eğitimi programının işitme engelli kişinin gelişimine etkisi (Gerçek, 2003), yaratıcı drama yönteminin işitme engellilerin sosyal becerilerine etkisi (Önalın Akfırat, 2004), matematik problemlerini çözme davranışlarının dört işleme dayalı incelenmesi (Güldür, 2005), öğrencilerin anne ve babalarının eğitim sürecini ve okul aile ilişkilerini değerlendirmeleri (Tekincan, 2009), okul öncesi dönemde müzik eğitimi (Ceylan, 2012), bas frekansların titreşimleri ile ritim öğretim metodu (Canen, 2017), renklerle müzik öğretiminin melodika kullanarak uzaktan öğretim yoluyla öğretimi (Karaca, 2021), eğitim bütünlüğü açısından beden eğitimi ve spor aktivitelerinin incelenmesi (Akay, 2008), spor yapan ve yapmayan işitme engellilerin farklı performanslarının karşılaştırılması (Güngör, 2020) konulu çalışmaların doğrudan işitme engelli öğrencilerle yapıldığı görülmektedir.

İşitme engelli öğrencilerle yapılan doktora ve yüksek lisans çalışmalarının dışında işitme engelli öğrencilerin eğitimine yönelik olarak, işitme engelliler okullarında uygulanmakta olan teftiş etkinlikleri (Akşit, 1996), öğretmenlerin yeterlilikleri (Can, 1998), yönetici ve öğretmenlerde tükenmişliğin kestirilmesi (Çokluk, 1999), uygulanan eğitim

programına ilişkin öğretmen görüşleri (Gürgür, 2001), eğitim kurumlarının işlevsel süreçlerinin değerlendirilmesi (Selvi, 2004), öğretmenlerin ilk okuma yazma öğretim programına ilişkin görüşleri (Kıroğlu Yaşar, 2008), Türkçe dersi öğretim programının uygulanabilirliğinin öğretmen tutumlarına göre değerlendirilmesi (Aslan Bağcı, 2009), Türkçe öğretimi (Uysal, 2010), görsel sanatlar dersi öğretmenlerinin öğrencilerle iletişimlerinde empati becerilerinin rolü (Karaahmet, 2011), okul öncesi eğitim programının öğretmenlerin görüşlerine göre değerlendirilmesi (Kaya, 2014), ortaokul ve ilkokulda bilgi ve iletişim teknolojilerinin öğretim amaçlı kullanımı (Bayrakdar, 2015), işitme engellilerin eğitiminde kaynaştırma eğitimi (Karahan, 2017), sınıf öğretmenleri için içerik oluşturma yazılımının geliştirilmesi (Atasoy, 2017), Sosyal Bilgiler dersine yönelik öğretmen ve öğrenci görüşleri (Aygür, 2021), resim eğitimi (Hayat, 2000), ders kitaplarının grafik tasarım açısından incelenmesi (Özcan, 2010), veli memnuniyeti (Savcı Sulhan, 2019), farklı meslek gruplarının ve ailelerin işitme engellilerle ilgili bilgi düzeyleri (Gök, 1994), üniversite eğitimi almış işitme engellilerin eğitim hayatında yaşadıkları sorunlar (Göçmenler, 2021), işitme engelliler ortaokullarında müzik eğitimi ve karşılaşılan sorunlar (Arslan, 2022), işitme engelliler için işaret dilinin düz yazıya çevrilmesi (Cinel, 2023) konulu çalışmaların yapıldığı ve bu alanda yapılan çalışmaların artarak devam ettiği görülmektedir.

Din eğitimi alanında ise Türkiye'deki lise mezunu işitme engellilerin din eğitiminde karşılaştıkları güçlüklerin eğitimci ve öğrenci görüşleri açısından değerlendirilmesi (Başkonak, 2016) ve işitme engelliler ortaokullarında görev yapan DKAB öğretmenlerinin karşılaştığı problemler (Özkan, 2017) konulu doktora ve yüksek lisans çalışmasının yapıldığı görülmektedir.

İşitme engelli öğrencilerin eğitimi konusunda yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri incelendiğinde bu alanda çeşitli çalışmaların yapıldığı ve yapılan çalışmaların sayısının son yıllarda artarak devam ettiği görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretimi konusunda ise az sayıda çalışma bulunmaktadır.

İşitme engelliler ortaokullarının ve bu okullarda öğrenim gören öğrencilerin birçok sorunu bulunmaktadır. Bu sorunlardan biri de öğretmen eğitimi konusudur. İEO'da görev yapan, işitme engelli öğrencilere eğitim veren DKAB öğretmenleri, bu okullarda görev yapan diğer branş öğretmenleri gibi işitme engelli öğrencilerin eğitimi konusunda gerekli eğitimi almadan, işitme engelli öğrencileri tanımadan bu okullarda görev yapmaya başlamaktadır. Bu araştırmada da Türkiye'de İEO'da görev yapan DKAB öğretmenlerinin DKAB derslerinin öğretimi konusundaki yeterlilikleriyle ilgili sorunlarını onların görüşlerine bağlı kalarak çeşitli boyutlarıyla ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli: Araştırmada katılımcıların derslerde karşılaştıkları güçlükleri derinlemesine ifade edebilecekleri, ifade edilmesi zor olan sorulara kolay cevap verilebileceği ve daha fazla bilgiye ulaşma imkanı olacağı düşüncesiyle nitel bir araştırma yapılmıştır. Devers ve Frankel (2000) de nitel araştırmaların sosyal olaylarla ve psikolojik ölçümlerle ilgili olarak nicel araştırma yöntemlerine göre derinlemesine daha fazla bilgi sağladığını belirtmektedir (Frankel ve Devers, 2000'den aktaran Büyüköztürk vd., 2015, 240). Bu araştırmanın planlanmasında da belirli bir esnekliğe dikkat edilerek, tutarlı ve sistematik bir süreç takip edilmiş, araştırma ile ilgili kavramsal bir çerçeve açık bir biçimde oluşturulmaya çalışılmıştır.

Araştırma yöntemi olarak avantajlı yönlerinden dolayı yarı yapılandırılmış görüşme tekniği seçilmiş, ancak önemsiz konularla çok zaman harcanması, görüşülen kişilere belli standartlarda yaklaşılmadığında güvenilirliğin azalması ve kontrolün kaybedilmesi gibi dezavantajlardan dolayı standartlaştırılmış açık uçlu görüşme stratejisi beraberinde kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek (2013) de bu stratejinin kullanılmasının, aynı soruların sistematik bir bütünlük içinde deneklere aynı sıra ile uygulanmasının öznel yargıları ve görüşmeci etkisini en aza indirdiğini, bununla birlikte elde edilen verilerin analizinin ve karşılaştırılmasının daha kolay olduğunu belirtmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013, 151).

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu: Yapılan araştırmada çalışma grubu Türkiye’de çeşitli illerdeki İEO’da görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenleridir. Araştırmanın yapıldığı tarihte Türkiye’deki toplam İEO sayısı 42’dir. İEO’da DKAB derslerine bu okullarda idarecilik görevinde bulunan ve atanma branşı DKAB öğretmenliği olan okul müdür yardımcıları ve okul müdürleri de girmektedir. Bundan dolayı DKAB branşında görev yapmakta olan öğretmenler, okul müdür yardımcıları ve okul müdürleri ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Araştırmanın yapıldığı tarihte DKAB branşında ve kadrolu olarak görev yapan öğretmen sayısı 42’dir. Bu öğretmenlerin 2’si okul müdürü, 12’si okul müdür yardımcısı ve 28’i de DKAB öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Görüşme yapmak için öğretmenlerin tamamına telefonla ulaşılmış ve görüşmeyi kabul eden 28 katılımcı (%67) ile telefonla görüşme yapılmıştır. Görüşmeyi kabul eden katılımcıların demografik bilgileri şu şekildedir:

Tablo 1. Katılımcıların demografik bilgileri

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Mezuniyet	Okuldaki Görev Süresi
K1	41 - 45	Kadın	İlahiyat Fakültesi	3 yıl
K2	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	3 yıl
K3	31 - 35	Erkek	DKAB	1 yıl
K4	51+	Kadın	İlahiyat Fakültesi	6 yıl
K5	36 - 40	Kadın	İlahiyat Fakültesi	3 yıl
K6	36 - 40	Kadın	DKAB	4 yıl
K7	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	3,5 yıl
K8	41 - 45	Erkek	İlahiyat Fakültesi	4 yıl
K9	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	6 yıl
K10	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	7 yıl
K11	31 - 35	Kadın	İLİTAM(İlahiyat Lisans Tamamlama)	2 yıl

K12	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	15 yıl
K13	22 - 25	Kadın	DKAB	3 ay
K14	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	20 yıl
K15	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	7,5 yıl
K16	31 - 35	Erkek	DKAB	3 yıl
K17	36 - 40	Kadın	İlahiyat Fakültesi	3 yıl
K18	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	4 yıl
K19	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	6 yıl
K20	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	13 yıl
K21	51+	Erkek	İlahiyat Fakültesi	7 yıl
K22	41 - 45	Kadın	İlahiyat Fakültesi	3 yıl
K23	31 - 35	Erkek	DKAB	2 yıl
K24	36 - 40	Erkek	İlahiyat Fakültesi	2 yıl
K25	31 - 35	Erkek	İlahiyat Fakültesi	2 yıl
K26	51+	Erkek	Eğitim Fak.(Alan Değişikliği)	6 yıl
K27	46 - 50	Erkek	İlahiyat Fakültesi	5 yıl
K28	36 - 40	Erkek	İlahiyat Fakültesi	3 yıl

DKAB öğretmeni olmayan işitme engelliler ortaokullarındaki DKAB derslerine ücretli olarak çalıştırılan DKAB öğretmenleri, başka okullardan görevlendirilen DKAB öğretmenleri veya farklı branş öğretmenleri de girebilmektedir. Ücretli olarak çalışan, diğer okullardan görevlendirilen ve başka branşların öğretmenleri DKAB derslerini geçici bir süre okutmaları sebebiyle çalışma grubuna dahil edilmemişlerdir. Araştırmanın güvenilirliğini artıracak düşüncesi ile kadrolu olarak işitme engelliler ortaokullarında çalışmakta olan DKAB öğretmenleri, okul müdür yardımcıları ve okul müdürleri çalışma grubunda yer almış, diğerleri çalışma grubuna dahil edilmemiştir.

İşitme engelliler ilkokulları da İEO ile birlikte aynı binada yer almakta, tek müdürlük olarak beraber eğitim vermektedir. İEO'da görev yapan DKAB öğretmenleri ilkokul 4.sınıftaki DKAB derslerine de girmektedir. Bu sebeple ilkokul 4.sınıf DKAB dersleri de araştırma kapsamında yer almaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları: Katılımcılarla görüşme öncesinde, alan yazın taramasından elde edilen bilgilerle geliştirilmiş açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmış, her bir sorunun içeriği ile ilgili alt sorular ve hatırlatıcılar geliştirilmiştir. Hazırlanan form ile ilgili, nitel araştırmalar konusunda uzman dört öğretim üyesinden görüş istenmiş, yapılan değerlendirmelerin sonucuna göre görüşme formuna son şekli verilmiştir. Pilot uygulama olarak Kastamonu ili Halime Çavuş İşitme Engelliler Ortaokulu'nda görev yapmakta olan iki öğretmenle yüz yüze görüşme yapılmış, daha sonra görüşme formuna son şekli verilmiştir.

Görüşme yapılan katılımcıların görev yaptığı İEO'lar farklı illerde bulunduğu için Milli Eğitim Bakanlığında izin talep edilmiş, gelen izin yazısı sonrası görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından görüşme formu ve izin yazısı Türkiye'deki İEO'ların tamamına bilgi amaçlı gönderilmiştir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi: Verilere ulaşılması sürecinde İEO'daki tüm öğretmenlere telefonla ulaşılmış, görüşmenin gizliliği ve amacı hakkında bilgi verilmiş, uygun bir zamanda görüşme yapmak için randevu talebinde bulunulmuştur. Görüşme yapılan öğretmenler Türkiye'de farklı illerde bulunan İEO'da görev yaptığı için iki katılımcı ile yüz yüze görüşülmüş, diğer katılımcılarla telefonla görüşme yapılmıştır. Yüz yüze ve telefonla görüşme yapılmadan önce, katılımcılardan görüşmelerin ses kaydına alınması için izin istenmiş ve görüşmelerin ses kaydı alınmıştır. Görüşmenin ilk bölümünde katılımcıları tanımaya yönelik sabit seçenekli sorular yöneltilmiş, daha sonra yarı yapılandırılmış olarak hazırlanan görüşme formu araştırmaya katılan tüm katılımcılara standartlaştırılmış açık uçlu

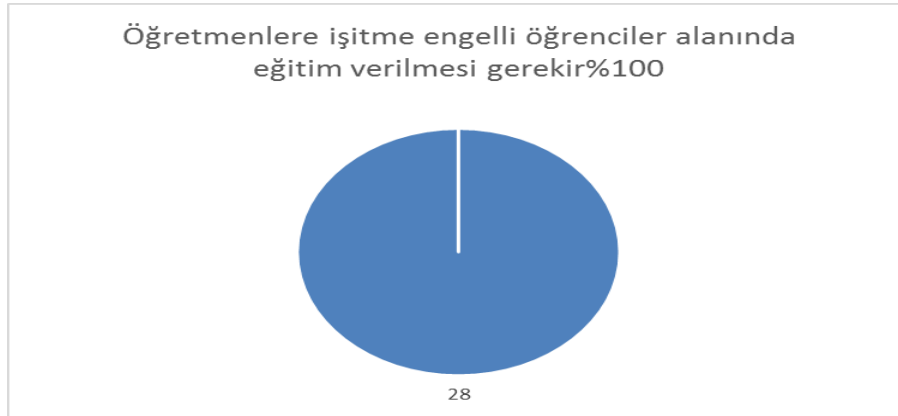
görüşme stratejisi kullanılarak ve aynı sıra ile uygulanmıştır. Araştırmada 27 katılımcı ile telefonla görüşme yapılmış, 1 katılımcı da görüşme formunu yazılı olarak doldurup göndermiştir. Toplam 28 katılımcının görüşleri araştırmada veri olarak kullanılmıştır.

Elde edilen veriler analiz edilirken, görüşmelerde ses kaydı olarak kayıt altına alınan veriler hazırlanan görüşme formuna aktarılmıştır. Görüşme kayıtları görüşme formuna aktarıldıktan sonra çözümleme belgesinde analiz edilmiş, nvivo ve excel programlarına aktarılan verilerle grafikler oluşturulmuş, daha sonra da belirlenen temalara göre verilerin frekans ve yüzdeleri hesaplanmıştır. Son olarak elde edilen bulgular işitme engelliler alanında yapılan çalışmalar da dikkate alınarak betimsel olarak ortaya konulmuştur.

2. Bulgular

Araştırmanın bu bölümde araştırma süresince elde edilen verilere ilişkin bulgular yer almaktadır. Araştırmada nitel yöntem uygulandığı için, araştırma bulgularındaki sayısal verilerde katılımcıların ifade ettiği birden fazla seçenek yer almıştır. Bu sebeple bazı sorulardaki yüzdeler oranlar yüksek çıkmaktadır.

2.1. DKAB öğretmenlerinin eğitimi konusunda karşılaşılan sorunlar:



Grafik 1. DKAB öğretmenlerinin işitme engellilerle ilgili eğitim durumu

Katılımcıların tamamı İEO da görev yapan DKAB öğretmenlerine işitme engellilerle ilgili eğitim verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Öğretmen eğitimi ile ilgili görüşler

incelendiğinde; katılımcıların %75'i işitme engellilerle ilgili eğitim almadan öğretmenlerin İEO'da görev yapmaya başladığını (21, %75), öğretmenlerin bu alanda eğitim almadan İEO'da görev yapmaya başlaması sebebi ile öğretmenlerin ders anlatma konusunda sıkıntı yaşadığını ve dersi nasıl anlatacağını bilemediklerini (19, %68), öğretmenlerin kendini yeterli görmediklerini (2, %7), öğretmenlerin derslerde kullandıkları kelime sayısının çok az olduğunu (1, %4), derslerde öğretmenlerin sürekli olarak yazı yazdırdıklarını (2, %7) belirtmişlerdir.

Katılımcıların görüşleri incelendiğinde,

K-6, "Öğretmenlere kesinlikle eğitim verilmesi gerekir diye düşünüyorum. Çünkü ben herhangi bir eğitim almadan geldim ve çok zorlandım. Yani öğrencileri tanıyan, eğitimi bir insan gelirse daha iyi olur."

K-14, "Öğretmenler mutlaka eğitim almalı. Yani bu okulda çalışacaksa bir kere beş yıl ayrılmama şartı getirmek gerekiyor. Buraya gelirken en azından önce 2-3 ay süren bir seminerden geçmeleri gerekiyor. Yoksa ilk yıl hatta ikinci yıl bile boşa gidiyor. Öğretmenler tecrübe edindikten sonra da ben buraya niye geldim? deyip kaçıp gidiyorlar. Akademik olarak öğretmen bir şeyler elde edemediğinde öğretmenin keyfi kaçıyor. Sonra kaçıyor. Bir matematikçi, fen bilgisi öğretmeni için çok zor değil belki ama din kültürü öğretmeni için çok zor. Çünkü niçin namaz kılmalıyız? sorusunun cevabını anlatmak çok zor."

K-18, "Eğitim verilmesi gerekir. Çünkü biz okullara ilk geldiğimiz zaman çok yabancılık çektik. Kendi adıma değerlendirecek olursam ilk iki ay öğrencilerim öğretmen oldular ben öğrenci oldum. Yani teker teker kavramları anlama konusunda onlar önce bana bir aktarımda bulundular, daha sonra tekrar rollerimizi aldık. Tabi bunun yanında okullarda da yerel bazda yapılan bazı kurslar falan oldu. Bunların da tabi etkisi oldu. Ama daha çok bu kurslardan önce bu eğitimi biz öğrencilerden aldık diyebiliriz. Bu konuda eğitim verilmesi elbette çok daha faydalı olacaktır. Yani öğretmenin buraya

gelmeden önce bir alt yapısı, en azından işaret diliyle ilgili veya din kültürü öğretmeni ise dini kavramlar alanında bir alt yapısı olursa, eğitimi gelirse daha faydalı olur.”

K-22, “Mutlaka öğretmenlere eğitim verilmesi gerekir. Sadece din kültürü öğretmenlerine değil. Orada görev yapacak tüm öğretmenlere o eğitimin verilmesi gerekir. Eğitim almadan kesinlikle ve kesinlikle orada göreve başlamaması gerekir. Oraya gelen öğretmenin bir daha başka okula gitmemek kaydıyla gelmesi gerekiyor. Oradan giden öğretmenin yerini dolduracak başka öğretmen yoktur.” şeklinde ifade edilmiştir.

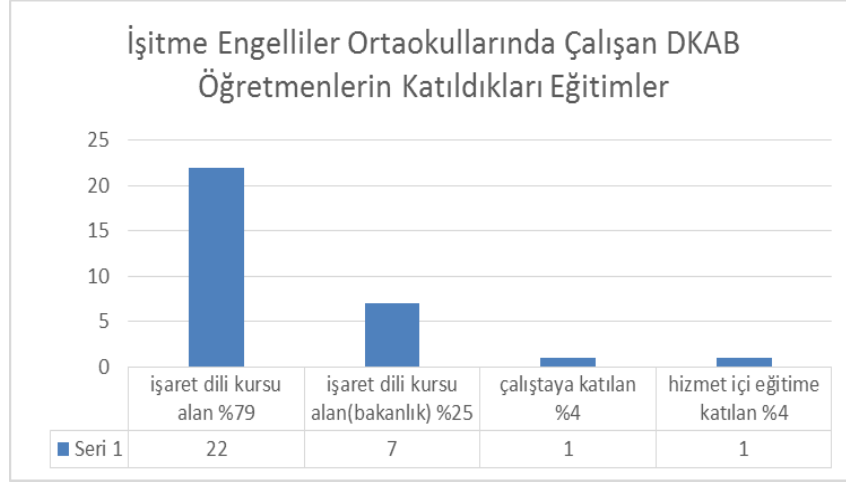
Öğretmenlere verilecek eğitim ve türü hakkındaki görüşler kapsamında; İEO’da görev yapmakta olan öğretmenlerin İEO’daki öğrenciyi tanımadığı, bu sebeple öğretmenlerin öğrencileri tanıma amaçlı eğitim alması (13, %46), öğretmenlerin kullanacakları materyallerin hazırlanması ile ilgili eğitim verilmesi (2, %7), seminer ve hizmet içi eğitimlerle bu eğitimin verilmesi gerektiği (13, %46) belirtilmiştir.

Öğretmen eğitimini kimin vermesi gerektiğine ilişkin görüşler incelendiğinde; öğretmen eğitimi konusunda eğitim verecek uzman sıkıntısı olduğu (2, %7), Özel Eğitim ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün öğretmenlere katkı sağlaması gerektiğinin (1, %4) ifade edildiği görülmüştür.

Öğretmen eğitimine ilişkin öneriler çerçevesinde; işitme engelli öğrencilere yönelik üniversitelerde farklı branşlarda bölümler açılması (9, %32), İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere bu öğrencilerle örgün eğitimde de karşılaşabileceğinin anlatılması gerektiği (1, %4) belirtilmiştir.

Öğretmenlerin İEO’da görevleri ve okullardaki çalışma süreleri konusunda görüşler içerisinde; İEO’da yeni göreve başlayan öğretmenlerin yıllardır bu okullarda görev yapan öğretmenlerle beraber belli bir zaman çalışması (1, %4), İEO’yu tanıyan öğretmenlerin bu okullara atanması (2, %7), öğretmenlerin problemler ve çözüm önerileri ile ilgili bir araya gelip istişare yapması (2, %7), İEO’da görev yapan branş öğretmenlerine rotasyon olmaması

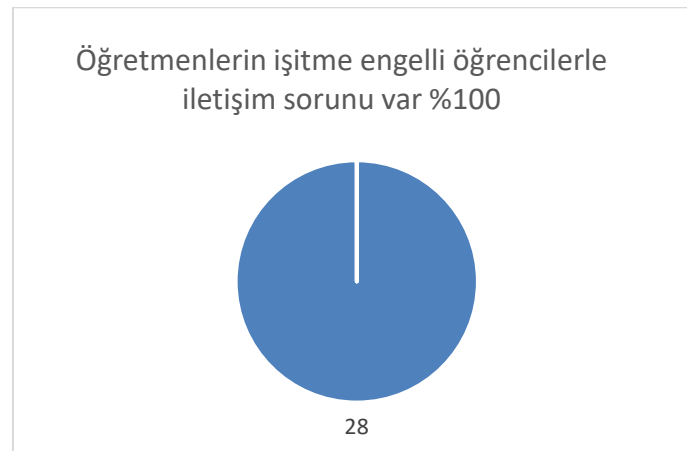
(1, %4), İEO'da çalışan ve alanı tanıyan branş öğretmenlerinin bu okuldan ayrılmaması gerektiği (2, %7) ifade edilmiştir.



Grafik 2. Öğretmenlerin katıldıkları eğitimler

İşitme engellilerle ilgili öğretmenlerin katıldıkları eğitimler ve kurslar hakkındaki görüşler kapsamında, 22 öğretmenin (%79) Türk İşaret Dili (TİD) kursu aldığı, 7 öğretmenin (%25) MEB'in düzenlediği TİD kursuna, 1 öğretmenin hizmet içi eğitime (%4) 1 öğretmenin de (%4) İşitme Engellilerle ilgili çalışmaya katıldığı belirtilmiştir.

2.2. İşitme engelli öğrencilerle iletişim kurmada karşılaşılan sorunlar:



Grafik 3. Öğretmenlerin öğrencilerle iletişim durumu

DKAB öğretmenlerinin işitme engelli öğrencilerle iletişim kurarken karşılaştıkları sorunlara ilişkin görüşler incelendiğinde, katılımcıların tümünün öğrenciler ile DKAB öğretmenlerinin iletişim sorunu olduğunu (28, %100) ifade ettikleri görülmüştür.



Grafik 4. Öğrencilerle iletişimde yaşanan problemler

İşitme engelli öğrencilerle iletişim kurmada karşılaşılan en büyük sorunun öğretmenlerin İEO'da görev yapmaya başladıklarında TİD'i bilmemelerinden kaynaklandığı (24, %86), işitme engelli öğrencilerin de TİD'i yeterli seviyede bilmedikleri (9, %32) belirtilmiş ve çözüm olarak da İEO'da görev yapan öğretmenlerin öğrencilerle iletişimlerinin artması gerektiği (9, %32) ifade edilmiştir.

Katılımcıların görüşleri incelendiğinde,

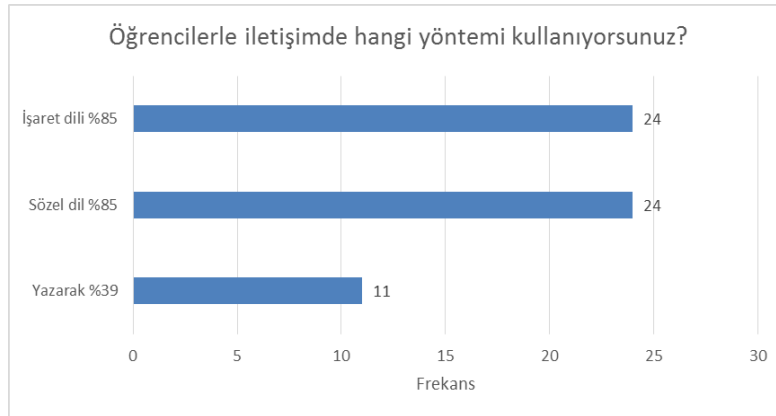
K-1, "Ben daha önce normal okullarda çalıştığım zaman öğrencilerle çok rahat iletişim kuruyordum. Öğrencilerin ailevi problemlerine kadar her şeylerini takip edip, ne hissettiklerini bilebiliyordum. İşitme engellilerde bu mümkün olmuyor. İşitime engelliler kendilerini size açamıyorlar. Çünkü üst düzey bir işaret dilimiz yok. Sadece günlük dersimizi anlatacak kadar veya o günü kurtaracak kadar bir işaret diline sahibiz. Dolayısıyla çocuklara rehberlik etmekte zorlanıyorum. Çocukların iç dünyasına inmekte oldukça zorlanıyorum."

K-4, "Öğrencilerle kısa cümlelerle de olsa iletişim kurabiliyoruz. İletişim kurarken zaman zaman diğer arkadaşlardan yardım istiyoruz. Konuşması bulunmayan ve ağır işiten

öğrencilerle işaret diliyle iletişim kuruyoruz. İşaret dilini öğrenene kadar zorluk yaşanabiliyor.”

K-19, “İlk başlarda işaret dili kursu almadan önce iletişim kurmada bayağı bir sıkıntı yaşıyorduk, ama daha sonra zaman içerisinde onlarla iletişim kurmada sorunları çözdük. O da işaret dili ve onları bire bir tanımakla oldu. Ancak yine de bazı soyut konularda duyguları ve hisleri ifade etmede ve dini konulardaki soyut kavramlarla ilgili küçük de olsa sorunlarımız var.”

K-23, “Bizler doğal olarak konuşma diline alıştık. Direk işaret dilini de bilmediğimiz için onların dediğini biz anlayamıyoruz, bizim söylediğimizi onlar tam ifade edemedikleri için, anlamadıkları için iletişim kopukluğu oluyor. Yanlış anlaşılmalardan kaynaklanan sıkıntılar olabiliyor. Ya da tam ifade edemediğimiz için çocuklar bizimle fazla diyaloga girmek istemiyorlar.” şeklinde ifade etmişlerdir.



Grafik 5. Öğrencilerle iletişimde öğretmenlerin hangi yöntemi kullandığı

Öğrencilerle iletişim kurarken öğretmenlerin hangi yöntemleri daha çok kullandıklarına ilişkin görüşler dahilinde, 24 öğretmenin sözel dili kullandığı (%85), 24 öğretmenin TİD'i kullandığı (%85), 11 öğretmenin yazarak iletişim kurduğu (%39), 8 öğretmenin de görseller kullandığı (%29) belirtilmiştir. Öğrencilerle iletişimde kullanılan yöntemler konusunda sözel dilin ve işaret dilinin beraber kullanılması gerektiği de görüşme yapılan katılımcıların hepsi tarafından ifade edilmiştir.

Katılımcıların görüşleri incelendiğinde,

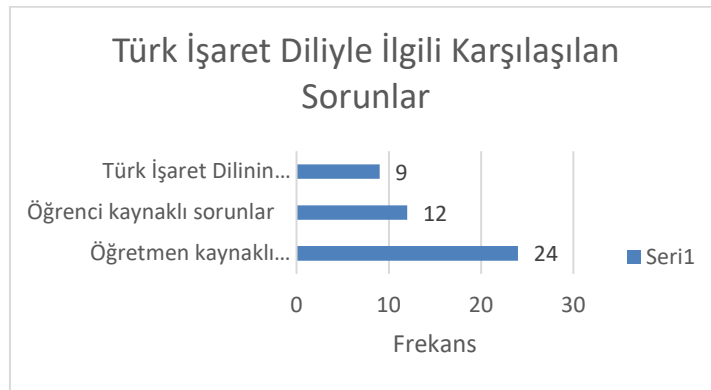
K-1, “Ben her ikisinin de beraber kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü cihazlandırma teknolojisinin gelişmesi ile birlikte işitme cihazı takılan çocuklar artıyor. Hatta işitme problemi bu teknoloji ile birlikte de gittikçe azalıyor. Böyle de bir gerçek var. Dolayısıyla sözel dili yok sayamayız. Sözel dil önemli, çocuk duyarak öğreniyor. İnsanın beyni duyarak besleniyor, bundan mahrum kalmamaları gerekiyor.

K-5, “Yöntemlerin hepsini birlikte kullanıyorum. Çünkü öğrenci seviyemiz farklı farklı olduğu için duyabilen, konuşabilen öğrenciler sözel dili anlayabiliyorken diğerleri işaret dilini anlıyor. Ortak anlatımlarda ikisini birlikte kullanmak daha etkili oluyor. Hem söyleyip hem de işaretle göstermek çocukların dersi anlamasında çok daha fazla etkili olmuş oluyor.”

K-7, “Her ikisi beraber kullanılmalı. Zaten uygulamada da bunu görüyoruz. Bir şeyi sözel ifade edebilmek için önce bunu işaretliyle beraber kullanmak gerekiyor. Nasıl ki büyüme çağında olan çocuklara işaretle anlatıp arkasından kelimeyi oturtturuyorsak burada da aynı. Her ikisi birbirini tamamlıyor. Ana dilimiz gibi her ikisini de bilmek zorundayız.”

K-9, “İkisi beraber kullanılmalı. Bu yolla çocuk hem kelimenin işaretini, yazılışını hem de duyan bir insanın konuşurken dudaklarının nasıl hareket ettiğini, yüzdeki ifadelerin de nasıl olduğunu görmüş olur. Sözel dili de kullanmak gerekir.” şeklinde ifade edilmiştir.

2.3. Türk işaret diliyle ilgili karşılaşılan sorunlar:



Grafik 6. Türk işaret diliyle ilgili karşılaşılan sorunlar

Katılımcıların TİD ile ilgili sorunlar konusundaki görüşleri olarak öncelikle öğretmen kaynaklı sorunlar (24, %86), daha sonra öğrenci kaynaklı sorunlar (12, %43) ve TİD'in yapısından kaynaklanan sorunlar (9, %32) olduğu görülmüştür.

Katılımcıların görüşleri incelendiğinde,

K-1, “İşaret dili çocuklar ile iletişimi sağlamak, onları anlamak, onların sorunlarına çözüm bulabilmek, sorularına cevap bulabilmek için gerekli. En önemlisi, işaret dili bildiğinizde çocuk size saygı duyuyor, sizi kendinin parçası olarak görüyor. İşaret dili bilmediğinizde bu pek mümkün olmuyor.”

K-9, “Öğretmen işaret dilini bilmiyorsa çok zorlanacaktır. Niye zorlanacaktır? Hemen normal okulla kıyas yaparak örnek vereyim. Şimdi normal okulda ders öyle bir akar gider ki, dersin nasıl bittiğini fark edemezsiniz. Siz konuşuyorsunuz, karşıdaki öğrenciler anlıyor, karşılıklı olarak öğrenciler size soru soruyor, sürekli öğrenci ile iletişim halindedesiniz. Ama bu okullarda öğretmenler işaret dilini bilmek zorunda.”

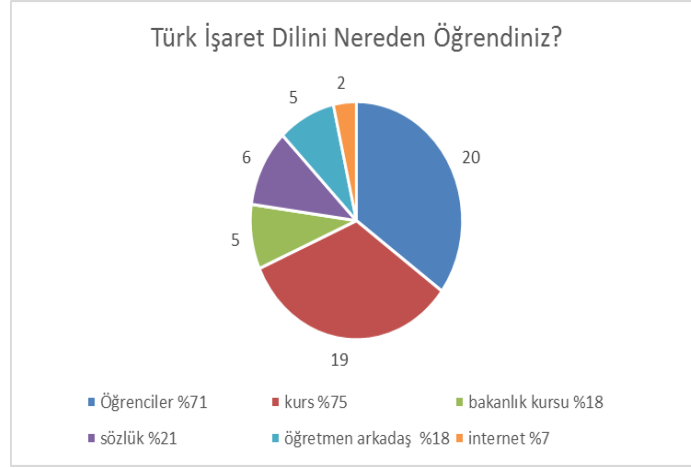
K-10, “Bu Türkçe öğretmenin Türkçe bilmesi gerekir mi? gibi bir şey. O kadar gerekli işaret dili. Çünkü bu işaret dili çocukların ana dili. Biz derste işaret dilini vermesek bile kendileri işaret dilini kendi kendilerini öğreniyorlar. Hatta kendi aralarında argoları bile var.”

K-27, “Öncelikle bazı öğrenciler işaret dili ile iletişim kurabiliyor. Yani bazı öğrencilerin kesinlikle sözel işitsel dil becerileri yok. Sözel işitsel dil bilmiyor öğrenci. Türkçeyi yazılı olarak anlayamıyor. Yani başka bir iletişim kurma biçimi yok. Bu tür öğrencilerle iletişim kurmak için öğretmenlerin işaret dili bilmeleri gerekiyor.” şeklinde ifade edilmiştir.

Öğrencilerin TİD bilgisi hakkında katılımcı görüşleri incelendiğinde, işitme engelli öğrencilerin TİD'i bilmediğinin (9, %32), Türkçe'nin işitme engelli öğrencilerin ana dili olmadığını, ana dillerinin TİD olduğunun (3, %11) ifade edildiği görülmektedir.

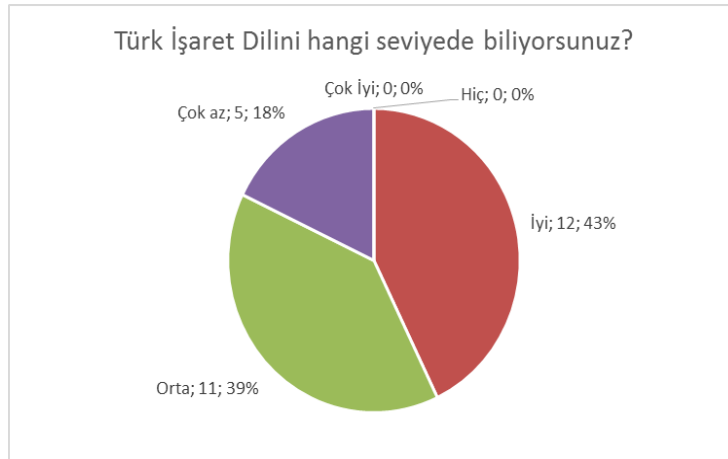
TİD'in yapısı hakkındaki görüşler incelendiğinde, TİD'in yapısından kaynaklanan zorluklarının olduğunun (9, %32) vurgulandığı görülmektedir. TİD'in çok kısır ve yetersiz

kaldığı (6, %21), TİD'in önceki yıllarda okullarda yasak olduğu (5, %18), TİD'de ortak işaretlerin olmadığı, farklı işaretlerin kullanıldığı (3, %11), yaşayan işaret dilinin işitme engelli öğrencilere öğretilmesi gerektiği (2, %7), TİD ile din eğitiminde hassasiyet gösterilmesi gerektiği (2, %7) ve TİD'in soyut kavramları ifade edemediği (1, %4) belirtilmiştir.



Grafik 7. Öğretmenlerin TİD'i nereden öğrendikleri

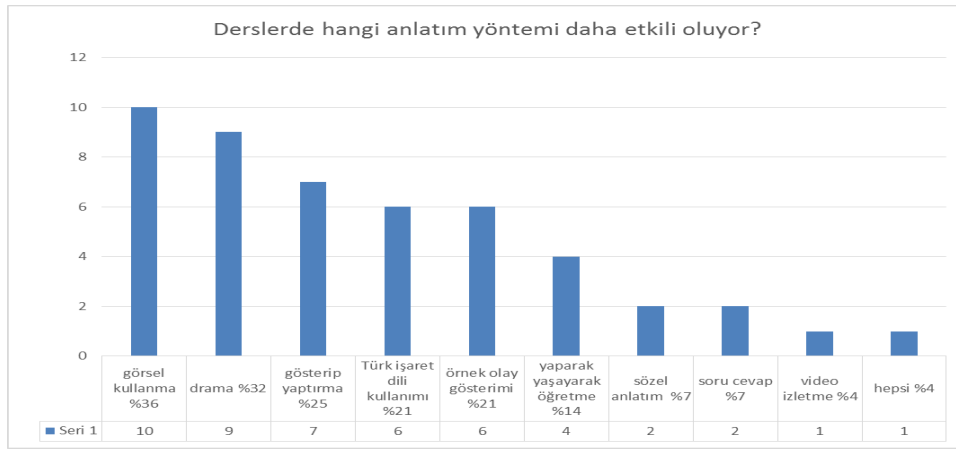
Katılımcılara TİD'i nereden öğrendikleri sorulmuş 20 öğretmen öğrencilerinden (%71), 19 öğretmen TİD kursundan (%75), 6 öğretmen TİD sözlüğünden (%21), 5 öğretmen Mili Eğitim Bakanlığı'nın düzenlediği TİD kursundan (%18), 5 öğretmen okuldaki öğretmenlerden (%18), 2 öğretmen internetten (%7) şeklinde bir veya birkaç seçenek söylemişlerdir.



Grafik 8. Öğretmenlerin TİD seviyesi

Görüşülen katılımcılara TİD’i bilip bilmedikleri sorulmuş, katılımcıların tamamı şu anda TİD’i bildiğini ifade etmiştir. Fakat TİD’i farklı seviyelerde bildikleri görülmüştür. Katılımcılara TİD’i bilme seviyeleri sorulmuş, 12 öğretmen iyi (%43), 11 öğretmen orta (%39), 5 öğretmen de çok az (%18) seviyede TİD’i bildiğini ifade etmiştir. Görüşülen katılımcıların çoğu orta ve iyi seviyede TİD bildiğini söylemiş, hiç bilmediğini veya çok iyi bildiğini belirten olmamıştır.

2.4. Derslerde uygulanan anlatım yöntemleriyle ilgili karşılaşılan sorunlar:



Grafik 9. DKAB derslerinde kullanılan yöntem

Katılımcılara DKAB dersinde anlatım yöntemlerinden hangilerinin kullanımı daha etkili oluyor? diye sorulduğunda, görsel kullanımı (10, %36), drama yapma (9, %32), gösterip yaptırma (7, %25), TİD kullanımı (6, %21), örnek olay gösterimi yapma (6, %21), yaparak yaşayarak öğretme (4, %14), sözel anlatım yapma (2, %7), soru- cevap yöntemi (2, %7), video izletme (1, %4) ve hepsi (1, %4) şeklinde cevaplar verilmiştir.

Katılımcı görüşleri incelendiğinde,

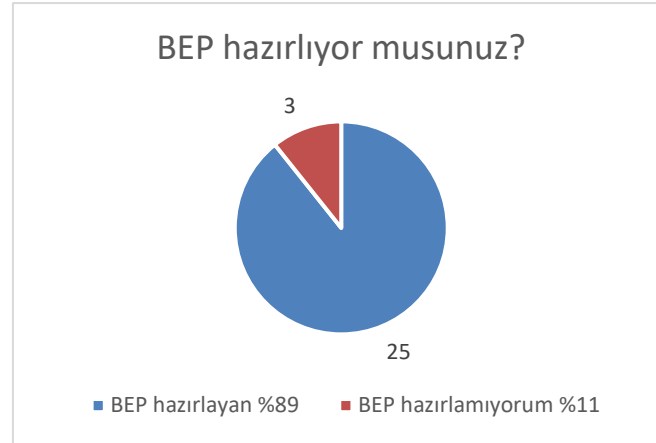
K-6, “Bütün yöntemleri kullanıyorum diyebilirim. Anlatım, soru cevap. Konuşabilenle konuşarak. En çok kullandığım drama, örnek olay anlatımı yapıyoruz, video izlettiriyoruz. Yani üniversitede öğrendiğimiz bütün teknikleri indirgeyerek bizim öğrencilere kullanabiliyoruz.”

K-11, “Hocam bir kere anlatım kullanmıyoruz. Yani kullanıyoruz ama şu şekilde. Genellikle drama yaptırıyoruz ondan sonra da bilgisayardan görsel kullanma. Benim en çok kullandığım drama. Ne yaparsak yapalım onunla ilgili bir olay gerçekleştirmeye çalışıyorum.”

K-16, “Şimdi o normal metodlar burada geçerli değil, burası farklı. Ben işaret dili ile konunun ne olduğunu onlara söylüyorum, ön bilgi veriyorum. Ondan sonra tahtaya yazmam gereken kısa not bilgileri varsa onları yazıyorum. Sonra televizyon açıyorum, filmler izletiyorum, duaları oradan okutuyorum. Yani görsel ve işitsel medyayı mümkün olduğu kadar kullanmaya çalışıyorum. Diğer okullardaki tekniklerle bu okullardaki teknikler çok farklı.”

K-25, “Genelde anlatım olarak yani teknik olarak görsellerden yararlanıyoruz. İşaret dilini biliyorsak işaret dili ile anlatarak, yoksa altına yazarak veya hazırlanmış kısa videolar varsa onları izlettirerek” şeklinde ifade edilmiştir.

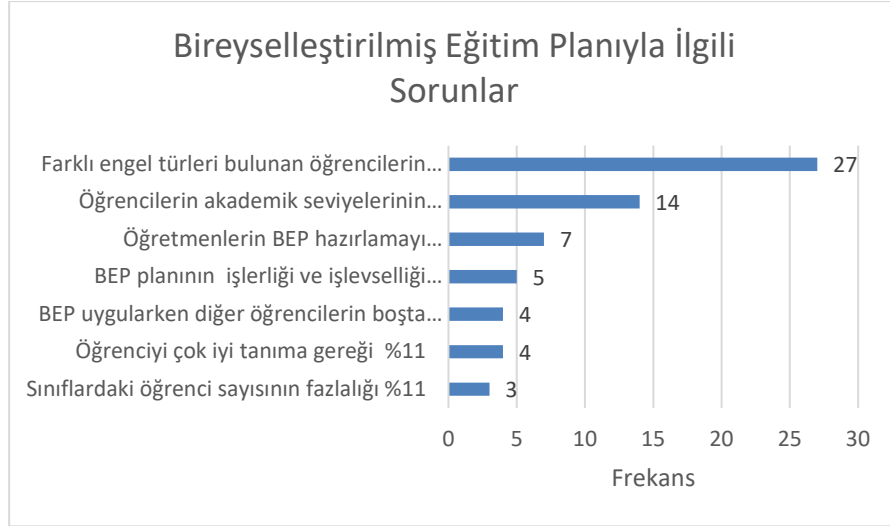
2.5. Bireyselleştirilmiş eğitim planıyla ilgili karşılaşılan sorunlar:



Grafik 10. Öğretmenlerin BEP hazırlama durumu

Öğretmenlerin Bireyselleştirilmiş Eğitim Planı(BEP) hazırlayıp hazırlamadıkları konusuna ilişkin görüşler incelendiğinde 25 öğretmen (%89) BEP hazırladığını, 3 öğretmen

(%11) BEP hazırlamadığını, BEP hazırlayan öğretmenlerden ikisi hazır BEP kullandığını 2 (%7) ifade etmiştir.



Grafik 11. BEP planı ilgili karşılaşılan sorunlar

BEP planı ile ilgili görüşler değerlendirildiğinde, İEO'da bulunan öğrencilerin farklı engel türlerine sahip olduğunu (27, %96) öncelikli olarak ifade ettikleri görülmüştür. Bunun yanında öğrenciler arasında seviye farkı olduğu (14, %50), BEP hazırlama konusunda öğretmenlerin zorlandığı (7, %25), BEP'in işlevinin ve işlerliğinin olmadığı (5, %18), öğrenciyi çok iyi tanımak gerektiği (4, %14), BEP uygularken diğer öğrencilerin boşa kaldığı (4, %14), sınıflardaki öğrenci sayısının fazla olduğu (3, %11) belirtilmiştir.

Katılımcıların görüşleri incelendiğinde,

K-1, "Sınıf sayısının artması sorun oluyor. Diğer okullardan nakil öğrenciler geliyor. Onlar geldiği zaman her bir çocuğa ayrı ayrı Bep planı yapıp uygulayabilmek gerçekten uygulaması çok mümkün olmayan bir şey oluyor, uygulamakta zorlanıyoruz. Öğrenci sayısının fazla olması sıkıntı oluyor."

K-6, "Bep konusunda zorluk çok fazla. Mesela bizim okulumuzda en fazla beş kişilik sınıf var. Ama beş kişi içerisinde seviye açısından üç tane ayrı grup oluşabiliyor. Tabi iki saat

dersinizde aynı konuyu üç farklı şekilde anlatmak durumunda kalıyorsunuz. En basite indirgeyip en zora da çıkabiliyoruz. Her çocuğa göre aynı derste farklı şekilde anlatma yapmak yöntem ve teknikler açısından da farklı oluyor, çocuklar açısından da farklı oluyor. Bu yönde zorluklar yaşayabiliyoruz. Sayı az olduğu için seviye sınıfı da yapamıyoruz.”

K-10, “Bu konuda uygulamada çelişkiler var. Bep yaptık, evet uyguluyorum. Genelde ben sınıfları iki gruba ayırdım. Birkaç öğrencinin seviyesiyle, diğer birkaç öğrencinin seviyesi yakın olduysa bunları iki grup yapıyorum. İki farklı Bep yapıyorum. Aslında her öğrenci için ayrı bir plan demek oluyor. Ama bu çok zor. Onun için iki gruba ayırıyorum. Tam olarak da başarılı olduğum söylenemez.

K-25, “İşin uzmanları yok. Bep planını rehber öğretmen ile özel eğitim öğretmeni yapıyor. Özel eğitim öğretmeni neyi, ne kadar vereceğini bilemiyor ki. Bu işin üst düzeyde eğitimini almış kişiler yapabilir. Ama bunlar yaşayarak öğrenilen şeyler. Çocukları tanıdıkları oranda Bep yapmaya çalışıyorlar. En fazla zorlandığımız konu bu. Seminer dönemlerinde Bep planı hakkında uzmanlardan bilgi almak istiyoruz. Bunu uzmanların yapması lazım.” şeklinde ifade etmişlerdir.

Görüşülen katılımcıların %25’i öğretmenlerin BEP hazırlamayı bilmediğini ifade etmiş ve 3 öğretmen de BEP hazırlamadığını (%11) söylemiştir. Öğretmenlerin sınıf ortalamasına göre ders işlediği, BEP uygulanmadığında öğretmenlere yaptırım olmadığı, BEP hazırlama konusunda uzman olmadığı da problem olarak belirtilmiştir.

Tartışma Ve Sonuç

İşitme engelliler ortaokullarında görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin mesleki yeterliliklerine yönelik onların görüşleri doğrultusunda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

1-Görüşme yapılan katılımcıların tamamının İEO'da görev yapmakta olan DKAB öğretmenlerine bu alanla ilgili eğitim verilmesi gerektiğini belirttiği görülmüştür. Katılımcıların %75'i işitme engellilerle ilgili eğitim almadan öğretmenlerin İEO'da göreve başladığını (21, %75), öğretmenlerin bu alanda eğitim almadan İEO'da göreve başlaması sebebiyle öğretmenlerin ders anlatma konusunda sıkıntı yaşadığını ve dersi nasıl anlatacağını bilemediklerini (19, %68) ifade ettikleri görülmektedir. Katılımcıların işitme engelliler alanında katıldıkları eğitim ve kurslara ilişkin görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin büyük çoğunluğunun işaret dili kursu aldığı, ancak bunun dışında öğretmenlerin çoğunluğunun katıldığı bir kurs veya eğitim programının olmadığı görülmektedir.

Öğretmen eğitimi konusunda yapılan çalışmalar incelendiğinde Başkonak tarafından yapılan çalışmada, görüştüğü eğitimcilerin (16, %64)'ünün İlahiyat Fakültelerinde özel eğitime yönelik derslerin bulunmadığını söylediklerini ifade etmektedir (Başkonak, 2016, 147). Gün çalışmasında DKAB öğretmenlerine üniversitede alınan eğitimin yeterliliği üzerine sorduğu soruya öğretmenlerin büyük bölümü (15, % 62,5) "Hayır", (7, %29,2) öğretmen "Kısmen", (2, %8,3)'si de "Yeterli" cevabını vermiştir (Gün, 2020, 151). Can işitme engelliler okullarında çalışan öğretmenlerin yeterlilikleri üzerine yaptığı yüksek lisans çalışmasında İEO'da çalışan ve örnekleminde yer alan öğretmenlerin yeterlik seviyelerinin istenilen düzeyde olmadığını ifade etmektedir (Can, 1998, Önsöz).

Başkonak ve Gün tarafından yapılan çalışmalarda katılımcıların çoğunluğu tarafından üniversitede alınan eğitimin yeterli olmadığı, Can tarafından yapılan çalışmada ise öğretmenlerin yeterlik seviyelerinin istenilen düzeyde olmadığını ifade ettiği görülmektedir.

Bu araştırma sonuçları da öğretmenlerin işitme engelliler alanında gerekli eğitimi almadan göreve başladıkları sonucunu destekler niteliktedir.

Öğretmen eğitimi konusunda öneri olarak Uysal, işitme engelli okullarına branş öğretmenlerinin atanması nedeniyle özel eğitimle ilgili derslerin eğitim fakültelerinde seçmeli ders olarak okutulmasını ve bununla birlikte bu alanda görev yapan branş öğretmenlerinin bu alanda hizmet içi eğitim almasını ve sonrasında da başarılı olan öğretmenlerin göreve devam etmesi gerektiğini belirtmektedir (Uysal, 2010, 132). Bu konuda Arıkan İEO'da çalışacak branş öğretmenlerinin özel eğitim mezunları arasından seçilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Arıkan, 2012, 205). Arıkan'ın bu önerisi uygulanması durumunda farklı zorluklar yaşanacaktır. Çünkü branş öğretmenleri kendi alanlarında uzmandır, özel eğitim öğretmenlerinin böyle bir uzmanlığı bulunmamaktadır. Öğretmen eğitimi ile ilgili Turanalp, eğitimcilerin eğitiminin engellilere verilecek din eğitimi kadar önemli olduğunu ve eğitimcilerin engellilere yönelik formasyon sahibi olması gerektiğini belirtmektedir (Turanalp, 2011, 75).

İşitme engelli öğrencilere DKAB dersi öğretimi de uzmanlık gerektirmektedir ve öğretmenlerin bu alanda uzmanlaşması gerekmektedir. Ancak bu okullarda görev yapan DKAB öğretmenleri bu alanda gerekli eğitimi almadan göreve başlamaktadır. Bu sebeple öğretmenler okullara uyum sağlayıp öğrencileri tanıyana kadar uzun bir süre geçmektedir. Öğretmenler gerekli eğitimi alarak bu okullarda göreve başlamalıdır. Halen görevde olan öğretmenler için de MEB'in hizmet içi eğitim faaliyetleri düzenlemesi faydalı olacaktır.

Üniversitelerde farklı branşlarda işitme engelliler bölümleri açılıp, öğretmenlerin işitme engelli öğrencilerle ilgili gerekli eğitimi alması sağlanmalıdır. İlahiyat Fakültelerinde işitme engellilere yönelik dersler verilmelidir. En azından öğrencilere formasyon eğitimi verilirken, örgün eğitimde işitme engelli öğrencilerle karşılaşabilecekleri anlatılıp, işitme engellilerle ilgili derslerin İlahiyat fakültelerindeki seçmeli dersler arasında yer alması sağlanmalıdır. Uysal tarafından yapılan çalışmada özel eğitimle ilgili derslerin eğitim

fakültelerinde seçmeli ders olarak okutulması gerektiği ifade edilmektedir. Öğretmen eğitimi sorunu İEO'da görev yapan tüm branşlarla ilgilidir. Uysal'ın belirttiği gibi eğitim fakültelerinde de işitme engellilerle ilgili seçmeli dersler yer almalıdır.

2- Görüşülen katılımcıların tamamı öğretmenlerin işitme engelli öğrencilerle iletişim sorunu olduğunu (28, %100) ifade etmiştir. Öğretmenlerin öğrencilerle iletişimde hangi yöntemleri kullandıklarına dair görüşler incelendiğinde, 24 öğretmenin sözel dili kullandığı (%85), 24 öğretmenin Türk işaret dilini kullandığı (%85), 11 öğretmenin yazarak iletişim kurduğu (%39), 8 öğretmenin de görseller kullandığı (%29) görülmektedir. Gün yaptığı çalışmasında DKAB öğretmenlerine, işitme engelli öğrencilerle sağlıklı iletişim kurup kuramadıklarını sormuş, öğretmenlerin yarısı evet, diğerleri ise kısmen cevabını vermiştir (Gün, 2020, 154). Bu araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin tamamının işitme engelli öğrencilerle iletişim sorunu olduğu görülürken, Gün'ün yaptığı çalışmada ise öğretmenlerin yarısının öğrencilerle sağlıklı iletişim kurabildiği, diğerlerinin ise kısmen sağlıklı iletişim kurabildiği görülmektedir.

Öğrencilerle iletişimde kullanılan yöntemler konusunda sözel dilin ve işaret dilinin beraber kullanılması gerektiği görüşme yapılan katılımcıların hepsi tarafından ifade edilmiştir. Bununla birlikte İEO'da öğrencilere sözel dilin kazandırılması hedeflenmektedir. Ancak işitme engelli öğrencilerin sesi işitme seviyeleri farklı farklıdır ve öğrencilerden total işitme kaybı olanlar sesi hiç duyamamaktadır. Bu nedenle sözel dilin öğrencilerin tümüne kazandırılması çok zordur. Öğrencilerle iletişim kurarken öğretmenlerin sözel dili ve işaret dilini beraber kullanması iletişimi kolaylaştıracaktır. Konu ile ilgili Başkonak yaptığı çalışmasında TİD'in birkaç yıla kadar okullarda yasak olduğunu, öğrencilerin sözel dili kazanabilmeleri için TİD'in yasaklandığını, öğrencilerin sadece sözel dil kullanmaları istendiğini, ancak TİD'in her zaman var olduğunu belirtmektedir (Başkonak, 2016, 150). Kullanılacak yöntem hakkında Uysal da, iletişim kurmanın önemli olduğunu, işaret dilini öğrenmek gerektiğini ve eğitimde de hem sözel dilin hem de işaret dilinin beraber

kullanılması gerektiğini ifade etmektedir (Uysal, 2010, 132). Başkonak ve Uysal'ın da belirttiği gibi sözel dilin ve işaret dilinin beraber kullanılması gerekmektedir.

Öğretmenlerin işitme engelli öğrencilerle iletişim kurmada sorunlar yaşadığı görülmektedir. En büyük sorunun öğretmenlerin İEO'da göreve başlarken TİD bilmemelerinden kaynaklandığı görülmektedir. İletişim sorunu da birçok sorunun temelinde yer almaktadır. Öncelikli olarak öğretmenlerin öğrencilerle iletişim sorununun çözülmesi gerekmekte, bu sebeple İEO'da görev yapacak öğretmenlerin bu öğrencilerle iletişim kurabilecek becerilere sahip olduktan sonra İEO'da göreve başlaması gerekmektedir.

3- Öğretmenlerin TİD bilgisi hakkındaki görüşler incelendiğinde, İEO'da görev yapmaya başlayan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun TİD'i bilmediğini ifade ettikleri (24, %86) görülmektedir. Başkonak tarafından öğretmenlere yönelik yapılan araştırmada, araştırmaya katılanların %20'sinin (6, % 19) orta üzeri ve iyi derecede TİD bildiği, tamamının (32, % 100) işitme engelliler ortaokulunda görev yapmaya başlamadan önce TİD bilmediği, beşte dördünün (26, % 82) TİD'i öncelikle öğrencilerden öğrendiğini belirttikleri görülmektedir (Başkonak, 2016, 73). Gün tarafından yapılan araştırmada DKAB öğretmenlerinin TİD bilgileri hakkında çoğunun (14, %58,3) kısmen cevabını verdikleri, (3, %12,5)'ünün işaret dilini çok az bildiğini, (7, %29,2)'sinin işaret diline tümüyle hâkim olduklarını ifade ettiği belirtilmektedir (Gün, 2020, 153). Bu araştırmada öğretmenlerin İEO'da görev yapmaya başlamadan önce büyük çoğunluğunun TİD'i bilmediği, Başkonak tarafından yapılan araştırmada ise öğretmenlerin tamamının İEO'da görev yapmaya başlamadan önce TİD'i bilmediği görülmüştür.

Bu araştırma sonuçlarına göre de İEO'da görev yapan DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun iyi ve üzeri seviyede TİD bilmedikleri görülmektedir. Yine Başkonak çalışmasında, eğitimcilerin göreve başlamadan önce TİD bilmemesi nedeniyle öğrencilerin din eğitimi gelişimlerine görevlerine alışincaya kadar çok fazla katkı sağlayamadıklarını ifade etmektedir (Başkonak, 2016, 174). Say yaptığı çalışmasında öneri olarak işitme engellilerle

öğretmenlerin iletişim kurabilmeleri için öğretmenlerin işaret dili eğitimi almaları gerektiğini, bunun da hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin performanslarının artmasını sağlayacağını belirtmektedir (Say, 2013, 155). Başkonak ve Say'ın da ifade ettiği gibi öğretmenlerin göreve başlamadan önce TİD bilmesi gerekmektedir.

Öğretmenlerin ve öğrencilerin TİD bilgisini artırmak için çalışmalar yapılmalıdır. İEO'da görev yapacak öğretmenlerin bu okullarda TİD'in kullanıldığını bilmesi, TİD bilerek göreve başlaması gerekmektedir.

4- Öğretmenler DKAB derslerinde kullanılan yöntemler konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte özellikle öğrencilerin görme duyularına hitap eden görsel kullanma (10, %36), drama (9, %32), gösterip yaptırma (7, %25) gibi yöntemler öncelikle ifade edilmiştir. Gün, yaptığı çalışmasında DKAB öğretmenlerinden kullandıkları yöntem ve teknikleri sıklık derecesine göre sıralamalarını istenmiş, öğretmenlerden 11'i anlatımı ilk sırada belirtmiş, 2. olarak ise soru-cevap ve gösteri yöntemleri yer almıştır (Gün, 2020, 156). Bu araştırmada görsel kullanma, drama, gösterip yaptırma öncelikle ifade edilmişken, Gün tarafından yapılan araştırmada ise anlatım, soru-cevap ve gösteri öncelikli olarak yer almıştır. Öğretmenlerin DKAB derslerinde farklı yöntemler kullanmaya çalıştıkları görülmüş, özellikle anlatım, soru cevap, çeşitli görseller kullanmanın, örnek olay ve drama yöntemlerini kullanılmanın etkili olduğu ifade edilmiştir.

5- Öğretmenlerin BEP hazırlayıp hazırlamadıklarına ilişkin görüşler incelendiğinde, 25 öğretmenin (%89) BEP hazırladığı görülmektedir. Ancak BEP hazırlanmasında ve uygulanmasında zorluklar bulunmaktadır. BEP hazırlama konusunda farklı engel türleri olan (27, %96) ve akademik seviyeleri farklı işitme engelli öğrencilere (14, %50) aynı anda farklı BEP uygulamak zorunda kalındığı ifade edilmiştir. Gün yaptığı çalışmada katılımcılara BEP'lerin ne düzeyde uygulanabilir olduğunu sormuş, öğretmenlerin sadece (4, %17,4)'ü hazırladığı BEP'in tamamıyla uygulanabilir olduğunu, (16, %69,6)'sı kısmen uygulanabilir olduğunu, (3, %13)'ü BEP planı hazırlamadığını belirtmiştir (Gün, 2020, 158). Bu araştırmada farklı engel

türleri olan ve akademik seviyeleri farklı işitme engelli öğrencilere aynı anda farklı BEP uygulamak zorunda kaldığı öncelikle sorun olarak ifade edilmişken, Gün tarafından yapılan araştırmada ise öğretmenlerin çoğunluğu BEP'nin kısmen uygulanabilir olduğunu ifade ettiği görülmektedir.

Bu araştırma sonuçlarına göre BEP uygulama konusunda sorunlar yaşanmaktadır. Yaşanılan sorunlardan dolayı BEP'in işlevsiz olduğu da öğretmenler tarafından düşünülebilmektedir. BEP hazırlanması ve uygulanması konularında öğretmenlerin eğitim ihtiyacı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte işitme engelli öğrencilere özel materyal, kitap, program hazırlanıp, işitme engelli öğrenciler için BEP'e alternatif yöntem veya modeller geliştirilebilir.

Sonuç olarak İEO'da göreve başlayan DKAB öğretmenlerinin bu alanda yeterli düzeyde eğitim almadan göreve başladıkları, bu sebeple okula uyum sağlayana kadar ciddi bir zaman kaybı yaşadıkları, öğrencilerle iletişim kurmada zorlandıkları, öğretmen ve öğrencilerin yeterli seviyede TİD bilmemesinin de bu sorunu artırdığı görülmüştür. Öğretmenlerin derslerde farklı anlatım yöntemleri kullanmaya çalışmalarına rağmen bu konuda zorluklarla karşılaştığı, bireyselleştirilmiş eğitim planı hazırlanması ve uygulanmasında sorunlar yaşandığı ortaya çıkmıştır.

Kaynaklar/References

- Akay, Veysel. *İşitme Engellilerde Beden Eğitimi Spor ve Rekreasyon Aktivitelerinin Eğitim Bütünlüğü Açısından İncelenmesi ve Değerlendirilmesi Denizli İli Örneği*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Akşit, Cem. *İşitme Engelliler Okullarında Uygulanmakta Olan Teftiş Etkinliklerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Arslan, Cemre. *Türkiye'de Bulunan İşitme Engelliler Ortaokullarında Müzik Eğitimi Ve Karşılaşılan Temel Sorunlar*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aslan Bağcı, Özlem. *2005 İlköğretim Türkçe Dersi Programının İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında 1. Kademe Uygulanabilirliğinin Öğretmen Tutumlarına Göre Değerlendirilmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Atasoy, Murat. *İşitme Engelliler Sınıf Öğretmenleri İçin İçerik Oluşturma Yazılımının Geliştirilmesi: Alisyazar*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aygür, Rabia Şule. *İşitme Engelliler Okulunda Okutulan Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Öğretmen Ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2016.
- Bayrakdar, Uygur. *İşitme Engelliler İlkokul ve Ortaokullarında Bilgi ve İletişim Teknolojilerinin Öğretim Amaçlı Kullanımının İncelenmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Engelli Çalışmaları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bozkurt, Şennur. *İşitme Engellilerde Okuduğunu Anlama Becerilerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Büyüköztürk, Şener, vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Can, Yusuf. *İşitme Engelliler Okullarında Çalışan Öğretmenlerin Yeterlilikleri*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Canen, Levent. *İşitme Engellilere Bas Frekansların Titreşimleri İle Ritim Öğretim Metodu*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Türk Müziği Ana Sanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Ceylan, Funda. *Okul Öncesi Dönem İşitme Engellilerde Müzik Eğitimi İle Çocukların Gelişim Özellikleri Üzerine Terapötik Bir Çalışma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, 2012.
- Cinel, Hilal Nur. *İşitme Engelliler İçin İşaret Dilinin Düz Yazıya Çevrilmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Çokluk, Ömay. *Zihinsel Ve İşitme Engelliler Okullarında Görev Yapan Yönetici ve Öğretmenlerde Tükenmişliğin Kestirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Darıca, Nilüfer. - Şipal, Fırat. *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 2011.
- Gerçek, Turgut. *İlköğretim Okullarında İşitme Engelliler İçin Resim Eğitimi Programı ve Bu Programın İşitme Engelli Kişinin Gelişimine Etkisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Göçmenler, Hülya. *Üniversite Eğitimi Alan İşitme Engellilerin Eğitim Hayatında Yaşadıkları Sorunların İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Kulak Burun Boğaz Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Gök, Canan Gül. *İşitme Engelliler İle İlgili Farklı Meslek Gruplarının ve Ailelerin Bu Konudaki Bilgi Düzeyleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Güldür, Fevziye. *İşitme Engelliler İlköğretim Okuluna Devam Eden Öğrencilerin Dört İşleme Dayalı Matematik Problemlerini Çözme Davranışlarının İncelenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü Ve Zayıf Yönleriyle Dkab Dersi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2020), 141-172.
- Güngör, Ali Kamil. *Spor Yapan Ve Yapmayan İşitme Engellilerde Mental Rotasyon Seçkili Eylem Düzeyi ve Reaksiyon Zamanı Performanslarının Karşılaştırılması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Antrenörlük Eğitimi Ana Bilim Dalı, 2020.
- Gürgür, Hasan. *İşitme Engelliler İlköğretim Okulunda 1. Kademe Uygulanan Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Hayat, Zeynep. *İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında Resim Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Resim Ana Sanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

- Karahmet, Selma. *İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında Görsel Sanatlar Dersini Veren Öğretmenlerin Öğrencilerle İletişimlerinde Empati Becerilerinin Rolü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karaca, Ayşe. *Renklerle Müzik Öğretiminin İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilere Melodika Kullanarak Uzaktan Öğretim Yoluyla Uygulanabilirliği Yılmaz Balaban İşitme Engelliler Ortaokulu Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karahan, Semih. *İşitme Engellilerin Eğitiminde Kaynaştırma Eğitimi Bir Meta Değerlendirme Örneği*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Engelli Çalışmaları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kaya, Elif. *Okul Öncesi Eğitim Programının İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kıroğlu Yaşar, Özlem. *Resmi Ve Özel Kurumlarda Görev Yapan İşitme Engelliler Öğretmenlerinin Yeni İllkokuma Yazma Öğretim Programına İlişkin Görüşleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- MEB. *Çocuk Gelişimi ne Eğitimi (İşitme Engelliler)*. Ankara: Meb Yayınları, 2014.
- Önalın Akfırat, Fatma. *Yaratıcı Dramanın İşitme Engellilerin Sosyal Becerilerinin Gelişimine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2004.
- Özcan, Meryem. *İşitme Engellilerin Eğitiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Grafik Tasarım Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Uygulamalı Sanatlar Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özkan, Arkın. *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Savcı Sulhan, Sedanur. *İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında Veli Memnuniyeti (Ankara İli Örneği)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, İşletme Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Say, Cüneyt. *İşitme Engellilerde Spor Eğitimi ve Serbest Zaman Aktivite Doyumu (İstanbul İli Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Selvi, Hasan Hüseyin. *Resmî İşitme Engelliler Eğitim Kurumlarının İşlevsel Süreçlerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

- Şağban, Keziban. *Fen Bilgisi Öğretimi Amacıyla Ahmet Yesevi İşitme Engelliler İlköğretim Okulu 5. Sınıf Öğrencileriyle Yapılan Farklı Öğretim Uygulamalarının Karşılaştırılması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Tekin, Mustafa - Cin, Şükrü. "İşitme Kaybının Genetik Özellikleri". *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası* 55 (Mart 2002), 3.
- Çıblak, Nilgün. "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 15 (Temmuz 2004), 103.
- Tekincan, Ayşe. *İşitme Engelli Öğrencilerin Anne ve Babalarının İşitme Engelliler İlköğretim Okullarındaki Eğitim Sürecini Ve Okul Aile İlişkilerini Değerlendirmeleri*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Turanalp, Muhammed Fatih. *Almanya'daki "Bibergarten İm Karton" Örneğinin Ortopedik Engellilerin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi ve "Kur'an Bahçesi" Uyarlaması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- URL-1. MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı. MEB İstatistikleri. 2006-2007:s.26, MEB İstatistikleri, 2022-2023:s.44.
https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2023_09/29151106_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2022_2023.pdf. 02.02.2024
- Uysal, Aslı. *İşitme Engellilerde Türkçe Öğretimi, Sorunlar, Öneriler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ünlü, Döndü. *Sosyal Bilgiler Öğretimi Amacıyla Ahmet Yesevi İşitme Engelliler İlköğretim Okulu 4. Sınıf Öğrencileriyle Yapılan Farklı Öğretim Uygulamalarının Karşılaştırılması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Özel Eğitim Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.

Seküler Tutum ve Makyavelist Davranış: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Örneği

Emrah YAVUZ | <https://orcid.org/0000-0002-5504-6343> | E-Posta: emrah.yavuz@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Osmaniye, Türkiye

Mustafa Fedai ÇAVUŞ | <https://orcid.org/0000-0002-2515-5805> | E-Posta: mfcavus@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Yönetim Bilişim Sistemleri, Osmaniye, Türkiye

Öz

Sekülerleşmeye dair yapılan çalışmalar incelendiğinde, genel olarak sekülerleşmeyi bir sosyal olgu düzeyinde ele alan çalışmaların, sekülerleşmeyi teorik tartışmalar çerçevesinde irdeleyen çalışmalara nazaran çok daha az sayıda olduğu gözlenmiştir. Hem sekülerliğin hem de desekülerliğin yaşandığını ileri süren çalışmaların, sekülerleşmenin toplumsal görünümüne ilişkin olgusal veri sunmada yetersiz olduğu görülmekle birlikte şüphesiz her araştırmanın sekülerleşme literatürüne katkı sağladığı göz ardı edilmemelidir. Sekülerleşmenin toplumsal yapıda ne düzeyde ve hangi konular özelinde gerçekleştiğinin tespiti için olgusal verilere/araştırmalara ihtiyaç vardır. Sekülerleşmenin Makyavelist davranışları tetikleyici bir faktör olabileceği varsayımından hareketle gerçekleştirilen bu çalışmanın amacı, seküler tutum ve Makyavelist davranış arasındaki ilişkiyi seküler normlara sahip alanlarda eğitim gören, sekülerleştirici/dönüştürücü eğitimin etkisiyle daha seküler yorumlar benimsediği ve dolayısıyla Makyavelist davranışlar sergileyebileceği varsayılan üniversite öğrencileri örnekleminde tespit etmektir. Seküler tutum ile Makyavelist davranış arasında bir ilişkinin olup olmadığını, üniversite öğrencilerinin hangi ölçüde seküler tutum ve Makyavelist davranış sergilediğini ölçmek bu araştırmanın temel problemidir. Bu nedenle çalışmanın kavramsal çerçevesi, klasik sekülerleşme teorileri tartışmalarından beri olup, seküler tutum ve Makyavelist davranış ekseninde oluşturulmuştur. Nicel araştırma deseni oluşturularak yapılan bu çalışmada ilişkisel tarama yöntemi, örnekleme yöntemi ve online anket tekniği kullanılmıştır. Araştırma kapsamında Osmaniye Korkut Ata Üniversitesinde (OKÜ) lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilere e-mail atılarak gönüllü bir şekilde ankete

katılmaları istenmiş ve elde edilen 710 adet anket verisi ile analizler yapılmıştır. Elde edilen verilerle yapılan korelasyon analizi sonuçlarına göre Makyavelist davranış ile seküler zihniyete kayma arasında düşük düzeyde de olsa anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır. Ölçeğin diğer boyutlarından olan gündelik hayatta dini hassasiyetleri sürdürme ve siyasi otoritenin sekülerleşmesiyle Makyavelist davranış arasında ise yine düşük düzeyde de olsa anlamlı ve negatif yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Seküler tutum boyutlarının Makyavelist davranışa etkilerine bakmak için yapılan regresyon analizi sonuçlarına göre sadece seküler zihniyete kayma boyutunun Makyavelist davranışı anlamlı bir şekilde etkilediği görülmektedir. Diğer alt boyutlardaysa düşük düzeyde bir ilişki olsa da etkileşim gözlemlenmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Makyavelizm, Seküler Tutum, Makyavelist Davranış, Üniversite Öğrencileri.

Atıf Bilgisi

Yavuz, Emrah. Çavuş, Mustafa Fedai. "Seküler Tutum ve Makyavelist Davranış: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Örneği". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 231-256.

<https://doi.org/10.15745/da.1434624>

Geliş Tarihi	09.02.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Emrah YAVUZ-%50 Mustafa Fedai ÇAVUŞ %50
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Kurul İzni: Bu araştırma Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 06.10.2022 tarih ve 2022/16/5 sayılı kararıyla alınan izinle yürütülmüştür.

Secular Attitude and Machiavelist Behavior: A Research on University Students

Osmaniye Korkut Ata University Case

Emrah YAVUZ | <https://orcid.org/0000-0002-5504-6343> | Email: emrah.yavuz@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity, Sociology of Religion, Osmaniye, Türkiye

Mustafa Fedai ÇAVUŞ | <https://orcid.org/0000-0002-2515-5805> | Email: mfcavus@osmaniye.edu.tr

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, , Osmaniye, Türkiye

Abstract

Upon reviewing the literature on secularization, it becomes evident that studies addressing secularization as a social phenomenon are considerably outnumbered by those focusing on theoretical discourse. While research exploring both secularism and desecularism remains insufficient to furnish empirical evidence regarding the social ramifications of secularization, it is imperative to acknowledge that each study contributes to the evolving discourse on secularization. Empirical data and research are crucial to ascertain the extent of secularization within societal structures and its various domains. This study aims to investigate the potential correlation between secular attitudes and Machiavellian behavior among university students, particularly those enrolled in disciplines with secular norms. It is hypothesized that exposure to secularizing education may influence students' adoption of secular interpretations and consequently influence their propensity towards Machiavellian behavior. The primary objective is to assess the relationship between secular attitudes and Machiavellian behavior and to gauge the prevalence of both among university students. The conceptual framework of this study draws upon classical secularization theories and centers on secular attitudes and Machiavellian behavior. Employing a quantitative research design, the study utilized a relational screening method and an online survey technique. Undergraduate students from Osmaniye Korkut Ata University (OKÜ) were invited via email to participate voluntarily, resulting in a dataset of 710 survey responses. Correlation analysis of the data revealed a significant positive relationship, albeit at a low level, between Machiavellian behavior and the inclination

towards a secular mentality. Conversely, a significant negative relationship, albeit at a low level, was observed between the maintenance of religious sensitivities in daily life and the secularization of political authority, both being other dimensions of the scale, and Machiavellian behavior. Regression analysis to examine the effects of secular attitude dimensions on Machiavellian behavior indicated that only the shift towards a secular mentality had a significant effect. While a low-level relationship was evident for other sub-dimensions, no significant interaction was observed.

Keywords

Sociology of Religion, Secularization, Machiavellianism, Secular Attitudes, Machiavellian Behavior, University Students.

Citation

Yavuz, Emrah. Çavuş, Mustafa Fedai. "Secular Attitude and Machiavelist Behavior: A Research on University Students Osmaniye Korkut Ata University Case". *Religious Studies* 66 (June 2024), 231-256. <https://doi.org/10.15745/da.1434624>

Date of Submission	09.02.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions:	Emrah YAVUZ-%50 Mustafa Fedai ÇAVUŞ %50
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Ethics Committee Approval: This research was conducted with the permission of Osmaniye Korkut Ata University Social Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee, decree numbered 2022/16/5 and dated 06.10.2022.

Giriş

Bireyler, kendilerine sunulan toplumsal yapıyla kurmuş oldukları ilişki ağı sayesinde belirli durumlara yönelik bilgi, düşünce, inanç ve değerler edinmektedirler. Bu bilgi, düşünce, inanç ve değerler belirli bir süre kullanıldığında kalıcı eğilimlere dönüşebilmektedir. Bireyin fiziki/sosyal çevresindeki nesnelere ve diğer bireylere yönelik düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli olarak oluşturan ve organize eden bu eğilim “tutum” olarak tanımlanmaktadır.¹ Bir başka ifadeyle tutum, toplumsal yapıda önemli olarak görülen olgulara, olaylara ve sembollere yönelik zihinsel ve duygusal eğilimlerin örgütlenmesidir.²

Bireyler sosyal ilişkilerini belirli bir düşünce kalıbı içinde oluştururlar. Sosyal tutumlar, bireye sunulan verili kültürel kodlara, değerlere, normlara ve inançlara bağlı olarak ortaya çıkarlar ve bu unsurlar devam ettikçe de varlıklarını sürdürürler. Sosyal algımızı ve davranışlarımızı etkileyen tutumlar her ne kadar bireysel olarak değerlendirilse de çok sayıda bireyin tutumlarının ölçülmesi neticesinde ulaşılan genel yargı, bir topluluğun tutumları şeklinde değerlendirilebilir. Belirli fikir ya da olaylara ilişkin kalıplaşmış yargılar şeklinde de ifade edebileceğimiz tutumların oluşturduğu tavır alışın bir toplum için sosyal olgu haline gelmesi durumunu ise “sosyal tutum” olarak tanımlamak mümkündür.

Seküler tutumu, bireylerin sosyal çevrelerinde karşılaştıkları olayları ve olguları değerlendirmede, tercihlerinde ve karar vermede referans aldığı kutsal dışı kalıcı eğilimler olarak tanımlayabiliriz. Başka bir ifadeyle, seküler tutum, bireylerin tavır alışlarına, dinsel ve metafiziksel öğeleri katmamasıyla olanaklıdır.³ Bireylerin, dini temelli pratiklerin bir kısmını yerine getiriyor olsa da nesnelere ve olaylara yönelik kutsalı öteleyen bir tutum geliştirmesi onları seküler olarak nitelendirmeye olanak tanımaktadır.

¹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2008), 110.

² Ali Dönmez, “Tutum”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Ankara: TÜBİTAK, 2022), 4/1853.

³ Özgür Sarı-Güncel Önkal, “Dönüşen Kimlikler ve Vatandaşlık Bağlamında Laik Düşünce -Seküler Eylem-”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4/7 (Temmuz 2015), 103.

Sekülerleşmenin neliğine dair birçok tanım olmakla birlikte sosyologlar, dinin toplumsal yapıdaki kurumsal gücünü geçmişteki bir zaman dilimine göre yitirdiği ve yerini bilime ve akla dayanan kuralların hakimiyetine bıraktığı, toplumsal hayatta dünyevi olanın daha belirleyici olduğu bir süreç şeklinde tanımlarlar.⁴

Toplumsal ve bireysel boyutları olan sekülerleşmenin göstergesinin bireylerin gündelik yaşam pratiklerine yönelik genel tavır alışlarında referansı din/kutsal dışı bir faktör olan, rasyonel ya da doğa üstünü geçmişe nazaran daha az umursayan tutumları olacağı aşikardır. Volkan Ertit, din temelli sekülerleşme tanımlarına nazaran doğaüstünü(metafiziki) referans alan bir sekülerleşme tanımının yaşanan toplumsal dönüşümü açıklamada daha kuşatıcı ve sağlıklı olacağını düşünmektedir. Ertit'e göre sekülerleşme;

Belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir. Desekülerleşme ise; sekülerleşme sürecinin tersinin yaşandığı, yani doğaüstü alanın süreç içerisinde gündelik yaşamı şekillendirme gücünün arttığı dönemler için kullanılmaktadır.⁵

Sekülerleşme, bireyin inandığı yüce güce yönelik içsel teslimiyetinden ziyade bu teslimiyetin dışavurumuyla yakından ilgilidir.⁶

Olgusal veriler sunan çalışmalarda sekülerlik, öncelikle dindarlığın bireysel/toplumsal görünümüleri üzerinden ele alınmaktadır. İkincil olarak ise toplumsal hayat içerisinde din ile doğrudan ilintili olmayan ancak sekülerliğin göstergesi olarak kabul

⁴ Bryan Wilson, "Sekülerleşme", çev. Ali Bayer, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)*, ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 9.

⁵ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi -Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi-* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47.

⁶ Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 78.

edilebilecek davranış, tutum ve tercihler üzerinden okunmaya çalışılmaktadır.⁷ Eşcinsellerin toplumda daha fazla görünür hale gelmesi, evlilik öncesi flört ilişkilerin çoğalması veya bu duruma yönelik özgürlükçü ve müsamahakar bir bakış açısının oluşması, doğaüstü güçlere ve batıl inançlara yönelik eğilimin zayıflaması, kadınların iş hayatındaki görünümünün artması, farklı din mensuplarıyla olan evliliklerin ya da kabul edilebilirliğinin arttığı düşüncesi, dini kurallara aykırı sayılabilecek doğrultuda giyim-kuşamda yaşanan değişim, gündelik yaşamda kurumsal dinin özellikle pratikler üzerindeki etkisinin azalması sekülerleşmenin bazı göstergeleri olarak ifade edilmektedir.⁸

Seküler kavramı gündelik yaşamlarında geleneksel dini normları dikkate almayan ve hatta bilinçli olarak bunu reddeden bireyleri ifade etmek için kullanılır.⁹ Seküler anlayışla oluşturulan ahlak sistemi, seküler ahlak olarak tanımlanabilir. Seküler ahlakın ilkelerinin oluşumunun merkezinde kutsal dışı olgular daha belirgin bir yer teşkil eder.¹⁰ Dini temelden yoksun olan (seküler) ahlakın mümkünlüğü, din ve ahlak arasında ilişki/ilişkisizlik olup olmadığı gibi konular alan yazında tartışılmışsa da sosyologlarca din, ahlaki yapı üzerinde önemli bir sosyal kontrol mekanizması olarak kabul edilir. Belirli bir toplumsal düzende sekülerleşme düzeyinin artması neticesinde oluşan dini temelden yoksun toplumsal yapıda bireyi, toplumun düzenini sağlamaya ve korumaya yönelik ilkelere uygun hareket etmeye yönlendirecek, gerekli motivasyonu ve yaptırımını sağlayacak olan önemli bir gücün eksikliğinin olacağı kuvvetle muhtemeldir. Aynı zamanda mevcut dini yapı, ahlaki/yasal normların kabulü/reddi ve yaygınlık düzeyi bakımından da önemli bir etkiye sahiptir. Ancak toplumsal düzenin sağlanmasında ve istikrarında tek faktörün din olduğu gibi indirgemeci

⁷ Fatma Nur Şengül, “Türkiye’de Ampirik Anlamda Gerçekleştirilen Sekülerleşme Çalışmalarına Dini Sosyolojik Bir Bakış”, *Journal of Analytic Divinity* 5/3 (Aralık 2021), 24.

⁸ Şengül, “Türkiye’de Ampirik Anlamda Gerçekleştirilen Sekülerleşme Çalışmalarına Dini Sosyolojik Bir Bakış”, 11.

⁹ Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum -Din Sosyolojisine Giriş-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 169.

¹⁰ İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 9.

bir anlayıştan kaçınmanın sosyolojik düşünme yönteminin bir gereği olduğu da asla göz ardı edilmemelidir.

Berger'in toplumsal olarak nesnelleşen bilgi şeklinde tanımladığı yasallaştırmayla din arasında önemli bir ilişki vardır. Din, toplumsal kurumlara mutlak manada geçerli bir statü bahsetmekte yani onları kutsiyetiyle meşrulaştırmakta ve oluşan toplumsal gerçekliği muhafaza etmektedir.¹¹ Bu işlevi sayesinde din, bireyleri toplumsal dengenin, uyumun, bütünleşmenin oluşması ve istikrarının sağlanması için sosyal normlar çizgisinde tutmaya katkı sağlamaktadır. Din, toplumsal/bireysel önemliliği nispetinde dış ve iç kontrol gücüne sahiptir. Din, bireyin iman edişinden yani yüce olana söz verişinden mütevellit, ona vicdani yaptırım uygulayan iç kontrol işlevi ve toplumsal önemliliği sayesinde toplumsal yapıda denge ve düzeni sağlar.¹² Bu bağlamda din ile sosyal/bireysel kontrol arasında pozitif bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Dinin/dinimsi yapıların/doğüstünün/kutsalın üzerindeki kontrol etkisinin azaldığının varsayıldığı seküler tutuma sahip bireylerin, dini normlara aykırı birtakım davranışlar sergileyebilmesi, bu bireylerde Makyavelist davranışları tetikleyici bir faktör olarak karşımıza çıkabilir. Ancak buradan hareketle seküler tutuma sahip bireylerin Makyavelist davranışlar sergileyeceği veya tersten bir bakışla muhafazakâr tutuma sahip bireylerin Makyavelist davranışlar sergilemeyeceği gibi keskin bir iddia bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Çünkü bu çalışma, sadece seküler tutum ile Makyavelist davranış arasında bir ilişkinin var olma durumunu ve varsa yönünü daha seküler oldukları varsayılan üniversite öğrencileri örneğinde istatistiksel olarak sorgulamayı amaçlayan bir çalışmadır. Nitekim Makyavelist kişiliğin oluşumunda dinin bireyler üzerindeki kontrol gücünün zayıflamasını bir etken olarak konuşabilirsek de bunun tek veya en önemli faktör olduğunu söylemek çok doğru bir yaklaşım olmaz. Aynı zamanda, seküler birtakım sınırlayıcıların da

¹¹ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 16.

¹² Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", Çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 433.

bireyleri Makyavelist davranıştan uzak tutabileceği dikkate alınmalıdır. Bu noktada ise çalışmamızın bağımlı değişkeni olan Makyavelist davranış konuya dâhil olmaktadır.

Makyavelist bakış açısının temelinde, siyasi iktidarın/bireyin olmazsa olmaz şeklinde arzuladığı hedefine ulaşma sürecinde karşılaşıacağı, engel teşkil edecek yasal, dinsel ve ahlaki kuralların dikkate alınmaması ve hatta tüm engellerin yok edilmesi bulunmaktadır.¹³ Machiavelli Prens adlı eserinde iktidar olma ve iktidarı sürdürebilme konusunda ahlaki ilkelerden ziyade kişisel çıkar temelli davranışları ön planda tutarak yöneticilere tavsiyelerde bulunmuş ve bu öneriler Makyavelizm kavramının temelini oluşturmuştur.¹⁴ Bir araştırmada, Makyavelist kişilik düzeyi yüksek olanların düşük olanlara göre geleneksel normlar ve toplumsal kabul ile daha az ilgili olduğu ve bu bireylerin kutsalın yaptırım gücünü daha az hissettikleri hipotezi doğrulanmıştır.¹⁵

Makyavelistler, Makyavelizmin doğası temelli düşünüldüğünde, rekabetçi ve maddi açıdan başarılı olmayı gündelik yaşamının merkezine yerleştiren bireyler olarak tasvir edilmişlerdir. Makyavelist eğilim düzeyi yüksek bir bireyin daha fazla para kazanma şansı yakalamak ve onu diğerlerinden ayıran rekabetçi avantajından yararlanabilmek için toplumsal normlara aykırı davranması beklenebilmektedir.¹⁶

Makyavelist kişilik düzeyi yüksek bir birey pragmatiktir, bireyler arası ilişkilerde duygusallıktan kaçınır ve amaçların araçları meşru çıkarabileceğine inanır. “Eğer işe yararsa onu kullan” ifadesi, yüksek Makyavelist perspektifiyle tutarlıdır.¹⁷

¹³ Coşkun Can Aktan, “Makyavelizm, Herestetik ve Politik Manipulasyon Sanatı -Kamu Tercihi Perspektifinden ‘İyiliksever Despot’ ve İktidar Hırsı”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 14/2 (2022), 130.

¹⁴ Niccolo Machiavelli, *Prens*, Çev. Alev Tolga, (İstanbul: Say Yayınları, 2016).

¹⁵ W. Andrew Harrell - Timothy Hartnagel, “The Impact of Machiavellianism and the Trustfulness of the Victim on Laboratory Theft”, *Sociometry* 39/2 (1976), 157.

¹⁶ Harrell - Hartnagel, “The Impact of Machiavellianism and the Trustfulness of the Victim on Laboratory Theft”, 163.

¹⁷ Stephen P. Robbins - Timothy A. Judge, “Personality and Values”, *Organizational Behavior* (New Jersey: Pearson, 2013), 140.

O'Fallon ve Butterfield, 1996-2003 yılları arasındaki etik karar verme konusunu içeren ampirik literatüre yönelik değerlendirmede, yapılan on çalışmanın yedisinde Makyavelizmin etik karar vermede olumsuz bir etkisi olduğu bulgusunun yer aldığını ifade etmiştir.¹⁸ Makyavelist bireylerin, adaleti ve etik davranışı teşvik etmeye yönelik tasarlanmış toplumsal normlara olan ilgi düzeyi düşüktür.¹⁹ Toplumsal ahlaki normlar ile bireyin yine sosyalleşme sürecinde içselleştirdiği öznel ahlaki değerleri arasındaki tutarsızlığın oluşturduğu çelişki zaman içinde ahlaki yoksunluğa ortam hazırlar.²⁰

Uzmanlaşmanın, tüketimin ve rekabetin her geçen gün arttığı günümüzde farklı ihtiyaç ve isteklere sahip bireylerin gündelik yaşamsal faaliyetlerini gerçekleştirirken gerek bireysel gerekse örgütsel hedeflerini ortak alanlarda gerçekleştirmeleri zorunluluğu giderek artmaktadır. Bu durum, bireysel ve örgütsel ihtiyaç ve isteklerini bir arada gerçekleştirmek durumunda olan toplum üyelerini hem kendi çıkarlarını hem de istikrarını istediği toplumun çıkarlarını gözetmeleri konusunda çeşitli stratejiler geliştirmeye sevk eden faktörlerden biridir.

Modernleşmenin sağlanabilmesinin en önemli ayaklarından biri olan ve seküler normlara sahip alanların başında gelen ve dinin daha liberal yorumlarının benimsendiği üniversitelerde verilen eğitimin dönüştürücü ve sekülerleştirici etkisiyle, öğrencilerin giderek bireyselleşeceği, seküler tutum geliştireceği ve dolayısıyla daha Makyavelist tercihlerde bulunabileceği varsayımından hareketle üniversite öğrencileri çalışmanın örneklemini olarak belirlenmiştir. Bu dönemde bireyler gerek gençlik dönemlerinde oluşları gerekse almış oldukları seküler eğitimin etkisiyle irrasyoneliteden rasyonaliteye dönüşen bir düşünce yapısına sahiptirler.²¹ Eğitim düzeyi daha düşük bireylerin geleneksel ahlaki

¹⁸ Michael J. O'Fallon - Kenneth D. Butterfield, "A Review of The Empirical Ethical Decision-Making Literature: 1996-2003", *Journal of Business Ethics* 59 (2005), 392.

¹⁹ Jason J. Dahling vd., *Machiavellianism, Unethical Behavior, and Well-Being in Organizational Life* (Mektup 2012), 185.

²⁰ Hasan Kayıklık, "Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2005), 18.

²¹ Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri

normları kabul ettiği, eğitim düzeyi yükseldikçe de bireylerin daha liberal ahlaki normları benimseme eğiliminde olduğu bilinmektedir.²² Bir araştırmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, seküler değerler eşliğinde dine kişisel menfaatler sağlamaya yönelik bir idealizm yüklediği ifade edilmiştir.²³

Türkiye’de son yıllarda üniversite sayısının çoğalması ancak buna paralel olacak şekilde istihdam olanaklarının yeterli düzeyde olmayışı öğrenciler arasında önemli ölçüde bir rekabet ortamının oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum öğrenciler için Makyavelist tercihlerde bulunma olasılığına itici bir güç olabilmektedir. Eğitimin etkin rolüne rağmen bu öğrencilerin kendilerini ne düzeyde seküler bir dünya görüşüne ve Makyavelist kişiliğe sahip olarak konumlandığını ölçmek için olgusal çalışmaların sayısını arttırmak bir gerekliliktir.

Bu çalışmanın amacı, almış oldukları eğitim ve tecrübeler neticesinde seküler tutum ve dolayısıyla Makyavelist davranışlar sergileyeceği varsayımından hareketle, üniversite öğrencileri örnekleminde seküler tutum ve Makyavelist davranış arasında bir ilişkinin var olma durumunu ve varsa yönünü tespit etmektir.

Araştırmanın amacı doğrultusunda oluşturulan hipotezlerse şu şekildedir:

Hipotez 1: Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme ile Makyavelist davranış arasında negatif bir ilişki vardır.

Hipotez 2: Seküler Zihniyete Kayma ile Makyavelist davranış arasında pozitif bir ilişki vardır.

Hipotez 3: Siyasi Otoritenin Sekülerleşmesi ile Makyavelist davranışı arasında pozitif bir ilişki vardır.

(Çukurova Üniversitesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2009), 5-7.

²² Peer Scheepers vd., “Education, Religiosity, and Moral Attitudes: Explaining Cross National Effect Differences”, *Sociology of Religion* 63/2 (ts.), 160.

²³ Şaban Erdiç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Modernleşme -Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1031.

Hipotez 4: Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme Makyavelist davranışı negatif yönde etkilemektedir.

Hipotez 5: Seküler Zihniyete Kayma Makyavelist davranışı pozitif yönde etkilemektedir.

Hipotez 6: Siyasi Otoritenin Sekülerleşmesi Makyavelist davranışı pozitif yönde etkilemektedir.

1. Yöntem ve Uygulama

Seküler tutum ve Makyavelist davranış arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla yapılan bu çalışmada veri toplamak için anket yöntemi kullanılmıştır. Anket formu 35 ifadeden oluşmakta olup, bunlardan beş adedi demografik değişkenlere aittir. Kalan 30 ifade beşli likert ölçeğine göre düzenlenmiş olup seküler tutum “1-Kesinlikle Katılmıyorum, 2-Katılmıyorum, 3-Kararsızım, 4-Katılıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum”, Makyavelist davranış ise 1-Hiçbir Zaman, 2- Nadiren, 3- Bazen, 4- Sık Sık, 5- Her Zaman şeklinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın etik kurul onayı Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından, 06/10/2022 tarih ve 2022/16/5 sayı ile alınmıştır. Ayrıca çalışmanın uygulama izni de 14.11.2022 tarih ve E.95702 sayı ile alınmıştır.

1.1. Örneklem ve Veri Toplama Araçları: Çalışmanın ana kütlelerini Osmaniye Korkut Ata Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. 2022-2023 eğitim öğretim yılı itibarıyla üniversitenin lisans düzeyinde 12000 civarında öğrencisi bulunmaktadır. Bu kapsamda öğrencilere, üniversite kaydı sırasında beyan etmiş oldukları e-posta adresleri aracılığı ile mail atılmış ve online olarak hazırlanan anket formuna gönüllü olarak doldurmaları talep edilmiştir. Yaklaşık iki aylık sürecin sonunda 712 adet dönüş olmuştur. Bu dönüşlerden iki adedi çok fazla eksik cevap nedeniyle çıkarılmış, analizler 710 adet anket verisi ile yapılmıştır. Katılımcılara ilişkin demografik veriler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Demografik Veriler

	N	%		N	%
Cinsiyet			Yaş		
Kadın	474	66,8	17-25	626	88,2
Erkek	236	33,2	26-30	40	5,6
Fakülte			31 ve üstü	44	6,2
İlahiyat Fak.	232	32,7	Sınıf		
İktisadi ve İdari Bil. Fak.	94	13,2	1. Sınıf	171	24,1
Mühendislik Fak.	41	5,8	2. Sınıf	160	22,5
Fen-Edebiyat Fak.	88	12,4	3. Sınıf	156	22,0
Sağlık Bilimleri Fak.	146	20,6	4. Sınıf	223	31,4
Mimarlık Tas. Güz. San. Fak.	18	2,5	Gelir Düzeyi		
Kadirli Uyg. Bil. Fak.	18	2,5	1-5500 TL	301	42,4
Kadirli Sosyal Beş. Bil. Fak.	39	5,5	5501-10000 TL	247	34,8
Beden Eğitimi ve Spor Yük.	34	4,8	10001-15000	86	12,1
			15001 ve üzeri	76	10,7

Çalışmada demografik bilgiler dışında veri toplamak için iki farklı ölçekten faydalanılmıştır. Seküler tutumun ölçümünde, Şengül ve Aydınalp (2022) tarafından oluşturulan, geçerlik ve güvenilirlik analizinin yapıldığı, 26 madde ve üç alt boyuttan oluşan ölçek kullanılmıştır. Ölçekte bulunan 26 maddenin 14 adedi ters kodlu olup “Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme (10 madde)”, “Seküler Zihniyete Kayma (12 madde)” ve “Siyasi Otoritenin Sekülerleşmesi” şeklinde üç boyuttan oluşmaktadır. Ölçek, sekülerliğin göstergesi olarak sadece dindarlığın bireysel/toplumsal görünümünün betimlenmediği, aynı zamanda din ile doğrudan ilintili olmayan ve gündelik hayatta sekülerlik göstergesi olarak kabul edilebilecek davranış, tutum ya da düşünce biçimlerinden oluşmaktadır. Makyavelist davranış ise Johanson ve Webster (2010) tarafından oluşturulan, Türkçe geçerlik ve güvenilirliğini Toplu

Yaşlıoğlu ve Atılğan (2018)'in yaptığı “karanlık üçlü” ölçeğinde yer alan 4 madde ile ölçülmüştür (Ek1. Kullanılan ölçekler).

1.2. Analizler ve Bulgular: Seküler tutum ve Makyavelist davranış arasındaki ilişkileri test etmek amacıyla SPSS22 istatistik paket programı aracılığı ile korelasyon ve regresyon analizleri yapılmıştır. Regresyon ve korelasyon analizi öncesinde faktör ve güvenilirlik analizleri gerçekleştirilmiş olup seküler tutum ölçeğinin üç faktörlü yapısı ile tek boyuttan oluşan Makyavelist davranış ölçeği ile ilgili mevcut yapılar elde edilmiştir. Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme boyutunda üç madde (Ek 1’de yer alan ölçekte 3., 6. ve 7. maddeler) düşük faktör yükü ve faktörün bütünü ile ters işaretli olduğu için çıkarılmıştır (Ek2. Faktör analizi sonuçları).

Ölçeklerin içsel tutarlılıklarını test etmek amacıyla yapılan güvenilirlik analizlerine göre Cronbach alfa (α) katsayıları, $\alpha > .70$ eşik değerini (Cronbach, 1951; Nunnally, 1978), sağladığı için tüm ölçeklerin güvenilir olduğu kabul edilmiştir.

Tablo 2: Güvenilirlik Analizi

Ölçekler	Madde sayıları	Cronbach alfa
Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme	7	.885
Seküler Zihniyete Kayma	12	.908
Siyasi Otoritenin Sekülerleşmesi	4	.777
Makyavelist Davranış	4	.765

Değişkenler arasındaki ilişkiyi görmek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Tablo 3’te yer alan katsayılara bakıldığında Makyavelist davranış ile seküler zihniyete kayma arasında pozitif, anlamlı ve düşük düzeyde ilişki varken, gündelik hayatta dini hassasiyetleri sürdürme ve siyasi otoritenin sekülerleşmesi ile negatif, anlamlı ve yine düşük düzeyde bir ilişki görülmektedir. Bunun yanı sıra faktör ortalamaları incelendiğinde orta ve düşük

seviyede olduğu görülmektedir. Yüksek ortalamalar seküler tutumun ve Makyavelist davranış eğiliminin yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla anket katılımcılarında Makyavelist davranış eğiliminin düşük (Ort. 1,6994) olduğu söylenebilir. Seküler tutum alt boyutlarına bakıldığında en yüksek ortalamanın (3,5879) gündelik hayatta dinin etkisi boyutunda olduğu görülürken, seküler zihniyete kayma (2,7981) ve siyasi otoritenin sekülerleşmesi (2,4761) boyutlarının ortalamasının altında kaldığı görülmektedir. Hipotez 1 ve Hipotez 2 kabul edilirken Hipotez 3 reddedilmiştir.

Tablo 3: Korelasyon Analizi

	Standart		GünHayDin	SekZihKay	SiyOtSek	MakyeDav
	Ortalama	Sapma				
GünHayDin	3,5879	,97014	1			
SekZihKay	2,7981	,94292	-,845**	1		
SiyOtSek	2,4671	,97279	,642**	-,626**	1	
MakyeDav	1,6994	,68645	-,248**	,269**	-,127**	1

**0.01 seviyesinde anlamlı korelasyon

Seküler tutumun Makyavelist davranışa etkisini test etmek amacıyla regresyon analizi yapılmış olup sonuçlar Tablo 4'te görülmektedir. Elde edilen sonuçlara göre regresyon modelimiz anlamlı ($F: 19,910$ *** $p < .001$) ve etkiyi .074 düzeyinde açıklayabilmektedir. Seküler tutum boyutlarının Makyavelist davranışa etkilerine bakıldığında sadece seküler zihniyete kayma boyutunun Makyavelist davranışa anlamlı bir şekilde etkilediği ($\beta = .232$, ** $p < .001$) görülmektedir. Regresyon sonuçlarına göre Hipotez 5 kabul edilirken, Hipotez 4 ve Hipotez 6 reddedilmiştir.

Tablo 4: Regresyon Analizi

Bağımsız	Bağımlı	Düzeltilmiş			
Değişkenler	Değişken	β	R^2	R^2	Sign.(p)
GünHayDin		-,108			,125
SekZihKay	MakyeDav	,232	.078	.074	,001**
SiyOtSek		,088			,069

**0.01 seviyesinde anlamlı etki

Yukarıda da belirtildiği gibi korelasyon analizi sonuçlarına göre her üç boyut ile Makyavelist davranış arasında ilişki olmasına karşın, seküler tutum boyutlarının Makyavelist davranışa etkilerine bakıldığında sadece seküler zihniyete kayma boyutunun Makyavelist davranışı anlamlı bir şekilde etkilediği ($\beta = .232$, ** $p < .001$) görülmektedir.

Sonuç

Araştırmanın amacı doğrultusunda seküler tutum ile Makyavelist davranış arasındaki ilişkiyi görmek amacıyla yapılan korelasyon analizi sonucunda, Makyavelist davranış ile seküler zihniyete kayma arasında düşük düzeyde de olsa anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki varken, gündelik hayatta dini hassasiyetleri sürdürme ve siyasi otoritenin sekülerleşmesi ile yine düşük düzeyde de olsa anlamlı ve negatif yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile Hipotez 1, Hipotez 2 ve Hipotez 5 kabul edilirken, Hipotez 3, Hipotez 4 ve Hipotez 6 reddedilmiştir.

Buna göre, seküler zihniyete kayma oranının artmasına paralel olarak Makyavelist davranış sergileme eğiliminin de arttığı söylenebilir. Temeli doğaüstü unsurlar olan toplumsal normlara sıkı sıkıya bağlı bir düşünme biçimi yerine daha rasyonel, eleştirel, sorgulayıcı olan ve bireyselciliği ön plana alan bir düşünme biçimine yani seküler zihniyete sahip olan bireylerin Makyavelist davranışlar sergilemesi muhtemeldir. Doğaüstü unsurların

birey üzerindeki kontrol gücünün azalması Makyavelist davranışa yönelmede itici bir faktör olabilmektedir.

Gündelik hayatında dini hassasiyetlerini sürdürme gayreti içinde olan, dini/dinimsi/doğüstü değer ve normlara bağlı olan ve dolayısıyla da deseküler tutuma sahip bireylerin daha az Makyavelist davranışlar sergilediği görülmüştür.

Bir araştırmaya göre, din temelli normlara bağlılık düzeyi yüksek olan içsel ve katı kuralcı dinî yönelime sahip bireylerde sekülerlik, rasyonellik ve modernlik düzeyi düşükken sorgulama yönelimi yüksek düzeyde olan bireylerde sekülerlik, rasyonellik ve modernlik düzeyi daha yüksektir. Yine aynı araştırmada, dini yönelimin yüksek düzeyde oluşunun seküler tutumu azaltacağı ifade edilmiştir.²⁴ Makyavelizm ve dindarlık arasındaki ilişki üzerine inceleme yapılan bir araştırmada ise; dindarlık ile Makyavelizm arasında anlamlı ve negatif ilişki olduğu, dindarlık düzeyinin artmasıyla ters orantılı bir şekilde Makyavelizm düzeyinin azaldığı gözlenmiştir.²⁵ Doğüstü unsurlara dayalı normların kontrol gücünü üzerinde daha fazla hisseden bireyler, temeli bireyselciliğe dayanan Makyavelist davranışlardan kaçınılmaktadırlar.

Toplumsal normların gündelik hayattaki görünürlüğünde mevcut siyasi otoritenin tavır alışı belirli ölçüde etkin bir faktördür. Siyasi otoritenin sekülerleşmesi doğüstü temelli değer ve normların uygulanma sıklığını belirli ölçüde azaltan bir faktör olarak karşımıza çıkabilir. Sekülerleşen siyasi otorite, temeli yasal/dinsel ilke ve kuralları daha az dikkate alan eğilimlere dayanan Makyavelist davranışları toplumsal hayatta daha görünür kılabilir. Siyasi otoritenin sekülerleşmesiyle Makyavelist davranış arasında pozitif bir ilişki olacağı düşünülebilirse de bu çalışmadan elde edilen veriler bu yönde değildir.

²⁴ Murat Kalıç, *Dünyevileşme ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 184-185.

²⁵ İbrahim Furkan Güven, "Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname XXXVII/1* (2019), 1177.

Seküler tutum alt boyutlarından gündelik hayatta dini hassasiyetleri sürdürme eğiliminin ortalamanın üstünde, Makyavelist davranış eğiliminin ise ortalamanın altında olduğu görülmüştür. Buna göre, katılımcıların gündelik hayatlarında dini ve geleneksel normları merkeze alan bir tutuma sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Seküler tutum boyutlarının Makyavelist davranışa etkilerine bakıldığında sadece seküler zihniyete kayma boyutunun Makyavelist davranış anlamlı bir şekilde etkilediği görülmektedir. Diğer alt boyutlardaysa düşük düzeyde bir ilişki olsa da etkileşim gözlemlenmemiştir.

Doğüstü/kutsal unsurların toplumsal gücünün bireyin davranışlarına yön vermedeki etkisinin az olması şeklinde tanımladığımız seküler tutum ile yasal/dinsel normları daha az dikkate alan Makyavelist davranış aslında birbirleriyle ilişkili iki farklı durumu imlemektedir. Dolayısıyla bir bireyin seküler tutuma sahip olması onun mutlak bir şekilde Makyavelist davranışlar sergilemesini gerektirmez. Aynı zamanda Makyavelist davranışlar sergileyen birey için seküler tutuma sahiptir denilemez. Bununla beraber, araştırma sonucuna göre seküler tutumun Makyavelist davranış etkileyen belirleyici bir değişken olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar/References

- Aktan, Coşkun Can. “Makyavelizm, Herestetik ve Politik Manipulasyon Sanatı -Kamu Tercihi Perspektifinden ‘İyiliksever Despot’ ve İktidar Hırsı”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 14/2 (2022), 122-145.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 1-23.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Coşkun, Ali. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Berger, Peter L. “Dini Kurumlar” Çev. Çiftçi, Adil. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 425-465.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum -Din Sosyolojisine Giriş-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Bryan, Wilson. “Sekülerleşme”. Çev. Ali Bayer. *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)*. ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu. 9-25. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Dahling, Jason J. vd. *Machiavellianism, Unethical Behavior, and Well-Being in Organizational Life* (Mektup 2012).
https://www.researchgate.net/publication/243806278_Machiavellianism_unethical_behavior_and_well-being_in_organizational_life
- Dönmez, Ali. “Tutum”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: TÜBİTAK, 2022.
- Erdiç, Şaban. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Modernleşme -Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1021-1035.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi -Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi-*. Ankara: Liberte Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Güven, İbrahim Furkan. “Makyavelizm Ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Bilimname XXXVII/1* (2019), 1155-1186.
- Harrell, W. Andrew - Hartnagel, Timothy. “The Impact of Machiavellianism and the Trustfulness of the Victim on Laboratory Theft”. *Sociometry* 39/2 (1976), 157-165.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 11. Basım, 2008.
- Kalıcı, Murat. *Dünyevileşme ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kayıklık, Hasan. “Bireysel Yaşamda Dinsel Değişim”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2005), 5-23.
- Machiavelli, Niccolo - *Prens*. Çev. Tolga, Alev. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- O’Fallon, Michael J. - Butterfield, Kenneth D. “A Review of The Empirical Ethical Decision-Making Literature: 1996-2003”. *Journal of Business Ethics* 59 (2005), 375-413.

Robbins, Stephen P. - Judge, Timothy A. “Personality and Values”. *Organizational Behavior*. New Jersey: Pearson, 15. Basım, 2013.

Sarı, Özgür - Önkal, Güncel. “Dönüşen Kimlikler ve Vatandaşlık Bağlamında Laik Düşünce - Seküler Eylem-”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4/7 (Temmuz 2015), 101-116.

Scheepers, Peer vd. “Education, Religiosity, and Moral Attitudes: Explaining Cross National Effect Differences”. *Sociology of Religion* 63/2 (ts.), 157-176.

Şengül, Fatma Nur. “Türkiye’de Ampirik Anlamda Gerçekleştirilen Sekülerleşme Çalışmalarına Dini Sosyolojik Bir Bakış”. *Journal of Analytic Divinity* 5/3 (Aralık 2021), 9-27.

Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2009), 1-37.

Ek 1. Kullanılan Ölçekler

Seküler Tutum Ölçeği

	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
Faktör 1 Gündelik Hayatta Dini Hassasiyetleri Sürdürme Boyutu					
1. Dua etmek insan yaşamında önemli bir etkiye sahiptir. (-)					
2.İçinden çıkılmaz bir sorunla karşılaştığımda Allah'a dua ederim. (-)					
3. Bir kimse eğitim öğretim hayatı boyunca din kültürü ve ahlak bilgisini içeren dersleri mutlaka almalıdır. (-)					
4. Restaurant, cafe gibi işletmelerden alkolsüz olanını tercih ederim. (-)					
5. Benim için eş seçiminde karşı tarafın dindar olması önemli bir kriterdir. (-)					
6. Evlilik ritüellerinin dini değerlere uygun olarak yapılması gerekir. (-)					
7. Giyim, kuşam tarzımda dini değerler etkilidir. (-)					
8. Din, sosyal problemlere çözüm üretebilir. (-)					
9. Tatil yapacağım zaman dini değerlere önem veren mekânları tercih ederim. (-)					
10. İnanduğım dini değerlerle çatışan bir kurumda, firmada vs. çalışmak istemem. (-)					
Faktör 2 Seküler Zihniyete Kayma Boyutu					
11. İzlemekte olduğum dizi, film vs. gibi yapımlarda cinsel içerikli sahnelerin varlığı beni rahatsız etmez.					
12. Evlilik dışı cinsel ilişkiyi normal karşılarım.					
13.İzlemekte olduğum dizi, film vs. gibi yapımlarda alkol tüketilmesi beni rahatsız etmez.					
14. LGBT'li (eşcinsel, trans, gay vs.) bireylerin varlığı beni rahatsız etmez.					
15. Alkol satışının yapıldığı bir marketten, bakkaldan vs. alışveriş yapmak beni rahatsız etmez.					
16. Bir kimsenin evlilik dışı çocuğa sahip olmasını normal karşılarım.					
17. Bir erkeğin ya da kadının açık giyiniyor olmasından rahatsızlık duymam.					
18. Bir kimsenin kalbi temiz olduğu sürece dindar olup olmaması önemli değildir.					
19. Bir kadının kürtaj yaptırması ya da yaptırmaması kendi isteğine bırakılmalıdır.					
20. Gündelik kararlarımda dini olanı değil kendime faydası olanı tercih ederim.					
21. Sosyal çevremde bulunan kişilerin dindarlıkları beni ilgilendirmez.					
22. İhtiyaç anında faizli borç alınmasında bir sakınca yoktur.					

Faktör 3 Siyasi Otoritenin Sekülerleşmesi Boyutu					
23. Dini liderler devlet yönetimini etkilemelidir. (-)					
24. Dini liderler oy verme sürecinde seçmeni yönlendirmelidir. (-)					
25. Devletin başında bulunan kimsenin bir dinle bağlantısı mutlaka olmalıdır. (-)					
26. Din, siyasi problemlere çözüm üretebilir. (-)					

Karanlık Üçlü (Makyavelist Davranış) Ölçeği

	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Karasızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1. İstediklerimi elde etmek için insanları manipüle edebilirim					
2. İstediklerimi elde etmek için hile ve yalana başvurduğum olmuştur.					
3. İstediklerimi elde etmek için insanlara iltifat edebilirim.					
4. Kendi amaçlarıma ulaşabilmek için insanları kullanabilirim.					

Ek 2. Faktör Analizi Sonuçları

Seküler Tutum Ölçeği Faktör Analizi Sonuçları

Rotated Component Matrix^a

	Component		
	1	2	3
(szk2)	,786		
(szk5)	,735		
(szk7)	,727		
(szk4)	,708		
(szk11)	,674		
(szk3)	,653		
(szk6)	,650		
(szk8)	,649		
(szk10)	,613		
(szk12)	,613		
(szk9)	,595		
(szk1)	,533		
(ghdin6)	-,507		
(ghdin7)			
(ghdin2)		,686	
(ghdin9)		,653	
(ghdin8)		,620	
(ghdin5)		,593	
(ghdin4)		,591	
ghdin10)		,557	
(ghdin1)		,523	
(ghdin3)			
(siyosek2)			,708
(siyosek1)			,702
(siyosek4)			,620
(siyosek3)			,608

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization.^a

a. Rotation converged in 5 iterations.

Makyevelist Davranış Ölçeği Faktör Analizi Sonuçları

Component Matrix^a

	Component
	1
(mak1)	,808
(mak2)	,724
(mak3)	,724
(mak4)	,832

Extraction Method: Principal
Component Analysis.

a. 1 components extracted.

Dinin Geleceği

Yazar: Ali Köse

Trke, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023, 329 sayfa.

Nurhibe Büşra ER | <https://orcid.org/0000-0003-0478-4036> | E-Posta: ernurhibe95@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Samsun, Türkiye



Atıf Bilgisi

Er, Nurhibe Büşra. "Dinin Geleceği". Dini Araştırmalar 66 (Haziran 2024), 257-264.

<https://doi.org/10.15745/da.1465041>

Geliş Tarihi	04.04.2024
Kabul Tarihi	15.05.2024
Yayın Tarihi	28.06.2024
Değerlendirme	Kitap Kritiği Editörü
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	diniarastirmalar98@gmail.com
ıkar atışması	çıkar atışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek iin dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan alışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Citation

Er, Nurhibe Būşra. "Dinin Geleceđi". Religious Studies 66 (June 2024), 257-264.

<https://doi.org/10.15745/da.1465041>

Date of Submission	04.04.2024
Date of Acceptance	15.05.2024
Date of Publication	28.06.2024
Peer-Review	Book Review Editor
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	diniarastirmalar98@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

“Yeni dünya, eski olan her şeye dokunacak. Dokunacakları arasında belki de en başta din olacak... Dinsizlik nasıl norm olmaya başladı, bundan sonra ne olacak, din nereye gidecek, dini nasıl bir gelecek bekliyor?” Belki de herkesin aklına zaman zaman gelen bu soruların Batı’daki karşılıkları ve cevapları Ali Köse tarafından bir kez daha sistematik bir şekilde irdelenerek “Dinin Geleceği” isimli esere hayat verdi.

Kitabın yazarı Köse; *Sekülerizm Sorgulanıyor, Laik Ama Kutsal, Kutsalın Dönüşü, Sekülerden Kutsala Yolculuk* gibi konuya dair birçok eseri kaleme almış bir akademisyendir. Birçok farklı coğrafyada yeni dini hareketler ve mensuplarını, spiritüel akımları ve ritüelleri yerinde gözlemleyen Köse, günümüz inanma ya da inanmama biçimlerine de bu birikiminden yola çıkarak farklı ve güncel bir gözle bakmaya çalışmıştır. Elimizde bulunan eserde ise 21. Yüzyılda din olgusunu Batı ülkeleri ekseninde inceleyerek konuya dair yeni projeksiyonlarda bulunmuştur. Kabul edilmelidir ki Batıda meydana gelen her olay ya da olgu kısa zaman içinde diğer coğrafyalarda da kendini göstermektedir. Yazarın “Batı’nın yaşadığını dünyanın geri kalanı zaman farkıyla yaşıyor” sözünden ilham alarak değerlendirdiğimiz bu eser, “sıra bize de gelecek mi ya da ne zaman gelecek?” soruları eşliğinde Türk toplumu üzerine düşünmemize ve değerlendirmelerde bulunmamıza fırsat vererek esere olan ilgimizi artırmıştır.

Ön söz ve son söz haricinde on ana bölümden oluşan eser, saha araştırmaları ve anket verileri ile Batı’nın din karşısındaki tutumunu sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamda değerlendirerek dinin Batı dünyasındaki serüvenini okuyucuya teorik bir çerçevede sunmuştur.

Din ve dinin geleceği uzun yıllardır akademik çevrelerce ve geniş halk kitlelerince üzerinde tartışılan temel konuların başında gelmektedir. Bu minvalde tartışmanın bir cephesinde klasik sekülerleşme teorisinin görüşlerini kabul ederek dinin zamanla etkisini yitireceği hatta yeryüzünden silineceği iddiaları yer alırken; diğer bir cephede dinin düne göre etkisinin azalmadığı aksine bireylerin ve toplumların zihin dünyalarında halen varlığını devam ettiren başat faktörlerden biri olduğu görüşü kabul görmektedir. Ancak son dönemde

ortaya çıkan çalışmalar bu iki temel iddianın bambaşka boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Kitabın ana konusu çerçevesinde okuyucuya verilmek istenen de tam olarak bu noktadır. Ön söze İngiliz sosyolog Linda Woodhead'in "*No Religion is the New Religion / Dinsizlik Yeni Dindir*" sözü ile başlayan Köse, dünyanın dine bakış açısının son dönemlerde ne denli değiştiğine dikkat çekmekte ve bu sözü kitabın başından sonuna kadar okuyucuya hatırlatmaktadır (s. 213).

Yazar, konuya dair değerlendirmelerine yer verdiği ön sözün ardından sekülerizmin geçmişten günümüze değin kat ettiği mesafeyi anlattığı "*Yeni Dünya / Din Nereye?*" başlıklı bölümle konuya giriş yapmaktadır. Bu bölümde geçmişten günümüze din, dinin yükselişi ve düşüşü adına yapılmış araştırmalardan bahseden yazar (s. 4-5), son dönemlerde inanmamanın norm olduğu bir dünya ile karşı karşıya olduğumuzu belirtmektedir. "Peki bunlar neden oldu?" sorusu ile ise kitabın ilerleyen bölümlerine kapı araladığı görülmektedir (s. 7-8).

"*Dinin Düşüşü / Büyük Kopuş, Bilim Dinin Elinden Neleri Aldı?, Kültürel Evrim / Büyü Bozumu ve Zamanın Ruhu / Din Nerede*" isimlerini verdiği bölüm başlıklarında ise bilimsel gelişmeler ve seküler düşünce yapısı ile beraber dinin zamanla zayıflamasının alt metinlerini tartışmaya başlamıştır. Bireysel varoluşun, modernizmin, konfor alanının ve ahlakın dinden ayrı tutularak bireylerin dünyasında yer edinmelerine dikkat çekmiştir (s.38-41). Bize göre kitabın ana bölümlerine geçmeden evvel özet bilgi şeklinde nitelendirebileceğimiz bu bölümler, dinin nereye gizlendiğine dair okuyucuda soru işareti oluşturmaya başlayan bölümler olarak değerlendirilebilir.

Kanaatimizce kitabın ana omurgasını oluşturan bölümler "*Yeni Nesil ve Din ile Yeni Din / No Religion*" bölümleridir. Son dönemlerde ortaya çıkan dinden uzaklaşma kavramını gençler üzerinden ele alan Köse, dinden kopuk ebeveynler tarafından yetiştirilen bir neslin gelmekte olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra en önemli farklılaşmanın hayata ve inanca dair her türlü seçim hakkını kendilerinde gören genç yeni nesil ile başladığını ifade

eder. “*Yeni Nesil ve Din*” bölümünde özellikle son dönem nesil araştırmacılarından Jean Twenge’in ve ünlü sosyolog Phill Zuckerman’ın araştırma sonuçları ışığında gençlerin hangi soru ve sorunlar ile dinden uzaklaştıklarına maddeler halinde yer veren yazar (s. 186-191), istatistiksel oranlarla da okuyucuya genel bir tablo çizmeye çalışmıştır (s. 197-201).¹ İnternet ile büyüyen İ-Nesli’nin üçte birinin herhangi bir dine mensup olmadığı bilgisinin yanı sıra gençlerin dinden kopuş sebepleri konusunda *ebeveynler, yakın arkadaş çevresi, seküler eğitim, talihsiz olaylar, dinin ürkütücülüğü, cinsellik ve din ilişkisi, bazı dindarlarda görülen olumsuz davranışların* gösterildiği ana başlıklar okuyucuya detaylı bir şekilde sunulmuştur. Benzer sonuçlar deist gençler üzerine yapılan bir saha araştırmasında da mevcuttur.² Coğrafyalar farklı olsa da inanç özelinde bireylerin dini sorgulama ve kırılma sebepleri arasındaki benzerlik ise dikkat çekicidir.

İlgili bölümde yeni nesil ve din arasında meydana gelen değişim ve dönüşümleri ele alan Köse, Gallup ve PEW gibi dünya çapında önemli veriler elde eden araştırma şirketlerinin sonuçlarını da okuyucuya sunarak genel bir değişim tablosunu gözler önüne sermiştir.³ Bölümü okurken dikkatimizi çeken şey ise ülkemizde bu minvalde uzun soluklu nesil araştırmalarının, geleceğe dair öngörü oluşturacak istatistiki bilgilerin elde edilebileceği bir sistemin henüz gelişmemiş olmasıdır. Bu noktada din adına öngörebileceklerimizin, yapılan kısa dönemli araştırmalar ile sınırlı kaldığı fark edilmiş ve ülkemiz özelinde öz eleştiri yapmamıza neden olmuştur.

Bizim için en ilgi çekici ve bir o kadar da geleceğe ışık tutan verilerin görüldüğü bölüm “*Yeni Din / No Religion*” bölümü olmuştur. Yazarın, dünyanın şu zamanda dine karşı gösterdiği yeni tavrı kısa başlıklar ile incelediği bu bölümde; ateizm, agnostisizm, deizmden farklı olarak “*apateizm, nonreligious, religious nones, no religion, indifferent*” (s. 203) gibi kavramlara da yer

¹ Jean M. Twenge, *İ Nesli*, Çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2018).

² Geniş bilgi için bkz: Nurhibe Büşra Er, *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³ Pew Research Center (PEW), (Erişim 11 Mayıs 2024).

verilerek hali hazırdaki durum özetlenmiştir. Köse, dini inançtaki yeni durumu “*artık insanlar ne olduklarıyla değil ne olmadıklarıyla kendilerini tanımlıyorlar*” şeklinde ifade etmiştir. Bu bölümde kısaca inanca dair eski ve yeni kavramlar sade bir şekilde anlatılarak bu kavramların çerçevesi çizilmiştir. Öyle ki yeni inanmama durumlarının ateizm ya da deizmden daha tehlikeli olabileceği sıklıkla vurgulanmaya çalışılmıştır. Hatta yazar son dönemlerde dinden kaçış alanı olarak gösterilen deizme dair değerlendirmelerini kısıtlı tutarak belki de deizmin ilerleyen günlerde dindarlığın mertebesi sayılabilecek bir noktaya bile gelebileceğine dikkat çekmiştir (s. 305). Bu noktada dikkat çekilen şey deizm felsefesine sahip bireylerin dindarlık algularından ziyade yaklaşmakta olan potansiyel tehlikeye atıfta bulunmaktır. İlerleyen zamanlarda deizm felsefesini benimseyenlerin gösterdiği sorgulama yetilerini dahi göstermeyecek, inancı ya da Tanrı’yı umursamayacak bir neslin gelmekte olduğu betimlenmektedir.

Yazar kitabın son bölümlerini ise dünya üzerindeki değişim serüvenlerine farklı bir perspektiften bakarak “*Bilim, Teknoloji ve Din, Transhümanizm / Yarın Elbet Bizim!, Üç Kitabın Manası*” şeklinde isimlendirmiştir. Bu bölümlerde bilim ve teknolojiye dair bilgilere yer verilerek bilimin zamanla gizemli olan çoğu şeye dair veriler sunduğu ve dinin etkisini azalttığına yönelik oluşturulan algılar tartışılmıştır (s. 241). Ardından yeryüzünde bilim ve teknolojinin bireyleri daha üst düzey yetilere ve tanrısal niteliklere ulaştıracağına olan inanca yani “*transhümanizme*” dair oluşturulan hayat görüşüne yer verilmiştir (s. 249-252). Son bölümde ise din karşıtı cephede yer alan bilim taraftarlarının yıldız kitapları arasında sayılabilecek üç önemli esere ve felsefelerine yer vererek değişimin boyutlarını okuyucuya sunmuştur (Richard Dawkins: *God Delusion*; Yuval Harari: *Homo Deus*; Ray Kurzweil: *The Singularity is Near*).

Kitap hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak yazar, günümüz inanma ya da inanmama biçimlerine kendi birikiminden ve Batı literatürünün güncel verilerinden yola çıkarak farklı ve objektif bir gözle bakmaya çalışmıştır. Sekülerleşmenin insanoğlunu, yeni

dini hareketler ya da spiritüel akımlardan çok daha farklı bir boyutta etkilediğini öngören yazar, son dönemlerde dünyada dinsizlik furyasının daha keskin bir şekilde yayıldığına dikkat çekmektedir. Hatta yeni neslin ateizm, agnostisizm ya da deizmden daha tehlikeli olarak kabul edilebilecek bir olgu olarak dine ve Tanrı'ya karşı umursamazlık içinde düşünceler geliştirebileceğini öngörmektedir. Bu noktada elimizdeki eser, Batıda meydana gelen yeni akımları ve düşünceleri bize aktarması bakımından oldukça faydalı ve günceli takip eder nitelikte olup kendi toplumumuz için de fikir üretebileceğimiz bir bilgi birikimine sahiptir.

Eser dil ve üslup açısından sade ve anlaşılır bir düzeyde kaleme alınmıştır. Her ne kadar akademik bir dille yazılsa da popüler kitaplar arasına yerleştirilebilecek bu kitap, geniş okur kitlelerince de rahat bir şekilde okunabilir niteliktedir. Özellikle Batıda yapılan saha araştırmalarına ve anketlere atıfta bulunarak katılımcıların bazı cümleleri birebir eser içinde gösterilmiş, yaşadıkları dini değişim durumları belirtilmiştir. Bu noktada okuyucuyu her daim canlı ve zinde tutan bir çerçeve ile dinin geçmişten günümüze değişimi ve günümüzdeki durumu betimlenmiştir. Yazar tüm bunların yanı sıra “*din sonrası toplum, teknolojik din* (s. 249), *seküler terapi* (s. 32) ve *dijital dinsizlik* (s.194)” gibi yeni kavramları da eserinde kullanarak literatüre yeni kavramlar eklemeye çalışmıştır.

Kitabın genelinde Batı literatüründe yer alan saha araştırmaları ve anket çözümlmelerine sıklıkla yer verilmiş olsa da benzer sorunların yaşandığı ülkemizde de konuya dair bir farkındalığın oluşmasında kitap öncü olma işlevine sahiptir. Ancak bu noktada yeniden ifade etmek istediğimiz en önemli husus ülkemizde geniş çaplı saha araştırmalarının olmamasıdır. Geçmiş ve geleceği harmanlayarak veri oluşturabileceğimiz, nesiller arası farklılıkları görebileceğimiz ve ileriye yönelik kendimize yol haritası çizebileceğimiz veri havuzu henüz ülkemizde bulunmamaktadır.

Bu tarz güncel ve problematik konuları çalışmak oldukça zor ve meşakkatli bir süreci de beraberinde getirmektedir. Yazar tarafından yoğun mesai harcanarak oluşturulmuş bu çalışma her ne kadar Batı dünyası özelinde dinin değişimini ele alsada ülkemiz inanç

değişimine ayna tutar nitelikte veriler sunmaktadır. Toplumların inanca bakış açıları, inancın geleceği ve dini düşünce de meydana gelen değişimler toplumbilimcilerin özellikle de din sosyologlarının ilgi alanları arasındadır. Bu minvalde son dönemi oldukça detaylı bir şekilde ele almış olan bu eser, ülkemiz özelinde de “*apateizm, no religion, nonreligious, indifferent*” kavramları ekseninde dinsizlik üzerine yeni çalışmalar yapacak olan akademisyenler için ufuk açıcı bir konumda bulunarak akademik çalışmalara yeni kapılar açmaktadır.

Kaynaklar/References

Er, Nurhibe B. *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*.

Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Köse, Ali. *Dinin Geleceği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

PEW, Pew Research Center. (Erişim 11 Mayıs 2024). <https://www.pewresearch.org/>

Twenge, Jean M. *İ Nesli*. Çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.