

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2018, Cilt:21, Sayı: 53

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan *Dini Araştırmalar Dergisi*, 31.10.2017 tarihinden itibaren INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS, PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy, BROWZINE Academic Journal Collections, CROSSREF ve İSAM Articles on Theology Database Uluslararası indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 21 Sayı: 53
Ocak - Haziran 2018
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: 25 TL

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Haziran 2018
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Redaksiyon

Mehmet Masatoğlu

Yazışma Adresi

Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu

Mehmet Masatoğlu 0505 250 96 88
diniarastirmalar98@gmail.com
web: www.diniarastirmalar.com.tr
dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Prof. Dr. Ş.Şule ERÇETİN

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Dr. Öğr. Üyesi Rabiye ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Cemil KUTLUTÜRK

Dr. Carrie York AL-KARAM

Öğr. Gör. Fatma ÇAPCIOĞLU

Ar. Gör. Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Ar. Gör. Dr. Fatma KENEVİR

Ar. Gör. Vahdettin ŞİMŞEK

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet Inam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsmail Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asum Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot, Prof. Dr. Hans-Georg Babke, Prof. Dr. Ebrahim Moosa, Prof. Dr. Martin Thurner, Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani, Prof. Dr. John Hare, Prof. Dr. John Valk, Prof. Dr. Jules Janssens, Prof. Dr. Frank Grifell, Prof. Dr. Erdal Toprakçayan, Doç. Dr. Zuhdija Hasanović, Doç. Dr. Yusuf Gökcalp (Çukurova Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökcalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)

Editör'den...

20 yıldır yayın hayatında olan *Dini Araştırmalar Dergisi*, 21. Cilt 53'üncü sayısı ile yeniden okuyucusu ile buluşmaktadır. Bu sayımız, sekiz telif, bir çeviri ve iki tanıtım ve değerlendirme yazısından oluşmaktadır. "Religious Education as a Scientific Discipline: The Establishment of Religious Education Department at Ankara University Divinity Faculty" başlığındaki makalesinde Cemal Tosun, din eğitiminin bilimsel bir disiplin alanı olarak Türkiye'de ortaya çıkış sürecini değerlendirmektedir. Sezai Korkmaz ve Ali Ulvi Mehmedoğlu'nun "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemlerli İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma" başlıklı yazısı, doktora tezinden hareketle, cinsiyet ve yaşa göre siber zorbalık, problemlerli internet kullanımı ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtu'l-Kur'ân" başlıklı yazısında, Kur'an ilimlerinden biri olan Mübhemâtu'l-Kur'ân'ı, muhatap ve mahiyeti açısından tahlil etmektedir. Ali Çetin, "Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Öneriler" başlıklı makalesinde, Mantık disiplininin yapısına ve gelenekteki çeşitli yorumlarına değinmekte, bu çerçevede yüksek din öğretimine ilişkin bazı öneriler sunmaktadır. Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum" başlıklı makalesinde, dinin Fârâbî tarafından felsefi olarak nasıl anlaşıldığını ve toplumsal yasaların oluşturulmasında dine duyulan ihtiyacın ne olduğunu ortaya koymaktadır. Salih Aydemir ve M. Cem Şahin, "Zorunlu-Kitlesele Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği" adlı makale ile son yıllarda ülkemiz gündemine yerleşen Suriyeli sığınmacılarla ilgili alan araştırmalarına katkıda bulunmaktadır. Muhammed Ali Yazıbaşı, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden Seçmeli Din Dersleri: Kırıkkale Örneği" adlı makalesi ile seçmeli din derslerini, bu dersleri tercih eden öğrencilerin tespitleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Şahin Kızılabdullah'ın "Dinlerde Barışın Teolojik Temelleri: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam" başlıklı makalesi, kutsal metinlerinden hareketle dinlerin barış olgusuna bakışını ele almaktadır. Ayrıca İzzet Derveze'ye ait "Havle'l-İsrâiliyât fi Kutubu't-Tefsir" adlı makalenin,

Sema Çelem ve Zakir Aras tarafından yapılan çevirisi de yer almaktadır. Bu sayının iki tanıtım yazısında, Vahdettin Şimşek, "Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives" kitabını; Cemal Özel ise, "Arapların Gözüyle Bizans" kitabını değerlendirmektedir. Sonuç olarak, 53. Sayımıza yazar ve hakem olarak katkıda bulunan bütün bilim insanlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

9 • Cemal TOSUN

RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT
OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY
FACULTY

*Bilimsel Bir Disiplin Olarak Din Eğitimi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din
Eğitimi Anabilim Dalının Kuruluşu*

35 • Sezai KORKMAZ - Ali Ulvi MEHMEDOĞLU

DİNDARLIK, SİBER ZORBALIK VE PROBLEMLİ İNTERNET KULLANIMI
İLİŞKİSİNE DAİR NİCEL BİR ARAŞTIRMA

*A Quantitative Study on the Relationship Among Religiosity, Cyberbullying, and Problematic
Internet Use*

55 • Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

MAHİYET VE MUHATAP AÇISINDAN MÜBHEMÂTU'L-KUR'ÂN

Reading Self and Others Through the Mubham Verses in the Context of Legitimacy Concerns

79 • Ali ÇETİN

MANTIK DİSİPLİNİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER VE ÖNERİLER

Some Evaluation and Suggestions on Logic Discipline

99 • Ömer Ali YILDIRIM

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE DİN, YASA (ŞERİAT) VE YORUM

Religion, Law (Sharī'a) and Interpretation in al-Fārābī's Philosophy

121 • Salih AYDEMİR - Mehmet Cem ŞAHİN

ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:

TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SIĞINMACILAR ÖRNEĞİ

*A Sociological Approach to the Phenomenon of Forced-Mass Migration: The Case of Syrian
Asylum Seekers in Turkey*

149 • Muhammet Ali YAZIBAŞI

ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ:
KIRIKKALE ÖRNEĞİ

*Elective Religious Courses from the Viewpoint of Students Choosing the Courses: Kırıkkale
Case*

169 • Şahin KIZILABDULLAH

**DİNLERDE BARIŞIN TEOLOJİK TEMELLERİ: YAHUDİLİK, HİRİSTİYANLIK
VE İSLAM**

The Theological Foundations of Peace in Religions: Judaism, Christianity and Islam

187 • Muhammed İzzet DERVEZE - Çev. Sema ÇELEM - Zakir ARAS

TEFSİR KİTAPLARINDAKİ İSRAİLİYATA DAİR

199 • Vahdeddin ŞİMŞEK

BOOK REVIEW

*Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants
Intercultural and Interreligious Perspectives*

203 • Cemal ÖZEL

KİTAP TANITIMI

Arapların Gözüyle Bizans

RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

Cemal TOSUN*

Abstract

In this article, the theoretical and practical contributions concerning the rise and development of religious education science, its basic characteristics, orientations and fields as an academic discipline in Turkey are discussed. Religious education made its first step into academic disciplines at the Ankara University Divinity Faculty. And first academicians in the field of religious education were taught at this faculty. Department of Religious Education, which was established after a long time, took the lead in educating religious education academicians in newly established divinity faculties. Moreover; the end of this article, information is given in relation to the general institutional appearance of religious education in nowadays Turkey.

During the research, in order to reveal the historical development of department of religious education, archives of Ankara University Divinity Faculty were examined. First-hand information was derived from decision books of Administrative, Professors and Faculty Board. When exploring the characteristic features, scientific orientations and contributions of Department of Religious Education, the scientific works carried out by department's academicians and their graduate and postgraduate students were referred to.

* Prof. Dr., The Chair of the Department of Religious Education at the Ankara University Divinity Faculty
cemal.tosun@divinity.ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-9941-4769

10 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

Keywords: Religious Education in Turkey, Science of Religious Education, Department of Religious Education, Training RE (Religious Education) Teachers, Ankara University Divinity Faculty.

Summary

When thought education in Islamic world It came to mind religion-oriented training, it continued this until the establishment of modern educational institutions after the 18th century. *Madrasahs* were the center in Islamic education. Medicine, philosophy and maths were taught along with Basic Islamic Sciences in *Madrasahs*. On the contrary, there weren't any educational lessons regarding the teaching of teachers and professors in the curriculum of *Madrasahs*.

'Education science' was added to the curriculums of Second and Higher Stages of Secondary Schools as part of reforming *Madrasahs* in 1914, but this lesson couldn't find the position in the curriculums for a long time. In 1915, again in the first three classes of primary program of *Darulmuallimin* (Teacher's Training School) there were 2 hours education sciences *Fenn-i Terbiye* lessons per week. With the many changes made after this, religious institutions such as theology of religions etc., which these courses took place, were closed. In other words, there was no higher religious education in Turkey between 1933 and 1949.

The Grand National Assembly of Turkey made a decision to establish a Faculty of Theology at Ankara University whose primary aim of this faculty was to educate higher religious professionals, on 4 June 1949. This was the new begin in the context of both higher religious education and training of religious educator, scholars and staffs. Ankara University, Theology faculty was opened mainly for academic and scientific purposes and in addition to these purpose, the need for new higher education institution to educate religious education teachers was obvious. In order to respond this need, from 1958-1959 onwards Higher Islamic Institutes were opened.

When the Institutes' programs have been examined, it has been understood that lessons concerning teaching profession were included in the curriculum. In the curriculum which was put into practice in 1959 and sustained for a long time, there was lesson titled by 'Religious Pedagogy'. In 1982, it happened again a huge change in the higher religious education. The Higher Islamic Institutes and The Faculty of Islamic Sciences were transformed into Divinity Faculties and they started to be headed by the Universities. Thereby, then higher education of religion in Turkey started to be offered only by the divinity faculties of universities.

In the curriculum of the Divinity Faculty, founded in 1949 as part of Ankara University, moreover, there was not a lesson with the name of ‘religious education’. Nevertheless, *pedagogy* was taught 2 hours per week in the 4th years as part of the first curriculum of the Faculty. In 1977, two great changing happened for the progress from pedagogy towards religious education. First of these was the allocation of a professor and an associate professor positions for *teacher hood vocational training certificate* lessons as a part of Psychology of Religion Professorship (FBD 9.3.1977: 74/450-a) and the second was the decision agreed on pedagogy to be included among Basic Sciences of Theology as part of Doctorate Regulation of Theology. Subsequently, With the decision, dated 5.3.1980 and numbered 131/906, of the faculty board which was considered the report of the commission, pedagogy lesson was separated from psychology of religion and religious education professorship was established.

In 1991, The Higher Education Board considered the recommendations of the commission attended by the deans of Divinity Faculties and another representative from each faculty to review the academic classification and curriculums of Divinity Faculties. As a result of this, it was decided that the name of “Department of Education Sciences” to be changed to “Department of Religious Education”.

The Department of Religious Education’s development and transformation journey was quite long but it was unforgettable of Beyza Düşüngen’s (Bilgin) great effort. She was appointed in 1965 as the first research assistant of the professorship; She had became the first PhD of the field in 1970, first associate professor in 1979 and first professor in 1988; until she retired in 2002 and she chaired the department. As of 2018 year, the department maintains its function with 3 professors, 2 associate professors, 1 assistant professor, 1 lecturer and 2 researches assistant.

Nowadays, the field of religious education, which now has the qualification of science, owns a broad of research field. Any place where religion has been taught and learned is part of this field with its past, present and future and with its all elements that have gotten involved in the process of teaching and learning. Religious education in the family, formal and informal religious education in formal sphere and religious education constitute research field for education science with its all dimensions and elements.

Since the department was established at Ankara University, it can’t be wrong to say that the studies have carried out in other departments of religious education in whole Turkey have been affected and contributed by the department at Ankara University. Another area where the influence of Religious

12 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

Education Department can be seen is program development and book studies. The theoretical and practical contributions of western religious education on the development process of religious education science are worth to consider. The formal and informal religious education need of Turks living in western countries, in particularly Germany and their problems have oriented Turkish religious educators towards these countries.

As a result, the Religious Education Department of Ankara University Divinity Faculty has made many contributions to the field of formal religious education. Since 2006, alongside the teachers of Religious Culture and Moral Knowledge Lesson in Primary Schools starting to get trained in Education Faculties, the department has been contributing to the development of the departments of Religious Culture and Moral Knowledge which are part of Education Faculties. In the subsequent periods, it will assume responsibility for training teachers for Religious Culture and Moral Knowledge lessons and for religious high schools vocational lessons.

Bilimsel Bir Disiplin Olarak Din Eğitimi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Eğitimi Anabilim Dalının Kuruluşu

Öz

Türkiye'de din eğitimi bilimi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki akademik disiplinler içinde doğmuş ve alanın ilk akademisyenleri bu fakültede yetişmiştir. Fakültenin açılışından uzun bir süre sonra kurulan Din Eğitimi Anabilim Dalı, yeni kurulan ilahiyat fakültelerinin din eğitimi akademisyenlerini yetiştirmede öncü rol oynamıştır. Bu makalede, alanında ilk ve lider olmasından dolayı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi üzerine yoğunlaşarak, din eğitiminin Türkiye'de bilimsel bir disiplin olarak gelişmesi tartışılmaktadır. Ayrıca, Türkiye'deki mevcut din eğitiminin genel kurumsal görünümü ile ilgili bilgi verilmektedir.

Araştırmada, din eğitimi bölümünün tarihsel gelişimini ortaya koymak amacıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi arşivleri incelenmiştir. İlk elden bilgiler, Yönetim Kurulu, Profesörler ve Fakülte Kurulu karar defterlerinden alınmıştır. Din Eğitimi Bölümü'nün karakteristik özellikleri, bilimsel yönelimleri ve katkıları incelenirken, bölümün akademisyenleri tarafından yürütülen bilimsel çalışmalar ve onların lisans ve lisansüstü öğrencilerine atıfta bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkiye'de Din Eğitimi, Din Eğitimi Bilimi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

INTRODUCTION

The relationships between religion and education in Islamic world had always been religion-oriented up until the establishment of modern educational institutions after the 18th century¹. The education that was given in *Madrasahs* had a religious character; its aims and content were determined in a religion-centric way. Alongside basic Islamic courses, some other courses such as medicine, philosophy and maths were taught in *Madrasahs*. Although the teachers and professors of both *Madrasahs* and other religious schools were trained in *Madrasahs*, educational lessons regarding the teaching of teachers and professors were not included in the curriculum of *Madrasahs*. In other words, education itself was not subject of teaching and learning science in *Madrasahs*.

With the establishment of schools apart from *Madrasahs* and ever increasing expansion of primary education, the need for ‘teacher education / training’ was felt more. *Darulmuallimin*, established to educate teachers, there was only a lesson delivering ‘teacher training’ “Giving Lectures and Method of Teaching” (Akyüz 2000: 162). However, there was no lesson about methods of teaching in the curriculum of school term 1882-83 (Akyüz 2000: 166-167). It was determined that from 1851 onwards, methods of teaching lesson, designed to deliver vocational knowledge and skills of teaching, was taught under the different names for teacher training. The emphasis put on this lesson varied depending on the administrators of *Darulmuallimin* and *Darulmuallimat* and/or the teaching staffs. Akyüz expresses that this lesson was further developed with the endeavors of Satı Bey after 1908 (Akyüz 2000: 168).

The following can be said when evaluating the aforementioned developments regarding that teacher training in terms of religious education: With modern schools, the religious character of education disappeared and Religious Education (RE) became only one of the lessons. Furthermore, no lessons regarding religious education were taught at schools established for teacher education/ training.

¹ In the preparation of this article, in particular the subject of historical development, it has been benefited from the article on Cemal Tosun (2009), “The Rising, Development of Religious Education as a department in Turkey and its contributions to the Field” *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* (Journal of Turkish Scientific Compilations) C. 2, S. 1: 293-303.

**14 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY
DIVINITY FACULTY**

Although a lesson titled as ‘education science’ was added to the curriculums of Second and Higher Stages of Secondary Schools as part of reforming *Madrasahs* in 1914, this lesson was removed from the curriculum a year later as a result of changes in the curriculum (Atay 1983: 263-268). In 1915, in the first three classes of primary program of *Darulmuallimin* (Teacher's Training School) there were 2 hours education sciences *Fenn-i Terbiye* lessons per week.

To conclude, in the period leading up to the foundation of Republic although there had been some efforts for establishing institutions to train teachers from 1848 onwards. Teachers were taught under the logic of ‘those who know teach’ and adequate emphasis was not put on lessons related to education, training and also, such lessons were adequately not included in the curriculums. Consequently, the idea of being an educator was based on the principle of ‘knowing the subject that would taught’ as opposed to the need for “knowing how to teach”. The subject of knowing how to teach was left to individual capabilities and the experience was gained through the process of education. Similarly, the teaching of religious education was exposed to the same approach.

1. Science of Religious Education and Divinity Faculties as Higher Religious Education Institutions

Higher religious education within universities in Turkey commenced with the opening of the branch of *Ulum-u Aliye-i Diniye* (Divinity School) on 1 September 1900 at Dar-ul Funun (an institution of higher education-university) in Istanbul. In line with the Union of Education Law, it was turned into Faculty of Theology under *Dar-ül Fünun* (University) in May, 1924. With the university reforms in 1933, *Dar-ül Fünun* was closed and in lieu of it Istanbul University was established. However, Faculty of Theology was no longer a part of university. In lieu of this faculty, as part of the Faculty of Literature, Islamic Sciences Exploration Institute was founded. But, this institute was shut down in 1941 (Bilgin 1980; Ergin 1977; Koç 2000). There was no higher religious education in Turkey between 1933 – 1949.

The Grand National Assembly of Turkey made a decision to establish a Faculty of Theology at Ankara University on 4 June 1949. The primary aim of this faculty was to educate higher religious professionals. In the draft law concerning the establishment of this faculty following remarks were made; “... *opening theology faculty... in order to create necessary conditions to enable*

exploration of religious matters according to sound and scholarly principles and educate scholars whose religious knowledge and thought are sound..." (Aydın 2016: 128-132) When comments on its syllabus and education were examined, it is understood that the faculty, established in 1924, aimed for education approaching religion historically and factually instead of delivering theological education. As a matter of fact, Baltacıoğlu asserted: this faculty of being designed as a sociology or philosophy faculty and expressed that the faculty opened in 1949 should have been Islamic Theology (Ayhan 2014: 215). The faculty faced further similar criticisms.

When the faculties opened during 1924 -1949, have been assessed in terms of religious education, it is clear that both faculties have delivered higher religious education but neither of them has made religious education itself subject of science or teaching. Nevertheless, the graduates of the Ankara University Divinity Faculty have been employed as religious education teachers to teach lesson which has been included in the curriculum of year 9 and 10 as an hour per week since 1953. Since 1949, there was a need for the graduates of this faculty to teach RE in primary school in year 4 and 5. However, these graduates were neither adequate in number nor educated in terms of the delivery of religious education.

This faculty was opened for academic and scientific purposes and the need for new higher education institution to educate religious education teachers was obvious. In order to respond this need, from 1958-1959 onwards Higher Islamic Institutes were opened. The first of these Institutes was the 4-year long Higher Islamic Institute² which was opened in Istanbul on the beginning of academic year 1959-1960.³ Higher Islamic Institutes were not administered by Universities but The Ministry of National Education. The purposes of these institutes were to educate RE teachers out of the graduates of religious high

² The academician who put forward the idea of opening a higher religious education and teaching institution with the name of Higher Islamic Institute separate to the Faculty of Theology was Ord. Prof. Dr. A. Fuat Başgil. According to Başgil, the then administrators mixed the higher religious professional (mentioned in the the law of unification of education) up with the graduates of Faculty of Theolog who were known as higher theologians. Theologian is a professional or thinker who has learned philosophy, history and sociology of religion but he/she is not a scholar in the sense of being a man of God. ".....thousands of undergraduates, hundreds of thousands of Muslim Turks are in the dark about religion and science. There is need for scholars who have received higher religious education and believed in the religion which he belongs to." See. Ayhan 2014: 226-229.

³ After Istanbul Higher Islamic Institute respectively; Higher Islamic Institutes of Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) and Yozgat (1979) were opened. Ayhan 2014:224-229.

16 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

schools as well as establishing ground for educating scholars hoped to protect the dignity of religion in order for an Islamic identity to be created (Ayhan 2014:224-241).

When the programs of Higher Islamic Institutes are analyzed, it can be clearly seen that lessons concerning teaching profession were included in the curriculum. In the curriculum which was put into practice in 1959 and sustained for a long time, there was lesson titled by ‘Religious Pedagogy’. Despite this, perhaps it would be too early to claim that religious education and teaching was carried out. In the curriculum of 1972-73, vocational lessons of teaching profession were included however religious education lesson was taken out of it (Cf. Ev 1999: 52-54). From the academic year 1983-1984 onwards, RE lesson had not involved in the curriculum of Higher Islamic Institutes until the curriculums of the Divinity Faculty were applied.

Until 1982, Divinity Faculty, Faculty of Islamic Sciences and Higher Islamic Institutes offered higher education of religion with different the purposes and curriculums. With general regulations carried out for higher education in 1982, Higher Islamic Institutes and Faculty of Islamic Sciences were transformed into Divinity Faculties and they started to be headed by the Universities. Thereby, then higher education of religion in Turkey started to be offered only by the divinity faculties of universities. Developments in this field since 1982 have assigned the duty of offering higher education of religion and performing in the areas of academia and science, religious education-teaching and religious services to the divinity faculties.

1.2. The Establishment and Development of Religious Education Department at Ankara University Divinity Faculty

1.2.1. Meaning and Ground Seeking of General Pedagogy at the Divinity Faculty: 1949-1980

In the curriculum of the Divinity Faculty, founded in 1949 as part of Ankara University, there was not a lesson with the name of ‘religious education’. Nevertheless, *pedagogy* was taught 2 hours per week in the 4th years as part of the first curriculum of the Faculty. Accordingly, RE was taught during the academic year 1952-53 for the first time.⁴ The content of this lesson

⁴ In some works it is stated that pedagogy lesson was first included in the curriculums of Theologies in 1953 as it was delivered in the 4th year of the faculty training and it gave its first graduates in 1953 and it is also stated that such a lesson was not available before. It would be more accurate to say that the lesson was first taught in the academic year of 1952-1953.

largely consisted of fundamental subjects concerning education science. It did not have the purpose or the content for religious education or training religious educators. The tutors delivering those lessons were not theologians or RE teachers. The first works that were written by the academicians of the Theology Faculty in the field of education did not focus on religious education. The doctorate dissertation that was prepared by Turhan Yörükán in 1954 with the title of "The Role of Culture in the Discipline of Individuals" and the book which published by Bedii Ziya Egemen under the title of 'Fundamental Issues of Moral Science' have been first works. Both books have focused on general education and education science rather than religious education. Especially the second one was taught at the Divinity Faculty as a pedagogy book for a long time (Aşikoğlu 1994:89).

Search for a religious education lesson apart from general pedagogy started in 1957-1958. During these years, the Faculty Board discussed the idea of setting a 'Spiritual Lesson' and to develop a program for this lesson, it was set up a commission. Subsequently, the developed program was accepted with the condition of deficiencies to be completed.⁵ However, this lesson was not put into action. Consequently, the first initiative for religious education was inconclusive. Nevertheless, important developments have been noticed in terms of general education and teaching profession from the academic year 1973-1974 up to now. And these developments have proved to be quite crucial for future developments regarding religious education. During this academic year, it has been decided that 'Teacher hood Vocational Certificate Training' would be given to the students of the Theology Faculty.⁶ In order to get this certificate, the followings have needed to be taken: Introduction to Education, The History of Turkish Education, The Organization of Turkish National Education, Comparative Education, Education Psychology, Education Sociology, General Education Knowledge and Practice of Teacher hood. These lessons were to be elective and independent from the curriculum. The duty of delivering the lesson of 'teacher hood vocational certificate training was given

⁵ The Faculty Board made a step in order for preparation of a program for Spiritual Lesson with its decision dated 4.12.1957 and numbered 569. With the decision dated 21.01.1958 and numbered 581, Hilmi Ziya Ülken and Bedii Ziya Egemen were delegated the responsibility of preparing the program of Spiritual Lesson. The draft program prepared by these two professors were accepted with Professords Board's decision dated 24.1.1958 and numbered 584. Prof. Dr. Sabri Şakir Ansay voted against the program.

⁶ In the text will be used by the *FBD* for the "Faculty Board Decision" and *PBD* for "Professors Board Decision" and *EBD* for "Executive Board Decision". For Example: "Faculty Board Decision dated 2.11.1973 and numbered 20-a" will be displayed as *FBD 2.11.1973:20-a*.

18 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

to Systematic Philosophy of Professorship (FBD 17.10.1973: 3/12), because there was not education or religious education professorship and pedagogy lesson was at that time given to Systematic Philosophy of Professorship. It was impossible for these lessons to start the same year. As a result, the faculty board postponed 'Teacher hood Vocational Certificate Training' for a year (FBD 5.12. 1973: 8/50). Despite the decisions made before, this training could not be delivered at the Theology Faculty until 1977. (FBD 9.2.1977: 72/446) ⁷ The Theology Faculty students received lessons of the teacher hood from Faculties of Education. Beyza Bilgin has noted that during those years, she used to support the program by attending the Faculty of Education⁸. 'The Teacher hood Vocational Certificate Training' was added to the curriculum from 1983-84 onwards. In 1989, the Faculties of Theology were shown amongst the institutions which were officially raising teachers (See. Official Gazette, 4.07.1989, No: 20215).

Whilst the above was going on regarding teacher hood training lessons, there were ongoing changes and discussions regarding the place of pedagogy lessons in the academic restructuring. This lesson was firstly made as a part of Psychology of Religion and the professorship was changed to "Psychology of Religion and Pedagogy Professorship". As a part of a decision (FBD 3.11.1962: 192/1095) that was made at the Professors Board in 1962, pedagogy was added to the Systematic Philosophy Professorship. In 1964, it was removed from this professorship and re-added to Psychology of Religion Professorship. (FBD 28.4.1964:1234) Faculty Board decisions⁹ for the years 1967 and 1968 show pedagogy as part of Systematic Philosophy Professorship. It was 1974 when pedagogy was reconnected with Psychology of Religion Professorship (FBD 17.4.1974: 22/127 and 8.5.1974:25). Before it became an independent professorship in 1980, it had been still under Psychology of Religion Professorship. The reason behind this change was the lack of academicians in the field of Pedagogy of Religion. In fact, there were no academicians in the field of Psychology of Religion. It is not difficult to say that other potential

⁷ With the decision, it was agreed that Teacherhood Vocational Training Lessons would be delivered at the Divinity Faculty.

⁸ Interview on 30.09.2011.

⁹ In the academic year of 1967 "since there was no academician to teach the lesson of Pedagogy which was part of Systematic Philosophy Professorship, it was decided that this lesson will be taught by retired pedagogy lecturer, Hıfzırahman Raşit Öymen. (FBD 6. 11. 1967: 280/ 1697)

reasons for this could have been the personal and general negative attitudes towards pedagogy as a branch of science during those years.

Since pedagogy was not part of an independent professorship and its controversial journey in particularly, between Psychology of Religion Professorship and Systematic Philosophy Professorship negatively affected the employment and training of academicians. Following historical development was noted when the process of employing and training academicians with Psychology of Religion Professorship was checked:

In 1959 the first research assistant was appointed to the Psychology of Religion Professorship (EBD 10.08.1959:192). Neda Armaner continued her academic life in the field of Psychology of Religion despite the topic of her doctorate dissertation (PBD 15.12.1960: 161/937), titled by “*Religious Education In Terms Of Integrity of Belief and Movement*” was closer to the field of Religious Education. The same year (1959) as a second research assistant Hasan Ali Koçer was appointed to the Psychology of Religion and Pedagogy Professorship (EBD 8.12.1959:176). On 12.4.1967 Koçer, then transitioned to the Faculty of Education as a lecturer.

In the academic restructuring (1965), the first appointee for the pedagogy lesson was Beyza Dusungen (Bilgin). The first two employed research assistants before her were appointed to the Psychology of Religion and Pedagogy Professorship whereas Beyza Dusungen’s appointment was directly made for the position of research assistant for pedagogy department. In 1968, it was decided that the lecturers and faculty members would be employed for Pedagogy lesson. Hasan Ali Koçer, moving to the Faculty of Education in 1967 returned to his substantial post in 1970¹⁰, but couldn’t stay for a long time and went back again to his previous faculty. During these years, pedagogy lesson was taught by Bedii Ziya Egemen, Hıfzurrahman Raşit Öymen (PBD 6. 11. 1967: 280/ 1697) and Mehmet Karasan¹¹ who hadn’t have theology background.

¹⁰ With the decision dated 11.5.1970 and numbered 319/2063 Kocer was unanimously appointed to the position of associate professorship which was paid 70 liras to teach Pedagogy lesson and with the decision dated 8.6.1970 and numbered 320/2071 he was principally appointed to this position. The decision reads as follows: “Assoc. Prof. Hasan Ali Koçer, member of Faculty of Education Faculty of Sociology Professorship and was appointed for pedagogy lesson, as part of Systematic Philosophy Professorship as an additional duty, preferred the duty at our Faculty and thus, his request for being appointed to this position principally was discussed and accepted”

¹¹ With the decision dated 8.5.1969 and numbered 304/1902 it was agreed that Prof. Mehmet Karasan will deliver the pedagogy lesson which has not got a lecturer and Karasan was delegated fort his duty with the decision dated 9.1.1970 and numbered 311/1990.

20 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

Beyza Bilgin, who started her doctorate work titled “*Love as the basis of Education in Islam*” in 1966, finished her dissertation in 1970 and started her work for associate professorship in the same year (FBD 8.7.1970: 323/2093). She was delegated the responsibility of teaching pedagogy lesson for the first time in 1975 (FBD 12.11.1975: 50/302-c and 21.6.1977: 82/508-g). She completed her associate professorship dissertation, titled “*Religious Education in Turkey and RE Lessons in High Schools*” in 1979.

Two important developments happened in 1977 to support the progress from pedagogy towards religious education. First of these was the allocation of a professor and an associate professor positions for *teacher hood vocational training certificate* lessons as a part of Psychology of Religion Professorship (FBD 9.3.1977: 74/450-a) and the second was the decision which agreed on pedagogy to be included amongst Basic Sciences of Theology as part of Doctorate Regulation of Theology. The fact that this decision was taken unanimously is of great importance when the historical process is considered (FBD 28.9.1977: 85/524).

1.2.2. From Pedagogy to Religious Education: Department and Professorship of Religious Education

In the academic restructuring of Theology and its lessons up until the academic year 1979-1980, apart from ‘spiritual lesson’ mentioned in 1957-58 but never put into practice, there was no discussion about “religious education”. The name of the lesson, taught under the title of pedagogy until then, was changed to *Religious Education* in the academic year 1979-1980. The process of change took place briefly as follows: firstly on 23.1.1980, a commission consisting of Neda Armaner, Necati Öner and Beyza Bilgin was established to prepare a justification for *Pedagogy* lesson to be separated from Psychology of Religion Professorship. The commission prepared a relevant report and made a recommendation to the Faculty Board for an independent religious education professorship to be established. The conclusion part of the report is as follows:

“In conclusion, we would like to inform you that it would be suitable for pedagogy lesson to be made into an independent professorship, teacher hood training lessons to be delegated to this professorship and for this professorship to be named as Religious Education Professorship”.

With the decision, dated 5.3.1980 and numbered 131/906, of the faculty board which was considered the report of the commission, pedagogy lesson was separated from psychology of religion and religious education professorship was established. The decision about establishing is as follows:

“The commission report, related to the separation of pedagogy lesson from Psychology of Religion Professorship was dealt and negotiated. With a two third majority of the board members’ vote, pedagogy lesson was decided to be separated from psychology of religion professorship, an independent professorship with the name of “Religious Education Professorship” to be founded, for pedagogy lesson to be taught as part of this professorship, for “Teacher hood Vocational Training Certificate Lessons”- which were part of a separate regulation- to be made part of Religious Education Professorship, for the read report to be accepted, for Assoc.Prof. Beyza Bilgin to be appointed to the Chairmanship of Religious Education Professorship; the relevant matter to be presented to the senate and to be submitted to rectorate’s information (907) and with the recommendation of Assoc.Prof. Beyza Bilgin a seminar or congress to be arranged about religious education”.

The faculty board decision was approved by the senate of Ankara University and on 13.05.1980; the Religious Education Professorship was established as part of Ankara University Divinity Faculty. Together with the new regulations in higher education in 1982, the term ‘Department’ replaced ‘Professorship’. Since the professorship of religious education incorporated teacher hood training lessons, too, the name was changed to “Department of Education Sciences”. In 1991, The Higher Education Board considered the recommendations of the commission attended by the deans of Divinity Faculties and another representative from each faculty to review the academic classification and curriculums of Divinity Faculties. As a result of this, it was decided that the name of “Department of Education Sciences” to be changed to “Department of Religious Education” and as part of this department two sub-departments, were created namely, “Discipline of Religious Education History” and “Discipline of Religious Education”.

Following the decision for “Discipline of Religious Education” to be created, there was another decision, namely the decision numbered 607, which entailed ‘a seminar or congress to be held about religious education’. Consequently, the 1st Religious Education Seminar was held on 23-25 April 1981. This seminar was the first one in terms of discussing the various topics of formal and informal religious education as well as discussing the education

22 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

and religious education problems of Turkish children living abroad. It had lots of contributions and set an example for similar seminars and conferences (Türkiye Birinci Din Eğitimi Semineri 1981).

During the academic year 1983-84, *Special Teaching Methods Lesson* took its place amongst other lessons of vocational training of teacher hood. This lesson brought about some important developments in the field of religious education. The number of theoretical and practical scientific researches and publications increased rapidly in this field. With the regulation in 1997 distinguishing Teacher hood and Theology Departments, Theology department was deprived of Special Teaching Methods Lesson. This created a significant deficiency for those who did not receive teacher hood lessons after graduation. Because most of these graduates were becoming religious teachers in formal education. This deficiency is still proceeding.

When examined from the point of view of postgraduate education, the following historical development is in sight: On 26.11.1980, for the first time doctoral jury for religious education was set up (FBD 26.11.1980: 152/1016). On 17.12.1980, it was decided for religious education to be taken into the list of associate professorships (FBD 17.12 1980: 154/1034-1).

The historical developments in this field show that there were two fundamental needs which triggered the foundation of “Department of Religious Education”. The first of these two was to carry out scientific researches in the field of religious education in line with the faculty’s purposes. The second was to train a qualified RE teacher who could teach in formal and informal education. From 1973-1974 onwards, there were some efforts to make the lesson of vocational training in teacherhood elective. This accelerated the studies in the field of education and religious education in the faculty. These developments; moreover quickened the academical and scientific structuring in the field of Religious Education.

2. The Characteristic Features of Religious Education Department and Scientific Developments

2.1. The Position of Religious Education Department within Disciplines and Its Academics

At a Divinity Faculty, the department of Religious Education is part of the Department of Philosophy and Religious Sciences. Currently, there are three academical departments in Divinity Faculties. These are: The Department of Philosophy and Religious Sciences, The Basic Islamic Sciences and The

Department of Islamic History and Arts. The fact that the department of religious education is not part of the department of basic Islamic sciences is relevant to its characteristic feature. Religious Education has taken its place in academical structuring as a science of religion. Here, the impact of pedagogy being part of the Professorship of Philosophy and Psychology of Religion during the historical process can be unignorable. Perhaps, if in the beginning of the process, pedagogy lesson was included amongst Basic Islamic Sciences in the context of terms such as spirituality, invitation and conveying (Islamic teachings) there could have been different outcomes today.

In brief, the following information can be given about the academic staff of the department: Beyza Düşüngen (Bilgin) was appointed in 1965 as the first research assistant of the professorship; She had become the first Phd of the field in 1970, first associate professor in 1979 and first professor in 1988; until she retired in 2002 and she chaired the department. Since 2002, Cemal Tosun has been chairing the department. As of 2018 year, the department maintains its function with 3 professors, 2 associate professors, 1 assistant professor, 1 lecturer and 2 researches assistant.

2.2. Fundamental Approaches at the Department of Religious Education: Tradition and Scientificness

Theology disciplines have usually got powerful traditions. These traditions offer some pro and cons to today's people. Tradition can sometimes be facilitating when confronted with new problems and questions brought about for the changing time and conditions: It presents repartees/information or ways of producing solutions/approaches or methods of knowing. At times, tradition can be a reason getting in a way of the solution. Especially, if repartees/information or ways of producing solutions/approaches or methods of knowing break down to resolve the problem, a conflict is unavoidable. The approaches or methods preferred during these conflict situations can segregate scientists in terms of being traditional or contemporary etc. When preferences are made in an intense and systematic way, right categorical classifications emerge.

Religious education has got the most deep-rooted tradition among theology disciplines. Despite this, it took its place amongst theological sciences latter than the others and entered the process of institutionalization process at the latest. Religious Education starting with the practices of Prop. Mohammed (pbh), produced its own tradition in the historical process. The tradition presents substantial data on the content of religious education, its

24 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

aims, methods, means, parties of education (such as teachers, students and parents). In fact, information is available about the resources and methods of these data. Issues such as determining the aim and necessity of education in line with the Quran and Sunnah (practices of prophet); grounding contents with religious texts, deciding about punishment and reward in accordance with the tradition can be given as examples.

Nowadays, the relevant sciences of religious education and its relationship with these sciences are an important matter/question. In fact, the closeness or belonging of religious education to theology and education sciences are also a significant area of debate. To stand close to tradition in the debates around this relationship, closeness and belonging, brings about the definition of traditionalist and/or narrative. On the other hand, standing close to the other relevant sciences, in particularly, education sciences, leads to a definition of scientific approach. In the narrative and traditionalist approach, resting on religion's fundamental texts and historical tradition is the basis issue. To put forward the other sciences in the subjects where Quran, Sunnah and tradition find their answers does not gain recognition. In a scientific approach, multidirectional research is accepted as basis. Learned centralism here is fundamental.

It should be discussed as to how much possible is pure traditionalism and pure scientificness. Approaches such as to stand close to tradition or to science on certain topics; to put science and tradition into a dialectic relationship are possible and available.

What feature is the department of religious education in Ankara University known for? In Turkey, there are people who divide religious education scientists into two groups, who have a tradition/narrative and scientific structure. Traditionalist can be split into two groups amongst themselves, namely those who approach Quran-centric and Sunnah-centric. For Quran-centric Approach, Religious Education Department of Marmara University and in particular, Bayraktar Bayraklı, is shown as examples whereas Ibrahim Canan in particular is the example for Sunnah-centric Approach Hadith Scientists (Cebeci 1996:89-101; Tosun 2011:49-51). The fundamental characteristic of this approach is that they get the information about education from Quran and/or Sunnah via narration. On the other hand, Religious Education Department of Ankara University Divinity Faculty is put forward more for its scientific approach. This characterization is correct to a certain extent; however I believe that the definition of pure scientificness is not correct. Because, as set out below narration and tradition, Quran and Sunnah maintain their significant importance in the department of religious education. Perhaps the difference is in

the approach. There might be two reasons for the definition used for Religious Education Department of Ankara University Divinity Faculty: The first reason could be that it pays attention to other relevant sciences, in particular education sciences. Sciences such as Education Sciences, Psychology, Sociology and History of Religions are seen as important as theological sciences in the religious education researches. In fact, whilst producing the knowledge of religious education falls within the remit of theology sciences, producing the knowledge as to whom, where, when and how it will be taught falls within the frame of religious education science. Based on this, a restriction is brought on the relationship with theology sciences. While trying to find answers to the questions of whom, what, when, where and how can we teach, it certainly refers to Quran and Sunnah; prioritize them according to the subject and aim but is not contended with narration. It uses collectively the facts of all relevant sciences, primarily of education sciences. When necessary, it considers the sciences and their data in a comparative way. While doing all this, it acts as an independent and interdisciplinary approach. This approach has resulted in the Theology Faculty of Ankara University seen as tending towards science rather than tradition and thus, has brought along the definition of scientific approach. The second reason, again associated with the first reason, can be the emphasis that is put on empirical researches. Pupil/Learner –centered approach entail researches in the field of religious education. As set out below, the field researches constitute a substantial part of researches which are carried out at the department of religious education.

Principally, Religious Education Department of Ankara University is not disconnected from tradition and narration. The founder of the department, Beyza Bilgin, has highlighted the importance of paying attention to narration/text and tradition. Nevertheless, her recommendation is not to suggest that tradition be narrated as it is. She says as follows in this regard:

“Without turning over the traditions and rendering them usable for themselves, generations aren’t able to resolve their problems simply by taking over traditions like mummies without changing them. With no doubt, they can’t find answers to their problems either by disregarding the tradition. The fine line here is that how the binding and historical nature of narrations, in other words the changelessness of Allah’s verses and the changeability of their interpretation and implementation throughout history can be accorded with one another ...” (Önder 1997:27)

26 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

In her approach of religious education, Quran takes an important place. She has carried out some studies for learning, teaching Quran through understanding it and has named these studies “In Pursuit of New Method” (See. Önder 1997:27).

What she has meant by this title is to find methods to understand the Quran and to carry out educational studies with Quran. Trying to understand Quran with the names of Surahs and its basic topics was one of the recommended methods of hers. Bilgin’s book (1997), based on this method and compiled from the radio programs that she had broadcasted, is an important contribution to the field of religious education.

One of the reasons leading the religious education department of Ankara University Divinity Faculty to scientific approaches is the characteristic of Religious Culture and Moral Knowledge lesson in the schools’ curriculum. This lesson, which is compulsory, is not an Islamic lesson although 80% / most of its content are related to Islam. It is a lesson about religion culture and includes education of ethics. The purpose of the lesson is to provide basis for common acculturation based on true knowledge on the phenomenon of religion, the religion of Islam, other religions and ethics. Common acculturation and contribution towards social peace are at the forefront of the lesson. Until 2006, the Divinity Faculty had been an institution which raised teachers. It prioritized formal education and religious culture and moral knowledge lessons in the field of religious education. Enough emphasis was put on training teachers for vocational lessons of religious high schools and training RE educators for non-formal education. The traditional Islamic education is mosque and madrasah based. The idea of school and religious education in school are new in contemporary terms. Therefore, whilst the need for new knowledge in the new field has brought along such a tendency, it seems that it has also weakened the relationship with tradition. In other words, there was more emphasis on the areas seen important as per tradition and the focus was on the teaching of religion at schools which did not have tradition. Beyza Bilgin’s associate professorship’s dissertation, titled as “Religious Education in Turkey and Religious Lesson in High Schools” constituted the core of this tendency.

2.3. Scientific Research Fields, Methodology and Terminology of Religious Education Department

Science of religious education possesses a broad of research field. Any place where religion has been taught and learned is part of this field with its

past, present and future and with its all elements that have gotten involved in the process of teaching and learning. Religious education in the family, formal and informal religious education in formal sphere and religious education constitute research field for education science with its all dimensions and elements.

The topics researched, the scientific methods and approaches preferred inside these researches which are carried out in the Religious Education Department of Ankara University can be determined by the lectures given by department's academicians and dissertations prepared under their supervision. The founder of the department, Beyza Bilgin has studied "*Love as the Basis of Education in Islam*" in her doctorate work. In some of her subsequent studies, she has put love theme at the forefront. Her book titled as *Child in Islam* (Bilgin 1997) and children stories titled as "Stories from Aunt Beyza 1-4" (Bilgin 1986) are examples of these. In her associate professorship dissertation, she is gravitated to field research. Her study (1980), entitled by *Religious Education in Turkey and Religious Lessons in High Schools* is also useful for developing curriculums. As the first professor of the field, she is directly or indirectly the teacher of all the academicians in the field of religious education in Turkey. She asked RE teachers to carry out a field research, especially those whom she was supervisor for heir dissertations and candidates of associate professorship and professorship who had her on their jury. The fact that doctorate dissertations of her first three assistants, Mualla Selçuk, Cemal Tosun and Nevzat Yasar Aşıkoğlu, field researchers is an indicator of her approach in this regard. Bilgin (1998) has studied on religious education as a science in her professorship presentation book. She has set out the fundamental concepts of education sciences and religious education field with its formal and informal dimension and its relevant sciences. Bilgin has encouraged her successor Cemal Tosun to concentrate on the scientificness of religious education. In line with this, since 1997, Tosun has been delivering doctorate-level lectures on the scientificness of religious education. His book titled *An Introduction to Science of Religious Education* (Tosun 2001) is an output of this concentration. Conceptual analysis of religious education science, the position of religious education amongst sciences, its methodology, terminology, foundations of religious education in formal education, curriculum of religious education and sort of lessons, religious education in the family and religious education of adults constitute the content of this book. Furthermore, Mualla Selçuk has carried out a field research on the religious education of pre-school children in her doctorate dissertation (Selçuk 1991). Accordingly, development and religious education are the areas that the department focuses on. Recai Doğan

28 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

has got studies on the history of recent period of religious education (Doğan 1996). There are joint pieces of works written jointly by Beyza Bilgin-Mualla Selçuk (1999) and Cemal Tosun-Recai Doğan (2002; 2003) on special methods of religious education. In these pieces of works, the emphasis is on the approaches, methods and equipments to be used in religious education, especially in Religious Culture and Moral Knowledge.

Also, the field of intercultural and interfaith education is another area that the department does research on and deliver lectures both at graduate and postgraduate-levels. In this context, the academicians of the department have international experience and links. There are also some studies of Beyza Bilgin and Cemal Tosun about religious education in Germany and education of Muslim children both inside and outside of schools. Cemal Tosun carried out his doctorate dissertation¹² on religious education available to adults and children in the mosques in Germany.

Some of the graduate-level lectures are as follows: Religious Education, History of Islamic Education, Oratory, Religious Services in Social Institutions, Communication and Public Relations in Religious Services, Religious Education of Adults, Religious and Moral Development and Learning, Special Methods of Religious Teaching. Some of the postgraduate-level lectures: Basic Concepts in Religious Teaching, Scientificness of Religious Education, History of Islamic Education, Interfaith Education, Religious Education of Adults, Theology of Religious Education in Schools, Concept Teaching in Religious Teaching, Methods in Religious Education Researches etc.

With respect to postgraduate studies that have been carried out and scientific approaches and methods that have been adopted in these studies: Out of 132 postgraduate studies 26 of them are mainly upon Education History. The majority of history researches focus on recent period education and religious education (from 1836 to Republican Period). Some other researches largely concentrate on Religious Culture and Morale Knowledge Lessons. There are also field researches on informal religious education and history researches. Programs (Çapcıoğlu 2006; Gündüz 2008; Asri 2011; Yürük 2011), books (Ege 1997; Aybar 2008; Demirbağ 2008; Güner, 2010), methods (Zengin 2002; Kızılabdullah 2008) and material of religious education are mostly researched the dimensions in this field. There are also dissertations on informal religious education, especially on Quran Courses (See. Yaşar 1995; Keyifli 1997; Bulut 1997; Önder 2008; Ünal 2006).

¹² This thesis was published with the name of Din ve Kimlik (Religion and Identity) (Tosun 1996).

2.4. Scientific Contribution of Field of Religious Education in Turkey

Since the department was established at Ankara University, it can't be wrong to say that the studies carried out in other departments of religious education in whole Turkey are affected and contributed by the department at Ankara University. Below is a brief assessment of studies carried out in Turkey by departments of religious education.

When 216 master dissertations between 1980-2006, and 52 doctorate dissertations between 1989-2003 which have representation power if accepted as sample-, have been examined, following subject fields, which also indicates the methodology used in these studies, have been understood;

Approximately 30% of master studies have been obtained to be on education history. One third of these studies have been carried out on educational institutions whereas two third of them on individuals and works. The approximate proportion of history studies at the doctorate level has been investigated to be 24%. In these studies, the methods that are used in history researches have been enforced.

The rate of researches on religious education in Quran and its Surahs has been found to be around 7-8% at master level whereas it is now, under 1% in doctorate studies.

When studies on curriculum and analysis of course books are added, it can be suggested that study methods on texts are also used in the religious education's scientific researches.

As part of field researches; the proportion of master and doctorate researches carried out with teachers, students, religious educators, educators of Quran Courses and communion is approximately 30%. It would not be difficult to say that Beyza Bilgin's expectations and recommendations in associate professorship and professorship juries helped the field researches rise for this level.

Another area where the influence of Religious Education Department can be seen is program development and book studies. The Religious Education Department of Ankara University Divinity Faculty has played a leading role in the development and preparation of curriculums of religious schools in formal and non-formal education and content of relevant lessons. The programs of *Religious Culture and Moral Knowledge Lesson* in 1982 were prepared by a commission, a member of which was Beyza Bilgin. At other times, curriculums of Religious High Schools (Higher Religious Schools) and

30 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

program of Religious Culture and Moral Knowledge Lesson were prepared with the contributions of department's academicians. That Mualla Selçuk acted as the General Director of Religious Education of National Education Ministry has increased the cooperation and contribution in this regard. The department academicians have also contributed towards the preparation of curriculums of Quran Courses in non-formal education and curriculums of in-service courses.

3. Sources of Information and Openings of Religious Education Science

When the majority of studies carried out by religious education department are taken into account, it is clear that Islamic resources, tradition and resources of education sciences have been used. Those selections made in the researches can be seen as an advantage within this integrity in scientific terms.

The theoretical and practical contributions of western religious education on the development process of religious education science are worth to consider. The formal and informal religious education need of Turks living in western countries, in particular Germany and their problems have oriented Turkish religious educators towards these countries. The pioneer in this regard was yet again Beyza Bilgin and her students. Thus, amongst master and doctorate studies, the studies that have been carried out in various foreign countries stand out (Tosun 1992; Aşıkoğlu 1993; Zengin 2007). During the implementation of these studies, there has been a substantial level of knowledge and experience exchange in the field of religious education. When formal and informal education systems of relevant countries, their religious education, curriculums and books, etc, were studied on, a lot was found about and transferred to the field of religious education in Turkey. Similarly, in regards to Islamic classes, especially in formal education, some other important contributions were transferred in terms of teacher training and preparation of curriculums and books (Bilgin 2007). As a secular country, Turkey's administrative and educational attitude and practices of Islam were closely examined by all European countries which received Muslim migrants. In this process, the contributions of RE academicians in the field of formal and non-formal religious education cannot be underestimated (E.g. Selçuk 2006; Selçuk & Doğan 2007; Tosun, 2004a, 2004b, 2006a, 2006b, 2010).

CONCLUSION

Although the Department of Religious Education is the most recent department in Theology Faculties, many important progresses have been made

in terms of the number of taught academicians, postgraduate studies that have been undertaken and publications that have been made in Turkish and foreign languages. Moreover, it has made great contributions to the field of Religious Education Science in Turkey and all over the world.

Since its establishment, the department of religious education has assumed two important missions. Firstly, it is the development of religious education as a science and its institutionalization. Secondly, that is training RE teachers. Also, as it develops and institutionalizes as a department, it has produced its own field, method and terminology and it might continue to do so. Formal and informal religious education comes into prominence in the researches with its current development and history.

When uncovered areas are considered, it has been identified that there is almost no research on the religious education of disables and wunderkinds. Also, a lack of research about religious education in the family is noted. These areas are amongst important areas that religious education science needs to pay attention to.

The Religious Education Department of Ankara University Divinity Faculty has made many contributions to the field of formal religious education. Since 2006, alongside the teachers of Religious Culture and Moral Knowledge Lesson in Primary Schools starting to get trained in Education Faculties, the department has been contributing to the development of the departments of Religious Culture and Moral Knowledge which are part of Education Faculties. In the subsequent periods, it will assume responsibility for training teachers for Religious Culture and Moral Knowledge lessons and for religious high schools vocational lessons. However, primary tendency can be expected to be informal religious education. Religious education and moral care (hospital, prisons, elderly homes, residential units for looked after children, etc.) in social services institutions never been paid attention to so far and religious education for those in need of special education are areas which are counting on getting attention.

References

- Akyüz, Yahya (2001). *Türk Eğitim Tarihi*, 8th Edition, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Asri, Safınaz (2011). *Adaptation of Textbook in Religious Culture and Moral Knowledge Course of Secondary School*, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun)
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar (1992). *The Place Of Religious Education In The Basic Education Of The Turkish Children In The Federal Republic Of Germany And A Comparative*

32 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

- Field Research In The Provinces Of Bavvera And Baden-Württemberg, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Beyza Bilgin)
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar (1994). Din Eğitimi Biliminin Türkiye’de Bağımsız Bir Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi, Diyanet İlmî Dergi, Temmuz, Cilt 30, Sayı 3.
- Aybar, Fatma Betül (2008). The content Used in the Religious Culture and Moral Knowledge Course Books of Primary Education and the Contributions of the Activities to the Realization of the Acquisition of Belief Learning Field (Content Analysis Based on the Course Books), Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Nurullah Altaş)
- Aydın, M. Şevki (2016). Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı, 3. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.
- Ayhan, Halis (2014). Türkiye’de Din Eğitimi, İstanbul: Dem Yayınları.
- Atay, Hüseyin (1983). Osmanlı’da Yüksek Din Eğitimi, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bilgin, Beyza (1980). Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ankara: Emel Matbaacılık.
- Bilgin, Beyza (1986) Beyza Teyzedden Hikayeler 1, İstanbul: Akid Yayınları.
- Bilgin, Beyza (1992). Elli Bin Yıllık Bir Gün, Ankara: Gün Yayınları.
- Bilgin, Beyza (1997). İslam ve Çocuk, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bilgin, Beyza (1998). Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara: Gün Yayınları.
- Bilgin, Beyza & Selçuk, Mualla (1999). Din Eğitimi, Ankara: Gün Yayınları.
- Bilgin, Beyza (2007). İslam und Islamische Religionspädagogik in einer Modernen Gesellschaft (İslam and Islamic Religion’s Pedagogy in a Modern Society), Berlin: LIT Verlag.
- Bulut, Mehmet (1997). The Place of the Presidency of Religious Affairs in Religious Education, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Beyza Bilgin)
- Cebeci, Suat (1996). Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Çapcıoğlu, Fatma (2006). A Study of Primary Education Religious Culture and Ethics Course Curriculum in The Context of New Approaches in Religious Education) Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun)
- Demirbağ, Hatice (2008). The Visual of Prophet Mohammed Trying to be Created in Religious Books for Children, Unpublished Master Thesis, Ankara (Advisor: Prof. Dr. Nurullah Altaş)
- Doğan, Recai (1996). An Evaluation of the Views of the Westernist School on Religion and Education During the Second Constitutional Period, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara (Advisor: Prof. Dr. Beyza Bilgin).
- Doğan, Recai ve Tosun, Cemal (2003). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Ege, Remziye (1997). A Study About the Religious and Moral Motifs in the Books Prepared for Pre-School Children, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Mualla Selçuk)
- Ergin, Osman (1977). Türkiye Maarif Tarihi, C. I-V, İstanbul: Eser Kültür Yayınları.
- Ev, Halit (1999). An Evaluation of the Programmes in the Institutions of the Higher Religious Education in Respect of Teacher Training, Unpublished Doctorate Thesis, Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences, İzmir.
- The Executive Board Decision 10.8.1959 date and 192 number.

- The Executive Board Decision 8.12.1959 date and 176 number.
- The Faculty Board Decision 3.11.1962 date and 192/1095 number.
- The Faculty Board Decision 28.4.1964 date and 1234 number.
- The Faculty Board Decision 6. 11. 1967 date and 280/ 1697 number.
- The Faculty Board Decision 8.7.1970 date and 323/2093 number.
- The Faculty Board Decision 17.10.1973 date and 3/12 number.
- The Faculty Board Decision 2.11.1973 date and 20-a number.
- The Faculty Board Decision 5.12. 1973 date and 8/50 number.
- The Faculty Board Decision 17.4.1974 and 22/127 number.
- The Faculty Board Decision 8.5.1974 date and 25 number.
- The Faculty Board Decision 12.11.1975 date and 50/302-c number.
- The Faculty Board Decision 9.2.1977 date and 72/ 446 number.
- The Faculty Board Decision 9.3.1977 date and 74/450-a number.
- The Faculty Board Decision 21.6.1977 date and 82/508-g number.
- The Faculty Board Decision 28.9.1977 date and 85/524 number.
- The Faculty Board Decision 26.11.1980 date and 152/1016 number.
- The Faculty Board Decision 17.12 1980 date and 154/1034-1 number.
- Gündüz, Hatice (2008). Teaching of Other Religions in Primary Schools' Course Books (A Comparative Research on Course Books pertaining to pre and post Compulsory Religious Educaiton, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun)
- Güner, Derya (2010). Analyzing Verses of The Quran Which are used in the Field of Learning Moral Knowledge in Terms of Teaching Religion in Religious Culture and Moral Knowledge Course Books of Primary Education, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun).
- İbn Sahnun (1996). Adabu'l Muallimin, çev. M. Faruk Bayraktar, İstanbul: İFAV.
- Keyifli, Şükrü (1997). Religious Education for Adults in Şanlıurfa and its Surroundings (an Emprical Concerning the Professional and Problems of Imams) Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Beyza Bilgin)
- Kızılabdullah, Yıldız (2008). Effect of Constructivist Approach on Realization of Aims of Culture of Religion and Ethics Course for Primary Schools, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Recai Doğan)
- Koç, Ahmet (2000). Türkiye'de Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi N.7: 277-334.
- Official Gazette, 4.07.1989 date and 20215 number.
- Önder, Mustafa (1997). Prof. Dr. Beyza Bilgin and New Methodology Studies in Religious Education, Unpublished Master Thesis, Ankara University Social Sciences Institute, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun)
- Önder, Mustafa (2008). Relization levels of the education goals for the summer Qur'anic Courses: An Area Research in the Example of Sivas, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun)
- The Professors Board Decision 15.12.1960 datE and 161/937 number.
- The Professors Board Decision 6. 11. 1967 date and 280/ 1697 number.

34 • RELIGIOUS EDUCATION AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE: THE ESTABLISHMENT OF RELIGIOUS EDUCATION DEPARTMENT AT ANKARA UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

- Selçuk, Mualla (1991) *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Selçuk, Mualla (2006). "Developing an Interfaith Dimension in RE: Theological Foundations and Educational Framework with Special Reference to Turkish Experience", *Religious Education in a World of Religious Diversity*, ISREV XV. 30.07-04.08.2006, Driebergen/Holland.
- Selçuk, Mualla ve Doğan, Recai (2007). "Religious Education in Turkey", *Religious Education in Europe, Situation and Current Trends in Schools*, Kuyk, Jensen, Lankshear (eds), ICCS, Oslo, Norway.
- Tosun, Cemal (1992). *The Role of Mosques in Religious Education for Turks Living in Germany and Qualification of Officials of Religious Affairs in Mosques*, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Beyza Bilgin)
- Tosun, Cemal (1996). *Din ve Kimlik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Tosun, Cemal (2001). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 5th Edition, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Tosun, Cemal (2004a). "Thesen zum Islamunterricht in der Schule als Begegnung mit einer multikulturell geprägten Umwelt", *Muslimen im Dialog/Positionierung einer islamischen Religionspädagogik im Westen*, 21-23 January, Osnabrück, Deutschland.
- Tosun, Cemal (2004b). "Islamischer Religionsunterricht in interkultureller Perspektive: Ein islamischer Religionsunterricht, der zum Islam und zum interreligiösen Dialog erzieht", *Der Islam im Westen-der Westen im Islam*, Göttingen: V&R unipress.
- Tosun, Cemal (2006a). "Frieden im Koran", (with B. Bilgin), *Handbuch Friedenserziehung*, hrsg. v. W. Haussmann, H. Biener, K. Hock, R. Mokrosch, Gütersloh, Gütersloher Verlag.
- Tosun, Cemal (2006b). "Der Islam türkischer Migranten im Verhältnis zum Islamischen Religionsunterricht", hsg: Peter Graf, *Religionen in Migration*, Göttingen: V&R unipress.
- Tosun, Cemal (2009). *Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye’de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları*, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C.2, N. 1:193-303.
- Tosun, Cemal (2010). *Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Hrsg. mit Mizrap Polat, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.
- Tosun, Cemal (2011). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 5th Edition, Ankara: PegemAkademi.
- Türkiye Birinci Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Ünal, Ali (2008). *Religion Pheremenon in Adults and Instruction in Koran Courses (A Field Research with an Example of the City Ankara)*, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun).
- Yaşar, Mehmet (1995). *Evaluation of Friday Khutbas in Terms of Religious Education*, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Mualla Selçuk)
- Yürük, Tuğrul (2011). *The Understandings of Religious Education Curriculum in Republican Area*, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Recai Doğan)
- Zengin, Halise Kader (2002). *Educational Games and Their Use in Culture and Morale Knowledge Lesson*, Unpublished Master Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun).
- Zengin, Halise Kader (2007). *Islamic Teaching Models in Germany (Case of Bayern State)*, Unpublished Doctorate Thesis, Ankara. (Advisor: Prof. Dr. Cemal Tosun).

DİNDARLIK, SİBER ZORBALIK VE PROBLEMLİ İNTERNET KULLANIMI İLİŞKİSİNE DAİR NİCEL BİR ARAŞTIRMA*

Sezai KORKMAZ* - Ali Ulvi MEHMEDOĞLU**

Öz

Bu araştırmada, siber zorbalık/mağduriyet, problemlı internet kullanımı ve dindarlıkla ilişkili alanyazın incelenmiş ardından cinsiyet ve yaşa göre grup farklılıkları ve değişkenlerin birbirleri arasındaki korelasyon ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma, 16-55 yaş arasındaki 1130 kişiden oluşan katılımcılardan elde edilen veriler üzerine yapılmıştır. Çalışmada Kişisel Bilgi Formu, Yenilenmiş Siber Zorbalık Envanteri, Genellenmiş Problemlı İnternet Kullanımı-2 Ölçeği ve iki farklı Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre cinsiyet ve yaşa göre siber zorbalık, problemlı internet kullanımı ve dindarlıkta gruplar arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olduğu görölmüŐtür. Dindarlık ile siber zorbalık/mağduriyet ve problemlı internet kullanımı arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siber Zorbalık, Siber Mağduriyet, Problemlı İnternet Kullanımı, İnternet Bağımlılığı, Dindarlık

* Bu makale doktora tezinden türetilmiŐtir.

** ArŐ. Gör., KSÜ İlahiyat Faköltesi Din Psikolojisi Bölümü, Marmara Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi, kzsezai@gmail.com ORCID: 0000-0003-0250-6673

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Din Psikolojisi Bölümü, aliulvi@marmara.edu.tr

A Quantitative Study on the Relationship Among Religiosity, Cyberbullying, and Problematic Internet Use

Abstract

In this research, firstly, the related literature of cyberbullying/victimization, problematic internet usage and religiosity and correlations among religiosity, cyberbullying/victimization and problematic internet use were tried to be revealed. Subsequently, the differences between the gender groups on cyberbullying/victimization, problematic internet use and religiosity were examined. Moreover, the differences among the age groups on cyberbullying/victimization, problematic internet use and religiosity were analyzed. The study was conducted with 1130 participants between 16-55 years old. In the study, Personal Information Form, Revised CyberBullying Inventory, Generalized Problematic Internet Use Scale 2 (GPIUS2) and two different Religiosity Scales were utilized. Personal Information Form was arranged by researchers. Two items of the Personal Information Form are derived from the Bapint Scale who developed by Ögel and et al. Revised CyberBullying Inventory was developed by Topçu and Erdur-Baker. Generalized Problematic Internet Use Scale 2 (GPIUS2) was developed by Caplan in 2010. The first religiosity scale was developed by Veysel and this version edited by Ayten was used. The second religiosity scale was developed by Ayten. According to the results of the study, it was seen that there was a statistically significant difference in the cyber bullying variable according to the sex. However, according to sex, cyber victimization, problematic internet use and religiosity variables were found not to be significantly differentiated. There is a significant difference in the cyberbullying, problematic internet use and religiosity according to the age variable. It has been found that there is no significant difference in the cyber victimization variable. According to the correlation which have been obtained, the significant negative relationship between religiosity, cyber bullying/victimization and problematic internet use were found. It is possible to say that as the religiousness increases, cyberbullying, cyber victimization and problematic internet usage decrease.

Keywords: Cyberbullying, Cyber Victimization, Problematic Internet Usage, Internet Addiction, Religiosity

Summary

Bill Belsey who first introduced the concept of cyberbullying defined as a disorder that "Cyberbullying involves the use of information and

communication technologies to support deliberate, repeated and hostile behaviour by an individual or group that is intended to harm others" (Belsey, 2017). Cyberbullying is repeated, deliberate and hostile behaviour. In addition to, there is power imbalance between the cyberbullying and cyber victim as in traditional school bullying or general bullying as well as the fact that the bully is anonymous and fake (Nocentini vd., 2010:131) in the cyber space. In this case, it is more difficult to cope with cyberbullying for the cyber victim.

Another variable of this research is problematic internet usage. There are concepts in various names in overuse of the internet that concludes in negative or worse outcomes. These various tags are internet addiction, pathological internet addiction, addictive internet use or usage, problematic internet use et al (Caplan, 2002:554). According to Beard and Wolf (2001) problematic internet use is "use of the Internet that creates psychological, social, school, and/or work difficulties in a person's life" (Caplan, 2002:554; Beard & Wolf, 2001, p. 378).

Third variable of this study is religiosity. According to Glock and Stark (1974), it is difficult to define religiosity. Because the definition of religiosity differs according to religions, groups and scholars and even in the same religion according to different insights (Glock ve Stark, 1974: 11-15). Glock and Stark (1974) have identified 'the experiential', 'the ritualistic', 'the ideological', 'the intellectual', and 'the consequential as the main dimensions of all forms of religiosity (Glock and Stark, 1974: 14).

The main questions of the research are;

a) Are there differences between the groups on cyber bullying / victimization, problematic internet use and religiosity by gender and age?

b) Are there positive or negative correlations between religiosity and cyberbullying / victimization and problematic internet use?

Method

Survey method and documentation were used in the study. The survey is conducted by the internet and social media. Besides survey of this study has been applied by interview. The study was conducted with 1130 participants between 16-55 years old. In the study, Personal Information Form, Revised CyberBullying Inventory, Generalized Problematic Internet Use Scale 2 (GPIUS2) and two different Religiosity Scales were utilized. Personal Information Form was arranged by researchers. Two items of the Personal

Information Form are derived from the Bapint Scale who developed by Ögel and et al. Revised CyberBullying Inventory was developed by Topçu and Erdur-Baker. Generalized Problematic Internet Use Scale 2 (GPIUS2) was developed by Caplan in 2010. The first religiosity scale was developed by Veysel and this version edited by Ayten was used. The second religiosity scale was developed by Ayten. The SPSS program was used in the analysis of data

Findings and Results

Looking at cyberbullying/victimization findings, it seems that men (m: 1,31) are more bullied than women (m: 1,19). In this context, it can be said that women are cyberbullied less than men. According to the age, the people between the ages of 16-19 are significantly more cyberbullied than the ages of 35-55. Similarly, the ages 20-23 is more cyberbullied than ages 35-55.

When problematic internet usage is examined, the problem of internet usage decreases as age increases. Ages having the highest score of problematic internet use were respectively determined as ages 16-19 and ages 20-23. When having look at religiosity with problematic internet use and cyber bullying correlation; Those with higher religiosity scores have lower problematic internet use and cyberbullying scores. There is also a negative relationship among religiosity and cyberbullying and problematic internet use.

GİRİŞ

Siber zorbalık kavramını ilk kez ortaya atan Bill Belsey, siber zorbalığı çeşitli internet veya teknolojik araçlarla bir kişinin veya grubun başka bir kişi veya gruba zarar verme amacıyla kasıtlı, tekrarlı ve düşmanca davranışlar sergilemesi olarak tanımlanmıştır (Belsey, 2017). Siber zorbalıktan kasıt, tekrarlı zarar verme ve zorba ile mağdur arasında güç dengesizliği olabileceği gibi zorbanın anonim ve sahte olması da söz konusudur (Nocentini vd., 2010:131). Siber zorbalığı tecrübe etme durumu gençler arasında ortalama olarak %10 ile %40 arasında değişmektedir. Bu çalışmaların nerede, ne zaman ve hangi yaş grubuna göre yapıldığına göre farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Siber zorbalığın en çok görüldüğü yaş grubu ergenler ve genç yetişkin grubudur denilebilir (Hinduja ve Patchin, 2014:3).

Siber zorbalık yapma sebeplerinin başında yüksek sosyal statü elde etme ve beğeni kazanmanın geldiği tespit edilmiştir (Berne ve diğerleri, 2014:529). Aşk ve sevgi gibi romantik ilişkiler de siber zorbalık yapma konusunda etkili

olabilmektedir. Özellikle taraflardan herhangi birinin terk etmesi veya en başta reddetmesi buna neden olabilmektedir (Hoff ve Mitchell, 2009:655). Siber zorbalığın diğer nedenleri arasında ise kıskanma duygusu, tahammülsüzlük, derin önyargılar, cinsel tercih, dine dayalı önyargılar, anonim olma ve engellilik durumlarının olduğu görülmektedir (Hoff ve Mitchell, 2009:655-56; Willard, 2007:7).

Araştırmanın değişkenlerinden ilki olan siber zorbalığın, dindarlıkla ilişkisine dair literatüre bakıldığında bazı çalışmalarda siber zorbalıkla dindarlık arasında ilişki bulunamazken (Safaria, 2015:23); bazı çalışmalarda inanç düzeyinin engelleyici bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir (Slovak vd., 2015:149). Ayrıca bazı çalışmalarda prososyal davranışlardan olan affedicilik ve ahlaki çözülme ile siber zorbalık ve mağduriyet arasında negatif ilişkinin bulunduğu görülmüştür (Safaria vd., 2016:40; Wang vd., 2017:519).

Araştırmanın ikinci değişkeni olan problemlili internet kullanımı farklı şekillerde kavramsallaştırılmıştır. Araştırmacılar tarafından, problemlili internet kullanımını ifade etmek üzere, patolojik internet kullanımı, internet bağımlılığı, siber bağımlılık, sanal bağımlılık gibi kavramlar önerilmiştir. Young internet bağımlılığını, DSM-4'teki dürtü kontrol bozukluğu olan Axis-I bölümünden patolojik kumar oynamayı model olarak tanımlamıştır (Young, 1996:237-239). Daha sonra internet bağımlılığı, DSM-5'in (2013) üçüncü bölümünde müstakil olarak internet kullanım bozukluğu olarak yer almıştır (Young, 2013:210). Davis (2001) bu kavramı patolojik internet kullanımı olarak adlandırmış ve özel patolojik internet kullanımı ve genel patolojik internet kullanımı diye ikiye ayırmıştır (Davis, 2001:188).

Problemlili internet kullanımı, genellikle kişinin hayatında internetin aşırı kullanılması sonucunda psikolojik, sosyal, akademik (okul hayatı) ve mesleki (iş hayatı) olarak zorlanması şeklinde tanımlanmıştır (Caplan, 2002:554). Literatüre bakıldığında Kaess ve diğerleri (2014), Türkiye dahil 11 Avrupa ülkesinde yapılan çalışmada 11.356 kişiden %4.2'sinin internet bağımlısı olduğunu; Tsitsika ve arkadaşları (2014), 7 Avrupa ülkesinde 13.284 kişiye uygulanan çalışmada %1.2'sinin problemlili internet kullanımı yaptığını; Ha ve Hwang (2014), Güney Kore'de 56.086 kişiye yaptıkları çalışmada problemlili internet kullanımı yaygınlığının %2.8 olduğunu tespit etmiştir.

Problemlili internet kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair literatürün sınırlı olduğu görülmektedir. Genel anlamda bakıldığında dindarlık ile problemlili internet kullanımı ilişkisinin daha çok pornografi (Reinert ve Cap, 2012:103; Short vd., 2015:571) konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Ekşi

ve Çiftçi (2017)'nin de ifade ettiği gibi dindarlık, dini inanç ve ahlaki olgunluk ile problemlerli internet kullanımı gibi faktörler arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar henüz yeterli sayı ve seviyede değildir (Ekşi ve Çiftçi, 2017:183).

Araştırmanın üçüncü ve son değişkeni olan dindarlık ise belli bir dinin belli bir zamanda ve belli şartlar altında, belli bir kişi veya grup tarafından yaşanması olarak tanımlanmakta; kişisel yönüne ve toplumsal boyutuna vurgu yapılmaktadır (Hökelekli, 2010:42-43). Birden çok dindarlık tanımı bulunmaktadır. Çalışmada dindarlığın tanımlanması zor olduğunun dolayı dindarlığın boyutlarına göre tanımlamalarda bulunmak benimsenmiştir.

Araştırmada kullanılan dindarlık envanterlerinin genel yapısı dinin davranış, ibadet ve bilgi gibi boyutlarını ölçtüğü için dindarlığın boyutlarına yönelim olmuştur. Katılımcıların dindarlıklarını belirlerken dinin boyutları temel alınmıştır. Bu nedenle dindarlığın öze ait tanımları yerine boyutlarına değinmenin daha yerinde olacağı düşünülmektedir.

Glock ve Stark'a (1974) göre, dindarlığı tanımlamak güçtür. Çünkü dindarlık tanımı, dinlere göre farklılık gösterdiği gibi aynı dinde dahi anlayış farkından dolayı çeşitlilik göstermektedir (Glock ve Stark, 1974: 11-15). Bu yüzden, tanımından öte temel öğelerini belirlemek daha doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Glock ve Stark (1974), tüm dindarlık biçimleri için geçerli olan temel boyutları inanç, uygulama, bilgi, tecrübe ve etki (sonuç) olarak belirlemişlerdir (Glock ve Stark, 1974:14).

İnanç boyutu, belli dini görüşleri benimseme ve dinin ilkelerinin doğru olduğunu kabul etmektir. Dini uygulama boyutu, ibadetleri ve bağlılığı kapsamaktadır. Tecrübe boyutu, dindar şahsiyet ve dini grubun doğüstü, olağanüstü gerçek ya da Tanrıyla birtakım algılar, duygular ve düşünceler yaşamaları durumudur. Bilgi boyutu, dindar kişinin dinin temel ilkeleri hakkında minimum düzeyde bilgi sahibi olması durumudur. Etki boyutu ise, dini inanç, uygulama, tecrübe ve bilginin kişinin günlük yaşamına etki etmesidir. Bu boyut, diğer dört boyutun sonucu olarak ortaya çıkan dini örüntü durumudur (Glock ve Stark, 1974:14-16).

Araştırmada kullanılan kavramlarla ilgili bu açıklamalardan sonra, cevabı aranan sorulara geçebiliriz. Bu araştırmada, temel anlamda şu sorulara cevap aranmaktadır:

a)Cinsiyet ve yaşa göre siber zorbalık/mağduriyet, problemlerli internet kullanımı ve dindarlık konusunda gruplar arasında bir farklılaşma bulunmaktadır mıdır?

b)Dindarlık ile siber zorbalık/mağduriyet ve problemlili internet kullanımı arasında pozitif veya negatif korelasyonlar/ilişkiler bulunmakta mıdır?

YÖNTEM VE ARAÇLAR

Teorik ve uygulamalı olarak gerçekleştirilen bu araştırmanın önemli ayaklarından biri veri toplama araçlarıdır. Bir çalışmanın sağlıklı yürütülebilmesinin ön şartı, veri toplama araçlarının doğru, güvenilir ve geçerli olmalarıyla mümkündür. Bunlar göz önünde bulundurularak araştırmanın uygulama kısmında birçok ölçek kullanılmıştır. Bu ölçeklerin belirlenmesinde uluslararası literatür dikkate alınmıştır. Çalışmada yöntem olarak dokümantasyon ve tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Tarama modellerinden anket tekniğine başvurulmuştur.

Araştırmanın, yararlandığı literatür bağlamında aşağıdaki hipotezler test edilmiştir:

-Dindarlık ile siber zorbalık/mağduriyet ve problemlili internet kullanımı arasında anlamlı ve negatif yönlü ilişkiler bulunmaktadır.

-Cinsiyete göre siber zorbalık/mağduriyet, problemlili internet kullanımı ve dindarlık değişkenlerinde gruplara göre farklılıklar bulunmaktadır.

-Yaşa göre siber zorbalık/mağduriyet, problemlili internet kullanımı ve dindarlık değişkenlerinde gruplara göre farklılıklar bulunmaktadır.

Ölçme Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacılar tarafından ilgili literatür incelenmesi yapılarak ve oluşturulan hipotezlerin test edilebilmesi amaçlanarak oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda yer alan “eğitim durumu, iş ve eğitim amaçlı kullanım dışında günlük ortalama kaç saat internet kullanıldığına” dair madde, Ögel ve diğerleri (2015) tarafından geliştirilen BAPİNT-Kısa'nın maddelerinden esinlenilerek oluşturulmuştur (Ögel vd., 2015:337-343; Bkz, bapi.info.tr).

Yenilenmiş Siber Zorbalık Envanteri: Envanterin siber zorbalık formuna bakıldığında, Siber zorbalık formunun Topçu ve Erdur-Baker'in belirttiği üzere tek faktör altında toplandığı görülmektedir. KMO değeri .857 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2= 4820.023$, sd:91, p=.000), Cronbach Alpha değeri (iç tutarlılık katsayısı) .824 olarak bulunmuştur. Açıklayıcılık varyansı %51 olarak saptanmıştır. Ayrıca yapısal eşitlik modeline göre değerler $\chi^2/df=4.989$, GFI=.956, NFI=.925, CFI=.939, RMSEA=.059, p=.000 şeklindedir.

Yenilenmiş Siber Zorbalık Envanterinin siber mağduriyet formuna bakıldığında KMO değeri ,884 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2= 5272,863$ sd:66, $p=.000$), Cronbach Alpha değeri (iç tutarlılık katsayısı) ,873 olarak hesaplanmıştır. Açıklayıcılık varyansı %53,4 olarak bulunmuştur. Bu haliyle siber mağduriyet formunda tek faktör üzerinde toplanma görülmektedir. 2 madde (madde 6 ve 7) yakın değerlerde farklı faktörlerde dağılım gösterdiğinden ölçek maddelerinden çıkartılmıştır.

Ayrıca yapısal eşitlik modeline göre değerler $\chi^2/df=4.471$, GFI=.980, NFI=.972, IFI=.978, CFI=.978, RMSEA=.055, $p=.000$ şeklinde bulgulanmıştır. İki formunda istatistiki analiz sonuçlarının çok iyi ve kabul edilebilir düzeyde olduğu saptanmıştır.

Genellenmiş Problemlİ İnternet Kullanımı-2 Ölçeği: Caplan (2010) tarafından beş boyut olarak belirlenmiştir. Fakat Türkçe uyarlamasında olduğu gibi dört faktör altında toplanmaktadır. Ölçek 5 faktörlü olmasına karşın, Deniz ve Tutgun-Ünal, uyarlama çalışmasında 4 faktöre indiğini görmüşlerdir. Buna göre bilişsel meşguliyet ve kompulsif internet kullanımı alt faktörleri birleştirdiğinden bu iki faktör tek faktör olarak "öz-denetim yoksunluğu" olarak adlandırılmıştır. Bu çalışmada da Türkçe uyarlamadaki faktörlere uygun sonuçlar çıktığı görülmektedir.

KMO değeri .912 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2= 10583,904$ sd:105, $p=.000$), Cronbach Alpha değeri (iç tutarlılık katsayısı) .922 olarak bulunmuştur. Açıklayıcılık varyansı %76 olarak saptanmıştır. Ayrıca yapısal eşitlik modeline göre değerler $\chi^2/df=7.802$, GFI=.935, NFI=.944, CFI=.950, RMSEA=.078, $p=.000$ şeklinde bulgulanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının iyi ve kabul edilebilir düzeyde olduğu saptanmıştır.

Dindarlık Ölçeği-1: KMO değeri .933 (Bartlett testi $\chi^2= 8498.74$, sd: 55, $p= .000$), Cronbach Alpha değeri .927 olarak hesaplanmıştır. Dindarlık ölçeği iki boyut altında toplanmaktadır. Ayten'in belirttiği üzere bu boyutlar inanç-etki (1, 2, 3, 4, 10 ve 11. maddeler) ve bilgi-ibadet (5, 6, 7, 8 ve 9. maddeler) boyutudur. Ayrıca yapısal eşitlik modeline göre değerler $\chi^2/df=3.765$, GFI=.981, NFI=.986, CFI=.990, RMSEA=.049, $p=.000$ şeklindedir. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının iyi ve kabul edilebilir düzeyde olduğu saptanmıştır.

Dindarlık Ölçeği-2: KMO değeri .879 (Bartlett testi $\chi^2= 4744.31$, sd: 10, $p= .000$), Cronbach Alpha değeri .933 olarak hesaplanmıştır. Dindarlık ölçeği tek boyut altında toplanmaktadır. Tek faktör olduğundan yapısal eşitlik modeline göre analiz yapmaya ihtiyaç duyulmamıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Veriler, 2017 yılında hem internet üzerinden hem de dışarıda anket uygulanmak suretiyle toplanmıştır. Örneklemen belirlenmesinde tesadüfi örneklem yöntemi kullanılmıştır. Anketler, zaman, maliyet ve kontrol gibi sorunlardan dolayı sınırlı yapılabilmektedir. Anket verilerinin değerlendirilmesinde IBM SPSS Statistics-20 programından yararlanılmıştır.

BULGU VE YORUMLAR

Katılımcıların Nitelikleri

Araştırmanın örneklemini 1130 kişiden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan 1130 kişinin 489'u (%43,3) erkek, 641'i (%56,7) kadındır. Araştırmaya katılan örneklemin yaş aralığı 16-55'tir. Katılımcıların 176'sı (%15,6) 16-19 yaşları arasında, 280'i (%24,8) 20-23 yaşları arasında, 265'i (%23,5) 24-28 yaşları arasında, 263'ü (%23,3) 29-34 yaşları arasında ve 146'sı (%12,9) ise 35-55 yaşları arasında bulunmaktadır. Ekonomik durum konusunda örneklemden 17 kişi (%1,5) gelir durumunun çok iyi olduğunu, 388 kişi (%34,5) iyi olduğunu, 622 kişi (%55) orta olduğunu, 84 kişi (%7,4) düşük olduğunu ve 19 kişi (%1,7) çok düşük olduğunu belirtmiştir.

İkamet edilen şehirler araştırmacı tarafından bölgelere ayrılarak kümelene-meye çalışılmıştır. Katılımcıların 293'ü (%25,9) Akdeniz Bölgesinde oturdu-ğunu, 75'i (%6,6) Karadeniz Bölgesinde, 95'i (%8,4) Ege Bölgesinde, 317'si (%28,1) Marmara Bölgesinde, 199'u (%17,6) İç Anadolu Bölgesinde, 58'i (%5,1) Doğu Anadolu Bölgesinde, 76'sı (%6,7) Güney Doğu Anadolu Bölge-sinde ve 17'si (%1,5) yurtdışında ikamet ettiğini ifade etmiştir.

Eğitim durumuna göre dağılıma bakıldığında katılımcıların 10'u (%0,9) ilkokul, 171'i (%15,1) lise, 557'si (%49,3) üniversite, 259'u (%22,9) yüksek lisans, 133'ü (%11,8) doktora öğrenimi gördüğünü beyan etmiştir.

Siber Zorbalık/Mağduriyet ve Cinsiyet

Aşağıdaki tabloda cinsiyete göre siber zorbalık ve mağduriyet arasında ilişki ve farklılaşma olup olmadığı sorusuna cevap aranmaktadır.

44 • DINDARLIK, SİBER ZORBALIK VE PROBLEMLİ İNTERNET KULLANIMI
İLİŞKİSİNE DAİR NİCEL BİR ARAŞTIRMA

Tablo 1:Siber Zorbalık/Mağduriyetin Cinsiyete Göre Farklılaşması
(t-test)

	Cinsiyetiniz	Sayı	Ortalama	F	p
Siber Zorbalık	Erkek	489	1,31	57,39600	0,000
	Kadın	641	1,19		
Siber Mağduriyet	Erkek	489	1,43	11,41500	0,121
	Kadın	641	1,38		

Cinsiyet açısından siber zorbalığa bakıldığında gruplar arasında anlamlı ilişkiler ve farklılaşmalar söz konusudur ($p=,000$). Siber zorbalık oranına göre erkeklerin ($m:1,31$) kadınlardan ($m:1,19$) daha fazla siber zorbalık yaptığı görülmektedir. Siber mağduriyet açısından bakıldığında, kadınlarla erkekler arasında herhangi anlamlı bir ilişki ($p=,121$ olduğundan) ve farklılık bulunmamaktadır. Bu bakımdan, *siber zorbalık cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir* hipotezi doğrulanırken; *siber mağduriyet cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir* hipotezi doğrulanmamıştır.

Siber zorbalıkla ilgili çalışmalara bakıldığında; Bayram ve Sayılı'nın (2013) yapmış olduğu çalışmada cinsiyet ile siber zorbalık arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, kadınların %66'sı hiç taciz uygulamamışken, erkeklerin yaklaşık %51'i en az bir kez siber zorbalık yaptıklarını ifade etmişlerdir (Bayram ve Sayılı, 2013:111). Dilmaç'ın (2009) yapmış olduğu çalışmada ise mağdur olup tekrar zorbalığa girme konusunda kadınların oranı erkeklerden fazla çıkmıştır. Bunun yanı sıra erkeklerin kadınlara göre daha fazla siber zorbalık yaptığı bulgusuna ulaşılmıştır. (Dilmaç, 2009:1300).

Problemlİ İnternet Kullanımı, Dindarlık ve Cinsiyet

Bu başlık altında aşağıdaki tabloda cinsiyete göre problemlİ internet kullanımı ve dindarlıkta anlamlı düzeyde farklılaşma olup olmadığı incelenmektedir.

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Problemlı İnternet Kullanımı ve Dindarlık (t-test)

	Cinsiyetiniz:	Sayı	Ort.	F	p
Problemlı İnternet Kullanımı	Erkek	489	2,54	3,214	0,072
	Kadın	641	2,42		
Genel Dindarlık	Erkek	489	3,78	7,881	0,349
	Kadın	641	3,72		

Problemlı internet kullanımı ile cinsiyet arasındaki ilişkiye bakıldığında anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($p=.072$). Cinsiyete göre dindarlık konusunda da anlamlı derecede farklılaşma görülmemiştir ($p=.349$). Bu sonuçlara bağılı olarak, *cinsiyete göre dindarlıkta anlamlı derecede farklılaşma bulunmaktadır* hipotezi doğrulanmamıştır. Yapılan çalışmalara bakıldığında, Balcı ve Gülınar (2009), örneklem grubundaki erkeklerin %24,5'inin, kadınların ise %21,9'u internet bağımlılığı belirtisi gösterdiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca erkeklerin %30,6'sının, kadınların ise %26,3'ünün riskli internet kullanımı yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu durum ifade edilmesine karşın istatistiki olarak anlamlı farklılaşmaların olmadığını tespit edilmiştir (Balcı ve Gülınar, 2009:15).

Araştırmada, cinsiyete göre dindarlık konusunda anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Bu çerçevede, ülkemizde gerçekleştirilen bazı çalışmalarda erkeklerin kadınlardan daha dindar; bazı çalışmalarda kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu ortaya koyan araştırmaların yanı sıra, dindarlık açısından her iki cinsiyet arasında anlamlı farklılıkların olmadığını tespit eden çalışmalar da mevcuttur. Her iki sonuç ile ilgili çalışmalara şu örnekler verilebilir: Günay (1999), Çelik (2002), Kayıklık (2005), Kirman (2005), Yapıcı (2007), Ayten (2009), Şentepe ve Güven (2015) ve Uysal'ın (2015) tespitine göre kadınlar erkeklerden; Bayyigit (1989), Karaca (2000), Kula (2001), MehmEDOĞLU (2004), Onay (2004) ve Uysal'ın (2006) bulgularına göre erkekler kadınlardan daha dındardır.

Siber Zorbalık/Mağduriyet ve Yaş

Aşağıda, siber zorbalık ve mağduriyet ile yaş arasında anlamlı ilişkiler ve anlamlı farklılaşmalar var mıdır? sorusuna yanıt aranmaktadır.

Siber zorbalık ve mağduriyetin yaşa göre analizi aşağıdaki tabloda verilmiştir. Buna göre siber zorbalık yaşa göre anlamlı farklılıklar göstermektedir

46 • DINDARLIK, SİBER ZORBALIK VE PROBLEMLİ İNTERNET KULLANIMI
İLİŞKİSİNE DAİR NİCEL BİR ARAŞTIRMA

(p ,004). Siber zorbalığa, yaşa göre bakıldığında 16-19 yaş aralığında olanlarla 35-55 yaş aralığında olanlar arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır (Scheffe p=,030). Buna göre 16-19 yaşındaki kişiler 35-55 yaş aralığındaki kişilere göre siber zorbalığı daha fazla yapmaktadır. Aynı şekilde 20-23 yaşları arasında olan kişilerle 35-55 yaş aralığında olan kişiler arasında anlamlı farklılıklar görülmektedir (Scheffe p=,048). Buna göre 20-23 yaş grubu 35-55 yaş grubuna göre daha fazla siber zorbalık yapmaktadır.

Tablo 3: Yaşa Göre Siber Zorbalık/Mağduriyetin Dağılımı (ANOVA, Scheffe, LSD testi)

		N	Ort.	F	p
Siber Zorbalık	16-19 arası	177	1,30	3,854	,004
	20-23 arası	280	1,28		
	24-28 arası	264	1,22		
	29-34 arası	263	1,24		
	35-55 arası	146	1,17		
	Toplam	1130	1,24		
Siber Mağduriyet	16-19 arası	177	1,40	1,267	,281
	20-23 arası	280	1,41		
	24-28 arası	264	1,43		
	29-34 arası	263	1,41		
	35-55 arası	146	1,32		
	Toplam	1130	1,40		

Siber mağduriyet ile yaş arasındaki ilişkilere bakıldığında aralarında anlamlı farklılıklar bulunmamaktadır (p=,281). *Siber zorbalık ve mağduriyet yaşa göre anlamlı farklılıklar göstermektedir* hipotezi, siber zorbalık formunda doğrulanırken siber mağduriyetin formunda doğrulanmamıştır.

Ünver ve Koç (2017)'un yapmış olduğu çalışmada, yaş ile siber zorbalık arasında anlamlı ilişkiler olmadığı tespit edilmiştir. Özellikle fark testlerinde yaşa göre siber zorbalık konusunda herhangi bir anlamlı farklılaşmanın olmadığı belirlenmiştir.

Problemlİ İnternet Kullanımı ve Yaş

Bu araştırmada, farklı yaş gruplarına göre problemlİ internet kullanımında anlamlı farklılaşma ve anlamlı ilişkiler var mıdır? sorusunun cevabı aranmıştır. Aşağıdaki tabloda yaşa göre problemlİ internet kullanımını sunulmaktadır.

Tablo 4: Yaş Değişkenine Göre Problemlı İnternet Kullanımı (ANOVA, Scheffe)

	Yaş	Sayı	Ort.	F	p
Problemlı İnternet Kullanımı	16-19 arası	177	2,60	8,660	,000
	20-23 arası	280	2,62		
	24-28 arası	264	2,53		
	29-34 arası	263	2,44		
	35-55 arası	146	2,01		
	Toplam	1130	2,47		

Problemlı internet kullanımının yaşa göre dağılımına bakıldığında anlamlı ilişkiler görülmektedir ($p=,000$). Problemlı internet kullanımı, yaş değişkenine göre anlamlı farklılıklar göstermektedir. Problemlı internet kullanımında, 16-19 arası yaşlardaki bireylerle 35-55 arası yaşlarda olanlarda anlamlı farklılaşma görülmektedir (Scheffe $p=,000$). Buna göre, 16-19 yaş grubu ($m=2,60$) 35-55 yaş grubuna ($m=2,01$) göre daha fazla problemlı internet kullanımı yapmaktadır denilebilir. 20-23 yaş grubu ile 35-55 yaş grubu arasında anlamlı farklılaşma söz konusudur (Scheffe $p=,000$). 20-23 yaş grubu ($m=2,62$) 35-55 yaş grubundan ($m=2,01$) daha fazla problemlı internet kullanımı yapmaktadır. Aynı şekilde 24-28 yaş grubu ve 29-34 yaş grubu ile 35-55 yaş grubu arasında anlamlı farklılaşmalar bulunmaktadır. Buna göre, 24-28 yaş grubu ($m=2,53$) ve 29-34 yaş grubu ($m=2,44$) ile 35-55 yaş grubundan ($m=2,01$) daha fazla problemlı internet kullanımı yapmaktadır. *Problemlı internet kullanımında yaş gruplarına göre anlamlı farklılıklar vardır* hipotezi doğrulanmıştır.

Tarı-Cömert ve Ögel (2009), araştırmalarında, internet bağımlılığının, madde, alkol ve kumar bağımlılığının erken yaşlarda başladığını ifade etmişlerdir. Yapılan araştırmada yaş grupları arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Ancak katılımcıların yaş aralığının birbirine yakın olduğunu ve en yüksek yaşın da 19 olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir (Tarı-Cömert ve Ögel, 2009:14). Ünver ve Koç (2017)'un yapmış olduğu çalışmada, yaş ile problemlı internet kullanımı arasında anlamlı ilişkiler olmadığı tespit edilmiştir. Özellikle fark testlerinde yaşa göre problemlı internet kullanımı konusunda anlamlı herhangi bir farklılaşmanın olmadığı belirlenmiştir (Ünver ve Koç, 2017:125).

Dindarlık ve Yaş

Bu başlık altında, yaşa göre dindarlık farklılaşmakta mıdır?, Yaş ile dindarlık arasında anlamlı ilişkiler var mıdır? sorularına yanıt aranmaktadır. Aşağıdaki tabloda, yaşa göre dindarlık sonuçları verilmektedir.

Tablo 5: Yaş Değişkenine Göre Dindarlık Dağılımı

	Yaş	Sayı	Ort.	F	p
Genel Dindarlık	16-19 arası	177	3,97	14,965	,000
	20-23 arası	280	3,99		
	24-28 arası	264	3,64		
	29-34 arası	263	3,41		
	35-55 arası	146	3,79		
	Toplam	1130	3,74		

Yaşa göre genel dindarlıkta anlamlı farklılaşmalar görülmektedir. 16-19 yaş grubu ile 24-28 yaş grubu (Scheffe $p=,023$) ve 29-35 yaş grubu (Scheffe $p=,000$) arasında anlamlı farklılıklar vardır. 16-19 yaş grubunun ($m=3,9$), 24-28 yaş grubu ($m=3,6$) ve 29-35 yaş grubundan ($m=3,4$) daha fazla dindarlık oranına sahip olduğu söylenebilir. 20-23 yaş grubu ile 24-28 yaş grubu (Scheffe $p=,002$) ve 29-35 yaş grubu (Scheffe $p=,000$) arasında anlamlı farklılıklar vardır. 20-23 yaş grubunun ($m=3,9$), 24-28 yaş grubu ($m=3,6$) ve 29-35 yaş grubundan ($m=3,4$) daha fazla dindarlık oranına sahip olduğu belirtilebilir. 29-34 yaş grubu ile 35-55 yaş grubu arasında da anlamlı bir farklılık söz konudur (Scheffe $p=,007$). 29-34 yaş grubunun ($m=3,4$) 35-55 yaş grubundan ($m=3,7$) daha az dindar olduğu ifade edilebilir.

Genel anlamda dindarlık ile yaş değişkenine bakıldığından 16 yaşından 28 yaşına kadar belli oranlarda dindarlık seyrinde gitmektedir. Fakat 29-35 yaşları arasında dindarlığın tüm boyutlarında bir düşüş söz konusudur. 35 yaşından itibaren alt boyutlar da dahil olmak üzere dindarlık artmasına rağmen, 16-28 yaşlarına denk gelen seviyeye yükselememektedir. Dolayısıyla, *yaşa göre dindarlıkta anlamlı ilişkiler ve farklılaşmalar bulunmaktadır* hipotezi doğrulanmıştır.

Bu konuda yapılan araştırmalara bakılacak olursa, Ayten'in (2009) yapmış olduğu çalışmada, yaşlılık dönemindeki bireylerin dindarlık genel ortalamalarının ergenlik döneminden yüksek; yetişkinlik döneminden daha düşük olduğu görülmektedir. Çalışma bulgularının sonuçlarına göre,

yetişkinlerin dindarlık oranlarının ergenlere göre daha yüksek olduğu ifade edilmiştir (Ayten, 2009:127).

Mehmedoğlu'nun (2004) araştırmasında, dindarlığın yaşa bağlı olarak artış gösterdiği; ancak dindarlığın tecrübe boyutu hariç inanç, ibadet, bilgi ve etki boyutlarında yaş grupları arasında anlamlı farklılıklar olmadığı bulgulanmıştır. (Mehmedoğlu, 2004:134-139). Uysal (2015)'ın çalışmasında ise yaş gruplarına göre genel dindarlıkta manidar bir farklılık olduğu gözlenmiştir. Buna göre, 20 ve daha aşağı yaşta olanların genel dindarlık ortalamalarının, 21-40 yaş arasında olanların genel dindarlık ortalamalarından daha yüksek olduğu saptanmıştır (Uysal, 2015:47).

Dindarlık ve Siber Zorbalık/Mağduriyet İlişkisi

Bu başlık altında, dindarlık ile siber zorbalık ve mağduriyet arasındaki korelasyon ilişkisine bakılmaktadır. Korelasyon analizini doğrulayıcı ve destekleyici olması açısından yapısal eşitlik modeline dayalı analizler de yapılmaktadır.

Tablo 6: Dindarlık ve Siber Zorbalık/Mağduriyet İlişkisi Korelasyonu

		Siber Zorbalık	Siber Mağduriyet
	r	-,208**	-,226**
Genel Dindarlık	p	,000	,000
	N	1130	1130

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır (iki yönlü).

Dindarlık ve siber zorbalık/mağduriyet arasında ilişki olduğu korelasyon analizinden anlaşılmaktadır. Dindarlıkla siber zorbalık/mağduriyet arasında da negatif yönde anlamlı ilişkiler vardır. Buna göre, dindarlıkta etkin olanlar siber zorbalık yapmada da kendilerine hâkim olmaktadır denilebilir. Ayrıca siber mağduriyet yaşama konusunda da dindarlık önleyici olabilmektedir. Bu sonuçlara göre *dindarlık ile siber zorbalık/mağduriyet arasında anlamlı ilişkiler vardır* hipotezi doğrulanmıştır. Ayrıca *dindarlık değişkeni ile siber zorbalık/mağduriyet arasında negatif ilişki bulunmaktadır* hipotezi de doğrulanmıştır.

Safaria (2015), günlük manevi deneyimler, öz-güven, aile uyumu ve siber zorbalık arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Bu araştırmanın sonuçlarına göre,

günlük manevi deneyimlerle siber zorbalık arasında anlamlı düzeyde bir ilişki olmadığı görülmüştür (Safaria, 2015:29). Safaria'nın (2016) bir başka araştırmasında ise siber zorbalığın siber mağduriyet ve affedicilikle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Siber zorbalık ile siber mağduriyet arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuş; yanı sıra siber zorbalıkla affedicilik arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır (Safaria, 2016:44).

Yapısal eşitlik modeline göre dindarlık ile siber zorbalık arasındaki ilişki ise aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 7: Dindarlıkla Siber Zorbalık Korelasyonu (Yem Analizi)

χ^2/df	GFI	NFI	IFI	CFI	RMSEA	p
4,704	,893	,911	,928	,928	,057	,000

Yukarıdaki tabloda, yapısal eşitlik modeline göre dindarlığın etki, ibadet ve davranış boyutu ile siber zorbalık arasındaki uyum modeli verilmiştir. Yapısal eşitlik modeline göre analiz sonuçları oldukça uyumlu çıkmıştır. Buradan hareketle dindarlık ile siber zorbalık arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu söylenebilir. Yapısal eşitlik modelindeki korelasyon katsayılarına göre dini etki boyutu ile siber zorbalık arasında negatif yönde anlamlı korelasyon bulunmaktadır ($r=-.192$, $p=.000$). Dindarlığın ibadet boyutu ile siber zorbalık arasında anlamlı ve negatif yönlü bir ilişki bulunmaktadır ($r=-.247$, $p=.000$). Dindarlığın davranış boyutu ile siber zorbalık arasında da anlamlı ve negatif yönlü bir ilişki bulunmaktadır ($r=-.198$, $p=.000$). Dolayısıyla, yapısal eşitlik modeline göre de *dindarlık ile siber zorbalık arasında anlamlı ilişkiler vardır* hipotezi doğrulanmış gözükmektedir. Ayrıca *dindarlık değişkeni ile siber zorbalık arasında negatif ilişki bulunmaktadır* hipotezi de doğrulanmıştır.

Dindarlık ve Problemlİ İnternet Kullanımı İlişkisi

Bu başlık altında dindarlık ile problemlİ internet kullanımı arasındaki korelasyonlar değerlendirilmektedir.

Tablo 8: Dindarlık ve Problemlİ İnternet Kullanım İlişkisi Korelasyonu

	Problemlİ İnternet Kullanımı	
Genel Dindarlık	r	-,112
	p	,000
	N	1130

Dindarlık ve problemleri internet kullanımı arasında ilişki olduğu korelasyon analizinden anlaşılmaktadır. Dindarlıkla ($r = -,112$; $p = ,000$) problemleri internet kullanımı arasında da negatif yönde anlamlı ilişkiler vardır. Bu sonuçlara göre *dindarlık ile problemleri internet kullanımı arasında anlamlı yönde ilişkiler bulunmaktadır* hipotezi ve *dindarlık ile problemleri internet kullanımı arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır* hipotezi doğrulanmış olmaktadır.

Ekşi ve Çiftçi (2017) lise öğrencilerinin dini inançları, ahlaki olgunlukları ve problemleri internet kullanımları arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Buna göre, korelasyon ve regresyon analizleri yapılmıştır. Korelasyon analizi sonuçlarına göre dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında pozitif düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Problemleri internet kullanımı ile dini inanç arasında anlamlı herhangi bir ilişki saptanamamıştır. Bunun yanı sıra katılımcıların ahlaki olgunluk dereceleri ile problemleri internet kullanımı arasında negatif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir (Ekşi ve Çiftçi, 2015:189).

Almenayes (2014), problemleri internet kullanım türlerinden olan sosyal medya bağımlılığı ile dindarlık ilişkisi üzerine araştırma yapmıştır. Yapılan çalışmanın sonuçlarına göre dindarlık ile sosyal medya bağımlılığı arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir (Almenayes, 2014:108).

SONUÇ

Siber zorbalıkla ilgili bulgulara bakıldığında, erkeklerin ($m:1,31$) kadınlardan ($m:1,19$) daha fazla siber zorbalık yaptığı görülmektedir. Bu çerçevede kadınların erkeklere oranla daha az siber zorbalık yapmakta oldukları söylenebilir. Siber zorbalığa yaşa göre bakıldığında 16-19 yaş aralığındaki kişiler 35-55 yaş aralığındaki kişilere göre anlamlı derecede daha fazla siber zorbalık yapmaktadır. Aynı şekilde 20-23 yaş grubu 35-55 yaş grubuna göre daha fazla siber zorbalık yapmaktadır.

Problemleri internet kullanımına bakıldığında yaş arttıkça problemleri internet kullanımı azalmaktadır. Problemleri internet kullanımını en fazla yapan yaş grubu sırasıyla 16-19 yaş grubu ve 20-23 yaş grubu olarak tespit edilmiştir. Genel anlamda dindarlık ile yaş değişkenine bakıldığında, dindarlıkta 16 yaşından 28 yaşına kadar belli bir yükselme seyri söz konusudur. Fakat 29-35 yaşları arasında dindarlığın tüm boyutlarında bir düşüş gözlenmiştir. 35 yaşından itibaren alt boyutlar da dahil olmak üzere dindarlık artmasına rağmen, 16-28 yaşlarına denk gelen seviyeye yükselmemektedir.

Dindarlık ile problemleri internet kullanımı ve siber zorbalık korelasyonuna bakıldığında; dindarlık puanı yüksek olanların problemleri internet kullanımı ve

siber zorbalık ortalama puanlarının daha düşük olduğu görülmektedir. Ayrıca dindarlık ile siber zorbalık ve problemlili internet kullanımı arasında negatif bir ilişki bulunmaktadır. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda bu değişkenlerin yetişkinler üzerinde çalışılması gerekmektedir. Siber zorbalık ve problemlili internet kullanımı maneviyat, dindarlık ve ahlak (değerler) ile ilişkili olarak çalışılabilir.

Kaynaklar/References

- Almenayes, J. J. (2014). Religiosity and the Perceived Consequences of Social Media Usage in a Muslim Country. *Journal of Arts and Humanities (JAH)*, 3 (5), 108-117.
- Almenayes, J. J. (2015). Empirical Analysis of Religiosity as Predictor of Social Media Addiction. *Journal of Arts & Humanities*, 4(10), 44-52.
- Ayten, A. (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Ayten, A., (2012). Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma. *ÇÜ İlahiyat Dergisi*, 12(2), 101-119.
- Balcı, Ş. ve Gülnar, B. (2009). Üniversite Öğrencileri Arasında İnternet Bağımlılığı ve İnternet Bağımlılarının Profili. *Selçuk İletişim*, 6 (1), 5-22.
- Bayram, N. ve Sayılı, M. (2013). Üniversite Öğrencileri Arasında Siber Zorbalık Davranışı. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt:71, sayı:1:107-116.
- Berne, S. ve diğerleri, (2014). Appearance-related cyberbullying: a qualitative investigation of characteristics, content, reasons, and effect. *Body Image*, 11 (4), 527-533.
- Caplan, S.E. (2002). Problematic internet use and psychosocial well-being: Development of a theory-based cognitive-behavioral measurement instrument. *Computer in Human Behavior*, 18, 553-575.
- Caplan, S.E. (2010). Theory and measurement of generalized problematic internet use: A two step approach. *Computers in Human Behavior*, 26 (1), 1089-1097.
- Davis, R.A. (2001). A Cognitive-behavioral model for pathological internet use (PIU). *Computers in Human Behavior*, 17(2), 187-195.
- Deniz, L. ve Tutgun-Ünal, A. (2016). Genelleştirilmiş problemlili internet kullanımı ölçeği-2 (GPIKÖ2)'nin Türkçeye uyarlanması: geçerlilik ve güvenilirlik çalışması. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(23), 7-20.
- Dilmaç, B. (2009). Sanal Zorbalığı Yordayan Psikolojik İhtiyaçlar: Lisans Öğrencileri İçin Bir Ön Çalışma. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 9 (3), 1291-1325.
- Ekşi, H. & Çiftçi, M. (2017). Lise öğrencilerinin problemlili internet kullanım durumlarının dinî inanç ve ahlaki olgunluk düzeylerine göre yordanması. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 4, 181-206. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2017.4.2.0013>
- Erdur-Baker, Ö. & Kavşut, F. (2007). A new face of peer bullying: cyberbullying. *Journal of Euroasian Educational Research*, 27, 31-42.
- Eroğlu, Y. (2014). Ergenlerde Siber Zorbalık Ve Mağduriyeti Yordayan Risk Etmenlerini Belirlemeye Yönelik Bütüncül Bir Model Önerisi. Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi.

- Garaigordobil, M., Martínez-Valderrey, V., Páez, D. y Cardozo, G. (2015). Bullying y cyber-bullying: diferencias entre colegios públicos-privados y religiosos-laicos. *Pensamiento Psicológico*, 13(1), 39-52. doi: 10.11144/Javerianacali.PPS113-1.bcdc
- Gül, R. E. (2016). Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde. *YÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 163-182.
- Günay, Ü. (1999). Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı.
- Ha Y. M. ve Hwang W. J. (2014). Gender Differences in Internet Addiction Associated with Psychological Health Indicators Among Adolescents Using a National Web-based Survey. *Int. J. Ment. Health. Addict.* 12(5), 660-669.
- Hinduja, S., ve Patchin, J.W. (2014). *Cyberbullying: identification, prevention, and response*. Cyberbullying Research Center, www.cyberbullying.org Erişim:11.05.2017.
- Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul:Dem Yayınları.
http://www.bapi.info.tr/dosyalar/bapint%20kisa.pdf Erişim:28.12.2017
- Belsey, B. https://www.cyberbullying.ca Erişim:04.05.2017.
- Kaess M, Durkee T, Brunner R, et al. (2014). Pathological Internet use among European adolescents: psychopathology and self-destructive behaviours. *EurChildAdolesc. Psychiatry*.1-10.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kayıklık, H. (2005). Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe. *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (1).
- Kraft, E.M. ve Wang, J. (2010). An exploratory study of the cyberbullying and cyberstalking experiences and factors related to victimization of students at a public liberal arts college. *International Journal of Technoethics*, 1(4), 74-91.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Nancy Willard, N. (2007). *Educator's Guide to Cyberbullying and Cyberthreats*. http://csriu.org, http://cyberbully.org, ve http://cyber-safe-kids.com Erişim: 26.05.2017.
- Nocentini, A., ve diğerleri, (2010). Cyberbullying: Labels, behaviors and definition in three European countries. *Australian Journal of Guidance and Counselling*, 20(2), 129-142.
- Ögel, K., Karadağ, F., Satgan, D. ve Koç, C. (2015). Bağımlılık Profil İndeksi İnternet Bağımlılığı Formu'nun (BAPİNT) geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirliği. *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, 28, 337-343, DOI: 10.5350/DAJPN2015280405.
- Olweus, D. (1993). *Bullying at school: What we know and what we can do*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Oyman, N. (2016). Sosyal Medya Dindarlığı. *KSÜ İlahiyat Dergisi*, 28(1), 125-167.
- Reinert, D. F. ve Cap, O.F.M. (2012). Use of Internet Pornography: Consequences, Causes and Treatment. *Seminary Journal*, 12 (2), 103-106.
- Safaria, T. (2015). Are daily spiritual experiences, self-esteem, and family harmony predictors of cyberbullying among high school student?. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 4 (3), 23-33.

54 • DINDARLIK, SİBER ZORBALIK VE PROBLEMLİ İNTERNET KULLANIMI İLİŞKİSİNE DAİR NİCEL BİR ARAŞTIRMA

- Safaria, T., Tentama, F. ve Suyono, H. (2016). Cyberbully, Cybervictim, and Forgiveness among Indonesian High School Students. *TOJET: The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 15 (3), 40-48.
- Şentepe, A. ve Güven, M. (2015). Kişisel özellikleri ve dindarlık ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (31), 27-44.
- Short, B. M., Kasper, T.E. ve Wetterneck, C. T. (2015). The Relationship Between Religiosity and Internet Pornography Use. *J Relig Health*, 54, 571-583.
- Slovak, K. Crabbs, H. ve Stryffeler, B. (2015). Perceptions and Experiences of Cyberbullying at a Faith-Based University. *Social Work and Christianity*, 42 (2), 149-164.
- Stark, R. ve Glock, C.Y. (1974). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Third Printing, USA:University of California Press.
- Tarı-Cömert, I. ve Ögel, K. (2009). İstanbul Örneğinde İnternet ve Bilgisayar Bağımlılığının Yaygınlığı ve Farklı Etkenlerle İlişkisi. *Türkiye Klinikleri J Foren Med*, 6 (1), 9-16.
- Topçu, Ç. Ve Erdur-Baker, Ö. (2010). The revised cyber bullying inventory (RCBI): validity and reliability studies. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 5, 660-664.
- Tsitsika A, Janikian M, Schoenmakers T. M, et al. (2014). Internet addictive behavior in adolescence: a cross-sectional study in seven European countries. *CyberpsycholBehavSocNetw*. 17(8), 528-535.
- Ünver, H. ve Koç, Z. (2017). Siber Zorbalık ile Problemlı İnternet Kullanımı ve Riskli İnternet Davranışı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 15 (2), 117-140.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Uysal, V. (2015). Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (1), 35-56.
- Wang, X. ve diğerleri, (2017). Trait anger and cyberbullying among young adults: A moderated mediation model of moral disengagement and moral identity. *Computers in Human Behavior*, 73, 519-526.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Young, K.S. (1996). Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder. *Cyberpsychology & Behavior*, 1(3), 237-244.
- Young, K.S. (2013). Surfing not studying: Dealing with internet addiction oncampus. http://netaddiction.com/articles/surfing_not_studying.pdf Erişim: 03.02.2017
- Young, K.S. (2013). Treatment outcomes using CDT-IA with internet-addicted patients. *Journal of Behavioral Addictions*, 2(4), 209-215.

MAHİYET VE MUHATAP AÇISINDAN MÜBHEMÂTU'L-KUR'ÂN

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL*

Öz

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair son teşekkül eden ilim, Mübhemâtu'l-Kur'ân'dır. Kur'ân'daki belirsiz anlatımları ve medlüllerini konu edinen mübhemât, genel bir tarifile kendisinden ne kastedildiği tam olarak anlaşılabilen lafızlar olarak tanımlanır. Kur'ân'ın mübhemlerine dair ilk çalışmaların sahabe döneminde gerçekleştiği söylenebilir, alana dair ilk eser, altıncı yüzyılda kaleme alınmıştır. Kur'ân ilimlerinin en şerefli olanı olarak takdim edilen mübhemât, gerek muhataplar açısından ve gerekse mahiyeti açısından bazı sorunlu yaklaşımlara konu olmuştur. Yapılan tariflerde herhangi bir ayrıma gidilmeden Kur'ân'ın ilk muhatapları ile sonraki muhatapların aynı kategoride değerlendirilmesi ve yine Kur'ân'a bir metin muamelesi yapılması bu hatalı yaklaşımlardan bazılarıdır. Bununla birlikte özellikle itikâdî fırkaların teşekkülüyle başlayan meşruiyet arayışı sürecinde mübhemât, yoğun istismara konu olmuş, bu durum ise mübhemât üzerine eserlerin telif edilmesini zorunlu ve lüzumlu hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sahabe, Mübhem, Mübhemât, Mübhemâtu'l-Kur'ân.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
E-posta: bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3356-7786

Reading Self and Others Through the Mubham Verses in the Context of Legitimacy Concerns

Abstract

The last forming knowledge of Ulûmu'l-Qur'ân is Mübhemât al-Qur'ân. The subject matter of the ambiguous expressions and their equivalents in the Qur'an is a word that can not be understood completely by what it means in a general description. The first work on the field was taken in the sixth century, when the first works on the Qur'an's relics were performed during the companionship period. As the most honorable of the Qur'anic scholarship, Mübhemât has been subject to some problematic approaches in terms of both interpreters and their nature. It is some of these mistaken approaches to evaluate the first interlocutors of the Qur'an and the following interlocutors in the same category without making any separation in the recipes made and to make a text treatment on the Qur'an again. However, in the process of seeking the legitimacy that started with the formation of the Islamic sects, the mubhamat became a subject of intense exploitation, which made it compulsory and necessary for the copyright of the works on mubhamat.

In conclusion, in our view, the most correct approach to this issue is to keep the guiding principle of the Qur'an itself and its evidences conveyed from the Prophet in the identification and determination of indefinite expressions, as Maturidi stated. It will not allow the past generations and those who are likely to form in the future to abuse the Qur'an, to exploit people through the Qur'an, to express their claims and discourse through the indefinite expressions of the Qur'an, or more clearly, to distort the Qur'an in meaning.

Keywords: *The Qur'an, Companions, Mubham, Mubhamat, Mubhamat al-Qur'an.*

Summary

The Qur'an, in accordance with the oral tradition of the Arabian society, has also communicated with the interlocutors through this living medium and used abundant personal pronouns, indefinite time, space adverbs, ambiguous quantities and generic names in their expressions. However, they did not cause any ambiguity in their interlocutors, but on the contrary they understood the Qur'an as natural elements of the context in accordance with their current state. Here, details such as person pronouns, indefinite time, space adverbs, ambiguous quantities and genre names that are not included in the Qur'an text

in the nuzul period's living dialogue constitute the subject of *Mubhemâtu'l-Qur'an* Science, for the purpose of identifying and assigning for interlocutors. This study will analyze *Mubhemâtu'l-Qur'ân*, a branch of Ulûmu'l-Qur'ân, in terms of addressee and nature and make some determinations.

The aim of *Mubhemat* is to identify and use the pronouns, names of names, time-space names, names, nicknames or qualifications used for human, angel, gin, animal, tree, city or star instead of their names in the Qur'an to be assigned. The aim of *Mubhemat*'s science is limited to this and apart from this, for example, he does not talk about the events of the period, the ideas that the parties have, the purpose and the message of the verses, The purpose of the determination of *Mubhemat* is not to reveal the message of the Qur'an, but to the indefinite expressions in detail. It is not for the whole but for the piece. It's not a motive, it's a detail. He wants to acquire name and opinion, not wisdom and knowledge. In short, this is the only aim; identification of names of persons, groups, animals and objects, identification of geographical region names, elimination of ambiguities related to number and quantity.

The meaning of the words which can not be precisely defined as what is meant by them is that the Qur'an is not explicitly mentioned in the Qur'an, but rather the names of men, women, angels, giants, tribe, community names, place, time and numbers. However, it is obvious that the meaning of the word "what is meant by itself" is not a provision in terms of the first interlocutors of the Qur'an, even though it expresses a truth in terms of the post-natal followers. As it is known, neither the Qur'an has been drafted as a bookstore, nor has its first interlocutors faced with the Qur'an and textualized after a time. On the contrary, the Qur'an is a healing rhetoric directed at the nüzul mediator. Their partners are the natural elements of the context which corresponds to the words. Therefore, even though a number of gentle names and pronouns pass through the verses, the respondents knew and understood who or what was meant by these words. For this reason, the ground on which he finds the counterparts corresponds to the period of the subsequent interlocutors, not the first interlocutors. Presumably, this situation, although it is desired to withdraw from the early stage by being based on the sahbey as the origin of the *mubhemâtu'l-Qur'an*'s identity, should be a contribution to the nymph in the last formed branch in ulûmu'l-Qur'an. It is understood that the general acceptance that the identification and assignment of the expressions of intransigent expressions will not contribute to the meaning of the verses and to the message that the person presents to the message is another reason for this

delay. As a matter of fact, the fact that the first written work of Mübhemâtu'l-Qur'an by Süheylî belonged to the sixth century, is true to this point. On the other hand, the arguments given to the importance and necessity of Muhammad al-Qur'an's identity contain very weak and inadequate arguments about the legitimacy of the law. However, this does not mean that the mujhemat al-Qur'an is unnecessary. Especially, after the sufism of the Prophet (a.s.) and the separation of the various sects from the society and increasing numbers over time, the importance and necessity of this instruction becomes more apparent after the abuses that they have entered into to base their discourse on the noble verses.

At this point, the findings of Suyuti, which are to be made regarding the Qur'an al- it must be borne in mind that those who have witnessed the discovery of securities must be based on the traditions of the securities, but in the case where a true securitization related to the muqhemâta is not reached, As long as there is no hadith that is found as an incumbent of the Prophet Muhammad, it is the right way to take the basic approach of " As long as there is not a hadith which is found as a mutawatir from the Prophet, we will not go into abstinence in matters which God has left almighty," This approach, both in the past and in the future as well as in the future, requires that a number of parties and organizations abuse the Qur'an, that they exploit people over the Qur'an and that their claims and rhetoric should be expressed through the Qur'an's obedience, he will not allow them to distort the meaning of the Quran in meaning.

GİRİŞ

Kur'ân'ın nazil olduğu miladî VII. yüzyılda Hicaz bölgesi toplumlarında câri olan geleneğin sözlü bir gelenek olduğu bilinmektedir. Yazınsal edebiyatın edilgen yapısından farklı olan sözlü gelenek, tarafları bizâtihi bağlamın temel unsurları olarak sürece dâhil ettiği için, dinamik bir diyalog ortamına sahiptir. Bağlama ait bütün enstrümanların hazır bulunduğu böyle bir diyalog ortamında, gösterge ve gösterilenler hazırdır. Dolayısıyla diyalog ortak bir "şimdi" içerisinde gerçekleştiği için, anlama sorunu yoktur. İletişimde zamirler, belirsiz zaman, mekân, sahis ve topluluklar bolca tekrarlanır, ancak bunlar muhataplar arasında bir anlama sorununa sebep olmaz; zira muhataplar, çevresel unsurlarla birlikte bağlamın aslî unsurlarıdır. Ancak tarafların ve gösterilenlerin ortada olmadığı ve sadece diyalogun resmini veren metni okuyarak anlamak durumunda olan sonraki muhataplar açısından anlama, sahici bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır

Arap toplumunun sözlü geleneğine uygun olarak nazil olan Kur'ân da muhataplarıyla bu canlı vasat üzerinden iletişimde bulunmuş ve ifadelerinde bol miktarda şahıs zamirleri, belirsiz zaman, mekân zarfları, belirsiz miktar ve cins isimleri kullanmıştır. Ancak bunlar muhataplar nezdinde bir belirsizliğe sebep olmamış, aksine bağlamın doğal unsurları olarak Kur'ân'ı mevcut haliyle selikalarına uygun bir şekilde anlamışlardır. İşte nüzul döneminin canlı diyalog ortamında Kur'ân metnine dâhil edilmeyen şahıs zamirleri, belirsiz zaman, mekân zarfları, belirsiz miktar ve cins isimleri gibi ayrıntılar, *Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi*'nin mevzusunu teşkil etmekte olup söz konusu ilim, bu ayrıntıları sonraki muhataplar için tespit ve tayin etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, Ulûmu'l-Kur'ân'ın bir şubesi olan Mübhemâtu'l-Kur'ân'ı, muhatap ve mahiyeti açısından tahlil ederek bazı tespitlerde bulunacaktır.

Kavramsal Çerçeve

Tarifi

Mübhem kelimesi “بهم / b-h-m” kökünden türemiştir. Sülâsî kök anlamında “yol güzergâhının belirsizleşip ayırımına varamamak, iş kendisine karışık gelip çözümüne ulaşamamak, konuşamamak, meramını ifade edememek, bir şeyi temyiz gücünden yoksun olmak” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur III/376). Bu kökten if'âl kalıbında ism-i mef'ûl olan mübhem kelimesi “Karışık gelmesi nedeniyle işin aslına nüfuz edememe, anlamaya imkânı olmaması nedeniyle sözün kapalı olması” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur 376-377). Bu ayrıntıları daha derli toplu ifade eden Râgıb İsfehânî, duyu veya akıl alanına girmekle birlikte “hissedilmesi ve akledilmesi güç olan her şeye” *mübhem* denildiğini belirtmiştir (Râgıb 82). Anlam örgüsünde “*kendisinden ne kastedildiği tam olarak tayin edilememiş olan kelimeler*” (Albayrak 1992a: 156) olduğu anlaşılan mübhemâtın terim anlamını, Kur'ân-ı Kerim'de sarih olarak isimleri zikredilmeyip, ismi mevsuller, ismi işaretler, zamirler ve cins isimlerle ifade edilen erkek, kadın, melek, cin, topluluk, kabileler, mekân, zaman, yıldızlar ve sayılar olarak tarif edebiliriz (Suyûtî 1978: II/185; Erten 2001: 69; Demirci 1998: 162; Cerrahoğlu 1989: 186).

Tarihi

Mübhemâtın bir Ulûmu'l-Kur'ân olarak tarih sahnesine çıkışını belirlemek için, mübhemât kelimesinin lugat ve ıstılah anlamları üzerinden hareket etmekte fayda var. Genel olarak “*kendisinden ne kastedildiği tam olarak ta-*

yin edilememiş olan kelimeler” (Albayrak 156) anlamının merkezî bir anlam ifade ettiği mübhemât sözcüğünün, Kur’ân’ın nüzulüne şahit olan ilk muhataplar nezdinde bir karşılığı olmayacağı aşikârdır. Belirsiz ifadeler, canlı bir diyalog ortamında taraflar arasında her ne kadar söyleme dâhil edilmiş olsa da, bu ifadeler söylemin tarafları açısından her hangi bir mübhemlik ifade etmemiştir; zira Kur’ân’daki bu belirsiz ifadeler, nüzule şahit olanlar tarafından karşılıkları biliniyor, dolayısıyla ayetler anlaşılıyor ve muhataplarda her hangi bir anlama sorununa sebep olmuyordu. Bu sebeple Kur’ân’da geçen belirsiz anlatımların, ilk nesil açısından mübhemât kelimesinin lügat anlamında ifade ettiği şekliyle bir karşılığı olmadığını söyleyebiliriz.

Ancak dış bağlamın aslî unsuru olan ilk neslin vefatı sonrası bağlamın şahidi olmayan, vahyin canlı diyaloguna değil metinleşmiş haline muhatap olan ve Kur’ân’ın diline belli bir değişim ve dönüşümden sonra muttali olan sonraki muhataplar açısından Kur’ân’daki belirsiz anlatımlar, her yeni nesil açısından anlaşılmasında gittikçe artan bir sorun haline gelmiştir. Gerek sahabeden bu konudaki bütün bilgilerin derlenmemiş olması ve gerekse elde edilen bilgilerde farklılıkların olması ve araya sokuşturulan uydurmaların yanı sıra mezhebî, siyâsî sâiklerle ihdas edilen ve itikâdî açıdan belirleyici yorumlar, bu sorunu gittikçe artıran bir mesele haline getirmiştir. Mübhemâtın karşılığını bulduğu ve bir ilim olarak zuhuruna vesile olan vasat, işte bu sorunların yüzgösterdiği sonraki muhatapların dönemidir.

Mübhemât kavramının ıstılah olarak Kur’ân’da geçen belirsiz anlatımları ifade ediyor olması, bir genelleme olduğu için Kur’ân metninin zuhur ettiği sahabe dönemini de içermekte olup sahabenin de sonraki nesillerin yaşadığı türden bir anlama sorunu ile karşı karşıya kaldığını zımnen ifade etmektedir. Oysa bunun gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Mübhemâtın terim anlamında karşılığını bulduğu dönem, ilk neslin yaşadığı dönem değil, sonraki nesillerin yaşadığı dönemdir. Bu durum, mübhemât ilminin ortaya çıkışının gecikmesini makul gösteren sebeplerden birisidir. Diğer bir sebep ise, Din’e karşı henüz samimiyetin sıcaklığını belli bir ölçüde muhafaza ettiği tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde, Allah Teâlâ’nın mübhem bıraktığı hususların belirlenmesinin faydadan hâlî, zâid bir külfet olacağı yönündeki genel bir kanaatin olduğu düşüncesindeyiz. Ancak daha sonra başını özellikle Şia’nın çektiği fırkaların mübhem ayetler üzerinden mezhebî, siyâsî okumalarda bulunması, Kur’ân mübhemleri üzerinde tespit ve tayinde bulunma zorunluluğunu doğurmuş ve nitekim kimi âlimler bu yönde eserler telif etmeye başlamıştır.

Kur'ân'ın mübhemleri üzerine yazılan ilk eser, Süheylî'ye (ö.581/1185) ait olan “*et-Ta'rîf ve'l-Î'lâm bimâ Ubhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm*” isimli kitaptır (Suyûtî II/184). Buna göre mübhemât üzerine ilk çalışma VI. yüzyıl gibi çok geç bir döneme ait olup bu tarihten önce yazılmış bir eser mevcut kaynaklara göre bulunmamaktadır. Diğer Kur'ân ilimlerinin bu tarihten önce teşekkül ettiği düşünüldüğünde, Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmî'nin, diğerlerine göre en son teşekkül eden bir ulûmu'l-Kur'ân dalı olduğunu söyleyebiliriz (Demirci 1998: 162). Suheylî'den sonra mübhemât konusunda İbn Asâkir ile başlayan telif çalışmaları hız kazanmış ve bu mevzuda birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Abdurrahman b. Abdullah Darîr es-Suheylî el-Endelûsî (ö. 581), *et-Ta'rîf ve'l-Î'lâm bimâ Ubhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm*.

2. İbn Asâkir, Muhammed b. Ali el-Gassânî, *et-Tekmile ve'l-İtmâm*.

3. Muhammed b. Süleymân Ahmed b. İbrâhîm ez-Zuhrî (Ebû Abdullah el-İşbîlî), (ö. 617), *el-Beyân fîmâ Ubhime mine'l-Emâi fi'l-Kur'ân*.

4. Bedruddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dullah b. Cemâ'a el-Kenânî el-Hamevî (ö. 733), *et-Tibyân li Mubhemâti'l-Kur'ân*. İbn Cema'a bu kitabını daha sonra “*Gureru't-Tibyân fî men lem Yusemme fi'l-Kur'ân*” adlı eserinde özetlemiştir.

5. Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Evsî (Ebû Abdullah el-Belensî) (ö. 783), *Sılatu'l-Cem' ve 'Âidu't-Tenzîl*. Süheylî ve İbn Asâkir'e ait kitaplardan derlenmiştir.

6. Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Ken'ânî el-'Askalânî, Şihâbuddîn İbn Hacer (ö. 852), *el-İhkâm li Beyâni mâ fi'l-Kur'âni mine'l-İbhâm*.

7. Fahrüddin b. Muhammed, İbn Tâhir en-Necefî eş-Şîî (ö. 1085), *Keşfu Gavâmisi'l-Kur'ân*.

8. Mustafa Abdulkâdir el-Huseynî (ö. 1307), *Hidâyetu'l-İhvân fî Tefsîri mâ Ubhime ale'l-Âmmeti min Elfâzi'l-Kur'ân*.

9. Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911), *Mufhimâtu'l-Akrân fî Mubhemâti'l-Kur'ân*.

10. Abdulcevâd Halef Abdulcevâd, *el-Yâkût ve'l-Mercân fî Tefsîri Mubhemâti'l-Kur'ân* (Çelebi 1583-1584; Merye 1997: 17-20; Turgut 1991: 196-197; Okumuş 2012: 361).

Mübhemâtın Kur'ân'da Bulunma Sebepleri

Mübhemât İlmi'nin sağladığı faydalara gelmeden önce, “Mübhemâtın Kur'ân'daki varlığının sebep-i meşruiyeti nedir?”, sorusu üzerinde durulması gerekir. Zerkeşî bu soruya, örneklerini de verdiği şu maddelerle cevap vermiştir.

1. Kur'ân'ın başka bir yerinde açıklanması sebebiyle mübhem bırakma durumu. Örneğin Fatiha Suresi'nde “*Bizi, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.*” (el-Fâtiha 1/7) ayetindeki “*nimet verilenler*” ifadesinden kimlerin kastedildiği mübhem bırakılmış, fakat Nisa Suresi'nde açıklanmıştır: “*Kim Allah'a ve Rasûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği nebîler, siddîkler, şehîdler ve sâlih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.*” (en-Nisâ 4/69). Buna göre Fatiha Suresi'ndeki nimet verilenlerden maksat, nebîler, siddîkler, şehîdler ve sâlih kişilerlerdir.¹

2. Meşhur ve biliniyor olması sebebiyle mübhem bırakma durumu: Örneğin: “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun!*” (el-Bakara 2/35) ayetinde, Âdem'in (a.s.) eşinin isminin verilmeyişi, herkes tarafından biliniyor olmasından dolayıdır.²

3. Açıklanmasında her hangi bir faydasının olmaması nedeniyle mübhem bırakma durumu: Örneğin: “*Veya bir köye uğrayan adamın misali gibi...*” (el-Bakara 2/259). Bu ayette geçen “köy” (karye) kelimesinden kastedilen köyün, hangi köy olduğu belirtilmemiştir; zira söz konusu köyün neresi olduğunu bilmenin muhataba sağlayacağı her hangi bir fayda söz konusu değildir.³

4. Bir kişi veya bir olay hakkında olmasına rağmen ifadenin genelleştirilip kişi veya olayın mübhem bırakılması durumu. Örneğin, “*Mallarımı gece-gündüz, gizli-açık Allah yolunda harcayanlar var ya...!*” (el-Bakara 2/274) ayetinin Ali (r.a.) hakkında nazil olduğu düşünülmektedir. Ancak bu güzel

1 Zerkeşî buna şu örnekleri de vermektedir: el-Bakara 2/30'de kastedilen el-Bakara 2/31'de Âdem (a.s.) olarak açıklanmış; et-Tevbe 9/119'de geçen sâdiklar Haşir 59/8'de muhacirler olarak açıklanmıştır. Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl Dimiyâtî, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 111-112.

2 Zerkeşî, buna şu örnekleri de vermektedir: el-Bakara 2/258'de Nemrûd'un kastedilmesi; Yûsuf 12/21'de el-Azîz'in katedilmesi; el-Mâide 5/27'de Kâbil ve Habil'in kastedilmesi; el-En'âm 6/25'te Nadr b. Hâris'in kastedilmesi ki hakkında el-En'âm 6/93 ayeti nazil olmuştur; et-Tevbe 9/108'de Kuba Mescidi'nin kastedilmesi gibi. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 112.

3 Zerkeşî buna şu örnekleri de vermektedir: el-A'râf 7/163; Yûnus 10/98; el-Kehf 18/77. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 113.

davranışın bütün insanlara örnek olması açısından genelleştirilerek isim yerine “ellezîne” ism-i mevsulü kullanılmış ve genel bir prensip olarak sunumu yapılmıştır.⁴

5. İsim yerine şahsın erdemli bir niteliğinden bahsedilmek suretiyle kişinin yüceltilmesi yoluyla mübhem bırakılma durumu: Örneğin, “*İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler... yemin etmesinler!*” (en-Nur 24/22) ayeti ile “*O Kur’ân’ı getirene ve onu tasdik edene gelince, işte onlar şirkten ve Allah’a itaatsizlikten sakınan bilinçli kimselerdir.*” (ez-Zümer 39/33) ayetinde söz konusu edilen kişi, Ebu Bekir (r.a.) olmasına rağmen, adı zikredilmemiş, bunun yerine ayette sözü edilen vasıfları belirtilmiştir.

6. İsim yerine şahsın kötü tutumundan bahsedilmek suretiyle sahibinin aşağılanması amacıyla mübhem bırakılma durumu: Örneğin, “*Hiç şüphelenmesin ki asıl sana dil uzatanın soyu kesiktir.*” (el-Kevser 108/3) Bu ayette “*soyu kesik*” (ebter) olan kişinin ismi verilmeden aşağılanmıştır. (Zerkeşî 111-114; Birışık 2006: XXX1/438; Okumuş 361-362)

Dikkat edilecek olursa Zerkeşî’nin ifade ettiği bu hikmet ve gerekçeler, Kur’ân’daki mübhemâtın bulunma gerekçe ve gerekliliklerine dair açıklamalardır. Yani “Niçin bulunması gerekiyor”unu açıklamaktadır. Peki, bu durumda bu mübhemlerin yapı-bozumuna uğraşılması, bu hikmetlerin izale edilmesi anlamına gelmez mi? Örneğin Zerkeşî “Yüceltmek için...” veya “Aşağılamak için...” veya “Genel bir kaide olarak tespit etmek için...” gibi hikmetlerin olduğunu söylüyor. Bu durumda mübhemâtın öylece kalması bu gayelerin devamına vesile olacak iken, mübhemâtın karşılıklarının ortaya konulması bu gayelerin buharlaşmasına sebep olmaz mı? Bu sorulara verilecek mantıklı cevabın; Bu mübhemâtları ilk muhatapların biliyor olması, bu hikmetlerin zâil olmasına nasıl ki vesile olmuyor idiyse, sonraki muhatapların da bu bilgilere muttali olması ayetlerdeki hikmetlerin zâil olmasını gerektirmez, şeklinde olabilir. Ancak burada bir mahiyet farkının olduğunu da görmek gerek. Şöyle ki; Nüzul dönemi ilk muhatapları olan sahabe,⁵ her ne kadar ayetlerde geçen mübhem ifadelerin karşılıklarını biliyor olsalar da, bu durum onların ayetlerde maksûd olan mana ve maksadın gözetilmesine, ayetlerin ortaya koyduğu prensip ve öğretinin esas alınmasına engel olmamış, ayetlerin getirdiği ahlakî öğreti yerine mübhem ifadelerin imlediği şahısları, mekânları, toplulukları uğ-

⁴ Zerkeşî buna şu örnekleri de vermektedir: en-Nisâ 4/100; el-Mâide 5/4.

⁵ Kur’ân’ın ilk muhatapları, nüzul ortamına şahit olan bütün yöre sakinleri olduğu malumdur. Ancak konu sahabeinin içinde bulunduğu durum özelinde ele alındığı için, *nüzul dönemi muhatapları* ifadesiyle dar anlamda sahabe kastedilmiştir.

raş konusu edinmesine vesile olmamıştır. Fakat sonraki muhataplar açısından mübhemâtn araştırılması, sahabenin durumunun tersinden okunulması anlamına gelmektedir. Yani Kur'ân'ın insanlığa getirdiği evrensel değerler yerine, buna her hangi bir katkı sunmayacak olan ve nihayetinde bir spekülasyondan (recmen bi'l-gayb) öte gitmeyecek bir uğraşmayı deruhte etmesi anlamına gelmektedir.

Öte yandan Zerkeşî'nin Kur'ân'daki mübhemâtların mevcudiyetine dair getirdiği gerekçeler, kısmen Kur'ân'ın nüzul vasatında cârî olan sözlü geleneğe uygun hitap formuyla uyumlu iken, kimi gerekçeleri yazın edebiyatına ait bir tasavvurun ürünü olduğunu düşündürmektedir. Şöyle ki; Fatiha Suresi'nde geçen "Nimet verilenler" in, Nisa Suresi'nde açıklandığı bilgisi, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine bir örnek olabilir. Ancak mübhemât için örnek verilmesi doğru değildir; zira Fatiha Suresi'nin Nisa Suresi'nden önce indiği malumdur. Belirsiz ifadenin daha sonra izah edileceği için önceden belirsiz olarak getirildiğini düşünmek, doğru bir düşünce olamaz. Aksine önce kimi veya neyi imlediği ifade edilmiş olan bir hususun, daha sonra zamirle ifade edilmesi mümkün ve akla uygundur. Ancak aynı pasaj içerisinde olması durumu hariç, bir genelleme ile bunun bütün bir Kur'ân ifadelerinde bulunduğunu düşünmek, şifahî bir forma sahip olan Kur'ân vahyi için doğru değildir; zira bu tür bir uygulama, yazınsal edebiyata ait bir üsluptur. Kur'ân'ın masabaşı bir kitap formunda olmadığı izaha muhtaç değildir.

Bu hususu farklı bir ifade ile dile getirecek olursak; yazın edebiyatında dış âlemdeki gösterilenin ismi verilmeden direk zamirle başlanması uygun olmaz. Ancak şifâhî söylemde mübhemlerin medlülleri taraflarca malum olduğu için direk zamirle başlanması mümkündür.⁶ Bu durum sözlü gelenekte bir anlama sorununa neden olmaz iken, yazın edebiyatında bu belirsiz anlatımlar, okuyucuda anlama sorununa neden olur. Öncelikle bu hususun altının çizilmesi gerekir. Ancak bu durum, Fatiha Suresi'nde "kendisine nimet verilenler" ile bunların kimler olduğuna dair daha sonra nazil olan Nisa Suresi 69. Ayeti⁷ arasında geçerli bir durum değildir. Kur'ân yazın edebiyatına ait masabaşı bir kitap değildir. Kur'ân'ın farklı zamanlarında nazil olan ayetler arasında önce

⁶ Örneğin Mücâdile Suresi'nin ilk ayetinde Havle bt. Sa'lebe ismindeki kadın, kendisine zihar uygulayan eşi Evs b. Sâmid hakkında Hz. Peygamber ile tartışmasından bahsedilmiş, ancak konu surenin ilk ayetinde anlatılmaya başlanmış olmasına rağmen Havle'nin ismi zikredilmeden kendisine mübhem bir ifade ile referansta bulunulmuştur. Ayrıntı için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 22: 446 vd.

⁷ Fâtiha Suresi ve Nisâ Suresi'nin nüzul sıralarını Hz. Osman, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdik'ın mushaflarındaki sıralaması için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 86-87.

mübhem, sonra da açıklamasının geldiğini düşünmek doğru değildir; zira farklı zamanda nazil olan ayetlerde, zaman, zemin, muhatap ve nüzule vesile olan olaylar değişmekte olup, her bir tekrar, nüzul zamanı ve zeminine özeldir. Bu durum, Kur'ân'daki tekrarların da makul sebebi olmaktadır. İşte bu sebeple, Mekke'de ilk nazil olan surelerden birisi olan Fatiha Suresi'nde geçen "kendilerine nimetler verilenler" ile kastedilenin, sanki bir masabaşı kitabının giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden ilerleyen sayfalarında tekrar referansta bulunularak mübhem bırakıldığı gibi bir düşünce, doğru bir düşünce değildir. Değilse, bir hitap forumuna sahip olan Kur'ân'ın masabaşı kitap muamelesi görmeden böyle bir düşüncenin iddia edilmesi nasıl mümkün olabilir?

Dolayısıyla Mekke'de nazil olan Fatiha Suresi'ndeki "nimet verilenler" in kimler olduğunun Medine'de nazil olacak olan Nisâ Suresi'nde açıklanacağı için mübhem bırakıldığını iddia etmek, Kur'ân'a ancak metin muamesi yapmakla mümkün olabilir ki bu doğru bir yaklaşım değildir.

Diğer taraftan "*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetleri hatırlayın!*" (el-Bakara 2/40) ayetine dayanarak Allah'ın nimet verdikleri kimselerin özellikle Yahudiler olduğunu iddia edenlerin de (İbn Asâkîr 1997: 44) Kur'ân üzerinden mübhem tayininde bulunuyor olması, usûl olarak yanlış olmamakla birlikte, Fatiha Suresi'nde sözü edilen "nimet verilenler" in, özel bir sınıfı çerçevelediğini değil, genel bir tanımlamada bulunduğunu düşünmenin daha isabetli bir yaklaşım olacağını düşündürmektedir.

Zerkeşî'nin diğer bir gerekçesi olan "Meşhur ve biliniyor olması sebebiyle mübhem bırakma durumu" bize göre isabetli bir yaklaşım olmakla birlikte eksiktir; zira buradaki bakış açısı, sonraki muhataplar içindir. Oysa ilk muhataplar açısından mübhemle kastedilenin biliniyor olması, Zerkeşî'nin verdiği bir kaç örnek ile sınırlı olmayıp Kur'ân'da geçen hemen bütün mübhemler içindir. Onlar nüzulün bizatihî şahitleri olması münasebetiyle ayetlerde geçen belirsiz ifadelerin kimleri veya neyi karşıladığını biliyorlardı. Dolayısıyla bu gerekçe de Kur'ân'ın bir metin olarak algılanması tasavvuruna ait bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Yazının başında da ifade edildiği üzere, Kur'ân'da mübhem ifadelerin bulunuyor olması, Kur'ân'ın bir hitab, bir söylem olmasından kaynaklanmaktadır ki bu durum sözlü geleneğin üslubuna ait bir husustur. Hatib-hitab-muhatab ilişkisinde⁸ mübhem ifadelerden örneğin zamirler çok hızlı bir şekilde de-

⁸ Allah-insan iletişimi hakkında detay bilgi için bkz. Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2005.

ğişiklik gösterebilir. Örneğin hatib, mütekellim ve muhatab sigalarını sürekli değiştirerek kullanabilir. Yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak muhatabına üçüncü tekil, bazen gaib siyasıyla, bazen de muhatab sigasıyla, yine benzer şekilde tekil, bazen çoğul olarak, bazen kendi adına tekil veya çoğul olarak konuşabilir. Fakat bütün bunlar muhatabın anlamasında bir soruna sebep olmaz, aksine muhatabın dimağında belîğ bir zevki uyuracak şekilde hitabın en güzel yönleri olarak takdir toplar (Mevdûdî 1986: I/9).

Dolayısıyla Kur'ân'da mübhemlerin bulunuyor olmasının, Kur'ân'ın, veciz anlatımı irade ederek îcâzı arzuluyor olmasıyla veya evrensellelikle ilişkilendirilmesi doğru bir yaklaşım olmayıp hitabın, yani sözlü geleneğin tabîî bir üslubudur. Bu üslupta her hangi bir şeyin mübhem ifade edilmesi de, isimlerin zikredilmesi de bağlamın yapısı ve gereğine uygun olarak söz konusu iletişim modelinin doğal unsurlarıdır.

Mübhemâtın Kaynakları

Yukarıda da açıklandığı üzere nüzul dönemi sonrasında ıstılah anlamıyla ifade edilen mübhemâtın Kur'ân'ın söyleminde yer alıyor olması, ilk muhataplar açısından bir sorun teşkil etmiyordu; zira onlar bu ifadelerin kimleri veya hangi şeyleri imlediğini biliyorlardı. Şu halde, bu ifadelerde kastedilen kimse veya şeylerin neler olduğunu bilmeyen sonraki muhataplar, bu gibi bilgiler için vahyin nüzulüne şahit olan ilk muhatapların bilgisine başvurması gerektiği aşikârdır. Suyûtî (ö. 911) bu gerçeği son derece isabetle, mübhemâtta asıl olanın kişisel görüş ve tercihler değil, mahzâ nakil/haber olduğunu söyleyerek ifade etmiştir (Suyûtî 1992: 12). Duyan kimsenin, gören kimse gibi olamayacağını beyan etmek üzere Hz. Peygamber'in "Haber, görmek gibi değildir." (İbn Hanbel 1995: III/341, No: 1842) sözü ile uyum içerisinde olduğunu düşündüğümüz Suyûtî'nin bu sözünden maksadın, nüzule şahit olan ilk muhatapların sahih olarak sonraki nesle aktarılan tanıklıklarını ifade ettiğini düşünüyoruz.

Kuşkusuz fırkaların Kur'ân üzerinden kendisini ve ötekisini okuyabilmesi için, evveleminde yapması gereken şey, ayetlerde geçen belirsiz ifadelerin nüzul döneminde ifade ettiği otantik karşılıklarının bertaraf edilmesidir. Bunun gerçekleşmesi için de önce belirsiz anlatımların geçtiği ayetleri yapıbozuma uğratarak atomize etme ve sonra da dış âlemdeki karşılıklarından bağımsızlaşan ifadelere yorumcunun kendi tercihi olan anlamları giydirmesi ile mümkün olabilecektir. Oysa bu Kur'ânî ifadeyle "yuharrifüne'l-kelime 'an

mevâdî'ihî"⁹ cürmünün karşılığı olsa gerek. Dolayısıyla Kur'ân'a ideolojik tercihini söylettirebilmenin kapısını aralayacak bu tutuma imkân veren kişisel tercih ve görüşlerin de mübhemâtın anlamını belirleyici olması gerektiği tek-liflerini doğru bulmuyoruz.

Bu husustaki en doğru yaklaşım, Suyûtî'nin de ifade ettiği üzere, mübhemâtın kaynağının mahza nakil/haber olduğu görüşüdür. Ancak burada ifade edilen nakil, nüzul döneminin taraflarına ait olan nakil ile mukayettir. Yani söylemin sahibi, ileteni ve muhataplarıdır. Dolayısıyla mübhemât bilgisinin kaynakları söylemin sahibi Allah Teâlâ'dan mütevellit Kur'ân, risaleti ile görevlendirilen Hz. Peygamber (a.s.) ve risaletin muhatabı olan (özel anlamda) sahabedir. Tevrat ve İncil'in de Kur'ân'daki mübhemâta kaynaklık etmesi mümkündür. Ancak bu kaynaklık, Kur'ân'ın nüzulünün gerçekleştiği 610-632 yılları arasında cerayen eden hadiselerin canlı diyaloguna dair nazil olan ayetler hususunda değil, sabık kitaplarda da tahkiye edilen kıssalara münhasır sınırlı bir alan içindir. Ancak gerek sabık kitapların anlatımlarında ve gerekse Hz. Peygamber ve sahabeden sonraki nesillere aktarılan rivayetlerde Kur'ân'ın "Müheymin"¹⁰ olması açısından denetleyiciliği esas tutulmalıdır.

Bunların dışında tarih, mitoloji ve kişisel yorumların mübhemâtın tespitiinde aslî kaynak olarak kullanılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Her ne kadar tarihsel veriler diğerlerine nazaran belli bir ölçüde değer ifade ediyor olsa da, aktarılan bilgiler nüzul dönemi muhatapları olan birinci şahısların ifadeleri değil, sonraki nesillerin kesin olmayan duyumlardan derledikleri bilgilere dayanmaktadır. Örneğin Mâide Suresi'nin 19. ayetindeki, "*Ey Ehl-i Kitap! Rasullerin ardından geçen bir süreden sonra size (hakikatleri) açıklayan rasulümüz (Muhammed) gelmiştir.*" (el-Mâide 5/19) ayetinde Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen süre "علي فترة" ifadesi ile mübhem bırakılmıştır. Bu sürenin kaç yıl olduğu hakkında Katâde 570 yıl, bir başka görüşünde ise 600 yıl olabileceğini söylemiştir. Ma'mer ise bu sürenin 540 yıl olabileceğini söylemiştir. Dahhâk ise 430 küsür yıl olabileceğini söylemiştir (Suyûtî, 1992: 42-43). Görüldüğü üzere rakamlar kesin bir bilgiye değil, zan ve tahmine dayanmaktadır.

⁹ el-Mâide 5/13. Örneğin bkz. Maturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 3: 482.

¹⁰ el-Mâide 5/48. Müheymin; her şeyi kontrol eden ve koruyan anlamındadır. Bkz. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl)*, (İstanbul: Dâru Kahramân 1984), 4: 245; Nasiruddin Ebî Saîd Abdillâh b. Omer b. Muhammed Şîrâzî el-Beydavî, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, İstanbul: Derseâdet, trs), 2: 483; Celaluddîn es-Suyûtî ve Celaeddin el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celaleyn*, (İstanbul: Mektebetu Pamûk, trs), 508; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü'tü-Tefâsîr*, (İstanbul: Dâru'l-Ensâr, 1987), 3: 356.

Mitolojik unsurların da Kur'ân mübhemâtında belirleyici olması doğru değildir. Örneğin Fîl Suresi'nde geçen “طيرا أبابيل” ifadesindeki kuşların, hangi tür kuşlar olduğu hakkında Mücâhid, İkrime ve onlar gibi düşünen başkaları mitolojik anlatımlardan istifade ile bunun “ankâ kuşu” olduğunu söylemişlerdir (Suyûtî, 1992: 119).

Kişisel yorumların da mübhemâtın belirlenmesinde bir kaynak olarak görülmesi doğru değildir. Örneğin, “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği kimseleri korkutursunuz.*”¹¹ ayetinde “Allah'ın bildiği kimseler” ile kastedilenlerin kimler olabileceği hakkında fikir yürütülmüş ve örneğin bir rivayette bunların cinler olabileceği söylenmiştir. Mücahid ise bunların Kurayza Yahudileri olabileceğini, Süddî ise Ehl-i Fars olabileceğini söylemiştir. İbnu'l-Yemân o dönemin şeytanları olabileceğini, İbn Zeyd ise münâfıklar olabileceğini söylemiştir (İbnu'l-Cevzî 2002: 560; Zerkeşî 2006: 111; Suyûtî 1992: 54). Zerkeşî, bu konuda daha tutarlı bir yaklaşımla ayette geçen “*sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği*” ifadesinin bu konuda zaten söz konusu kimseler hakkında ilk muhatapların da bir malumata sahip olmadığını ve söz konusu kimselerin ilminin Allah'a ait olduğu bir alanda mübhem tayininde bulunmanın doğru olmadığını, buna rağmen yine de bir takım kimselerin gaybı taşlamalarının şaşılacak bir durum ve haddi aşan bir cüret olduğunu ifade etmiştir (Zerkeşî 2006: 111). Zerkeşî'nin çok da yerinde olan bu görüşü üzerinden hareketle ifade edecek olursak, söz konusu ayette önemli olanın şahıs isimleri olmadığı, şayet önemli olacak olsa idi Allah Teâlâ'nın onların isimlerini bildireceği, önemli olanın gerek bildikleri ve gerekse bilmedikleri düşmanları için her dâim caydırıcı güç ve kuvvetin hazır edilmesi gerektiğidir. Bu aynı zamanda her dönem Müslümanları için geçerli, değişmez bir hükm-ü ilâhîdir.

Burada bir hususun altını daha çizmekte fayda var; Suyûtî, bu ayet özelinde eleştiride bulunan ve “Allah'ın ilmini kendisine mahsus kıldığı bir alanda mübhem tayininde bulunmak doğru değildir.” diyen Zerkeşî'nin yaklaşımını doğru bulmaz ve “Bu ayette imkânsızlığından bahsedilen söz konusu kimselerin vasıfları değil, isimlerinin bilinmesidir. Yoksa ayette bu kimselerin Kurayza'dan veya cinlerden birisi olduğunu söylemenin imkânsızlığından bahsediliyor değil.” (Suyûtî, 1992: 12-13) şeklindeki yorumu, her ne kadar doğruluk payı bulunan çok zekice bir yaklaşım gibi görünüyor olsa da, bizzat

¹¹ el-Enfâl 8/60. Diğer örnek ayetler için bkz. et-Tevbe 9/101; İbrahim 14/9.

kendisinin kaleme aldığı *Mufhimâtu'l-Akrân fî Mubhemâti'l-Kur'ân* isimli kitabında mübhemâta dair tespit ve tayinlerin hemen tamamı isim belirlemeleriyle doludur. Bu durum, mübhemât hususunda gösterilen merakın, kendisine çizilen sınırlar içerisinde kalmayıp büyük oranda “recmen bi'l-gayb” tarzı spekülasyonlara uzandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Mübhemât İlmi'nin Amacı

Mübhemât İlmi'nin amacı, Kur'ân'da bizzat isimleri belirtilmeyip bunların yerine insan, melek, cin, hayvan, ağaç, şehir veya yıldız için kullanılan zamir, işâret isimleri, zaman-mekân isimleri, künye, lakap veya vasıflar ile kastedilenlerin tespit ve tayin edilmesidir. Mübhemât İlmi'nin amacı bununla sınırlı olup bunun dışında örneğin, nüzul dönemindeki olaylardan, tarafların sahip olduğu fikirlerden, ayetlerin maksat ve mesajından, Kur'ân'ın sorun olarak ortaya koyduğu hususlardan bahsetmez. Mübhemâtın belirlenmesinden amaç, Kur'ân'ın mesajının ortaya konulması değil, ayrıntılardaki belirsiz anlatımların tespitidir. Bütüne yönelik değil, parçaya yöneliktir. Amaca değil, ayrıntıya bakar. Hikmet ve öğüdü değil, isim ve künyeyi elde etmek ister. Kısacası bu ilmin yegâne amacı; şahıs, grup, hayvan ve eşya isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesinden ibarettir (Albayrak 1992a: 162; Öztürk 2001: 439).

Mübhemât İlmi'nin Faydaları

Mübhemât üzerine ilk eseri yazan Süheylî ve onun ardından konuya dair eser telif edenler, bu ilmin fayda ve önemini ispat sadedinde özellikle iki rivayeti örnek gösterirler. Bunlardan birincisi Tahrîm Suresi 4. ayetiyle ilgili olarak İbn Abbas'tan mervîdir. İlgili ayette şöyle buyuruyor Allah Teâlâ: “[Ey Nebi'nin eşleri!] İkiniz de pişmanlıkla Allah'a yönelip tövbe etmelisiniz. Çünkü kalpleriniz Nebi hakkında yanlış düşüncelere meyyledi. Yok, eğer tövbe etmez ve Nebi aleyhine dayanışma içinde olmaya devam ederseniz, bilin ki Allah, Cebrail ve fazilet sahibi tüm müminler onun dostu ve yardımcısıdır. Üstelik bütün melekler de onun arkasındadır.” (et-Tahrîm 66/4) Rivayete göre İbn Abbas bu ayeti kastederek şöyle demiştir: “Ömer'e, Nebi (a.s.)'a karşı bir araya gelen iki eşinin hangileri olduğunu sormak için tam bir yıl¹² bekle-

¹² İbn Abbas'ın bu bekleme süresi hakkında farklı söylemler vardır. Örneğin Buhârî, Müslim ve Suyûtî bu sürenin “bir yıl” (سنة) olduğunu söylerken, Kurtubî ve Şevkânî gibi bazı müfessirler bu sürenin iki yıl (سنتين) olduğunu, Suheylî ise söz konusu sürenin yıllarca (سنين) olduğunu söylemiştir. Suheylî'nin bizim elimizdeki tahkikli baskısında söz konusu

dim.” (Buhârî, Kitabu't-Tefsîr, No: 4915; es-Suheylî 1988: 13; Suyûtî, 1992: 12).

Ancak bu rivayette bir mübalağa olduğu çok açıktır (Erten, 66); zira söz konusu olay üzerine Hz. Peygamber yirmi dokuz gün veya bir ay boyunca evinde eşlerinin durumundan hayli müteessir bir vaziyette kalmış ve olup bitenden haberdar olan Müslümanlar arasında mevzu günlerce konuşulmuş, hatta mescitte Hz. Peygamber'in bu olaya vesile olan eşlerini boşadığı haberi yayılmıştır. Bu haber üzerine Ömer (r.a.) Rasulullah'ın yanına gitmiş ve onu teselli etmeye, bu olaya vesile olan kendi kızı Hafsa ve Ebu Bekir'in kızı Aişe'ye kızmış, nasihat etmiştir. Daha sonra Rasulullah'ın yanına varıp “Yâ Resûlâllah! Eşlerinizin durumundan gücünüze giden şey nedir? Şayet onları boşadıysanız, hiç şüphe yok ki Allah, melekleri, Cibril ile Mîkâîl, ben, Ebû Bekir ve bütün mü'minler sizin yanınızdayız.” demiş ve bu olay üzerine ilahî iradenin Ömer'in sözlerine muvafakat etmesi üzerine Tahrîm Suresi'nin 4 ve 5. ayetleri nazil olmuştur (Suyûtî, 2003: XIV/584-586). Dolayısıyla Müslümanların günlerce gündemini meşgul eden bir bilgiyi, Kur'ân'ın her ayetinin hangi hususta indiğini bilmesi ile övülen, Kur'ân'ın her kelimesini Arabın divanı olan şiirlerden istişhad ile açıklama yeteneğine sahip olan tercümânü'l-Kur'ân İbn Abbas'ın bilmiyor olması ve bunu öğrenmek için bir yıl beklemiş olması, makul bir düşünce olarak görünmemektedir.

Diğer yandan, Tahrîm Suresi'nin ilgili ayetinde kastedilen peygamber eşlerinin hangileri olduğu şayet bilinmiyor olsa ve bu sadece Ömer'de (r.a.) saklı bir bilgi olsa idi, bu durumda İbn Abbas'ın bu bilgiyi kovuşturması, bu bilginin peşine düşmüş olması, Kur'ân'daki ifadesi ile söyleyecek olursak, tam anlamıyla bir “tecessüs” olurdu. Oysa Allah Teâla böyle bir tutumu, “*İnsanların gizli hallerini araştırmayın, özel meselelerine kulak kabartmayın. Birbirinizin gıybetini, dedikodusunu yapmayın. Sizden biri ölmüş kardeşinin etini yemek ister mi?! Tiksindiniz mi? Öyleyse, Allah'ın bu emirleri hususunda duyarlı olun.*” (el-Hucurât 49/12) ayetiyle kesin bir şekilde men etmiştir.

kelime “سنين” şeklinde geçmekte olup “yıllarca” anlamındadır. Ancak gerek bir yıl veya iki yıl ve gerekse Süheylî'nin tercih ettiği şekliyle yıllarca olsun, Hz. Peygamber'in hane-i saadetlerine mahsus özel bir durumun tecessüsüne dayanan bir merakın müddeti üzerinden bu ilmin temellendirilmeye çalışılması, doğru bir yöntem olmasa gerektir. Kurtubî ve Şevkânî'nin görüşleri için bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyini limâ Tadammnahû mine's-Sunneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Adilmuhsin Turkî, (Beyrût: Muesseseti'r-Risâle, 2006), 1: 47; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *Fethul Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân Umeyra, (1994), 1: 72.

Aile içi hallerin dışarı taşırılmasını men eden “*Kadınlar sizin için elbise, siz de onlar için elbisesiniz*” (el-Bakara 2/187) ayeti ve bu konuda Müslümanları duyarlı olmaya davet eden Hz. Peygamber’in yasaklayıcı ifadeleri,¹³ İbn Abbas gibi güzide bir sahabinin bu merak peşinde koşuşturmasını anlaşılabilir kılmaktadır.

Dikkat çeken bir başka husus ise, İbn Abbas’ın kimler olduğunu merak ettiği söz konusu peygamber eşlerinin isimlerini öğrenmesinin, Tahrir Suresi’nin 4. ayetini anlama konusunda ne gibi bir katkı sunduğu veya sunacağı Süheylî’nin açıklamamış olmasıdır. İsimlerin *bilinmiyor* olması ile *biliniyor* olmasının ayeti anlama noktasında İbn Abbas’a sunacağı fayda yanında, sonraki muhataplar açısından da ne gibi bir faydaya vesile olacağı Süheylî tarafından açıklanmamış olsa da, özellikle sonraki muhataplar açısından bunun bir *mâ lâ ya’nî* ile iştilig olacağında kuşku olmasa gerektir. Öte yandan İbn Abbas’ın ismi üzerinden dile düşürülen Hafsa ve Aişe’ye karşı çok yakışsız isnatlarda bulunmaktan çekinmeyen Şia, bu iki Nebi eşlerine düşmanca tavırlarında kendilerini haklı göstermek için söz konusu ayetin tefsirinde bu rivayetleri gündeme getirerek istismara kapı aralamışlardır.¹⁴

Süheylî’nin mübhemâtın önem ve faydasına dair ikinci örnek olarak verdiği rivayet İkrime’denir. İlgili ayette Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur. Kim Allah ve Rasulü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah’a düşer.*” (en-Nîsâ 4/100). Rivayete göre İkrime,¹⁵ “Bu ayette bahsedilen kişinin kim olduğunu öğrenmeyi istedim ve onun kim olduğunu ancak on dört yıl sonra öğrenebildim.”, demiştir (Suheylî 1988: 13; Suyûtî 1992: 12). Bu rivayette de bir abartının olduğu açıktır. Görünen o ki bu ifadelerle anlatılmak istenen, şayet bir mübhem ismin ortaya çıkarılması on dört yıl sürüyorsa, ikinci veya üçüncü bir mübhe-

¹³ Örneğin, Hz. Peygamber’in ev halini dışarıya aktarmayı kesin bir dille eleştirdiği ve bunu yapanı şeytana benzetmesiyle ilgili olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hadis no, 27583. Yine bir hadiste o (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde Allah Teâlâ’ya göre en fena insan, karısıyla mahremiyetini paylaştıktan sonra onun sırrını ifşâ eden kimsedir.” Muslim, *Sahîhu Muslim*, Nikâh, 123-124.

¹⁴ Örneğin bkz. Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Komisyon, (Beyrût: Muessesetu’l-İlmi, 2006), 53-54; Muhammed Muhsin el-Feyzu’l-Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfî*, (Dâru’l-Murtazâ, trs), 195.

¹⁵ Bu rivayeti İkrime ile değil, İbn Abbas ile ilişkilendirenler de olmuştur. Bkz. Emin Âşıkutlu, “Mübhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 436.

min ortaya çıkartılmasına ömür kifayet etmeyecektir, düşüncesinin muhataba hissettirilmesiyle söylenileceklerin önemine vurgu yapılması istenilmiş olsa gerektir. Ancak burada da hicret esnasında ölen kişinin ismini öğrenmenin o günün insanına veya bugünün insanına ne kazandırabileceği hakkında bir açıklamada bulunulmamıştır. Oysa konunun anlatıldığı ayetler siyak-sibakıyla okunduğunda, söz konusu ayette genel bir ilkedden bahsedildiği de pekâlâ düşünülebilir. Örneğin Reşid Rızâ bu ayet hakkında şunları söylemiştir: “Daha önce de açıkladığımız gibi bu ayetler hicret hakkında olup birbirleriyle alakalı tek bir konu siyakında nazil olmuştur. Dolayısıyla mükâfat va’di, Damre b. Cündeb de dâhil olmak üzere her hicret eden kimseyi kapsar. Her ne kadar bu son kısımdaki ayetlerin nüzul sebebi olarak Damre b. Cündeb’in hicretini gösterenler olmuşsa da, bu ayetlerin sebebi nüzulü Damre b. Cündeb’in hicreti değildir. Daha önce birçok defa da açıkladığımız üzere buradaki sorun, bazılarının ıstılahlarındaki her ilgili rivayeti sebep olarak göstermelerinden kaynaklanmaktadır.” (Reşid Rızâ, 1328: V/360; Erten, 66). Reşid Rızâ, bundan sonra ayetin iniş sebebi olabilecek başka rivayetleri sıralar.

Görebildiğimiz kadarıyla Mübhemât İlmi’nin faydasına dair söylenilenler bundan ibarettir. Ancak rivayetlerin içeriklerinin bu ilmi faydalı ve kimi anlatımlarda olduğu gibi Kur’ân ilimlerinin en şerefli (İbn Asâkir 1997: 34; İbn ‘Ukayle 2006: 105) olarak göstermekten çok uzaktır. Aksine rivayetlerden ilkinde bir tecessüsten, ikincisinde ise her hangi bir faydası olmayan (mâ lâ ya’nî) uğraşa heba edilen ömürden bahsedilmekte, ancak aşırı bir anlam yüklenilerek “ilimlerin en şerefli” olarak takdim edilmektedir. Ayrıca Mübhemât İlmi’nin meşruiyetini temin için sürecin sahabe döneminden itibaren başlatılmak istenilmesi de doğru bir düşünce değildir; zira daha önce de açıklandığı üzere sahabe döneminde böyle bir ilim veya uğraş yoktu. Sahabe Kur’ân’ın nüzul bağlamının aslî unsuru olarak sürece şahit idi ve onlar açısından Kur’ân hitabında lügat anlamıyla mübhem bir husus yoktu. Dolayısıyla sonraki muhataplar açısından anlamlı olan mübhemât çabasının, sahabe ile ilişkilendirilmesi doğru görünmemektedir.

Mübhemât konusundaki ölçünün ne olması gerektiği hakkında bizce en isabetli yaklaşımı Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333) şu sözleriyle dile getirmektedir: “Hakkında Hz. Peygamber’den mütevatir olarak sübut bulmuş bir hadis olmadığı müddetçe biz Allah’ın mübhem bıraktığı hususta tevile gitmez, olduğu hal üzere mübhem bırakırız.” (Mâturîdî 2005: IX/422-423). Yine Mâturîdî tefsirinde farklı münasebetlerle aynı hususa değinmiş ve ayetlerden alınacak ibrete bir katkısı olmayan mübhem tespitlerinden kaçınılması

gerektiğini belirtmiştir (Bırışık 2006: XXXI/438). Mâtûrîdî'nin kastettiğini örnekler üzerinden daha açık bir şekilde ifade eden İbn Teymiyye (ö. 728) bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Ashab-ı Kehf’in köpeğinin rengi; Musa’nın ineğin hangi organıyla ölüye vurup dirilmesine sebep olduğu; asasının hangi ağaçtan olduğu; Nuh’un gemisinin eni-boyu, içinde kaç kişinin olduğu, hangi odunlardan yapıldığı; Musa’nın bulunduğu zatın öldürdüğü çocuğun adının ne olduğu gibi dünyevî-uhrevî hiçbir faydası olmayan şeyleri Kur’ân’ın anlamı ve tefsiri olarak sunmak, derin bir yanılgıdır.” (İbn Teymiye 1985: 62; Suyûtî 1978: II/227; Yüksel 2017: 331).

Müfessir Taberî (ö. 310) Hz. Âdem ve eşinin cennette hangi ağacın meyvesinden yediğine dair yapılan spekülasyonlara değinir ve ardından şu değerlendirmede bulunur: “Bizim bu ağacın ne tür bir ağaç olduğu hakkında hiçbir kesin bilimiz yoktur; zira Allah Teâlâ kulları için Kur’ân’da buna işaret edecek hiçbir ipucu koymamıştır. Sahih sünnette de bu konuda bir malumat bulunmamaktadır. O halde bu bilgi nereden bilinebilecek ki...! Dolayısıyla bu, öğrenilmesiyle kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı gibi, bilinmiyor olmasından dolayı da hiçbir zararın olmayacağı aşikâr gereksiz bir bilgiden başka bir şey değildir.” (Taberî I/556-557).

Dolayısıyla bir amele mebni olmayan mübhem bilgisi peşine düşmenin caiz olmadığı görüşüne biz de katılıyoruz (es-Sebt 1421: II/718). Bunu mübhemât konusunda bir kaide olarak belirleyen Hâlid b. ‘Usmân şu değerlendirmede bulunur: “Her hangi bir amelin kazanımına vesile olmayan mübhemât araştırmaları, kınanması gereken bir zahmet, faydasız bir meşguliyetle ömrün heba edilmesi ve nihayetinde faydasız bir uğraştan başka bir şey değildir. Hele ki bu mübhem, bilgisini Allah Teâlâ’nın insanlardan ayrı olarak sadece kendisine mahsus kıldığı bir hususta ise, artık bu mevzuda mübhem tespitine çalışmak, çıkışı olmayan bir labirent içinde koşuşturmak ve iflah olmaz bir budalalık içinde bocalamak demek olur ki bu evvelkinden daha da kınanması gereken bir durumdur.” (es-Sebt II/719; İbn ‘Ukayle VII/105-106).

Sonuç olarak sahabe devrinde belirsiz anlatım, vahyin sunumuna ait bir iletişim biçimi olan hitab ortamında anlama sorunlarına sebep olmamış ve bu yüzden de bu ifadelerin kimi veya neyi imlediği üzerinde bir bilimsel çalışmaya konu edinilmemiştir. Ancak nüzulün şahitleri ve bağlamın medlülleri ortadan kaybolduktan sonra, Kur’ân ile bir metin olarak karşılaşılan sonraki muhataplar nezdinde mübhem anlatımlarda kimin veya neyin kastedildiği, ancak vahyin nüzulüne şahit olanlara sorularak öğrenilebilecek bir duruma evrilmiştir. Fakat kanaatimizce bu belirsiz anlatımlar ayetlerin anlaşılmasında

ciddi bir katkı veya eksiklik meydana getirmediği için olsa gerek, bu hususta bir kitâbî çalışma gerçekleşmemiştir. Fakat İslam ümmetinin parçalanmasıyla hızlanan itikâdî-mezhebî teşekküllerin çoğalması ve her bir fırkaların kendi varlığını tahkim etmek için meşruiyet arayışına girişmesi, bu amaca mebni olarak da Kur'ân'dan meşruiyet devşirme gayretlerinin özellikle Kur'ân'ın mübhem ifadeleri üzerinden gerçekleşiyor olması, sünnî geleneğe mensub bazı ilim ehlinde bu konuda ilmî çalışmaların oluşmasına sebep olmuş ve sonuçta Süheylî'nin başlattığı bu süreç, daha sonra hızlanarak devam etmiştir. Kur'ân ayetleri üzerinde oynanan bu operasyonlara bir tepki mahiyetinde gelişen söz konusu çalışmalar, bu aşamadan sonra elbette ki gerekli olup bizim de yapılmasını lüzumlu gördüğümüz bir süreci başlatmıştır. Kısaca ifade edecek olursak, mübhemât tespitinin her ne kadar ayetlerin anlamlarını tespitinde ciddi bir katkısı veya eksikliği halinde ayetlerin anlaşılmasında kayda değer bir sorun oluşturmuyor olsa da,¹⁶ ayetlerin mübhem ifadeleri üzerinden fırkaların kendisini ve ötekisini okuma girişimleri nedeniyle, bu ilmin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışmalarda en doğru yaklaşımın ise, Maturîdî'nin de ifade ettiği üzere öncelikle Kur'ân'ın kendisi ve onun mübelliği Hz. Peygamber'den mervî mütevâtir rivayetlerin rehberliğinin esas tutulmasıdır.

SONUÇ

Kendisinden kastedilenin ne olduğu tam olarak tayin edilememiş olan kelimeler anlamına gelen mübhemât, Kur'an-ı Kerîm'de sarîh olarak isimleri zikredilmeyip bunun yerine ism-i mevsuller, ism-i işaretler ve cins isimlerle ifade edilen erkek, kadın, melek, cin, kabile, topluluk isimleri, mekân, zaman ve sayılar olarak tarif edilmiştir. Ancak bu tarîfin işaret ettiği “kendisinden kastedilenin ne olduğu tam olarak tayin edilememiş olan kelimeler” anlamı, her ne kadar nüzul sonrası muhataplar açısından bir gerçeği ifade ediyor olsa da Kur'ân'ın ilk muhatapları açısından bir karşılığı olmadığı açıktır. Zira bilindiği üzere ne Kur'ân masabaşı bir kitap olarak tanzim edilmiştir, ne de ilk muhatapları Kur'ân ile bir zamanın ardından metinleşmiş hali ile karşılaşmışlardır. Aksine Kur'ân, nüzul vasatına yönelik şifahi bir söylem/hitaptır. Muhatapları ise, lafızlara tekabül eden bağlamın doğal unsurlarıdır. Dolayısıyla

¹⁶ Her ne kadar bazı ayetlerdeki zamirlerin merciiine dair (örneğin Nisa 4/159 ayetinde olduğu gibi) müfessirlerin farklı tercihleri, farklı anlamların elde edilmesine neden oluyorsa da, bu istisnai durum Kur'ân'ın mübhemâtına dair yazılan eserlerdeki isim belirlemelerinin muhteviyatına bakıldığında, yukarıdaki ifadeyi geçersiz kılacak bir mahiyette olmadığı görülecektir.

ayetlerde her ne kadar bir takım mübhem cins isim ve zamirler geçiyor olsa da, muhataplar bu lafızlarla kim veya hangi şeyin kastedildiğini biliyor ve anlıyorlardı. Bu sebeple mübhemâtın karşılığını bulduğu zemin, ilk muhatapların değil, sonraki muhatapların dönemine karşılık gelmektedir.

Muhtemelen bu durum, her ne kadar *mübhemâtu'l-Kur'ân* ilminin menşei bir şekilde sahabeye dayandırılarak erken döneme çekilmek isteniliyor olsa da, ulûmu'l-Kur'ân içerisinde en son teşekkül etmiş olan şubesi olmasında menfi yönde bir katkı sunmuş olsa gerekir. Mübhem gelen ifadelerin tespit ve tayininin ayetlerin anlamlarına ve muhatabına sunduğu mesajına bir katkı sunmayacağı genel kabulünün de bu gecikmede diğer bir sebep olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Süheylî tarafından mübhemâtu'l-Kur'an'a dair ilk yazılan eserin hicri altıncı yüzyıla ait olması, bu hususu doğrular mahiyettedir. Öte yandan mübhemâtu'l-Kur'ân ilminin önem ve gereğine dair sunulan argümanlar, söz konusu ilmin meşruiyetine dair oldukça zayıf ve yetersiz argümanlar içermektedir. Bununla birlikte bu durum, mübhemâtu'l-Kur'ân ilminin gereksiz olduğu anlamına gelmez. Özellikle Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatı sonrasında toplumdaki farklı söylemlerle ayrılan ve zamanla sayısı artan fırkaların mübhem ayetler üzerinden kendi söylemlerini temellendirmek için giriştikleri suiistimallerden sonra, bu ilmin önem ve gereği daha da belirginleşmiştir.

Şu halde Kur'ân mübhemâtına dair yapılacak tespitlerde Suyûtî'nin görüşü olan; nüzul vasatına şahit olmuş olanlardan menkul rivayetlere dayanılması gerektiği fikri dikkate alınmalı ve fakat söz konusu mübhemâta dair sahih bir menkulâta ulaşamadığı durumlarda ise, Mâturîdî'nin "Hakkında Hz. Peygamber'den mütevatir olarak sübut bulmuş bir hadis olmadığı müddetçe biz Allah'ın mübhem bıraktığı hususlarda tevile gitmez, olduğu hal üzere mübhem bırakırız." yaklaşımının esas alınması, en doğru yol olarak görünmektedir. Bu yaklaşım gerek geçmişte, gerek içinde bulunduğumuz zamanda ve gerekse gelecekte bir takım fırka ve oluşumların Kur'ân'ı suiistimal etmesine, Kur'ân üzerinden insanları sömürmesine ve kendi iddia ve söylemlerini Kur'ân'ın mübhemâtı üzerinden dile getirmelerine, daha açıkçası Kur'ân'ı anlam bakımından tahrif etmelerine imkân vermeyecektir.

Kaynaklar/References

Ahmed b. Hanbel (1995). Müsned. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle.

Albayrak, Halis (1992a) "Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C.32: 155-182.

- Albayrak, Halis (1992b). Kur'ân'ın Bütünlüğü. İstanbul: Şûle Yayınları.
- Âşıkutlu, Emin (2006). "Mübhem. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C.31: 436-437, Ankara: TDV Yayınları.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd (1421). et-Tefsîr. Kum: Muessesetu'l-Bi'se.
- Bahrânî, Hâşim (2006). el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân. Thk. Komisyon, Beyrût: Muessesetu'l-İlmi.
- Beydavî, Nasiruddîn Ebî Saîd Abdillâh b. Omer b. Muhammed Şirâzî (trs). Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl. İstanbul: Derseâdet.
- Birişik, Abdulhamit ve Hüseyin Abdülhâdî Muhammed (2006). "Mübhemâtu'l-Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.31: 437-439, Ankara: TDV Yayınları.
- Cerrahoğlu, İsmail (1996). Tefsir Tarihi. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Cerrahoğlu, İsmail (1989). Tefsir Usulü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, Muhsin (2008). Tefsir Tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirci, Muhsin (1998). Tefsir Usulü ve Tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Erten, Mevlüt (2001). "Mübhemâtu'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)". EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler- C.3 S.1: 65-84.
- Fahreddin Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Umer (1981). Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî (Mefâtîhu'l-Gayb, et-Tefsîru'l-Kebîr). Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- İbn Asâkir, Muhammed b. 'Alî el-Gassânî (1997). et-Tekmîl ve'l-İtmâm. Thk. Hasan İsmâîl Merve. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Manzur (trs). Lisânu'l-Arab. Kâhire: Dâru'l-Meârif.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (2002). Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr. Beyrût: Dâru İbn Hazm.
- Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyzu'l-Kâşânî (ty). Tefsîru's-Sâfi. Dâru'l-Murtazâ.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hacı Halîfe (ty). Keşfu'z-Zunûn. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2005). Te'vilâtu Ehli's-Sünne. Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Mekkî, İbn 'Ukayle (2006). ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân. Dubai: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât.
- Merve, Hasan İsmâîl (1997). et-Tekmîl ve'l-İtmâm Mukaddimesi. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (1986). Tefhîmu'l-Kur'ân. Çev. Komisyon, İstanbul.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc (1991). Sahîhu Muslim. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (1984). Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl). İstanbul: Dâru Kahramân.
- Okumuş, Mesut (2012). "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)". Tefsir El Kitabı. Ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, ss.331-372.
- Öztürk, Mustafa (2001). "Mübhemâtu'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiasi". *OMÜİF Dergisi* 12-13: 437-455.

- Pak, Zekeriya (2006). Allah-İnsan İletişimi. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Râgıb, el-İsfehânî (1986). el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân. İstanbul: Dâru Kahramân.
- Reşid Rızâ, Seyyit Muhammed (1328). Tefsîru'l-Menâr. Mısır.
- Sâbûnî, Muhammed Ali (1987). Safvetü'tü-Tefâsîr. İstanbul: Dâru'l-Ensâr.
- Sebt, Hâlid b. 'Usmân (1421). Kavaidü't-Tefsîr. Dâru İbn 'Affân.
- Suheyli, 'Abdurrahmân (1988). Gavâmidü'l-Esmâi'l-Mubheme ve'l-Ehâdîsi'l-Musnede fî'l-Kur'ân. Thk. Heysem 'Ayyâş. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Suyûtî, Celaleddin ve Celaleddin el-Mahallî (trs). Tefsiru'l-Celaleyn. İstanbul: Mektebetu Pamuk.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (2003). ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Mensûr. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Turkî, Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (1978). el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Bâkîllânî'nin İ'câzu'l-Kur'ân'ı ile birlikte). İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (1992). Mufhimâtu'l-Akrân fî Mubhemâti'l-Kur'ân. Thk. Tâhâ 'Abdurraûf Sa'd, Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (2013). Târîhu'l-Hulefâ. Thk. El-Lecnetu'l-'İlmiyye. Beyrût: Dâru'l-Minhâc.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed. Fethul Kadir el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr. Thk. Abdurrahmân Umeyra, yy.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr (2001). Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân. Kâhire: Dâru Hicr.
- Turgut, Ali (1991). Tefsir Usûlü ve Kaynakları. İstanbul: Marmara Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldız, Harun (2016). Kendi Kaynakları Işığında HâricîliğİN Doğuşu ve Gelişimi. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin (2017). Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah (2006). el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadis.

MANTIK DİSİPLİNİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER VE ÖNERİLER

Ali ÇETİN*

Öz

Eski bir disiplin olan Mantık, akla dayalı düşünme niteliğinin bir ürünüdür. Sistematik bir yapıya kavuşmadan önce de dünyanın çeşitli bölgelerinde görülen mantıksal düşünce ve çeşitli rasyonel çıkarım biçimleri insan hayatına ve onun bilimsel nitelikli ürünlerine yön vermiştir. Aristoteles'in elinde yetkin bir şekil verilinceye kadar çeşitli yönlerden ortaya konulan Mantık, yaklaşık iki bin yıldır insan aklının ve ihtiyaçlarının doğrultusunda sürekli bir gelişim ve dönüşüm içerisinde bulunmuştur. Bu çerçevede geleneksel anlamda geçmiş tarihlerden gelen önemi, Mantık disiplinine hak ettiği konumun verilmesini gerektirmektedir. Bunun yanında mantık öğretiminin karşılaştığı sorunları çözmek ve Mantık disiplininin özellikle yükseköğretim düzleminde daha etkin bir şekilde faydalanabilmek için gerekli planlamanın yapılması isabetli olacaktır. Bu makalede kısaca Mantık disiplininin yapısına ve gelenekteki çeşitli yorumlarına değinilecektir. Yine farklı birkaç açıdan bu disiplinin önemine işaret edilerek ilahiyat fakültelerinde bu bağlamda söz konusu olan bazı sorunlara dikkat çekilecektir. Bu çerçevede tartışılmasını istediğimiz birkaç öneri de ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Felsefe, Eleştirel Düşünce, İlahiyat, Mantık Öğretimi, İslami İlimler.

* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
alictintr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8621-7221

Some Evaluation and Suggestions on Logic Discipline

Abstract

Logic, an old discipline with a long history, is a product of the nature of thinking that is based on mental thought, which is distinguished from other creatures by human nature. Logical thought and various forms of rational inference, seen in all the geographical regions of the world before attaining a systematic structure, have directed to human life and its scientific products. A systematic structure is taken back to Parmenides, lived in ancient Greek thought. The logic developed from various directions was given a proper shape by Aristotle nearly two thousand years ago and has been in continuous development and transformation in the direction of human mind and its needs. Today, in addition to Aristotelian logic, which is two most valuable structures, many valued logics have emerged.. Quite different logic conception emerges from classical logic, however, which is considered as a beginning for philosophical thought and is one of the important factors in reaching the goal of the philosophical effort. But the presence of classical logic continues in the areas of religious, classical philosophy and social sciences. In this frame, the value of classical logic from past histories requires the position that it deserves. Especially, in the area of logic as well as the problems faced in logic education, more effective planning is required especially in the higher education level. This article will briefly discuss the structure of logic and its various interpretations. It will also point out the importance of logic and will draw attention to the problems in the Theology Faculties. A few suggestions that we want to discuss in this framework will also be put forward.

Key Words: Logic, Philosophy, Critical Thinking, Theology, Teaching Logic, Islamic Sciences.

Summary

Logic discipline existed in various meanings in various parts of the world before it emerged as discipline. The most important of these regions are India, China and Ancient Egypt. Especially in ancient Egypt, mathematical thought was at an advanced level according to its own time. This is remarkable, but the systematic leveling of Logic discipline has been carried out by Greek thinkers. Parmenides, a student of philosopher Xenophanes, who is the "father" of the school of Elea, is important for logic discipline. Xenon, master of dialectics, who was a student of Parmenides, also followed up his teacher's path. Especially

the paradoxes put forward by representatives of this school give an idea about the level of human thought. But before Aristotle, Plato was the most important thinker for logic. Plato is the father of many important theories and teachings in the history of philosophy and has also created valuable content for Logic. Plato was a great metaphysician from the other side, and he developed a great theory for the understanding of the mystery of being and knowledge. At this point, his method is called dialectic, according to which human logic rises from species to the genus and descends from the genus to the species. Thus human mind is in conceptual creations with this kind of movement. But his student Aristotle, in the sense we know, is the systematizing philosopher of logic thinking. Aristotle's logic, especially his theory of the syllogism, has had unequalled influence on the history of thought. The structure that he created was also the basis of the demonstrative teaching method. This powerful structure has become such a big chain that today it has been changed and recognized as modern logic. Today Frege and Russell are considered to be the great masters of this chain. The old commentators brought together the works of Aristotle under the name of Organon. Organon means instrument, and this instrument has become a structure that allows every thought to be functional. The Organon contains the following six works: Categories, On Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics and On Sophistical Refutations. After Aristotle, his followers and great commentators have prepared materials for medieval logic.

In Medieval Latin culture, three logic texts can be mentioned: Porphyry's *Isagoge*, and Aristotle's *Categories* and *On Interpretation*. We know that these works are meticulously translated. In fact, by the eleventh century, the logical syllabus consisted of six works. Except for the three books- the three ancient Greek texts- we mentioned, other three textbooks written by Boethius. Boethius's work focuses on three issues in particular: Categorical syllogisms, hypothetical syllogisms and topical argument. Particularly important texts were based on the work of prominent great commentators. Among them, Themistius, Apuleius and so on are frequently mentioned. It is interesting to note that in this period the logicians used the concept of dialectics, not the name of logic for their work. Again, they were called dialecticians, not logicians. It must be said that two currents came to the forefront in Boethius period. One of these groups focused on Cicero's work, especially *Topics*. The other group, in particular focuses on the work of Apuleius's *Peri Hermeneias*. It is necessary to express that: Basically Boethius as a great commentator, was strictly dependent on the study of Aristotelian logic that had been going

on in the Neoplatonic schools of Athens and Alexandria for two centuries. Of course, Boethius is not just a translator or commentator. His subjective interpretations also manifest themselves in texts.

Logic also has an important place in Islamic culture at the same time. Syriac translators carried ancient Greek logic and philosophy to other cultures. Islamic culture was among them. al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd, Ghazali and Fakhraddin Razi played an important role in the acceptance and spread of logic discipline. Logic has spread to almost all areas. In this sense, logic has been effective in the development of Islamic thought, but logic has remained ineffective at various points. The most important reason for this can be explained by the fact that people do not consider logic laws. But the problem is not limited to this. Logic discipline only makes the ideas healthy from the formal point of view. But a mind that disrupts logic rules for bad purposes is the most dangerous entity. For this reason, minds have to be honest and well-intentioned in order for logic discipline to work. In this work we will touch on some points about logic philosophy and we will also emphasize the educational dimension to draw attention to the negative situation. In this work we will touch on some points about logic philosophy and we will also emphasize the educational dimension to draw attention to the negative situation.

"Tahsil-i kemâlât, kem âlât ile olmaz"

Nabi

GİRİŞ

Mantık hakkında çeşitli tanım ve betimlemeler ortaya konulmuştur. Söz gelimi Kant (öl.1804) için Mantık, düşünce bilimidir. Ona göre Mantık, biçim ve içerik bakımından ele alınır. Mantık, yalnızca belirli konularla değil genel konularla da ilgilidir ve yine o, temelde düşüncenin zorunlu yasalarının a priori bir bilimidir. Nihayetinde Mantık, düşünmenin ilkelerini, nasıl düşünüleceğini, doğru düşünmeyi ele alan bir bilim olarak anlaşılmaktadır (Kant 1992: 531). Boole'a (öl. 1864) göre ise mantık sözcüğü, dile getirildiği biçimiyle ilk anlamda düşünce yasalarının bilimi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede mantık, matematikçilerin sembolik dilince veya ortak dilin göstergelerince ortaya konulmuş açıklamalar, açıklamayı kabul eden bütün düşünceler hakkında bir bilgi olarak anlaşılabilir (Boole 1952: 212).

Klasik İslam kültüründe seçkin tarihçi ve ansiklopedist İbn Haldun'un (öl. 1406) mantık hakkındaki düşünceleri kendi zamanına kadar ulaşmış birikimin bir özetidir. İbn Haldun'a göre Mantık disiplini, tasdikâtı ortaya koyan kanıtların ve mahiyete ilişkin bilgilerin tanımında doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan kanunlar bütünüdür. İbn Haldun'a göre idrakte/anlamda temel olan, yalnızca beş duyu organına dayalı bir bilgiyle oluşan duyumlardır. Bütün hayvanlar bu noktada ortaklık sağlar fakat insan, duyumlardan soyutlama yoluyla elde edilen küllileri/tümelleri anlamada diğerlerinden ayrışır. Tümeller de üzerlerinde başka bir tümel bulunmayınca kadar yukarı doğru ilerler ve sonuçta en yüksek cins elde edilir. Buna cevher denilir ve artık bunun üzerinde bir soyutlama söz konusu değildir (Bkz. İbn Haldun Trh: 256 vd.) . Bu bağlamda İbn Haldun'a göre ilim tasavvur ve tasdik biçiminde olur. Bu kesim de içerisinde bir hüküm/yargı barındırmayan basit idrak/anlamadır. Tasdik ise bir konunun başka bir konu hakkında sübût bulması/gerçekleşmiş olmasıdır. Tasdikât bağlamında düşünce, amaçların elde edilmesi doğrultusunda eylemde bulunur. Bu çerçevede düşünce, birleştirme bağlamında tekileri ve tikelleri birbirine yönlendirerek tümelleri ortaya koyar. Bunun sonucunda dış dünyada fertlerine/bireylerine uygunluk arz eden tümellerin zihindeki biçimleri ortaya çıkar. Bu zihinsel biçimler/suretler ise söz konusu eşhasın/fertlerin mahiyetlerinin bilinmesini sağlar. Bir başka açıdan düşünce, bir durumun başka bir durumla ilişkili olduğu bir bağlamda yargıda bulunur. Böylece yargıda bulunan konu diğeri için dile getirilen bağlamda gerçekleşmiş olur. Bu durumda söz konusu yapı tasdiği doğurur. Fakat belirtmek gerekir ki İbn Haldun'a göre tasdiğin hakikat noktasındaki amacı yine tasavvura yöneliktir. Nitekim bunun yararı, onun yalnızca hikemî bilgiyi gerektiren eşyanın gerçekliklerinin bilinmesi olduğunda ortaya çıkar. Bu, bazen doğru bazen de yanlış yollarla sürdürülen düşünsel bir çabadır. Bu noktada bilgisel amaçlara ulaşmada doğru yolun yanlış olandan ayrıştırılması gerekir ki bunu da ancak Mantık disiplini gerçekleştirebilir (İbn Haldun Trh: 256–257).

Mantık ve içeriği başlangıçta çeşitli bilginlerce eleştirilmiş (bkz. Harsircı 2016: 307 vd.; Köz 1999) fakat özellikle 12. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu noktadan sonra Mantık, bilimler için bir giriş ve onların ürünlerini doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik gibi açılardan denetlemede deyim yerindeyse mi'yar görevini üstlenmiştir. Yüzyıllardır medreselerde (medreseler hakkında bkz. Yazıbaşı 2018: 156–168) okutulan Mantık, Cumhuriyet döneminde de lise ve üniversite programlarında yer almıştır. Bununla birlikte Zihniyet Sorunu başlığı altında kısaca değineceğimiz gibi Mantık disiplininin kabul görmesi ve işlevini yerine getirebilmesi bağlamında

kişisel tutumların önemi büyüktür. Bu anlamda Mantık dolayımında, geçmişte ortaya çıkan çeşitli sorunların bir kısmı günümüzde de söz konusudur.

1. Zihniyet Sorunu

Klasik metinlerde Mantık'ın bir alet olduğu belirtilir. Aleti bir el kullanır ve el de bir aklın komutları çerçevesinde iş görür. Eskilerin deyimiyle kem âlat ile kemâlât olmaz fakat işinde yetkin olmayan kişinin elinde en iyi alet bile hiçbir işe yaramaz. Mantık, insan için bir alet konumundadır. Mantık'ın faydası da ancak onu kullananın yetkinliğiyle doğru orantılıdır. Bu yargılardan hareketle diyebiliriz ki mantıksal yapının doğru kullanımı için hem kullanılacak olan alanla ilgili bilginin hazır olmasının hem de özellikle akıl sahibinin içinde bulunduğu zihniyetin önemi büyüktür. Konu çerçevesinde genel bir ayrıma gidilirse insan aklının iki türlü görünümünden/düşünme biçiminden söz edilebilir. Akılcılık ve lafızcılık olarak kabaca adlandırılabilir olan bu iki görünümün bir bütün olarak kavrama, anlama ve yargılama düzleminde doğrudan etkisinin bulunduğu açıktır (Atay 1981: 15 vd.).

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Benî Kurayza üzerine sefere çıkma kararı verdiğinde sahabilere hitaben "ikinci namazımı Benî Kurayza'da kılacaksınız" emrini vermiştir (Buhârî 1992: 50; konuyla ilgili ayrıca bkz. Yılmaz 2014: 539). Bu emri alan kişilerin bir kısmı, lafzın asıl anlamının olabildiğince hızlı bir şekilde yol almak olduğunu düşünerek söylenen yere vaktinde varamayacaklarını da bildikleri için namazı eda etmişlerdir. Diğer bir grup ise sözün zahirine göre hüküm verip namazı eda etmeden yollarına devam ederek vaktin çıkışına aldırış etmemişlerdir. Kur'an'ın açıkça namaz ibadetini emretmesine ve namazı dinin direği olarak ifade eden Hz. Peygamber'in de her şartta bu ibadeti eda etmesine rağmen söz konusu emrin zahirine uymanın çelişkili bir durumu ortaya çıkaracağı ortadadır. Lafzın delaletinin belirlenmesindeki bu sıkıntı akli yerinde kullanmamanın bir sonucudur. Bu kanımın yanlışılanmasının tek yolu belki Peygamberin de bir şâri olduğunu kabul etmekten geçmektedir. Nitekim geleneğinizde böyle bir kabul vârid olmuştur (eş-Şafii Trh: 173 vd.) Fakat bu çerçevede iki şârinin aynı konuda ihtilaf etmesi söz konusudur. Bu durumda da şârilerden birinin nesh yetkisini kullandığı iddia edilebilir. Ancak bu yorum nesh mantığına aykırı düşmektedir. Zira emir hem neshe yol açmakta hem de açmamaktadır. Kısacası çelişkiden kurtulmak imkânsızdır.

Necati Öner'e göre zihniyet düşünsel tutumlarımızın nedenidir. Ona göre zihniyet insanın içinde akli ve fiili edimde bulunduğu ortam olarak tanımla-

nabilir. Öner'e göre üç tür zihniyet vardır. Bunlar; büyüsel, olgusal ve eleştirel zihniyetlerdir. Büyüsel zihniyet, varlıklarda içkin olarak bulunan gizli bir gücün her şeye hâkim olduğuna inanır. Bu zihniyete göre her türlü eylem, nedenleri ve kökenleri tam olarak anlaşılamayacak güçlere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Öner'e göre bu, ilkel insanların zihniyetidir. Olgusal olan ise pozitif olarak da adlandırılabilir. Buna göre her türlü nesne ya da olay, deney ve gözlem yoluyla açıklanabilir ya da açıklanmalıdır. Açıktır ki bu zihniyet bilimsel düşüncenin bir ürünüdür. Öner'in orijinal bir iddiası olan eleştirel zihniyet ise din ve felsefenin bir ürünüdür. Öner'in bu türlü bir adlandırmada bulunmasının nedeni söz konusu zihniyetin oldukça farklı olması ve diğer iki tutumun ürünlerini eleştiriye tabi tutmasıdır. Bu zihniyetlere örnek olarak ilkinde büyücüler, ikincisine bilim adamları ve üçüncüsüne de peygamberler, veliler veya filozoflar verilebilir (Öner 1995: 27 vd). Öner'in tasnifi oldukça spekülâtif olmakla birlikte akılcılık ve lafızcılığın zihniyetler bağlamında ortaya çıkışının farklı bir anlatımıdır. Genel sözcüklerle betimlersek söz konusu düşünceler rasyonel ya da irrasyonel tutumların birer yansımalarıdır. Tanımı gereği mahiyetinin nâtik olması nedeniyle insanın ortaya koyduğu her türlü düşünsel ürün onun aklının bir edimidir. Burada dikkat çekilen husus aklın eyleminin, tutarlı, geçerli ve süreç ile sonuçların kabule şayan olarak ortak sağduyusal bir akla, mantığa dayanmasıdır (Bkz. Çetin 2011: 73–86)

2. Felsefe, Eleştirel Düşünme, Eğitim ve Mantık İlişkisi

Eleştirel düşünme Antik dönemden günümüze kadar çeşitli biçimlerde anlaşılmış ya da tanımlanmıştır. Fakat insan doğası üzerine incelemelerde bulunan hemen hemen bütün düşünürler genel anlamda eleştirel düşünmenin temelini oluşturan muhakemenin/akıl yürütmenin, mantığı yöneten yasalar çerçevesinde ortaya çıktığını savunmuşlardır. Aristoteles'ten modern dönemlere kadar bu kanı değişmeden devam etmiştir. Söz gelimi Piaget'ye göre insan beyni, fiziksel çevreyle dinamik etkileşim kurarak sayılar, nedensellik, süreklilik gibi bilişsel yapıları inşa etmektedir. Dört aşamalı (duyusal, işlem öncesi, somut işlemler ve soyut işlemler) bir süreç öngören Piaget'ye göre her bir aşama öncesine göre daha karmaşık bir yapıyı içermektedir. Düşüncenin nihai noktada ulaştığı olgunluk düzeyi soyut işlemler aşaması olarak adlandırılır. Soyut işlemler de Piaget tarafından olgun, sistematik ve mantıksal düşünce olarak betimlenen bir yapıdır. Bununla birlikte açıktır ki soyut düşünce bütün bireyler tarafından tam anlamıyla elde edilmez veya en azından aynı düzeyde istenilen biçimde kullanılamaz. Özellikle soyut düşünme düzeyi,

kültürel farklılıklar ya da bir toplumun genel anlamda içinde bulunduğu zihniyet dünyası tarafından geliştirilir veya belirlenir (Bkz. McCarthy 1988: 77-104). Piaget'nin sistemi, bilginin özellikle bilimsel bilginin (Fizik, Matematik, Mantık vb. disiplinler bağlamında) insan zihninde ortaya çıkışının doğasına odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle onun genetik epistemolojisi insanın zihinsel eylemleri olarak bilimi yorumlama sürecidir. Mantıkçıların düşünceleri insan düşüncesinin en karmaşık ve gelişmiş türüdür ve bu yapıya başvurmadan insan bilgisini psikolojik olarak değerlendirmek imkânsızdır. Piaget, Mantık'a özel bir önem vermiştir. O, Mantık ve zekânın Psikoloji ile arasındaki ilişkiyi Fizik ve Matematik arasındaki münasebete benzetmektedir. Bu çerçevede Aristotelesçi Klasik Mantık ve Psikoloji arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu iddia edilebilir. Piaget'ye göre a priori bilim olan Mantık ve "deneysel bir bilim" olan Psikoloji karşılıklı olarak otonom bir yapıdadır. Bu anlamda Piaget Mantık disipliniyle ilgilenmez. Diğer taraftan deneysel bir bilim olan Psikoloji söz konusu olduğunda düşüncenin fiilen işleyiş biçimlenmesinin yasaları mantığın/düşüncenin yasalarıyla ilişkilidir (Heinzmann, Trognon ve Tremblay 2014: 46 vd.).

Genel anlamda soyut düşünme veya biçimsel düşünmenin, muhakemeyi bu kavramlar düzeyinde işletmeyle yakından ilgisi vardır. Bu düzlemde hareketle eleştirel düşünme açısından akla yakın olan, ilişkili olunan çevrede soyut ya da biçimsel mantık süreçleri ne kadar çok kullanılırsa/işletilirse bireylerin o derecede kendilerini daha ileri bir seviyeye taşıyabilecekleridir. Buna göre eğitim-öğretim süreçlerinde, söz konusu duruma dikkate alındığında, öncelikle Mantık disiplininin sonra da mantıksal uygulamaların çeşitli alanlarda kullanımının öğretilmesi bir gereklilik olarak önümüzde durmaktadır. Bu gerekliliğin uzun bir tarihsel geçmişi ve temelleri bulunmaktadır. Söz gelimi Antik Yunan geleneği, gerçekliğin doğasını keşfetmenin en iyi yolu olarak özel matematiksel bir yapıdaki tümdengelim biçimini ortaya koymuştur. Bu çerçevede matematik de en saf düşünme biçimi olarak betimlenmiştir. Platon, matematiği bilmenin ve anlamının felsefe yapmanın ön koşulu olarak görmekteyken Aristoteles ise matematiği mükemmel gerçeklikler ve zamansızlıkla ilgili olması nedeniyle tanrısal bir bilim olarak betimlemiştir (Cajori 1894: 10). Bu vurgu o kadar etkilidir ki Bacon ve benzerlerinin çalışmalarıyla deneysel bilim tarzının yükselmeye başladığı zamanlarda bile pek çok filozof için dünyayı tümdengelimsel yöntemle anlama biçimi, geçerliliğini devam ettirmiştir. Bu düzlemde Spinoza on yedinci yüzyılda çalışmalarını Öklidci kanıtlama yöntemiyle geliştirmiştir. Leibniz de bu yapıyla Mantık'ın, hem metafiziksel hem de ahlaki sorunlara en iyi çözümleri getirebileceğine inanmıştır. Bu inan-

cı kendisini daha işlevsel ve evrensel düzeyde geçerli olabilecek yeni tarz bir matematiksel ölçü geliştirmeye götürmüştür. Öyle ki tartışmacılar, aralarında bir anlaşmazlık vuku bulduğunda, bu yeni yapıya dayanarak "haydi ölçelim de kim haklı bulalım" diyeceklerdir (Lenzen 2004: 1 vd.).

Mantık disiplininin yukarıda ele alınan tarihsel seyrine ve etkisine paralel bir biçimde söz konusu alanın eğitimsel boyutu ve bu noktada da insan zihninin eleştiriler yeteneklerini geliştirmesinin düşünsel edimlerdeki önemi tartışılmaz önemi haiz bir olgudur. Örneğin yine Eski Yunan'da kabul gören eğitim tarzı, öğretmen-filozof kimliğine sahip kişilerle onların öğrencileri arasındaki usta-çırak ilişkisine dayanmaktaydı. Söz gelimi Sokrates'in öğrencileri belirli bir soruna çözüm önerisi getirmek veya ahlaki bir ikilemi bertaraf etmek için mevcut bilgilerini uygulayabilecekleri bir diyaloga girmektedirler. Bu süreç, eleştirel düşünmenin hem yönergelerini hem de uygulamasını içermektedir. Platon da özellikle matematik öğretiminin soyut çıkarımlar için gençlerin zihinlerini hazırladığını savunmuştur. Aristoteles de matematiğe değer vermekle birlikte o, eleştirel düşünmeyi kolaylaştırmak için gençlerin daha çok okumalarını yazıp çizmelerini öğütlemiştir. Aynı yaklaşım Rönesans'a kadar hem Roma hem de Patristik ve Skolâstik dönem boyunca devam etmiştir (Bkz. McCarthy 1988: 77 vd.). Rönesans ise Batı'yı özellikle entelektüel hareketler düzleminde etkisi altına almıştır. Örneğin Rönesans, İngiltere'de eğitimin insancıl yaklaşımını doğurmuştur. Bu ülke ve onun egemenliğindeki topraklarda eğitilmiş tabakanın Latince bilmesi, Terrence, Virgil, Horace ve Cicero gibi kişileri okuması hakkında bir baskı bile oluşmuştur. Bu çerçevede ahlak, felsefe ve politik içerikleri çalışmak eleştirel düşünme için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde genel anlamda eğitim dörtlü (Aritmetik, Geometri, Astronomi, Müzik) ve üçlü (Gramer, Mantık ve Retorik) denilen yedi alanda verilmekteydi. Bu süreçte eleştirel düşünme yeteneği de söz konusu klasik dönemden beri içerikte bulunmaktaydı. Daha sonra ise Fen-Edebiyat adları altında kurulan modern okullarda bu yetenek gençlere verilmeye devam etmiştir (Bkz. McCarthy 1988: 77 vd.).

20. Yüzyılın ilk yıllarından beri A. N. Whitehead, Russell vb. mantıkçılar mantıksal yasaları, ifadeler arasındaki ilişkileri ele alan bir yapı olarak görmüşlerdir. Bu yasalar bilgiyi değerlendirmenin/çözümlemenin en önemli yoludur ancak adı geçen düşünürlere göre bunlar yeni bilgi üretmez ve hatalardan korunmayı da bütünüyle sağlamaz. Söz konusu düşünürler ve benzerlerinin dayandığı temel, bir bakıma Kant'ın çelişik sonuçları gözler önüne seren "saf akıl" yaklaşımını hatırlatmaktadır. Bununla birlikte söz konusu düşünür-

lerin, mantıksal çıkarımlara özellikle tümdengelimle yönelik geçerlilik bağlamındaki sorunları dillendirmeleri, bu yapının insan için düşünme yeteneğinin elindeki önemli bir araç oluşunu değiştirmemiştir. Örneğin yeni bir biçim olan varsayımsal-tümdengelimli akıl yürütme yeteneği ve rasyonel soruşturma birlikte eğitimciler için en önemli araçlar olarak kabul edilmektedir. Bütün bunlar eleştirel düşünmenin de vazgeçilmez bileşenleridir (Bkz. McCarthy 1988: 77 vd.). Bu noktada genel geçer bir kanı olarak dile getirebiliriz ki dünün eğitimi yarının dünyasının ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Özellikle günümüzün bilgisel alanlardaki devrimlerle gelişen teknik düzeyi, akli çıkarımların temel mantıksal ilkelerini anlamayı daha da önemli hale getirmiştir. Bu durumu fark eden ve dünya çapında faaliyet gösteren Sembolik Mantık Derneği, 1936 yılından beri mantık öğretimine deyim yerindeyse kendini adanmıştır. Bu dernek Mantık disiplininin etkin bir şekilde öğretilmesi ve kullanılması için çeşitli öneriler sunmaktadır. Bu öneriler eğitim sistemi dâhilinde seviyelerine göre öğrenciler için tedricen uygulanabilecek içeriktedir. Son tahlilde Matematik, Semantik, Bilgisayar Bilimi, Set Kuramı vb. alanlarla ilgili olan önerilerin nihai amacı gelinen noktada sürdürülebilir seviyeyi ve rekabeti devam ettirmeyi mantık yoluyla gerçekleştirmektir. Mantık disiplininin bu yeni görünümünün temelinde ise Klasik Mantık yatmaktadır ve bu nedenle onun öğretimi diğerlerine göre öncelenmek durumundadır (ASL Commitee on Logic and Education 1995: 4 vd.)

Mantık disiplininin, içerikleriyle diğer felsefe konularını etkilemiş olduğu tartışma götürmez bir gerçekliktir. Yukarıda ortaya koyduğumuz perspektife uygun fakat bir başka noktadan erken dönemlerden itibaren konuyu detaylandırmak mümkündür. Söz gelimi Stoa filozoflarına göre felsefe yaşayan bir varlığa benzer. Mantık onun kemik ve sinirlerine, etik etli kısımlarına, fizik ise ruhuna benzemektedir. Yine onlara göre (örneğin Chrsippus) felsefe bir yumurta olsaydı, mantık onun kabuğunu, etik beyaz kısmını ve fizik de sarı tarafı yani özünü oluştururdu. Onlara göre felsefe ifade edildiği gibi mantık, fizik ve etik'ten oluşmuş yekpare bir bütündür. Bu bölümlerin ya da disiplinlerin ayrı kullanımı ise sadece söylemde kalmaktadır. Felsefenin de asıl işlevi bu üç bileşeni içeren hikmeti elde etmeye yönelik eylemi ortaya koymaktır. Teorik ve pratik bakımdan bu üç bileşen, kendi içinde birbirine bağlıdır (Sellars 2009: 79 vd.). Düşün tarihi boyunca benzeri yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Örneğin Mantık disiplinine önemli bir konum veren Orta Çağ filozofları mantık kavramının iki uygulaması arasında önemli bir ayrıma gitmişlerdir. Onlar bir konu hakkında mantıksal düşünme pratiklerini ifade etmek için logica utens ve mantıksal teorinin kurgulanması için ise logica do-

cens terimlerini kullanmışlardır. Bu çerçevede mantık ve mantıksal kullanımı arasında farklar bulunur. Bu düzlemde iki kullanımın karıştırılma riski her zaman vardır. Mantıksal düşünme, konu her ne olursa olsun tutarlı, sistemli ve sonuç odaklı düşünüş veya mantıkçıların Mantık disiplini çerçevesinde ortaya koydukları ürünler anlamına gelir. Zihniyet sorunlarına değindiğimiz başlık altında ifade ettiğimiz gibi elbette Mantık'tan hareket edenlerin düşünme sürecinde ve sonucunda söz konusu nitelikleri haiz olup olmadıkları konusunda her zaman olumlu ifadeler kullanılamaz. Aynı şekilde Mantık öğretimi söz konusu olduğunda öğrencilere kural ve örneklerle sistematik ve tutarlı düşünmeyi öğretme hedeflenir. Saygın bir felsefe bölümü ilk anlamda Mantık öğretimini amaç edinmektedir. Bu düzlemde logica utens çerçevesinde olumlu sonuçlara ulaşmak isteyen bir öğretmenin de logica docens konusunda mahir olması gerekmektedir (Geach 1979: 5 vd.).

3. İslam Kültüründe Mantık

İbn Sina el-Medhal'de insan zihninin işleyişi, onun bilgi aktarı ve bilgiyi elde edişi hakkında değerlendirmelerde bulunduktan sonra Mantık disiplininin bu sürecin ana unsuru olduğunu belirtir. Yine o, süreçteki hataların yalnızca Mantık disiplini yoluyla önüne geçilebileceğini savunur (İbn Sina 1952: 16 vd.). Sonraki dönem mantıkçıları için şeyhu'l-ekber konumunda bulunan İbn Sina'ya göre Mantık, bilimsel çıkarımdaki kesinliği ya da doğruluğu garanti altına alan, biçimsel yanıtların ve gizli varsayımların süreçte bilime dâhil olmasını da engelleyen bir araç/alet konumundadır. Bu nedenle İbn Sina, Alexander'dan gelen bir anlayışla Mantık'ı aletsel bilimlerin tasnifinin altına dâhil etmiştir. O, Mantık'ın bir sanat olduğunu da ifade etmiştir (McGinnis 2007: 165 vd.). Bu noktada İbn Sina'nın yaklaşımı bağlamında sorulabilecek temel soru; salt zihinsel nesnelere olarak tümel yargılar olan mantığın nesnelere ile dünyadaki şeylerde ve onların salt zihin dışı içerikler anlamında, nedensel ilişkileri çerçevesinde, bilimin nesnelere arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir başka anlatımla yalnızca zihinde bulunan nesnelere, yalnızca zihin dışında bulunan nesnelere çakışmasını sağlayacak olan şey nedir? İki dünyanın arasındaki köprü nedir? İbn Sina bilimsel realisttir ve bu nedenle onun için bilimin amacı, dünyanın her ne ise olduğu şey hakkında nihai kesin bir açıklama sunmaktır. Mantık, İbn Sina'ya göre söz konusu iki şey arasında köprü görevini üstlenmektedir (McGinnis 2007: 165 vd.). İbn Sina'ya göre yine Mantık bilimsel keşifler için temel bir araçtır. Özellikle mantıksal çıkarımlar bilimsel anlayış coğrafyasının yetkin bir haritasıdır. Hatta bu harita algı ötesi dünyayı

da kapsamaktadır (McGinnis 2010: 34 vd.). Bu tür yaklaşımlar yalnızca felsefeci ya da mantıkçı yönüyle öne çıkmış bilginler arasında değil çeşitli alanlarda söz sahibi olanlar arasında da ortaya çıkmıştır. Örneğin bunlar arasında en dikkat çeken isimlerden biri İbn Hazm'dır. O, hem dini hem de pozitif alanlarda ileri bir seviyeye ulaşmış Endülüslü bilginler arasında önemli bir konuma yükselmiş düşünürdür. İbn Hazm Tıp, Astronomi, Matematik, Mantık ve diğer disiplinleri de içine alan ve ulum-u evail de denilen Antik hikmetin ürünleri olan bilimlerini savunmuştur. İbn Hazm, söz konusu bilimlerini savunduğu gibi kendisine miras olarak gelen dini ve diğer bilimlerin de uzlaştırılması düşüncesinin uygulayıcısıdır. Bütün enerjisini dini bilimlerin anlaşılmasına harcarsa da İbn Hazm özellikle Mantık'ın dini ve diğer bilimler için söz konusu olan önemini bütün yönleriyle ortaya koymuştur. İbn Hazm'ın önemli eseri Takrib yalnızca Mantık savunusu içermez. Söz konusu eserde İbn Hazm, apolojinin ötesinde gündelik deneyimi, dinsel hukuktan alınmış örnekleri ve yeni sözcükleri kullanarak Mantık'ı yeni bir düzlemde ortaya koymuş, onu zamanı için kolay ve anlaşılır yapıya kavuşturmaya gayret etmiştir. Yeni denemelerinden verilebilecek birkaç örneğe göre İbn Hazm, karşıt/zıt ve çelişik/nakiz konusunda ortaya çıkabilecek bir belirsizliği engelleme amacıyla tümel olumsuzlama için nef-i âm veya nakiz-i âm ve tikel olumsuzlama için nef-i hâs veya nakiz-i hâs, küll/tümel lafzı yerine âm ve cüz/tikel yerine de hâs kavramlarını kullanmıştır (Bkz. İbn Hazm Trh.). Mantık disiplininin farklı alanlarda seçkin bilginleri etkilemesinin yukarıda sayılan çeşitli nedenleri, özellikle söz konusu disiplinin çok yönlü etkisine ve uzun tarihsel geçmişine dayanır. Başlangıçtan beri Müslüman filozoflar mantık konusunda Aristoteles'in Organon ve Porphyry'nin İsağoci adlı eserlerine başvurmuşlardır. Yine Aristoteles sonrası yorumcular Stoacı anlayış ve Neo-Platonik öğelerle Mantık disiplinini genişletmişlerdir. Müslüman filozoflar Mantık hakkında hem orijinal hem de yoruma dayalı eserlere hâkim oldukları gibi içerik ve biçimsel anlamda büyük bir uzlaşım ve mevcut kültüre uygulama denemesini de ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda mantık ve içerikleri, başta felsefe, dil, hukuk, retorik ve diyalektik olmak üzere bir bütün olarak ilahiyata sirayet etmiştir. Söz gelimi Endülüs'te fizikçi, matematikçi astronom ve filozof pek çok âlim mantıkla uğraşmışlardır. Örneğin İbn Abdun, İsmail b. Zeyd, Muhammed b. İsmail, Hasan b. Abdurrahman, Halid el-Kinânî dini olmayan ilimlerde ve mantık hakkında yazılar kaleme alan çok sayıda bilginlerden bir kaçıdır. İbn Hazm için de önemli yazarlardan biri olan İbn Fethun (öl. 1125) Mantık disiplinini eleştirilenler hakkında; "Bunlar, Mantık'ta bulunmayan şeylerle onu itham ediyorlar. Eğer onlar Mantık'ı doğru dürüst bilselerdi mutlaka severlerdi. Allah'ım!

Belki de onlar bu disiplini bilselerdi de yalan söyleyeceklerdi ağızlarında sürekli geveledikleri şeyleri söylemeye devam edeceklerdi." biçiminde değerlendirmelerde bulunmuştur (Chejne 1984: 52–72).

Yukarıda dile getirilen önemine rağmen Mantık disiplini ve içeriği ile ilgili tartışmalar düşün tarihimizin en önemli araştırma alanlarından. Kültürümüzde bilim adamı ve filozof karakterindeki bilginler Mantık disiplini desteklerken Hukukçu-Teolog/Kelamcı tipi bilginler ise özellikle başlangıçta Mantık disiplinine uzak durmuşlardır. Bu iki konum büyük bir tartışmanın alevlendiği çatışma yeridir. Teologlar ya da Kelamcılar kanıt, karşı kanıt ve sonuç biçiminde bir süreci içeren kelami diyalektik yöntemi izlemişlerdir. Bunların da yöntemi temelde, her türlü yolu kullanarak rakibi çürütme ve yenme olarak beliren ve aslında ad hominem denilebilecek bir yapıdır. Bunun öncülerinden biri de Eş'ari itikadi mezhebinin kurucusu Ebu'l- Hasan el-Eş'ari'dir. Açıktır ki Aristotelesçi yöntemle göre incelik ve derinlikten yoksun olan bu yapı yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Hazm tarafından benimsenmemiştir. Aristoteles her ne kadar ilk ilkelere giden yolda önemli bir görev verse de eksikliklerinden dolayı son kertede diyalektiği hocasının aksine ikincil bir konuma indirmiştir. Bu yaklaşımlar belki de apolojilerinde Gazali ve İbn Rüşd'ün kelamcı diyalektikçilere değil de İbn Hazm çizgisine daha yakın durmalarının nedenidir. Nitekim kesin kanıt/burhan ve yakinî bilgi bağlamında muğlâklık taşıyan diyalektik yöntem tercih edilmemiştir. Diyalektik yöntemin bu ve benzeri eksikliklerini fark eden İbn Hazm, Mantık'ın Fıkıh başta olmak üzere çeşitli konular bağlamında İslam düşüncesine hizmet edebileceğine inanmıştır. Bu yaklaşımın kökenleri yukarıda ifade edildiği daha önceki dönemlere dayanır. Öyle ki bu tavır daha önce de güçlü biçimde İslam kültüründe savunulmuştur. Söz gelimi Kindî (öl. 873), diğer bilimlerin arasında Mantık'ın önemli bir konumu hak ettiğini düşünmekteydi. Yukarıda adını zikrettiğimiz İbn Sina'nın çeşitli konularda olduğu gibi Mantık bakımından da belli derecede hocası konumunda olan Farabi (öl. 950), özellikle Mantık üzerinde yoğunlaşmış, bilimlerin beşli tasnifinde ona da yer ayırmıştır (Farabi 1996: 27). Öne çıkan bir başka bilgin Harezmi (öl. 997) ise içlerinde Mantık'ın da bulunduğu çeşitli bilimleri teknik düzeyde terminolojik bir açıklama girişiminde bulunmuştur. O, Mefatih adlı eserinde Mantık'ı dokuz bölümde incelemiştir. Bunlardan sekizi Organon biri de İsağoci değerlendirmesi olarak yazılmıştır (Harezmi 1989: 165).

İslam düşün tarihinde söz konusu gelişmelerin ortaya çıktığı süreçte Mantık'ın değeri, onun konumunun çeşitli açılardan belirlenmesi hakkında bir

dizi tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Söz gelimi uzun geçmişi olan bir tartışmaya göre özellikle Mantık'ın bir bilim ya da sanat olması konusu irde- lenmiştir. Bu tartışma bile bize göre özellikle Mantık'ın hem bir alet/sanat hem de başlı başına bir bilim olduğunun göstergesidir. Harezmi'ye göre Mantık çeşitli gruplarca felsefenin üç parçasından biri, teorik felsefenin parçası, fel- sefenin bir aracı ya da aleti ve son olarak felsefenin hem parçası hem de aracı olarak anlaşılmıştır (Harezmi 1989: 152). Farabi ise Mantık'ı, gerçekliği elde etme ve doğru düşünme sürecinin kurallarını ortaya koyduğunu ifade ederek, onu bir sanat olarak adlandırmıştır. Bu nedenlerle ona göre Mantık titizlikle öğrenilmeli, öğretilmeli ve uygulanmalıdır (Farabi 1996: 27 vd.). Farabi'nin çağdaşı Amiri ise Mantık'ın, pratik sahadaki sorunlarda iyi ve kötünün, tartış- malı konularda hakikat ve hilaf-ı hakikatin ayrıt edilmesinde aklın en büyük destekçisi olması nedeniyle felsefenin paha biçilmez bir aracı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Mantık, araştırma ve soruşturma sürecinde soru ve yanıt- ları, çelişkiyi, zıtlıkları, yanlışları gözler önüne serer, hatalı ifadeleri ortaya çıkarır, düşünceleri destekler (Âmiri 1988: 83 vd. Ayrıca bkz. Pehlivan 2016: 262–3003.) Yine Yahya b. Adi'nin önde gelen öğrencilerinden İsa b. İshak b. Zur'a (öl. 1008) mantığın savunusuna mesai harcayanlardandır. Ona göre sadece Mantık disiplini yoluyla, şeylerin gerçek doğası söz konusu olduğunda mümkün ya da imkânsız olanı öğrenip buna göre felsefi olarak akıl yürütürüz (Rescher 1968: 70). Bu listenin bir sonu yoktur. İbn Hazm, daha önce belirt- tiğimiz gibi Takrib'inde bu düşünceleri derli toplu ifade etmiş ve Mantık'ın diğer bilimlerin arasındaki önemini mahirane bir şekilde ortaya koymuştur. İbn Hazm'a göre Mantık, önemine rağmen dört gruba ayırabileceğimiz in- sanlar arasında bunlardan biri dışında gerçekleşen yanlış anlamalar nedeni- le arka planda kalmıştır. Bu guruplardan ilki, eğitimsiz olmaları nedeniyle, Mantık disipliniyle ilgili yazılmış kitapların yanlış inançlara vesile olduğunu sananlardan oluşmuştur. Bu gruptakiler, bilgi sahibi olmadan fikir sahibi olan, kanıtsız bir şekilde hevâlarına göre yargıda bulunan insanlardır. İkinci grup, Mantık'ı boş ve anlamsız bir uğraş olarak görenlerden oluşur. Bu gruptaki insanlar, habersiz ve bilgisiz oldukları şeylere karşı ön yargılıdırlar ve onları da hemen kötülerler. Bu grup, insanların çoğunluğunu temsil eder. Üçüncü grupta bulunanlar, Mantık kitaplarını olumsuz önyargıları uyarınca okurlar ve bunlar, belli çıkarları nedeniyle de neredeyse bütünüyle Mantık disiplininin hakikatini kavramamış oldukları halde onu biliyormuş gibi davrananlardır. Dördüncü grup ise Mantık disiplini bütünüyle anlamış, onun Allah'ın ya- rattığı şeyleri ve bunlardaki etkisini, birliğini ve çeşitli niteliklerini bilmedeki önemini kavramış, algıları açık ve entelektüel bireylerden oluşur. İbn Hazm

Mantık'ı çok etkili bir ilaca benzetir. Bünyesi güçlü kişilerce alındığında fayda verecek olan bu ilaç, zayıf bünyelilerce alındığında hastalıkları arttıracak hatta onları öldürecektir. Bu nedenle Mantık disiplini, kimi insanlara, yeteksizlikleri ya da zihinsel kapasitelerinin bulunmayışı nedeniyle kapalı bir alan olarak kalacaktır (İbn Hazm Trh: 12 vd.).

İslam kültüründe bütün medeniyetlerde olduğu gibi akli çıkarımlar başlangıçtan bu yana bulunmaktaydı. Bu yöntemlerin de büyük çoğunluğu başlangıçta teknik düzeye çıkmamış fakat insan aklının, doğal tecrübeleri kullanılarak kendiliğinden ortaya koyduğu çıkarımlar, çeşitli analiz ve tahlile dayalı sonuçlardır. İlerleyen süreçte İstintaci bir yöntem olarak onlar, kendilerine has iki şey arasındaki bazı unsurlardan hareketle birleştirme ve ayırt etme eyleminde bulunmuşlardır. Bilginler, İstikrai yol ile de benzerliklerden hareketle illiyet unsurunu dikkate alarak bir sonuca ulaşılmışlardır. Bir diğer yol ise istirdadi usuldür ve bu yolla rivayetler hakkında bir değerlendirme biçimi geliştirilmiştir. Bu ve benzeri akli çıkarım yöntemleri genel olarak içtihadu'r-re'y olarak bilinmektedir. Kalam ilminde ise kıyasu'l-gaib ale's-şahid yöntemi öne çıkmıştır. Burada kullanılan gaib ve şahid gibi kavramlar Mantık disiplindeki karşılıklarına yakın anlamlarda kullanılmıştır. Fıkıh gibi bir alan söz konusu olduğunda ise fer', asla arz edilmekteydi (Neşşar 1984: 111 vd.). Daha sonra bu yaklaşımlar Mantık'ın etkisiyle yepyeni bir yapıya ve literatüre kavuşacaktır. Bu süreçte in'ikas-ı edille olarak adlandırılan bir kabul, giderilmesi uzun süre alacak bir sorunun fitilini ateşlemiştir. İbn Haldun Mukaddime'sinde bu durumu Kadı Ebu Bekir el-Bakıllani (öl. 1013) üzerinden şu ifadelerle özetlemiştir: أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (delilin butlanı/yanlışlanması, medlülün/kanıtlananın da butlanını gerektirir.) (İbn Haldun Trh: 236). İbn Haldun'un alıntılanan pasajın devamında belirttiğine göre Eş'ari'nin takipçilerinden el-Bakıllani, kelami eserlerinde felsefi dili ve kavramları da kullanmıştır ve ona göre bütün olarak akidevi/imani konular söz konusu olduğunda itikadın geçerliliği, kullanılan delillerin geçerliliğine bağlıdır. Metinde bildirildiği gibi eğer delilin butlanı söz konusu olursa medlül de batıl olur. Bu durum onlara göre kelami apolojideki bütün tezlerinin çöküşü anlamına gelmektedir. Bu konu oldukça uzun bir tartışmayı hak etmektedir. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki delilin/kanıtın çürütülmesi medlülü/kanıtlananı bütünüyle yanlışlamasa da ona yönelik inancı zayıflatması beklenilmeyecek bir şey de değildir. Bu ve benzeri çekinceler olsa da ilk dönemlerden itibaren Mantık'tan daha etkin bir şekilde yararlanılabildi fakat onun felsefeyle karışmış olması o gün için klasik çevreler nazarında dini akide için göze alınması pek de mümkün olmayan bir tehdittir.

İbn Haldun, Bakıllani'den sonra yaşayan ve Eş'ari imamlarının önde gelenlerinden biri olarak nitelendirdiği İmamı'l-Harameyn Ebu'l-Meali'nin (öl. 1085), Mantık disiplininin ve felsefenin farklı olduğu gerekçesiyle ikisini birbirinden ayırdığını ifade etmiştir. İmam'a göre Mantık tam anlamıyla mi'yarı'l-edilledir. Bakıllani'nin aksine sonraki süreçte kanıtın yanlışlanması kanıtlananın da yanlışlanmasını doğurmayacağı anlayışı kabul görmeye başlamıştır. Bunun ileri aşaması Mantık'ın felsefecilere karşı kullanılan bir araç haline getirilişidir. Bu anlamda kelami eserleri en etkili biçimde ilk kez ortaya koyan da Hüccetü'l-İslam lakabıyla anılan Gazali'dir (Bkz. Çetin 2011: 254 vd.). Gazali genel olarak mantıkla ilgili orijinal denilebilecek bir katkı sunmamıştır. Fakat onun çeşitli alanlarda Mantık'ı aktif şekilde kullanması bunun ötesinde onun hüsn-ü kabul görmesi için sağlam bir zemin hazırlaması oldukça önemlidir (Bkz. İbn Haldun Trh: 236 vd.). Özel anlamda Gazali, fikhî kıyasları mantıki kıyaslara çevirmeye çalışırken (Bkz. Gazali Trh: 221 vd.), Kur'an'daki benzetim içerikli ayetlerin analogik akıl yürütmeler çerçevesinde değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Gazali, belirttiğimiz gibi, Mustasfa'da Mantık bilimini iyi bir şekilde öğrenmeyen ilmine güvenilemeyeceğini belirtmiş, çalışmalarında Mantık disiplinini Usul-u Fıkh'a ve Kelam'a da dâhil etmiştir. Gazali, İbn Hazm'ın yolundan giderek mizan-ı telazüm gibi çeşitli özgün kavramlar da üretmiştir (Bkz. Gazali 1993).

İlmî gelenekte interdisipliner çalışan entelektüeller olarak nitelendirebileceğimiz çok yönlü bilginler Mantık disiplini ile ilgilenmişler ve son dönemlere kadar söz konusu disiplinle ilgili telif, şerh ve haşiye vb. türden eserler yazmışlardır. Bu eserlerde Mantık'ın bütün incelikleri işlendiği gibi mantık kavramları ontolojik ve epistemolojik açıdan pek çok alanda mantıkla ilişkili olarak kullanılmış, klasik yorumlar ve yeni yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Mantık eserlerinde hiç umulmadık yerlerde Kelam başta olmak üzere Ulum-u İslamiyye'nin önemli konularına değinildiği görülür. Bu nedenle Mantık ve onun etkisinin tam olarak anlaşılması daha geniş bir araştırmayı gerektirmektedir.

SONUÇ

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız husus, Mantık disiplininin insanların ortaya koydukları rasyonel olarak nitelenebilecek her türlü edime kaynaklık teşkil etmesi nedeniyle oldukça önemli bir konuma sahip olduğudur. Bununla birlikte üniversitelerimizde Mantık disipliniyle ilgili çeşitli sıkıntılar bulunmaktadır. Özellikle Mantık disiplininin söz gelimi ilahiyat fakültelerinde

arka planda kalmasının çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bu nedenlerden birini zihniyet konusuna dikkat çektiğimiz bölümde dile getirmiştik. Bu ve benzeri hususlar ayrıca tartışılması gereken konular olmakla birlikte belki de atılacak ilk adım ilahiyat fakültelerinin yapı ve müfredat olarak değiştirilmesi/geliştirilmesidir. Bize göre ilahiyat fakülteleri ihtisaslaşmaya olanak sağlayacak şekilde tasarlanmalıdır. Genellikle dile getireceğimiz biçimde bir yapılanma olsa da söz konusu fakültelerde ayırımın daha vurgulu bir şekilde ortaya konularak Kelam disiplini ağırlıklı olmak üzere Temel İslam Bilimleri ve Felsefe-Mantık disiplinleri baskın olmak üzere Felsefe ve Din Bilimleri bölümleri kurulmalıdır. Lisans döneminde üçüncü sınıftan itibaren uygulanacak olan bu sistemde Temel İslam Bilimleri Bölümü, geleneği derinlemesine çözümleyecek, çağdaş düşünceleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek, bunların her ikisini de yeniden biçimlendirecek ve İslam öğretisinin sağlıklı bir yapıya kavuşmasına özgün katkı sağlayacak yetkinlikte olmalıdır. Felsefe bölümü ise, dogmatik düşünceden uzak, her türlü düşünceye açık, eleştirel ve yaratıcı yapısıyla kültür ve düşünce hayatına katkı sağlayacaktır. Her iki bölüm yalnızca ortak konular bağlamında temas ve etkileşim halinde olmalıdır. Böylece mevcut durumda sıklıkla görüldüğü gibi bölümler arası alan karmaşası olmayacak ve her bölüm kendi alanında tutarlı çalışmalara imza atacaktır. Bu önerilerin amacı dile getirdiğimiz zihniyet sorununun aşılmasına yöneliktir.

İlahiyat fakültelerinde Mantık disiplini söz konusu olduğunda aşağıda ortaya koyacağımız hususların bazıları her ne kadar uygulanıyor olsa da detaylarda eksikliklerin giderilmesi durumunda bunların daha verimli olması beklenebilir. Bize göre Mantık disiplininin geleceği bağlamında kısa ve uzun vadeli hedefler üretilmelidir. Birkaç önerimiz şöyledir:

1. Öncelikle klasik esere aşına öğretim üyelerinden müteşekkil bir kurul oluşturulmalıdır. Maddi ve manevi olarak desteklenecek bu kurul, önümüzdeki 20 yıl boyunca alanda ortaya konulacak çalışmalar için bir planlama yapmalıdır. Yapılacak bütün çalışmalar belirlenen hedefler doğrultusunda bu kurulun gözetim ve denetiminde gerçekleştirilmelidir.

2. Bu kurul, geleneğimizde ortaya konulan Mantık disipliniyle ilgili bütün yazma eserleri tespit etmelidir. Tespit edilen eserler önem sırasına göre dizilmeli akademik çalışmalarda tahkik, çeviri veya değerlendirme tarzında ele alınmak üzere akademisyenlere önerilmelidir.

3. Bu eserler dışında matbu olarak bulunan diğer çalışmalar da çeviri ve değerlendirme olmak üzere akademik çalışmalara konu edilmelidir. Süreçte sadece geleneğimizin değil Batı Mantık geleneğinin de dikkate alınması ge-

rekmetedir.

4. Mantık kitaplarında yer alan farklı hususlar ve diğer bilimlerle ilgili değerlendirmeler tespit edilmeli ilgili bilim insanlarının dikkatlerine akademik çalışma çerçevesinde sunulmalıdır.

5. Klasik Mantık çalışmalarının daha hızlı ve etkili olarak akademik ortama sunulması için bir web sitesi açılmalıdır. Bunun dışında elektronik ve fiziksel ortamda faaliyet gösterecek bir dergi kurulmalıdır. Bu dergi öncelikle ulusal sonra uluslararası indekslerde taranacak düzeyde yayın yapılmalıdır.

6. Her sene mutlaka tematik bir çalıştay düzenlenmelidir. Düzenlenecek çalıştayların konuları bir öncekinde belirlenmeli, buradan çıkan sonuçlar doğrultusunda belirli aralıklarla uluslararası bir sempozyum düzenlenmelidir.

7. Yukarıda andığımız kurul, her yıl yapılan çalışmalarını gözden geçirmeli, yaşanan sorunların giderilmesi için önlem almalıdır.

9. İlahiyat fakültelerinde okutulacak mantık dersi için Türkçe ve Arapça içerikli, mümkün olduğunca öğrencinin dikkatini çekecek, gündelik hayatla irtibatlı, diğer bilimlere de referansta bulunan alternatif ders kitapları yazılmalıdır.

10. Mantık disiplininde yüksek lisans ve doktora seviyesinde yazdıkları tezleri başarılı bulunan genç akademisyenlere ödül verilmelidir.

11. Yalnızca lisans öğrencilerinin tebliğci olarak katılacakları Mantık disiplini içerikli sempozyumlar düzenlenmelidir.

12. Öğretim üyeleri farklı üniversitelerde belli aralıklarla düzenlenecek mantık ve felsefe içerikli konferanslara davet edilmeli, öğrencinin alana olan ilgisi canlı tutulmalıdır.

Kaynaklar/References

- Âmiri, Ebu'l-Hasan (1988). Kitabu'l-İlam bi Menakıbi'l-İslam, Neşr. Dr. Ahmed Abdulhamid Gurab. Riyad: Daru'l-İsale.
- Anwar G. Chejne (1984). "Ibn Hazm of Cordova on Logic". Journal of the American Oriental Society, Vol. 104, No. 1: 52-72.
- ASL Committee on Logic and Education (1995). "Guidelines for Logic Education", The Bulletin of Symbolic Logic, Vol. 1, No. 1: 4-7
- Atay, Hüseyin (1981). "Medreselerin Gerilemesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (A.Ü.İ.F.D), C.24:25-26.
- Boole, George (1952). Studies in logic and Probability. New York: Dover Publications.
- Buhari, İsmail (1992). Sahih-i Buhari, Kitabu'l-Megazi, Bab:30. İstanbul: Çağrı Yay.

- Çetin, Ali (2011). "Mantık ve Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesinde Felsefe-Mantık Öğretimi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.5, S.9: 73–86.
- Çetin, Rabiye (2011) "İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi –Gazalî Örneği-". *İslam Araştırmaları Dergisi/ Journal Islamic Research*, Yıl: 4, S.1: 254–278.
- Farabi, Ebu Nasr (1996). *İhsau'l-Ulûm*, Ali Ebu Mülhim. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilal.
- Gazali, Ebu Hamid (1993). *el-Kıstasul-Mustakim*, Thk. Mahmud Beycu. Dımaşk: el-Matbaatu'l-İlmiyye.
- Gazali, Ebu Hamid (Trs). *Mihakku'n-Nazar*, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Geach, P.T. (1979). "On Teaching Logic". *Philosophy*. Vol. 54, No. 207:5–17.
- Harezmi Muhammed b. Ahmed b. Yusuf (1989). *Mefatihul-Ulûm*, Thk. İbrahim el-Ebyari. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.
- İbn Haldun (Trs). *el-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l- Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, Tarih-u İbn Haldun. Neşr. Ebu Süheyb el-Keremi. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye.
- Hasırcı, Nazım (2016). "Mantık Eleştirileri" *Mantık El Kitabı* içinde, Edt. İsmail Köz-Ali Çetin. Ankara: Grafiker Yayınları, ss.307-332.
- İbn Hazm (Trs). Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm. *et-Takrib Lihaddi'l-Mantık*. Thk. Mezidi, Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cajori Florian(1894). *A History of Mathematics*, Macmillan and Co. And London.
- Heinzmann Gerhard, Trognon Alain ve Tremblay Frederick (2014). "Correspondence Between Evert Beth Willem and Jean Piaget", *Interdisciplinary Works in Logic, Epistemology, Psychology and Linguistics*. Edit. Manuel Rebuschi vd. İsviçre: Springer.
- Kant, Immanuel (1992). *Lectures on Logic*. Trc. J. M. Young. New York: Cambridge University Press.
- Köz, İsmail (1999). "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü". *Felsefe Dünyası*. S. 30/2:21-112.
- Lenzen, Wolfgang (2004). "Leibniz's Logic", *The Rise of Modern Logic: from Leibniz to Frege*, Edt. Dov M. Gabbay, John Woods, Netherlands: Elsevier B.V.
- McCarthy, Sherri N. (1988). "Need for Logic Instruction in Schools". *The Korean Journal of Thinking & Problem Solving*. 8: 2, 77–104.
- McGinnis, John (2007). "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic Logic Science and Natural Philosophy". *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*. Vol. 18: 165–186.
- McGinnis, John (2010). *Avicenna*. New York: Oxford University Press.
- Neşşar, Ali Sami (1984). *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkri'l-İslam*. Beyrut: Daru'n-Nahdati el-Arabiyye.
- Öner, Necati (1995). *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Pehlivan, Necmettin (2016). "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara", *Mantık El Kitabı* içinde, Edt. İsmail Köz-Ali Çetin. Ankara: Grafiker Yayınları. ss.262–303.
- Rescher, Nicholas (1968). *Studies in Arabic Philosophy*. England: University of Pittsburgh Press.

98 • MANTIK DİSİPLİNİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER VE ÖNERİLER

- Sellars, John (2009). “The Art of living-The Stoic on the Nature and Function of Philosophy”, Londra ve New York: Bloombury Academic.
- İbn Sina, Ebu Ali (1952). eş-Şifa: el-Medhal, Thk. el-Eb Kanavati, Mahmud Hudayri, Fuad el-Ehvani. Kahire: el-Matbaatu'l-Amiriyye.
- Şafii, Muhammed b. İdris (Trs). er-Risale, Thk. A. Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali (2018). Yükseköğretimde Din Eğitimi. Edt. Hasan Dam. İstanbul: Lisans Yayınevi.
- Yılmaz, Mustafa Selim (2014). “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 3/3: 532–553.

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE DİN, YASA (ŞERİAT) VE YORUM*

Ömer Ali YILDIRIM**

Öz

Siyaset, Fârâbî felsefesinin en önemli kavramlarından. Ona göre, gerçek mutluluğa ancak erdemli bir toplum içinde ulaşılabilir. Erdemli bir toplum ise ancak kendisine ilk başkanın liderlik ettiği bir yönetim biçimiyle ortaya çıkar. İlk başkanın en önemli özelliği ise Faal Akıl'la iletişim halinde olmasıdır. Din, Fârâbî tarafından erdemli toplumda ilk başkanın uyguladığı yönetim biçimi ve hayat tarzı olarak kabul edilir. Bu çalışmanın amacı, dinin Fârâbî tarafından felsefi olarak nasıl anlaşıldığı ve toplumsal yaşamda ihtiyaç duyulan yasaların oluşturulmasında dine duyulan ihtiyacın ne olduğunu ortaya koymaktır. Buradan hareketle din ve yasa ilişkisinin boyutlarına ulaşmaya çalışılmıştır. Ayrıca yasaların metafizik temeli ve yasaların oluşturulmasında filozof ve peygamberin rolü de ele alınmıştır. Bu yüce ereğe götürecek olan yasaların ne tür özellikleri olduğu ve kimler tarafından yapılması gerektiği ve tarihsel süreç içerisinde de nasıl uygulanıp değiştirilebileceği konuları da araştırmaya dahil edilmiştir. Son olarak Fıkıh ilminin, erdemli toplumdaki yeri de incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Peygamber, Siyaset, Fârâbî, Yorum, Mutluluk, Fıkıh

* Bu çalışmanın taslağı 1. Uluslar Arası Mardin Kültür ve Medeniyet Kongresi'nde (7-10 Aralık 2017 – Mardin) bildiri özeti olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
e-mail: yildirimomerali@gmail.com ORCID: 0000-0003-3925-2275

Religion, Law (Sharī'a) and Interpretation in al-Fārābī's Philosophy

Abstract

Politics is among the most important concepts of al-Fārābī's philosophy. For him, real happiness can only be achieved in a virtuous society and a virtuous society appears only in a regime led by the first chief. The most important feature of the first chief is that he communicates with the Active Mind. Religion is considered by al-Fārābī as the regime and life style implemented by the first chief in a virtuous society. This study tries to present how al-Fārābī perceives religion philosophically and what is the need for religion in terms of making the laws required in the social life. From this point of view, we tried to reach the aspects of the relationship between religion and law. Furthermore, metaphysical foundation of laws and the role of the philosopher and prophet at the point of law-making were the other issues addressed. The features of the laws which will lead to this supreme goal and by whom they should be made as well as how they can be implemented and changed within the historical process were addressed. The place of Islamic law (*fiqh*) in the virtuous society was another aspect of the subject that was investigated.

Keywords: Religion, Prophet, Politics, al-Fārābī, Interpretation, Happiness, *Fiqh* (Islamic Law Science)

Summary

al-Fārābī considers happiness as the ultimate purpose of the philosophy. Real happiness means that humankind achieves its most competent form. Politics however is a significant instrument in the path happiness that philosophy considers as its ultimate purpose. Happiness, which means the most advanced form of the competence of humankind, is not a fact that occurs on its own in the human society. Happiness is an objective which can be achieved by adopting a target in a conscious manner and having a lifestyle which will lead to this target. While accepting that happiness can be achieved by some elite people individually, al-Fārābī says that it can be achieved only within a virtuous society when it comes to large masses of people. He emphasizes that humankind has to live within the society by its nature. Because, only a society can give the opportunity and instruments to reveal its potentials hidden in its nature. Thus, humankind owes the level it has reached in the fields of civilization, science, law, ethics, philosophy, technics, etc. primarily to living within a society. Society, which is indispensable for humankind, is one of the

prerequisites for reaching real happiness. For him, the most important feature of the virtuous society, which will lead large masses to real happiness, is that this society is a political organization founded by the first chief.

al-Fārābī uses the concept of politics in a broader sense than it is used today. He does not use this concept only in a sense which refers to administrative works which organizes the operation of the state apparatus. In his philosophy, the concept of politics has a metaphysical meaning. Used in the meaning of “governing” in the broadest sense, this concept also includes Divine government. Even the concept gains its main meaning from God’s governing the world. The order in the cosmic world is accepted as Divine regime and presented as the most ideal form of politics. This universal Divine politics is the most suitable example for the government on earth. The politics on earth will become a virtuous politics to the extent that it approximates the Divine politics.

Implementation of the universal Divine politics on earth is possible by means of a master who has certain features in terms of both knowledge and body. As a result of his inherent and voluntary competences, the master communicates with the Active Mind and obtains information about the essence of beings. The first chief, who observes the Divine government in heavens, builds the regime and lifestyle which will lead people to real happiness on earth by means of his wisdom which is his indispensable feature.

For al-Fārābī, religion is the name of the rules established by the first chief and the lifestyle exemplified by the first chief with his life to achieve real happiness. In this sense, religion is the name of the politics that first chief implements in the society. When real happiness is the ultimate purpose of the philosophy; religion, which has a significant function for societies in the path to achieve this supreme objective, becomes an instrument like politics. Since first chief is a person who contacts Active Mind, the religion founded by him becomes divine due to this nature. This point does not only provide a divine nature to the religion, but also provides a divine aspect to the laws. In the broad sense, politics means governing. Governing is an action which directly requires laws. Therefore, politics and laws are always together. Religion can be considered as a regime, since it is the implementation of the Divine government, which applies in the heavens, on earth. Either the politics applied by the first chief in society or religion, this regime is basically shaped through the relationship established with the Active Mind, in other words sacred source. Then, the laws to be established by the first chief at the point

of establishing and maintaining this government will be considered as divine laws as well.

This divine quality of the first chief refers to three basic features in his personality: (i) First chief is the governor in the society. (ii) First chief is a philosopher since he receives pure truth from a divine source. (iii) First chief is a prophet since his regime and lifestyle are shaped directly in connection with the sacred one and guide people at this point.

In this study, we tried to examine the position of religion in terms of being the source of laws in the virtuous society in the purpose of achieving real happiness in al-Fārābī's philosophy, the role of philosopher/prophet in the society as lawmaker and the fiqh science which is required in the society and the duty of the scribe in interpretation of the laws.

One of the matters emphasized during the study is the central position of politics in I-Farabi's philosophy. Since the concept of "politics" used in a broad sense is shaped in consideration with a Divine regime, laws created in connection with it have divine origins. This has led us to the conclusion that al-Fārābī based the laws upon a metaphysical foundation. Again, at this point we have concluded that the distinction between divine and humane becomes artificial in al-Fārābī's philosophy in the field of law due to the fact that philosopher-prophet and lawmaker are united in the same identity and their common feature is that they are in communication with the sacred information source.

The importance of the presence of a virtuous government in the society to achieve real happiness which is the supreme purpose of philosophy was another outstanding point. It was seen that the regime in the society founded by the first chief is the implementation of the Divine regime on earth. Clearly this is related to "harmony" which is another important subject that al-Fārābī emphasized about happiness and the regime which occurs in the virtuous society on earth is a continuation of the universal harmony. This has led us to the conclusion that al-Fārābī sees happiness within a God-centred universal organic unity.

Real master type which is idealized for the society may not be encountered in every period. In this case, it will be wise to continue the implementation of the laws established by the first chief. For the circumstances that occur in this period, the master will find solutions by making new judgments based on the first chief's judgments by means of his abilities. At this point, fiqh becomes prominent as a science of interpretation and reasoning. This situation

has led us to the conclusion that al-Fārābī had given the fiqh science a role of interpreting laws rather than making laws within the social order and burhani philosophy has always prioritized fiqh.

It was seen that for al-Fārābī, renewal and change is essential for both society and law, but the master who will carry out this renewal and change must be a person who has the features of the first chief. In other words, change is inevitable in the field of politics and law. However, it is essential that there is a lawmaker who meet certain criteria for change. Interpretation is considered as a solution to respond to social development and change in absence of the first chief, which means a governor who has the right to make and change laws.

Giriş

Siyaset, Fârâbî felsefesinin en önemli konularından biridir. O, siyaseti felsefenin en nihai amacı olarak gördüğü mutluluğa ulaşma yolunda önemli bir araç olarak kabul eder.¹ Tür olarak insani yetkinliğin en ileri düzeyde ortaya çıkması anlamına gelen mutluluk, insan topluluklarında kendiliğinden ortaya çıkan bir olgu değildir. Mutluluk, bilinçli bir şekilde hedef edinilerek ve ona götürecek bir hayat tarzına sahip olunarak ulaşılabileceğini kabul ederken, geniş halk kitleleri söz konusu olduğunda da ona ancak erdemli bir toplum içerisinde belli bir yaşam tarzını sürdürerek ulaşılabileceğini kabul eder. Onun gözünde geniş kitleleri gerçek mutluluğa ulaştıracak olan erdemli toplumun en önemli özelliği, bu toplumun ilk başkanın kuruculuğunu yaptığı siyasal bir organizasyon olmasıdır.

Siyaset kavramı Fârâbî’de günümüzde kullanılanı çok daha geniş bir anlama sahiptir. O, siyaset kavramını sadece devlet aygıtının işleyişini düzenleyen idari işlere gönderme yapan bir anlamda kullanmaz. Siyaset kavramı onun felsefesinde tümel bir anlam kazanarak metafiziksel bir görünüm arz eder. Bu durum siyasetin salt bir pratiğe yönelik ilim olmayıp aynı zamanda nazari bir boyuta da sahip olmasındandır. En geniş anlamıyla “yönetmek” an-

¹ Fârâbî’ye göre gerçek mutluluk özünden dolayı istenilen mutluluktur. Bu tür mutluluk bir araç değildir. Yani kendisiyle başka bir şeye ulaşmak istenilmez. O sadece kendi zâtı için istenilir. Hatta diğer şeyler bu mutluluğa ulaşmak için istenir. Ona ulaşıldığında istek sona erer. İşte bu mutluluk bu hayatta değil de bundan sonraki hayatta gerçekleşecek olan mutluluk olup bu “en yüce mutluluktur (*es-sa’adetü’l-kusvâ*) (Fârâbî 2000: 247-273). Fârâbî felsefesinde mutluluğun önemi ve onun mutluluk anlayışı akli bir yetkinlik olarak değerlendirilen bir çalışma için bkz. Az, (2017): 85-100.

lamında kullanılan bu kavram, Tanrısal yönetimi de içine alır. Hatta kavram asıl manasını Tanrı'nın âlemi yönetiminden almaktadır. Kozmik âlemdeki düzen Tanrısal yönetim şekli olarak kabul edilip en ideal siyaset biçimi olarak sunulur. Bu evrensel Tanrısal siyaset yeryüzündeki yönetim için en uygun örnektir. Yeryüzündeki siyaset Tanrısal siyasete yaklaştığı oranda erdemli bir siyaset haline gelecektir. Fârâbî'de siyaset felsefesinin konularından biri olan cahili yönetim biçimleri de erdemli siyasetten uzaklaşmanın boyutuna göre sınıflandırılmaktadır.

Evrensel mahiyetteki Tanrısal siyasetin yeryüzünde uygulanması hem bilgi hem de beden olarak bazı özelliklere sahip olan bir başkan vasıtasıyla mümkündür. Başkan sahip olduğu fitri ve iradi yetkinlikler neticesiyle Faal Akıl'la bağlantıya geçip ondan varlıkların özüne dair bilgileri alır. Gökler âlemindeki Tanrısal yönetimi müşahede eden ilk başkan, vaz geçilmez özelliği olan hikmet sahibi olmasıyla yeryüzünde insanları gerçek mutluluğa ulaştıracak bir yönetim biçimini ve hayat tarzını inşa eder (Fârâbî 1986 a: 130).

Fârâbî'de din, gerçek mutluluğa ulaşmak için ilk başkan tarafından topluma konulan kuralların ve ilk başkanın kendi yaşantısıyla örneklediği yaşam tarzının adıdır. Gerçek mutluluk felsefenin en nihai gayesi olduğunda bu yüce ereğe ulaşma yolunda toplumlar için önemli bir işleve sahip olan din de siyaset gibi araçsallaşmaktadır. İlk başkanın kendisi Faal Akıl'la bağlantıya geçen bir kişi olduğundan onun kurucusu olduğu din de bu mahiyetinden dolayı ilahi olmaktadır.

Siyaset geniş anlamıyla yönetmek demektir. Yönetmek ise doğrudan yasalara ihtiyaç duyan bir eylemdir. Bundan dolayı da siyaset ve yasa hep birliktedir. Din de, bir anlamda, gökler âleminde geçerli olan Tanrısal yönetim biçiminin yeryüzündeki uygulandığı olduğundan nihayetinde o da bir yönetim şekli olarak düşünülebilir. Yönetim şekli olması itibarıyla dinin de kendi yasaları olması gerekmektedir. Öyleyse din de yasayla birlikte düşünülmelidir. Bu da bize peygamberlerin sadece inanç esaslarını belirlemekle kalmadığını ve toplumda bir takım yasaları da yerleştirdiğini göstermektedir. Hatta felsefi bakış söz konusu olduğunda peygamberliğin temel toplumsal işlevinin bu alanda yer aldığı söylenebilir. İşte, peygamberin sadece inanç esasları ve ilkelerini belirlemekle kalmayıp onun aynı zamanda bir yasa koyucu olması din ve siyaseti birleştirerek onu hem dini hem de siyasi bir lider haline getirmektedir.

Bu çalışmada, Fârâbî'nin felsefesinde gerçek mutluluğa ulaşma hedefindeki erdemli toplumda yasalara kaynaklık etmesi itibarıyla dinin konumunu, yasa kurucusu olması itibarıyla filozof/peygamberin toplum içinde oynadığı

rolü ve yasaların yorumlanması hususunda da toplumda ihtiyaç duyulan fıkıh ilmi ve fakihin görevi incelenmeye çalışılmıştır. Böylece, yasaların toplumsal değişme ve ilerleme karşısındaki pozisyonlarının ne olduğu, yasaların yeni bir duruma uyarlanması ile ilgili sürecin nasıl işleyeceği sorularına Farabi felsefesinin ürettiği cevapları ortaya koymak amaçlanmıştır.

1. Fârâbî’de Yasanın Kaynağı Olarak Din

Fârâbî felsefesinin en nihai gayesi gerçek mutluluğa ulaştırmaktır. Gerçek mutluluğa ulaşmak yolunda en önemli araç ise erdemli toplumdur. O, yüce mutluluğa ulaşma yolunda erdemli bir toplumda yaşamayı zorunlu şart olarak kabul eder. Erdemli bir toplumun varlığı da erdemli bir yönetime bağlıdır. Erdemli bir yönetim ise iki şekilde olabilir; ya ilk başkanın liderlik ettiği yönetim şekli ya da ilk başkanın yönetiminin taklit edildiği ve kendisine ikinci başkanın liderlik ettiği yönetim biçimi. Bu her iki durum da bizi Fârâbî felsefesindeki siyasetin merkezi konumuna götürmektedir (Aydın 1976: 303-315).

Siyaset Fârâbî felsefesinin kilit kavramlarından biridir. Onun siyaset felsefesini Toktaş’ın da yaptığı gibi din-felsefe uzlaştırması projesinin bir ayağı olarak görebiliriz (Toktaş 2016: 41-64). Ancak bunu yaparken Fârâbî’de siyasetin bundan daha öte bir boyutu olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Yine burada erdemli yönetimin her hâlükârda Faal Akıl’la bağlantılı olarak ortaya çıktığı görülmektedir ki bu, erdemli toplumun en temel ayırıcı vasfıdır.

Fârâbî’de din ise, en yüce mutluluğa ulaşma yolunda ilk başkanın toplumda koyduğu yasalar ve yaşam tarzının bütünüdür. O, dini şöyle tanımlamaktadır. “*Din (el-mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir*” (Fârâbî 2000: 258). Bu tanıma göre din, öncelikle yasalara dayanmalıdır. Dinlerin en temel özellikleri de bazı yasalara sahip olmaları ve bu dinin kurucusunun en temel özelliklerinden birisi de yasa koyucu olmasıdır. Bu durumda Fârâbî’ye göre yasalara sahip olmayan dinlerin gerçek bir din olarak kabul edilemeyeceğini de söyleyebiliriz. Benzer şekilde, ilk başkanın toplum içinde gerçekleştirmek istediği nihai amaç, yüce mutluluğa erişirmek olduğundan dolayı, toplumları yüce mutluluğa ulaştırmayan oluşumlar bir takım yasaya sahip olsalar da din olarak kabul edilemeyecektir. Bu durumda açığa çıkmaktadır ki burada belirleyici olan yasanın varlığıyla birlikte, bu yasanın kaynağıdır.

Ona göre erdemli dinin en temel özelliği vahye dayanmasıdır (Fârâbî 2000: 259). Din ilk başkanın koyduğu yasalar ve benimsediği yaşam tarzı olduğundan, çalışmamızda esas aldığımız boyutu öne çıkararak, bu durumun yasaların öncelikle ilahi bir kaynağa dayanması gerektiğini göstermektedir. Yasanın kaynağı aynı zamanda idarenin türünü de belirlemektedir. İlahi kaynaklı yasalar erdemli bir toplumun temelini teşkil ederken ilahi bir kaynağa dayanmayan yasalar ise farklı türleriyle cahili yönetim şekillerinin temelini oluşturacaklardır. İlahi kaynaklı yasaların ortaya konulması ise iki şekilde olabilir: i- Yasalar doğrudan vahiy ile bildirilmiş olabilir, yani ilk başkan bu görüş ve eylemlerin hepsini vahyedilmiş olarak alabilir. ii- İlk başkan vahiyden ve vahyeden kazandığı bir yeti ile bu yasaları ve yaşam tarzını kendisi de belirleyebilir (Fârâbî 2000: 259). Aslında bu, bize hukuki alanda ilahi ve beşeri ayrımının sunileştiği ve ortadan kalktığı bir duruma işaret etmektedir. Doğrudan vahiy ile bildirilen görüş ve davranışlar gibi, Faal Akıl'la ittisal halinde olan ilk başkanın kendi yetileri sonucu ortaya koyduğu yasalar da ilahi olarak kabul edilmektedir. Nihayetinde yasa her iki durumda da ilahi bir kaynağa dayanmaktadır. Bununla birlikte, bütün yöneticilerin ya da kurucu başkanların koydukları yasaların ilahi yasalar olarak kabul edilebileceği şeklindeki bir çıkarım ise ciddi bir hatadır. Bu noktada temel kriter, ilk başkanın Faal Akıl'la ittisal kuran bir kişi olmasıdır. Öyleyse kendinde bulunan potansiyeli harekete geçirerek sınırlı sayıdaki insanın erişebileceği ileri düzeydeki zihni bilgilere ulaşan kişinin sözleriyle ilahi alan arasında ayrımın kalktığını söylemek daha isabetli olacaktır. Bu tür bir kişinin sözleri aynı zamanda ilahi bir renk taşımaktadır.

Fârâbî'de ilahi olan ve beşeri ayrımının sunileştiği bir başka husus, *sünnet* ve *şeriat* kelimelerinin kullanımında görülür.(Fârâbî 2000: 259). Fârâbî bu iki kelimenin neredeyse eş anlamlı olduğunu söyler. İlk başkanın yaşam tarzı olan sünnetin aynı zamanda şeriat yani, yasa olarak kabul edilmesi, başkan da beşeri yönle ilahi yönün iç içe geçtiğini gösterir. Vahye muhatap olan ilk başkanın sözleri ve eylemleri yasa gibi kabul edilir. Bu noktada sünneti, ilahi olan şeriatın nebevî yorumu olarak gören Deniz'e katılabiliriz (Deniz 2016: 75, 78). Faal Akıl'la bağlantı halindeki başkanın sözleri ister doğrudan vahiy ürünü, isterse de kendi çıkarımlarıyla ortaya koyduğu kurallar olsun ilahi niteliktedir. Bu noktada, Faal Akıl'la ittisal yeteneğine sahip olan başkanın söz ve davranışları yüce ereğe götüren yasalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki durumu değerlendirdiğimizde, yasaların dinden kaynaklandığını, dahası Faal Akıl'la ittisal halindeki başkanın koyduğu yasaların dinin

kendisi olduğunu da söyleyebiliriz. Bu bizi, bir kez daha, yasa ve dinin; diğer taraftan beşeri ve dini olanın iç içeliğine götürmektedir.

Fârâbî’de din ve yasanın iç içe geçtiğini gördükten sonra bu yasaların işlevi üzerinde durmak konumuz açısından önemlidir. Bu durum bize, Fârâbî’nin zihnindeki toplum yapısını tahlil etme hususunda yardımcı olacaktır. Bu noktada yasaların amacına dönüp, “dinlerin sahip oldukları ya da ilk başkanın ortaya koyduğu yasaların temel amacı nedir?” diye soralım. Soruyu, “ilk başkan tarafından ortaya konulan yasaların amacı sadece toplumda olası kargaşanın önlenmesi ve toplumsal düzenin sağlanması mıdır?” şeklinde de ifade edebiliriz. Fârâbî bu soruyu, insanın daha yüce amacına gönderme yaparak cevaplar. Ona göre, erdemli toplumların gerçek amacı en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Başka bir şekilde ifadeyle, gerçek mutluluğu hedef edinen toplumlar erdemli toplumdur. O, bu durumun ancak “ilk başkan tarafından konulan bir takım yasalarla sağlanabileceğini söyler” (Fârâbî 2000: 259). Öyleyse sadece toplumsal düzenin sağlanması erdemli bir dinin amacı olamaz. Nitekim Fârâbî cahili yönetimlerin de başkanlarının iyi gördüğü bazı amaçlar etrafında yasalar koyabileceğini söyler. Bu başkanın iyi gördüğü şeyler yani cahili iyilikler sağlık, esenlik gibi zorunlu iyilikler ya da zenginlik, haz, cömertlik, büyüklük, üstünlük gibi iyilikler olabilir. Fârâbî sadece bu tür iyilikleri elde etmek amacıyla ortaya konulan yasaları erdemli yasalar olarak kabul etmemektedir. Bu durumda -Fârâbî felsefesine göre- dinin, bir arada yaşamak zorunda olan insanların toplumsal yaşamını düzenlemek için ihdas ettikleri kuralların zamanla kutsanması olduğu şeklindeki bir analiz kabul edilemez. Çünkü Fârâbî dini de sadece toplumsal düzene sağladığı fayda açısından değerlendirmemektedir. Ona göre “ilk başkanın toplumda ihdas ettiği bütün yasaların arka planında yatan gerçek amaç, toplumu en yüce mutluluğa ulaştırmak olmalıdır. O, bu tür bir dinin en yüce din olabileceğini ifade eder” (Fârâbî 2000: 259). Bu durum bize Fârâbî’nin erdemli din anlayışının onun felsefe tanımıyla olan ilişkisini göstermektedir. Ona göre felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde varlığın hakikatini kavramaya çalışmasıdır. Erdemli din de toplumu bu hakikatlere ulaştırmaya çalışan ilk başkanın toplumda koyduğu yasalar olmaktadır. Öyleyse erdemli din, en yüce ereği hedef edinmelidir. Bireylerin konulan yasalara uyuyor olması o toplumun erdemli bir toplum olduğunun göstergesi olarak kabul edilemez. Bu tür toplumu kuralcı bir toplum olarak da isimlendirebiliriz. Erdemli bir toplum ise en yüce saadeti hedef edinmiş yasalara uyan toplumdur.

Fârâbî’de din ve yasa ilişkisini incelerken ele alınması gereken bir diğer soru, farklı dinlerin dolayısıyla farklı toplumlarda geçerli farklı yasaların bu-

lunmasının nasıl izah edildiğidir. Bu konu ile ilgili inceleme bize, Fârâbî'nin din anlayışını kavrama yanında, farklı din ve siyasal yönetimlere dayanan farklı yasaların nasıl ortaya çıktığını anlama hususunda da yardımcı olacaktır. Din, temelde ilk başkanın Faal Akıl'dan aldığı yasaya dayanıyorsa farklı dinler ve yasaların varlığı nasıl anlaşılmalıdır? Burada şu husus hemen belirtilmelidir ki Fârâbî Faal Akıl'la bağlantıya geçip ondan varlığın özüne dair bilgileri ve gerçek mutluluğa ulaştıracak yasaları almayı sadece bir tek başkan ya da filozofla sınırlandırmaz. Hem aynı anda hem de farklı zamanlarda birden fazla başkan ve filozofun bu dereceye ulaşması mümkündür. Bütün başkan ve filozofların bilgi kaynağı aynı olduğuna göre bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Bu sorunun cevabını Fârâbî basit bir şekilde avam – havas ayrımı şeklinde de ifade edebileceğimiz geniş halk kitleleriyle seçkin bilginler zümresi ayrımı ile verir. Bu iki grubun hakikati algılama biçimleri birbirinden farklıdır. İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan gerekse de alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, Faal Akıllı, birinci derecede yönetimi anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu insanlar için, söz konusu şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konulması gerekir. Bu şeylerin anlam ve özleri bir olup değişmez. Onların taklitleri ise o şeylere benzemede yakın ve uzak olmak üzere sayıca çok ve değişiktir. Bundan dolayıdır ki hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din (*mille*) söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntüsüdür (*resm*) (Fârâbî 1964: 86).

Bu sorunun benzer bir cevabını da *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da buluruz. Fârâbî erdemli şehrin halkının ortak olarak bilmesi gereken şeylerden bahsettikten sonra bu şeylerin insanlar tarafından ya doğuştan sahip oldukları tabiatları icabıyla ya da sonradan edindikleri alışkanlıklar yoluyla bilinebileceğini söyler. Yine o, erdemli şehrin hakîmlerinin bu hakikatleri oldukları gibi bildiklerini, onlara tabi olanların da bu şeyleri hakîmlerin nefisinde olduğu gibi bildiklerini söyler. Ona göre bunların dışındaki insanlar bu konudaki hakikatlerin bazılarını örneklerle, bazılarını uzak, bazılarını daha uzak, bazılarını ise çok daha uzak örneklerle bilirler. Ona göre her millet ve her şehir hakkında bu misaller değişebilir (Fârâbî 1986 a: 147-148). Bu durum bize niçin farklı dinlerin mevcut olduğunu açıklamaktadır. Aslında dinler, mahiyeti itibarıyla bir olmakla birlikte bunların anlatıldığı örnekler bakımından farklılaşmaktadır. Bu durum, aynı hakikati amaç edindikleri halde nasıl farklı ilahi kaynaklı yasaların (şeriat) ortaya çıktığını da açıklamaktadır. Öyleyse bilgi ve hakikati idrak seviyesindeki farklılık, şeriatın niteliğini belirlemekte ve o toplumdaki yasaları diğer toplumlarınkinden ayıran temel bir etken olmaktadır.

Aynı hakikatin bilgi seviyelerine göre farklılaşan zümrelerde farklı şekillerde ifade edilmesi bizi bir başka ayrıma daha götürmektedir. Bu ayrım ‘felsefe ve din ayrımı’na uyarlandığında bizi mahiyetleri bakımından aynı olan iki farklı alanla karşı karşıya getirir. Fârâbî bize erdemli dinin felsefeye benzediğini söyler (Fârâbî 2000: 261). Ona göre erdemli dinin de felsefe gibi ameli ve nazari boyutları vardır. Ancak bu noktada dikkat çekici olan dinin ameli yönündeki ilkelerin yani erdemli yasaların hepsinin ameli felsefede yer alan külli şeylerin içinde olduğu ve dindeki nazari görüşlerin kanıtlarının da nazari felsefede bulunduğu söylenmesidir. Bu noktada felsefe dini kuşatan daha tümel bir ilim olmaktadır. Dinin hem pratik hem de teorik alanına katkı sunan hatta onların temellendirilmesinin doğrudan kendisinde yapıldığı bir ilim olarak felsefe, var olanlar alanına dair en genel bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin ilahi karakterli olması da bu durumda bir problem teşkil etmemektedir. Nitekim dinin ilahi karakterli olmasının anlamı peygambere bilgilerin doğrudan Faal Akıl’dan geliyor olmasıdır. Benzer şekilde filozof da bu bilgileri doğrudan Faal Akıl’dan almaktadır. Bu teoriye göre peygambere gelen bilgi de felsefi bilgidir. Burada felsefenin daha genel bir yapı arz etmesinin sebebi ise felsefe de Faal Akıl’dan alınan hakikatlerin örneklerinin değil de doğrudan kendisinin ifade edilmesidir. Bu nokta bizi din felsefe ayrımının sunileşmesine götürmektedir. Öyleyse din ve felsefe arasındaki fark mahiyetten kaynaklanan bir fark değil arızı bir farka dönüşmektedir. Bu da dinde hakikatlerin olduğu gibi değil de örnekler üzerinden aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum bize aynı zamanda yasa alanında beşeri ve insani olan şeklindeki ayrımın suni bir ayrım olduğu gibi felsefe noktasında da ilahi ve insani şeklindeki bir ayrımın suni olduğunu söylemeye götürmektedir. Bu noktada gerçek filozofun sözleri aynı zamanda ilahi karakterli bir söz mesabesine dönüşmektedir. Nitekim gerek filozof gerekse de peygamberin her ikisi de bilgileri Faal Akıl’dan almaktadır. Hatta Peygamber bu sözleri sıradan insanların anlayacağı bir seviyede sembolleştirirken filozof ise hakikati olduğu gibi aktardığından bir noktada ilahi olana daha sadık kalmış olmaktadır.

2. Fârâbî’de Yasa ve Yorum

2.1. Yasa Yapıcı Olarak Filozof/Peygamber

Fârâbî, *Eflatun’un Felsefesi* adlı eserinde Eflatun’un felsefesinden bahsederken bir bütün olarak onun felsefesini mutluluk kavramı etrafında yorumlar. Eflatun’un yazdığı kitapları da yine varlıkların özünü bilmek olan ve gerçek yetkinliğe ulaşmak anlamına gelen mutluluğun ne olduğunun araştırılması ve

bunun elde edilme yollarının gösterilmesi düzleminde bir sıralamaya tabi tutar. O, on dokuzuncu paragrafta insanı mutluluğa götürecektir bilginin ve sanatın çoğunluk tarafından kabul edilen ve yapılan işler ve sanatlar olmadığının farkına varıldığını ifade eder ve burada felsefe kavramını kullanarak felsefenin teorik bir sanat olduğunu, filozofun da bilgiyi anlatan insan olduğunu ifade eder. Yirminci paragrafta Eflatun'a göre felsefenin iyi ve faydalı bir şey olduğunun kabul edildiği tespitini aktarır ve yirmi birinci paragrafta da bizim konumuz açısından asıl önem arz eden hususa gelir. Burada o, arzulanan yaşam tarzını sağlayan, işleri düzenleyen ve nefisteki mutluluğa doğru götüren iş sanatının yöneticilik ve siyaset olduğunu belirtir (Fârâbî 1974: 65-84). Bu, bize gerçek mutluluğa ulaşma yolunda yasa ve siyasetin önemini göstermektedir. Felsefe bizi gerçek mutluluğa ulaştıran bir sanat olurken o, bu amacını yasalar sayesinde toplumda gerçekleştirmektedir. Bu da bizi yönetici, siyaset ve felsefe arasındaki yakın ilişkiye götürmektedir. Yönetici felsefeye sahip bir kişi olduğunda toplumda nelerin insanları gerçek mutluluğa nelerin de mutluluk olduğu zannedilen aldatıcı yollara götüren şeyler olduğunun farkında olacaktır. Öyleyse erdemli bir toplum için filozof bir yöneticinin bulunması gerekmektedir. Yasalar da bu yöneticinin toplumu gerçek mutluluğa ulaştırma yolunda başvurduğu en önemli araçlarındandır.

Fârâbî, erdemli bir toplum kurucusu olarak kabul ettiği ilk başkan olacak kişide, hem fitri hem de iradi bazı özelliklerin bulunmasını şart koşar. Saydığı on iki özellik içerisinde olmazsa olmaz olanı, hikmet sahibi olmaktır. Hatta Muhsin Mehdi'nin de vurguladığı gibi erdemli toplum için peygamberlik bile bu toplumun devamında değil de kuruluşunda vaz geçilmez olmasına rağmen, felsefe/hikmet hem erdemli toplumun kuruluşunda hem de devamlılığı noktasında vaz geçilmezdir (Mehdi 1996). Bu özelliklerin tamamına sahip olan yönetici ilk başkan olurken, bu özelliklerin tamamına tek başına sahip olan bir kişi her zaman bulunmayabilir. Hatta bu tür ideal bir kişinin bulunmasının zor bir durum olduğunu Fârâbî de söyler. Bu durumda bu şartların yarısını ya da beşini kendinde taşıyan kişi başkan olur. Bazı zamanlarda da bu şartlar aynı anda tek bir kişide bulunmayıp birden fazla kişide bulunabilir. Böyle durumda, bu kişiler toplumu yönetme işinde ortaklırlar (Fârâbî 1986 a: 129).

Kurucu başkanın bulunmadığı dönemlerde toplumu yönetecek olan kişide yani ikinci başkanda aranan nitelikler, genelde bir önceki başkanın yasalarını anlama ve yorumlamayla ilgilidir. İkinci başkanın birinci özelliği hakîm olmasıdır. İkinci olarak bu başkanın ondan önce gelen başkanların şehre verdikleri kanun ve düsturları bilip bellemesi sonra da bütün işlerinde onların izinde bu

kanunların gereğine göre hareket etmesi lazımdır. Üçüncüsü; eskilerin kanuna bağlamadıkları hususlarda iyi çıkarımlarda bulunması ve çıkarımlarında eskilerin izinden yürümesi gerekir. Dördüncüsü; eskilerin tabiatları gereği meşgul olmadıkları meselelerde iyi hükümler verebilmesi için kuvvetli çıkarımlarda bulunması ve bu çıkarımların şehir menfaatine uygun olması lazımdır. Eskilerin şeriatlarını ve kendisinin onların izinden giderek koyduğu çıkarımları şehir halkına iyi öğretebilmelidir. Bu başkanda aranan son özellik ise bedeninde savaşmaya engel olacak bir eksikliğin bulunmaması ve savaş sanatını bilmesidir (Fârâbî 1986 a: 129-130). Bahsedilen altı özelliğin dört tanesi, doğrudan yasa koyma ve uygulamayla ilgilidir. Yine bu şartlardan ilki de dolaylı olarak yasa koymayla ilgilidir. Bu bize erdemli şehrin kuruluşunda olduğu gibi bu şehrin devamlılığı ile yasalar arasında nasıl bir kopmaz ilişki olduğunu göstermektedir. Öyleyse erdemli şehrin başkanı ister ilk kurucu isterse de ona tâbi olan başkan olsun en temel özelliği sahip olduğu hikmetle birlikte yasa yapma ve yapılmış yasaları anlama yeteneğine sahip olmasıdır. Burada Fârâbî tarafından idealleştirilen devlet ise tam anlamıyla bir hukuk devletidir. Devletin bu niteliği aynı zamanda toplumlar için vaz geçilmez olan “adalet” ilkesiyle ilgilidir.

Fârâbî'nin devlet sisteminde adalet, merkezi konumda yer alır. Aslında ilk bakışta seçkinler idaresi yani, bir aristokrasi gibi duran erdemli toplumun yönetim biçiminde esas olan, adaletin sağlanmasıdır. Adaletin sağlanması hususundaki Fârâbî'nin teorisi site devletinde yaşayan Eski Yunan filozoflarının görüşlerinden ciddi manada farklılaşır. Fârâbî adaletin ancak belirli niteliklere sahip yönetici ya da yöneticiler tarafından sağlanabileceğine inanır. Eski Yunan dünyası ile Fârâbî'nin hem yetiştiği dünya hem de zihin dünyası arasındaki fark, bu noktada ortaya çıkmaktadır. Eski Yunanda adaletin, ancak halkın yönetime etkin bir biçimde katıldığı bir demokrasi içerisinde sağlanabileceğine inanılmaktadır. Halkın yönetime en etkin katılım şekli ise ancak sitelerde mümkün olabilir. Fârâbî'nin adalet anlayışında ise adaletin tasisi kendisi ilahi bilgiyle desteklenmiş güçlü bir otoriteden geçmektedir. Halk, Fârâbî'nin toplumu içinde yönetime ortak olmayıp doğrudan yönetilendir. Burada merkezi yönetimin gücünün ve mümkün merteye de tek bir başkanın otoritesinin öne çıkarılmasının elbette ki Fârâbî'nin kozmolojisiyle bir bağlantısı vardır. Nitekim onun mutlak bir uyumun tezahürü ve gerçek mutluluğunda ilahi örneği olarak gördüğü âlem, tek olan Tanrı merkezli bir âlemdir (Aydın 1987: 291-302). Yine Fârâbî'nin yönetim anlayışının farklılaştığı bir diğer boyut da yöneticilerin etkisi ve otoritesinin sınırlarıyla ilgilidir. Fârâbî'nin tasavvurundaki yönetim sadece bir site ile sınırlı olmayıp sitelerin bir araya gelerek oluştur-

duğu büyük bir devleti, hatta küresel çapta bir devlet organizasyonunu kapsayabilir. Burada adalet gibi toplumsal düzen bakımından en önemli olgulardan birinin sağlanması hususunda başkanın rolü öne çıkmaktadır. Yasaların yapılması, anlaşılması ve yorumlanması ile birlikte, adaletin sağlanması hususu da doğrudan başkanla ilişkilidir.

2.2. Yasa Yorumcusu Olarak Fakih

Peygamber ve filozofun yasa yapıcı olmakla birlikte onlar da aslında vahyin, bir diğer ifadeyle bilginin hakikati karşısında bir anlamda yorumcu durumundadırlar. Bu durumda “ed-din” vahyin hakikatine gönderme yaparken “mille” ise tam da bu yoruma tekabül etmektedir (Deniz 2016: 65-80). Bu yorum Faal Aklın gözetiminde yapıldığı için elbette beşeri bilgidен daha yücedir. Peki, Faal Akılla doğrudan iletişim halindeki bir peygamber veya filozofun bulunmadığı durumlarda, ortaya çıkan hukuki ve ahlâki sorunlara cevap, nasıl üretilecektir? Bu soru bizi felsefi-tümel kanunların yorumlanmasıyla karşı karşıya getirecektir.

Fârâbî’deki yasa ve yorum arasındaki ilişki bizi doğrudan felsefe ve fıkıh ilişkisine götürür. O, fıkıh ilmini siyaset ilmiyle birlikte “ameli felsefe” ya da “medeni felsefe” olarak da isimlendirdiği felsefenin bir alt dalı olarak kabul eder. (Fârâbî 1987: 224-225). Ancak Fârâbî’nin siyaseti, tümel bir ilim gibi konumlandığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu iki noktayı göz önünde bulundurarak siyaset ve fıkıh ilmi arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine bakalım.

Fârâbî *Kitâbü’l-Burhân*’da ilimlerin birbirleriyle ortaklık edebilecekleri beş yönden bahseder. Bunlar; i- ilimlerin aynı öncülü kullanması, ii- aynı konuyu incelemeleri, iii- aynı şeyi kanıtlamaları, iv- ilimlerden bir kısmının diğer birinde kanıtlanan şeyi kullanması, v- bir kısmının diğer bir kısmıyla terkip oluşturması bakımından ortaklık etmeleri (Fârâbî 2017: 41). Siyaset ve fıkıh ilmi arasındaki ilişkinin, burada bahsedilen dördüncü yön bakımından ilişkiye girebileceklerini söylemek mümkündür. Bu, Fârâbî’nin siyaseti fıkıhtan daha tümel bir ilim olarak görmesiyle ve fıkıh ilminin bir üst ilim olan siyaset ilminde konulan tümel kanunlara ihtiyaç duyması ya da onları inceleyen bir ilim olmasıyla ilişkilidir. Bu durumda, siyaset ve fıkıh ilminden yan yana bahsederken, bir tümellik ve tikellik ilişkisinden bahsedilmektedir. Siyaset tümel bir ilim iken, fıkıh tikel bir ilim olmaktadır. Hatta siyaset ilmini ameli ilimlerin bir alt başlığı olarak değerlendirdiğimizde, fıkıh ilmi tikelin tikel konumuna inmektedir.

Fârâbî'de yasa koyucu hikmeti ve yöneticiliği kendinde birleştiren seçkin insandı. Bu kişi filozof olduğu gibi peygamber de olabilirdi. Bu yasa koyucu olan kral ya peygamber olmalı ya da filozof olmalıydı. Çünkü yasa ancak ilahi bir kaynağa dayanırsa toplumları gerçek mutluluğa ulaştırabilirdi. Bu noktada yasanın yakın ilahi kaynağı ise Faal Akıl'dır.

Toplumda peş peşe gelen bütün yöneticilerin Faal Akıl'la doğrudan ittisal halinde olan filozof ya da peygamber olması her zaman mümkün olan bir durum değildir. Bu noktada Fârâbî yöneticileri birinci ve ikinci derecede olanlar şeklinde ikiye ayırır. Bu yöneticiler arasındaki en belirgin fark yöneticinin kendi dışından başka bir insani rehber ihtiyacı duyup duymamasıdır. Başka bir ifade ile dinin mevcut sorunlara cevap üretecek şekilde yorumlanması hususunda yöneticinin başka bir rehber ihtiyacı duyup duymamasıdır. Bu yorumun yapılması, din ve toplumsal hayat için hayati bir öneme sahiptir. Aksi takdirde toplumsal düzen ilahi bir denetim altında ortaya konulmuş bir yaşam pratiğinden uzaklaşacağı gibi bu yaşam pratiğinin aslına sadık kalınarak yapılan yorumundan da mahrum kalacaktır. Nitekim bu durumun Fârâbî felsefesindeki karşılığı, toplumun cahili yönetim anlayışlarından birine doğru kaymasıdır.

İkinci derecedeki yöneticinin ihtiyaç duyduğu rehberin nitelikleri incelendiğinde, bu rehberin yaşayan biri olmasının imkansız olduğu görülür. Çünkü yöneticinin tabi olduğu böyle bir rehber hayatta ise, onun yönetici olması gerekir. Dolayısıyla bu rehber ancak şu an hayatta olmayan bir önceki yönetici olabilir. İkinci derecedeki yönetici böylesi bir rehberliğe ihtiyaç duyan yöneticidir. Bu yönetici toplumu içerisinde başkanlık niteliklerine sahip olma bakımından diğer bireylerden önde olmakla birlikte kendisi doğrudan Faal Akıl'la iletişim halindeki bir kişi de değildir. Bundan dolayı o, kendinden önceki başkana tabi olur. İkinci derecedeki yönetici yalnızca bir tek insana uyar ve diğer insanları da yönetir. Mutlak anlamda ilk yönetici başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişidir (Fârâbî 1964: 79). O, bilgileri doğrudan Faal Akıl'dan almaktadır.

İkinci derecedeki başkan toplumda yeni yasalar ihdas etme yetkisine sahip olmadığından o yasa koyucu değildir. Onun ilk başkanın koyduğu yasaları anlayıp kendi dönemindeki olaylara uyarlaması gerekir. İşte bu noktada devreye fıkıh ilmi girer. Fıkıh ilmi ikinci derecedeki yöneticilere lazım olan bir ilimdir. Fârâbî fıkıh ilmini bir yorum ilmi olarak görmektedir. Burada söz konusu olay şey, ilk başkanın koyduğu yasaları anlayıp, o asıllardan hareket ederek yeni hükümler çıkarmadır (Fârâbî 2002: 263).

Bir hüküm çıkarma sanatı olan fıkıh ilmi, burada, her zaman felsefi bilgiye muhtaç bir durumda görünmektedir. Çünkü fıkıh ilminin üzerinde çalıştığı asıllar yani erdemli bir toplumun hukuk sisteminin temel kaynağı burhani felsefedir (Fârâbî 2002: 264; Fârâbî 1986 b: 131-132; Toka 2018: 11). Bu felsefe ise ilahi bir kaynağa dayanmaktadır. Bu noktada filozof tanrısal bilgiye ulaşıp toplumda buna uygun yasalar koyarken, fakih bu yasaları anlama çabasına girerek yeni bir hükme ulaşmaya çalışır. Bu ise felsefenin hukuktan önce olduğunu gösterir. Felsefe temel ve ilk yasaların doğrudan kaynağı olurken fıkıh, yasa yapma yetkinliğine sahip filozof/kralın bulunmadığı zamanlarda bir önceki kraldan devralınan yasaları anlama ve yorumlama sanatıdır. Fıkıh, bu yorum sayesinde toplumda yeni çıkan sorunlara çözüm üretmeye çalışarak toplumsal düzenin devamını sağlamaya çalışır (Fârâbî 1996: 84-85). Bu itibarla o, toplumsal yasama da ikincil, ancak önemli bir fonksiyona sahiptir. Toplumların gerçek mutluluğa ulaştırılması yolunda kurucu olmayan; ancak devam ettirici bir işlevi gerçekleştirir. Yetkin bir filozof/peygamberin bulunduğu yerde ise fıkıh değil, devreye doğrudan burhani felsefe girecektir. Nitekim toplumda asıl yasa yapma yetkisine sahip olan filozof/peygamberdir. Buradan filozof/peygamberin toplumda mutlak bir liderlik hakkına sahip olduğunu görüyoruz. Öyle ki birinci başkan da denilen bu yönetici, başka bir yöneticinin liderliğine ihtiyaç duymadığı gibi, Faal Akıl'la temas kurma yeteneği sayesinde yasalar üzerinde bir hâkimiyete de sahiptir. Bu başkan yasalara da tabi değildir; kendisi yasa yapıcıdır. İkinci başkanlar ise doğrudan yasalara tabi olarak yöneticilik yaparlar (Mehdi 1996).

Fârâbî'nin zihnindeki fıkıh ilminin modern anlamdaki "hukuk" ilmine çok yakın olduğu görülmektedir. O, hukuk olarak anladığı fıkıh ilmini ahlak ve siyaset gibi ilimlerle birlikte pratik felsefenin bir alt dalı olarak kabul eder. Hatta o, fıkıh ilminin de felsefenin bir alt dalı gibi olduğu ve bunlar arasında bir benzerlik bulunduğundan dolayı gerçek anlamda filozoflar için söylenmesine rağmen fakihlerin de seçkin (*havâs*) kabul edildiğini söyler (Fârâbî 1986 b: 133). Ancak siyaset ilmine erdemli toplumun kuruluşunda ihtiyaç duyulurken fıkıh ilmine o, erdemli bir toplumun kuruluşunda değil de bu toplumun devamı hususunda oldukça önemli bir rol vermektedir. İlk başkanın kurduğu erdemli toplumun devamı ancak ikinci başkanın sahip olduğu fıkıh bilgisiyle mümkün olabilecektir.

Toplumda birinci derece başkandan sonra, tekrar birinci derece bir başkan lider olursa, yasa sistemi nasıl etkilenecektir? Fârâbî, Faal Akıl'la bağlantı içerisindeki başkanları zaman ve mekân farkı gözetmeksizin tek bir başkan olarak kabul eder. Bu durum onun felsefesinin geneline yansıyan "uyum

teorisi”yle de mutabık bir yorumdur. Her hangi bir zamanda bu nitelikleri taşıyan yöneticilerden bir topluluk bir şehirde, bir ulusta veya birçok ulusta bulunursa çabaları, amaçları ve iradeleri birlik olduğu için bu yöneticiler topluluğunun hepsi bir tek yönetici gibidir. Onlar zaman bakımından ard arda yaşarlarsa nefisleri bir tek nefis gibi olur. İkincisi birincisinin yaşama biçimini izler, bugünkü, geçmişin yolunda yürür. Onlardan biri bir zaman için kendi koyduğu yasayı (şeriat) yararlı gördüğünde bir başka vakit nasıl değiştirebilirse, yaşayan yönetici de kendinden önceki yöneticinin koyduğu yasayı değiştirebilir. Çünkü önceki şimdiki şartları görseydi onu kendisi de değiştirirdi. Fakat bu niteliklerde olan bir kimsenin bulunmaması durumunda öncekilerin koymuş oldukları yasalar yazılır, korunur ve toplum onlarla yönetilir. Böylece geçmiş yöneticilerden (*imam*) alınan bu yasalara göre yöneten başkan, önceki uygulamaları sürdüren bir yönetici olur (*melikü's-sünne*) (Fârâbî 1964: 81).

İlk başkanın temel özelliği insanları gerçek mutluluğa ulaştıracak yasalar koymaktır. Ancak Fârâbî ilk başkanın insanların bu doğrultuda ihtiyaç duydukları bütün eylemleri belirleyip o konularda yasaları koymasının mümkün olamayabileceğini de söyler. İlk başkan karşılaştığı olaylarla ilgili olarak o anda yapılması gerekeni belirleyip karar vermektedir. Bu durumda onun döneminde bazı olayların ortaya çıkmamış olması mümkündür. (Fârâbî 2000: 262). Kurucu başkanın kıyamete kadar ortaya çıkacak olan bütün meseleler hakkında bir hüküm verdiğinin kabul edilmesi, sürekli değişimlerin söz konusu olduğu bir dünyada mümkün de görünmemektedir. İlk başkanın yerine geçen başka bir birinci başkan, ilk başkanın belirlememiş olduğu konularda yasalar belirleyebilir. Hatta o bu kadarıyla da yetinmez ve ilk başkanın belirlediği ve yasal kıldığı şeyler üzerinde tasarrufta da bulunabilir. Bu husustaki temel kriter, yeni başkanın kendi dönemi için en iyisi olduğunu düşündüğü şeye yönelmesidir. Bu durumun sebebi ilk başkanın kendi koyduğu yasada hata etmiş olması değildir. Aksine ortaya konulan yasa, o başkanın dönemi için en iyisi olarak seçilmiş ve bunun sonraki dönemler için de en iyi olduğu düşünülmüştür. Aslında önceki başkan fark etseydi kendisi de bu değişimi yapardı. Bu hususta ikinci, üçüncü, dördüncü ve daha sonraki sıralarda gelen başkanların durumu da böyledir. Bu başkanlar da kendilerinden önce belirlenmiş olarak buldukları yasaları yeniden ele alarak değiştirebilirler. (Fârâbî 2000: 263). Bu durum Fârâbî'nin toplumdaki hukuk birikimine ve hukuk tarihine yaptığı bir gönderme olarak da kabul edilmiştir (Toktaş 2016: 56).

Bu ifadeler bize Fârâbî'nin yasa anlayışını vermektedir. Burada filozof yasaları en yüce mutluluğa erişme noktasında öncelikli şart ve değişmez doğma-

lar olarak kabul etmemektedir. Öyleyse burada esas olan yasanın lafzı değil, tabiatta ya da toplum hayatında görülen değişimdir. Yasa bu değişime göre uyarlanmalıdır. Yasalar her başkanın kendi dönemine göre yeniden ele alınarak bazı değişikliklere tabi tutulabilirler. Bu yasaların değişmesi noktasında ise iki temel kriter vardır; bunlardan birincisi bu değişimi yapanın da yine birinci derecede bir başkan olması yani Faal Akıl'la ittisal halindeki biri olması, diğeri de yapılan değişiklikte “en iyi olanın” esas alınmasıdır. Bu noktada başkanın hedefi yüce ereğe ulaşma noktasında en iyi olduğunu düşündüğü şekilde mevcut yasayı değiştirmektir. Öyleyse Fârâbî'nin yasalarının dinamik ve canlı yasalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu yasalar değiştirilemez bir şekilde dondurulmuş yasalar değildir. Fârâbî'nin bu konudaki ifadesinde dikkat çeken hususlardan biri, yasayı ilk başkanın o anda karşılaştığı olay üzerine ortaya koyduğudur. Bu, yasaya dinamizm kazandıran bir boyuttur. Önceden belirlenmiş kurallar sonradan ortaya çıkan durumlara cevap olarak sunulmakta, hayatın cevvaliyeti içerisinde ortaya çıkan olaylara o anda ilk başkanın bir müdahalesi söz konusu olmaktadır. Bu durum bize bu yasaların temelleri üzerinde yükselen dinin statik bir yapıda olmadığını göstermektedir. Dini kurallar, farklı dönemlerde “en iyiyi” hedef alarak yeniden formüle edilebilir. Bu durum bize aynı zamanda erdemli felsefenin de statik bir yapıda olmadığını söylemektedir. Bu noktada dinler konusunda iki temel farklılık ve değişim temeli ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki dinin bazı sembolleştirmelere dayanması ve bu noktada toplumda bilinen en yaygın semboller tercih edilmesinden dolayı dinin ve yasanın toplumdan topluma değişmesi iken, diğeri geçen süre içerisinde toplumlar için “en iyi” olanın belirlenmesi noktasındaki değişimdir. İlk başkanın ya da ondan sonra gelen başkanın koyduğu yasaların sonradan gelen başkan tarafından değiştirilmesi asli itibarıyla bu başkanların tek bir nefis oldukları ifadesiyle de çelişmemektedir. Nitekim burada “en iyi” olan esas alındığı için eğer önceki başkan yaşasaydı bu değişikliği bizzat o yapardı. Burada gerek toplumda gerekse de buna bağlı olarak yasada ortaya çıkan değişimin dinamiğini “en iyi”ye ulaşmak oluşturmaktadır. Bu konuda dikkat çeken hususlardan biri de ilk başkanın koyduğu yasaların ve yaşam tarzının her dönem için mutlak bir müracaat kaynağı olmamasıdır. Sonraki dönemlerde gelecek ve kurucu başkanın özelliklerine sahip olan başkanların mevcut yasaları değiştirebileceklerinin kabul edilmesi, ilerlemeci bir toplumsal ve hukuki yapının benimsendiğini göstermektedir. Burada tarihin bir döneminde ortaya konulan yasalar ve yaşam tecrübesi mutlak doğru olarak kabul edilmemekte ve toplumsal değişim geriye doğru yönlendirilmeye çalışılmamaktadır.

Fârâbî'nin hukuk alanında benimsediği bu dinamik yapıyı onun siyaset felsefesi yapma tarzında da görebiliriz. Korkut'un da bir yönüyle işaret ettiği üzere Fârâbî siyaset felsefesine dair görüşlerini ortaya koyarken tümel yasalar üzerinden hareket etmekte ve tikel konulara ve örneklere çok fazla yer vermemekte, hatta Platon'da rastladığımız tikel örnekleri *Kanunlar'ın Özeti*'nde terk etmektedir. Bu bize Fârâbî'nin toplum ve siyaset alanında geçerli olan evrensel kuralların peşinde olduğunu göstermektedir. Ona göre Fârâbî'nin siyaset felsefesinin zaman zaman ütöpik bir karakter sergilemesinin nedeni de bu durumdur. Fârâbî tümel kurallarmış gibi algılanabileceğinden çekindiği için böylesi bir üslup benimsemiştir (Korkut, 2005: 163). Bu durum sonraki dönemler için yorumun önünü açık hale getirmektedir. İster ilk başkan ve onun seviyesindeki bir yönetici olsun isterse de ikinci dereceden yöneticiler olsun, her dönemde tikellere dair yorumun önü açıktır. Bu yorum farklı din ve toplumlar arasında değişik bir biçimde olabileceği gibi, aynı din ve toplum içerisinde zamanla da başkalaşabilecektir.

Fârâbî ilk başkanın ortaya koyduğu yasalar üzerinde değişiklik yapmayı meşru ve hatta bir gereklilik olarak kabul etmekle birlikte, bunun her zaman olması gerektiğini de söylemez. Bu değişikliğin yapılması, öncelikli olarak sonraki gelenin de ilk başkana benzeyen biri olmasına bağlıdır. Eğer ilk başkan kendisine benzeyen birini bırakmadan ölürse bu durumda yapılacak olan şey, ilk başkanın yolunu takip ve taklit etmektir. İşte bu noktada devreye fıkıh ilmi girmektedir. O, fıkıh ilmini ilk başkanın açıkça belirlediği yasalardan hareketle ihtiyaç duyulan belirlenmemiş konular hakkında çıkarımda bulunmak olarak ortaya koyar. (Fârâbî 2000: 363). Fârâbî için fakihin görevi, mevcut yasaları değiştirmek değil, yeni durumlar için onlardan hükümler çıkarmaktır. Yasaları değiştirmek ancak ilk başkanın özelliklerine sahip birisi için meşrudur.

Sonuç

Geniş bir anlamda kullanılan “siyaset” kavramı Tanrısal yönetim biçimi göz önüne alınarak şekillendirildiğinde, buna bağlı olarak ortaya çıkan yasalar da ilahi kökenli olmaktadır. Bu bizi Fârâbî için erdemli toplumdaki yasaların metafizik bir temele dayanmasının zorunlu olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak Tanrısal düzene götüren bu bilgiye sadece insan dışı bir kaynaktan gelen, yüce âlemden aşağıya doğru inen bir bilgi olan vahiy değil, aynı zamanda insani bir çaba sonucunda da ulaşılabildiğinden bu bizi seküler olanın kutsallaşması ya da seküler olanla aşkın olanın insani bilgi düzeyinde birleşmesi gibi bir sonuca da götürmektedir.

Yasa, din ve peygamber/filozof arasında kopmaz bir ilişki olarak görüldüğüne göre Fârâbî’de din ve siyaset birbirinden ayrılamaz. İnsanı gerçek mutluluğa götürecektir olan siyaset ilahi bir boyuta daha farklı bir ifadeyle metafiziksel bir temele sahip olmak zorundadır.

İnsani yaşamın asıl hedef edinmesi gereken unsur olan gerçek mutluluğa ancak siyasal bir organizasyon içerisinde ulaşılabilir ve bu organizasyon da ancak kurucusu olan ilk başkanın koyduğu yasalarla şekillenir. Yine bu düzlemde, ilk başkanın yönetim şekli, Tanrısal yönetim şeklinin yeryüzüne uyarlanmasıdır. Yeryüzündeki siyasetin göksel siyaseti örnek alması Fârâbî’nin mutluluk konusunda vurguladığı bir diğer önemli konu olan “uyum”la ilgilidir. Fârâbî yeryüzünde uygulanacak siyaseti göksel siyasetin bir parçası yaparak onu evrensel uyumun bir parçası haline getirmeye çalışmaktadır. Bu durumda âlem organik bir bütüne; siyaset de bu bütünlüğün sağlanması ve devam ettirilmesi sanatına dönüşmektedir.

Fârâbî’de din erdemli toplumun bireylerini gerçek mutluluğa ulaştırmak için ilk başkan tarafından konulan yasalar ve yaşam tarzıdır. Bu bizi teori ve pratik arasındaki birlikteliğe –farklı bir düzlemde iman ve amel- götürdüğü gibi aynı zamanda din ve yasa arasında yakın bir ilişki olduğu, gerçek bir dinin yasadan ayrı olamayacağı sonucuna ulaştırmaktadır. Yine burada filozof ve peygamber aynı şahısta birleştiğinden bu durum bize felsefi bilginin erdemli bir toplum için vaz geçilmez olduğunu göstermektedir. Nitekim o, *Kitâbü’l-Hurûf*’ta felsefenin dinden (*mille*) önce olduğunu ortaya koymaktadır.

Toplum için idealleştirilen gerçek başkan tipine her dönemde rastlanmaya bilir. Bu durumlarda hikmete en uygun olan ilk başkanın koyduğu yasaların uygulanmasına devam edilmesidir. Bu dönemde ortaya çıkacak olan yeni durumlara da başkan kendinde bulunan yetenekler sayesinde ilk başkanın hükümlerinden yeni hükümler çıkararak çözümler üretecektir. Bu noktada bir yorum ve akıl yürütme ilmi olarak fıkıh öne çıkmaktadır. Ancak burada bile fıkıh ve fakihe asla yönetici bir rol verilmemektedir. Yönetim sürekli olarak felsefi bilgiye sahip kişilerde olmalıdır. Bu durum bizi Fârâbî’nin fıkıh ilmine toplumsal düzen içerisinde yasa koyucu değil de yasa yorumlayıcı bir rol verdiği, burhani felsefenin her zaman fıkıhı öncelediği sonucuna götürmektedir. Yine bu düzlemde ilk başkan tümel yasaların yapıcısı ve yasaların da üzerinde bir kişiliğe sahipken; ikinci başkanlar ve fakihler yasalara tâbidirler ve bu tümel yasalar veya ilk başkandan nakledilen tekil olaylardan hareketle hüküm vermekle yükümlüdürler. Ancak ikinci başkanın yöneticilik ettiği bu düzen, salt bir taklitçi yönetim olarak anlaşılmalıdır. Fârâbî’nin ilk başkanların

koyduğu tümel kanun ve ilkelerin yorumunu öne çıkarması ve hatta fakihe de burada bir rol biçmesi, bu salt taklidi aşmak amacıyla.

İlahi vahyin sıradan insanlardan oluşan toplumda bir yaşam pratiğine dönüşmesi hususunda peygamberi bir yorum/örneklik gerekli görülmektedir. Yine Faal Akılla iletişim halindeki bir yöneticinin olmadığı durumlarda da, peygamberi yorumun yeniden uyarlayıcı olarak fıkhi yoruma ihtiyaç vardır. Her iki durum da bizi, din ve akıl arasındaki ilişkiye götürmektedir. Bu durumda, milleyi de vahyin hakikatinin yorumu olarak kabul eden Deniz'e katılarak, millenin hem kuruluşunda hem de devamlılığında onun akılla kurduğu ilişkinin hayati bir öneme sahip olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

Fârâbî'de hem toplum hem de yasa için esas olan, yenilenme ve değişimdir. Ancak bu yenilenme ve değişimi gerçekleştirecek olan başkanın, ilk başkanın özelliklerine sahip bir kişi olması gerekir. Yorum ise ilk başkanın olmadığı dönemlerde toplumsal gelişim ve değişime cevap üretmek için devreye giren bir çözüm olup, aynı zamanda salt taklidi aşma hamlesidir.

Kaynaklar/Referances

- Aydın, Mehmet (1976) "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.21:303-315.
- Aydın, Yaşar (1987) "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan (er-Refsü'l-Evvel)' Kavramı", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 2, S.2:291-302.
- Az, Mehmet Ata (2017) "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi", Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, S. 12/20: 85-100.
- Deniz, Gürbüz (2016) "Din, Felsefe ve Mille", Diyanet İlmî Dergi Fârâbî Özel Sayısı, C. 52, S. 1:65-80.
- Fârâbî (1964). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Haz. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Imprimerie Catholique.
- Fârâbî (1974). *Eflâatun'un Felsefesi, Fârâbî'nin Üç Eseri*. Çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî (1985). *Eflâatun Kanunlarının Özeti*, Haz. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî (1986 a). *el-Medînetü'l-fâzıla*. Haz. Elbir Nasrî Nadir, 2.bs. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1986 b). *Kitâbü'l-Hurûf*, Haz. Muhsin Mehdi, 2.bs. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî (1987). *Risâletü et-Tenbîhi alâ Sebîli's-Sa'âde*. Thk. Sehbân Halîfât, Amman: Câmî'atü'l-Ürdüniyyeti.
- Fârâbî (1996). *İhsâ'ü'l-Ulûm*. Haz. Ali bu Mülhem, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl.
- Fârâbî (2000). *Kitâbü'l-Mille*, Haz. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, Divan, C.1, S.1:247-273.

- Fârâbî (2017). Kitâbu'l-Burhân. Çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 4.bs, İstanbul: Klasik yayımları.
- Korkut, Şenol (2005). Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Mehdi, Muhsi (1996) Fârâbî, Political Philosophy, Encyclopædia Iranica, online edition, New York, 1996. <http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-vi> (01.05.2018).
- Olguner, Fahrettin (1985) “Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları”, içinde: Eflâtun Kanunlarının Özeti, Haz. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 5-19.
- Strauss, Leo (2000). “Farabi'nin Eflatun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, çev., Burhanettin Tatar, içinde: Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları, Haz. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt Yayınları.
- Toka, Tanju (2018) “Fârâbî ve Kant'ın Siyaset Düşüncesinde Toplum ve Hukuk”, https://www.academia.edu/33882588/F%C3%A2r%C3%A2b%C3%AE_ve_Kant%C4%B1n_Siyaset_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesinde_Toplum_ve_Hukuk (22.02.2018)
- Toktaş, Fatih (2016) “Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri”, Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı), C. 52, S.1: 41-64.

ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM: TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ

Salih AYDEMİR* - Mehmet Cem ŞAHİN**

Öz

Sosyolojik anlamda göç, sadece basit bir mekânsal yer değiştirmeyi ifade etmez. Göç olgusu fiziki ve sosyal çevre değişikliğinin yanı sıra, aynı zamanda göçmenlerin ve yerli nüfusun karşılıklı olarak sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkilerini dönüştüren ve onları yepyeni bir ilişkiler yumağına dahil eden bir süreci ihtiva etmektedir. 2011 yılından itibaren Suriye'den Türkiye'ye doğru gerçekte zorunlu ve kitlesel göç de; hem göç eden Suriyelileri, hem de göçü kabul eden Türk vatandaşlarını olağanüstü güç koşullar ile yüzleşmek zorunda bırakmıştır. Bu kitlesel ve ani göçün ilk beş yılında, Suriyeli göçmenler *misafir* olarak görölmüş ve bir yardım seferberliğine girişilmiştir. Daha sonraki yıllarda ise göçün ekonomik ve sosyal etkileri, daha rasyonel bir biçimde ele alınmaya başlamıştır.

Bu çalışma, Suriye'den Türkiye'ye doğru yaşanan kitlesel ve zorunlu göçü; sorunlar, çözümler, uyum ve toplumsal bütünleşme açasından ele alan nitel bir çalışmadır. Araştırmada, Suriye'den Türkiye'ye doğru yaşanan göç olayının nedenleri ile ilk göç dalgasının başladığı 2011 yılından itibaren Suriyeli göçmenlerle ilgili yayınlanan rapor ve yapılan çalışma sonuçları başta olmak üzere ilgili literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca Suriyeli göçmenler ve bu göçmenlere hizmet sunan katılımcılarla yapılan gözlem ve derinlemesi-

* Yrd. Doç. Dr.,Harran Ü. İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi A.B.D., şanlıurfa.
saydemirs@gmail.com

** Doç. Dr.,Ankara Ü. İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi A.B.D., Ankara.
m.cem.sahin@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0001-9788-353X

**122 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞİNMACILAR ÖRNEĞİ**

ne mülakat teknikleri ile veri toplanmıştır. Böylece, Suriyeli sığınmacılar ile Türk vatandaşlarının, birbirlerinden karşılıklı beklentileri ve şikâyetleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Toplumsal Bütünleşme, Uyum, Sığınmacılık, Suriyeli Sığınmacılar, Geçici Koruma

**A Sociological Approach to the Phenomenon of Forced-Mass Migration:
The Case of Syrian Asylum Seekers in Turkey**

Abstract

Migration is a process that brings about numerous problems regardless if it is forced and mass or voluntarily and individual. It is not simply a move from one place to another, but it starts in the mind of immigrant and continues with the move to a new place. It alters the social and cultural sets and relocates the immigrant into a peculiar web of connection. It is a process that requires adaptation, change and transformation about the issues from health to education, from housing to employment and from economy to organization

In recent years, the forced and mass migration from Syria to Turkey has compelled both the immigrant Syrians and the hosting Turks to face the unprecedented conditions of migration. However, this largest migration of the recent past has been handled with minimum problems in contrast to its vast size. The factors that have realized such outcomes are the common values in historical, cultural and social matters, close kinship and ethnic relations between two nations and most importantly the support provided by the Turkish government and the contribution made by indigenous NGOs. During the first five years of this mass and sudden immigration, almost all sides in Turkey from the government officials to the local authorities as well as the bureaucracy and all non-governmental organizations have been undertook a donation campaign. It has been constituted a basic dynamics for the discourse of the fraternity between ansar/the helper and mukhajir/the immigrant that help and solidarity. So to speak, Turkey proved that the fraternity of the helper and the immigrant could be re-constructed in modern times. As to the later years, this immigration has started to shape more rationally in accordance with economical and social facts.

This study deals with the forced-mass migration from Syria to Turkey from the points of problems, solutions, adaptation and integration.

KeyWords: Immigration, Social Integration, Adaptation, Asylum Seekers, Syrian Asylum Seekers, Temporary Protection.

Summary

Migration is one of the oldest social phenomena in human history. General judgment when dealing with migration is; "The inhabited life is the necessary state of human nature, but the immigration is the accidental". Yet primitive man, who has to meet his basic needs like nutrition and shelter, has been searching for the beginning of his life adventure, and this quest can be called as the natural ending forced migration beginning with human existence.

Migration is a process that brings about numerous problems regardless if it is forced and mass or voluntarily and individual. It is not simply a move from one place to another, but it starts in the mind of immigrant and continues with the move to a new place. It alters the social and cultural sets and relocates the immigrant into a peculiar web of connection. It is a process that requires adaptation, change and transformation about the issues from health to education, from housing to employment and from economy to organization

The problems that occur with migration also vary according to the types of immigration. In voluntary immigration, problems are reflected because the immigrants or immigrants are experiencing the problems and making preparations. In forced migration, people are often faced with legal and social status issues, such as asylum and refugee, as governments are forced to abandon their environment due to economic, social or political sanctions. Asylum and refugee are not only an immigration issue but also an important human rights issue. Undoubtedly, as the size of immigration grows, it grows up in problems.

The growth of migratory problems is not only related to the size of the immigrant mass, but also to the length of time the migratory life takes place. The immigration of a very large population in a short period of time and the level of absoluion of the problem or problem that will be caused by time-spread migration will be different.

In recent years, the forced and mass migration from Syria to Turkey has compelled both the immigrant Syrians and the hosting Turks to face the unprecedented conditions of migration. However, this largest migration of the recent past has been handled with minimum problems in contrast to its vast size. The factors that have realized such outcomes are the common values in historical, cultural and social matters, close kinship and ethnic relations between two nations and most importantly the support provided by the Turkish government and the contribution made by indigenous NGOs. During the first five years of this mass and sudden immigration, almost all sides in

**124 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞİNCİLERİN ÖRNEĞİ**

Turkey from the government officials to the local authorities as well as the bureaucracy and all non-governmental organizations have been undertaken a donation campaign. It has been constituted a basic dynamics for the discourse of the fraternity between *ansar*/the helper and *mukhajir*/the immigrant that help and solidarity. So to speak, Turkey proved that the fraternity of the helper and the immigrant could be re-constructed in modern times. As to the later years, this immigration has started to shape more rationally in accordance with economical and social facts.

The first few years that we can describe as the first stage of mass migration from Syria to Turkey in a very short time, all the problems were tolerated because of shared values and mutual aid relationships. However, even more than three million immigrants, based on basic needs such as shelter, nutrition, health and education, have no more sustainability based on certain values such as one-sided assistance and solidarity. After the first phase based on relief, solidarity, protection and assistance, immigrants become visible in areas such as employment and employment, and the form of solidarity has evolved into a relationship involving rivalry and conflict.

Immigration at this stage leaves emotional and relational positions around values related to rational and mutual interests or conflicts of interest. As a matter of fact, while the mutual interest relation between the business owners employing the Syrians as cheaper labor force and the Syrian migrant employed; there is a conflict of interest with the local employee who has lost or lost business. It is possible to reduce the problems caused by immigration or to adapt to the situation.

Syrian society and Turkish society have been under the same state (Ottoman) rule for almost 400 years, two communities with common histories, beliefs and cultures, and common areas such as kinship and ethnic belonging in the border provinces. These common values played an important role in the short-term solution, integration and harmony of the problems brought about by migration. However, massive immigration brings problems such as great interest and competition conflicts, and these problems are not sustainable relations with sacrifices based on certain values in the long run. For this reason, it is necessary for the relations carried out around the values and emotions in the initial phase to gradually take place on a rational basis, which is based on legal, institutional and principled rational basis.

Syrian refugees in Turkey stage reached in the legal basis of the regulation based on rational relationship network and steps to be implemented. The

Turkish government has come to the brink to pass a series of regimens towards biometric card registration, citizenship rights, social security business and employment taxed businesses in the areas of employment and employment.

Overcoming the problems of language differences of Syrians who took refuge in Turkey, in the first semester residency, neighborhood, religious roots, kinship has helped to overcome those problems. However, the fact that a large part of those who have gone beyond this language learning, that is, the integration of the generations into the educational institutions, has transcended the language problem, contributes to the solution of language-related problems.

It seems that a large part of the education of Syrians in Turkey which performs not only learned the language only, are important steps in terms of fold to ensure socio-cultural adaptation. In overcoming problems based on imigration of Syrians and achieving social consensus, it is thought to be the most important contributions are learning of language and integration in education.

GİRİŞ

Göç olgusu, insanlığın sıklıkla karşı karşıya kaldığı kadim bir toplumsal gerçekliktir. Günümüzde ise göçler, bireyin ya da bir topluluğun basit bir yer değiştirmesi olarak tarif edilmez. Göç; algıdaki değişim ile başlayan, mekânda yer değiştirme ile devam eden ve varılan yere uyumla tamamlanan bir süreçler bütünü olarak değerlendirilir (Çakır 2011: 131). Göçün bu anlamdaki “aktörü”, değişime bağlı olarak davranan, süreçleri başından sonuna dek yaşayan, sonuçlarını tüm olumsuzluğu ile birlikte yıllarca deneyimleyen “insan”dır (Güvenç 1972:78). Göç, çeşitli etkenlerin insan zihninde meydana getirdiği istemli/kasıtlı ya da istemsiz güdülenmelerin, mekânda yer değiştirme amacıyla eyleme dönüşümü ile başlar. Mekânda yer değiştirme, konaklama, yerleşme, uyum ve bütünleşme aşamalarıyla devam eder. Göç edilen yerde uyum gerçekleşemediği takdirde, göç başarıyla tamamlanmış bir süreç olmaktan çıkar. Çünkü gittiği yere uyum sağlayamamış bireyler, aileler ya da gruplar, potansiyel birer göçmen olarak değerlendirilir ve bu kesimlerin ilk fırsatta yeniden yer değiştirme eğiliminde olacakları yüksek bir ihtimal olarak görülür (Çakır 2011: 131).

Göç üzerinde çalışan sosyal bilimciler; göç edilen yerin coğrafi koşullarından, göç nedenlerine; göç eden kitlenin nicel ve nitel özelliklerinden, göç

edilen sosyal çevre koşullarına kadar uzanan birçok değişkeni dikkate alarak göç olgusu üzerine birikmiş önemli bir literatür oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, göç edilen bölge ve sınırları dikkate alarak, göç türlerini genel olarak iç ve dış göç olarak tasnif etmek, işin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Öte yandan göçün ortak nedenleri ve ortak sonuçlarını dikkate alarak doğal (coğrafi) çevrenin yarattığı itici faktörlerin etkisiyle oluşan göçler, “İlkel” (primitive), “Zoraki” (forced), “Yönlendirilen” (impelled), “Serbest” (free) ve “Kitlesele” (mass) göçler şeklinde çeşitli başlıklar altında incelebilmektedir (Petersen, 1958). Ancak göç üzerine çalışan hemen her sosyal bilimcinin itiraf etmek zorunda olduğu önemli bir husus, her göç hareketinin ortak benzer nedenleri, şekli ve sonuçları olduğu kadar, her göç hareketinin aynı zamanda biricik ve kendine özgü olduğu gerçeğidir. Toplumsal yapıda meydana gelen bu gelişmeler ve değişmeler bağlamında, her toplumun şüphesiz ki kendi göç pratiğine yönelik yeni bir bilimsel yaklaşım geliştirmesi ya da bugüne kadar ortaya konulmuş bilimsel paradigma ve kuramsal yaklaşımları uyarlaması gerekmektedir.

Göç etme nedenleri olarak çok sayıda itici ve çekici faktör sıralanabilir. İtici faktörler arasında; çevresel, demografik, ekonomik sebepler ve siyasal baskılar gösterilebilir. İnsanları, yaşadığı yeri terke zorlayan etkenlerden siyasal baskıların türleri olarak; savaşlar, ihtilaller, sıkıyönetim ve totaliter-otoriter yönetim biçimlerinin halk üzerindeki uygulamaları gösterilebilir. Bu noktada bu çalışmanın konusunu teşkil eden Türkiye'deki Suriyeli sığınmacıların göç nedenini en iyi açıklayan faktörün, siyasal sebepler olduğu ifade edilebilir.

Her ne sebeple göç etmiş olursa olsun göç eden insanlar, gittikleri yerlere yalnızca kendilerini değil, şüphesiz ki aynı zamanda geldikleri kültürün değerlerini de taşımaktadırlar (Kirman 2016; 119). İki mekân arasında, pek çok boyutu olan bir yer değiştirme olayını gerçekleştiren göçmenler, bir yandan kendi içine doğdukları ve içselleştirdikleri kültürel yapı ve değerleri muhafaza etmeye çalışırken, öte yandan da gittikleri yerin sosyo-kültürel şartlarına adapte olmaya çalışmaktadırlar. Bu süreç, yaşanan göçün niteliksel ve niceliksel parametrelerine bağlı olarak çok çeşitli uyum problemlerini de beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan göç, bireyin ya da topluluğun yapmış olduğu sadece bir mekân değişikliği olarak değerlendirilmemelidir. Göç ile birlikte göç edenler ve göç alanlar arasında, kültürel benzerlik ve farklılıktan kaynaklanan etkilenme, uzlaşma, kaynaşma, dışla(n)ma, rekabet ve çatışma gibi bir dizi zorunlu etkileşim süreçleri ve ilişki ağları gelişmektedir (Fichter 1994:110-116). Yaşanan bu süreçler, şüphesiz ki anlık oluş bitişler değil; geniş zamana

yayılan, aşamalı olarak ilerleyen sosyal sorunlar setidir.

Göç ile birlikte ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlar, göç türlerine göre de çeşitli değişiklikler göstermektedir. Örneğin istemli göç de, göçmen veya göçmenler, göç edilecek yerde karşılaşılabilecek muhtemel sorunları göze alarak göçü gerçekleştirdikleri için, sorunların yansıma düzeyi daha düşük olmaktadır. Zorunlu göçte ise ani ve beklenmedik bir durumla karşı karşıya kalmanın getirdiği sosyo- ekonomik zorlukların yanı sıra; sığınmacılık, mültecilik gibi statülerin hukuki sorunları ile de karşılaşmaktadırlar. Böylece sığınmacılık ve mültecilik, günümüzde önemli bir insan hakları sorunu olarak öne çıkmaktadır (Aker vd 2002).

Son yıllarda Suriye'den Türkiye'ye çok kısa sürede milyonlarca insanın yapmış olduğu göç büyüklük ve zaman açısından tarihte eşine az rastlanılan göç dalgalarından birisidir. Bu göç birçok ekonomik, sosyal, siyasi, hukuki vb. sorunları beraberinde getirmiştir. Bu çalışmanın amacı, ortaya çıkan sorunların tespitine ve çatışma yerine göçmenlerin entegrasyon ve adaptasyonuna katkıda bulunacak öneriler geliştirebilmektir.

Bu çalışmada metodolojik olarak ilk aşamada kaynak taraması yapılmıştır. Kaynak taraması da kendi içerisinde iki aşamalı yürütülmüş; *i.* göç üzerine yapılan teorik çalışmalar, *ii.* Suriyelilerin Türkiye'ye girişinden sonra yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Suriyeli göçmenlerle ilgili olarak; Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR), AFAD, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü verileri, bazı sivil toplum kuruluşu verileri ve Suriyeli Göçmenler üzerine son yıllarda yapılmış olan bilimsel çalışmaların sonuçları da araştırma sürecine dahil edilmiştir. Oldukça güncel bir konu olmasına rağmen, konuyla ilgili az sayıda gerçekleştirilmiş olan panel, sempozyum ve çalıştaylarda sunulan bilgilere ulaşılmış ve elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, her göçün özgün ve biricik olduğu gerçeği ve günümüzde yaşanan göçlerin oldukça çok sebepli ve karmaşık ilişkiler ağı içerdiği gerçeği dikkate alınarak üç ayrı gruptan insanlarla görüşmeler yapılmıştır. Bunlar; 1)Göçmenlerin organizasyon ve hizmetleriyle ilgilenen muhtelif Türk görevliler; AFAD kamp koordinatörü, 2 tercüman, göç idaresi eski il müdür vekili, il milli eğitim müdürlüğü şube müdürü ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. 2)Sivil Türk vatandaşlarından Suriyelilerle sık muhatap olan; iki mahalle muhtarı, altı esnaf ile Suriyelilere yönelik yardım derneği görevlisi iki kişi ile sohbet ve genel değerlendirme şeklinde açık uçlu sorularla mülakatlar yapılmıştır. 3) Suriyelilerden bir öğretmen, bir gazeteci, bir doktor ve bir serbest ticaret yapan esnaf ile görüşülmüştür.

Nitel araştırmalar, durumları ve olayları katılımcıların bakış açılarından anlamaya çalıştığı ve araştırmalarda araştırmacılar çoğunlukla doğrudan araştırmanın içinde yer alıyor olması (Büyükoztürk vd., 2010:24) böyle bir çalışmada önemli bir avantaj sağladığı için, bu çalışmada, nitel araştırma tekniği kullanılmış, yarı yapılandırılmış, derinlemesine mülakat tekniği ve odak grup görüşmesi tekniklerinden yararlanılmıştır.

1. Göç ve Göçmenlik Statülerine Ait Temel Kavramlar Tanımlar ve Tanımlar

Bu çalışmada, ülkelerini terk etmek zorunda kalan Suriyelilerin sosyolojik, ekonomik, hukuki, kültürel ve psikolojik durumlarını ifade etmek üzere kullanılan temel kavramlar, i) “Göçmen” (migrant), ii) “Sığınmacı” (asylum-seeker) ve iii) “Mülteci” (refugee) biçiminde ifade edilebilir. Bu kavramlar, gündelik kullanımda sıkça birbiri ile karıştırılmaktadırlar.

Göç edenlerin statülerini ifade eden bu kavramlar IOM (Uluslararası Göç Örgütü)nün yayınladığı sözlükte tanımlanmıştır. Kavramların ifade ettiği statüler arasında ciddi hukuki farklar bulunmakla birlikte “göçmen” kavramı hem tanımlanmış özel bir statüye işaret etmekte, hem de başta Birleşmiş Milletler kaynakları ve yazışmaları olmak üzere birçok alanda her göç hareketi için kullanılmaktadır. Göç sözlüğünde göçmen (migrant); “kişisel rahatlık amacıyla ve dışarıdan herhangi bir zorlama unsuru olmaksızın ilgili kişinin hür iradesiyle göç etmeye karar verdiği durumları kapsadığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu terim, hem ekonomik ve sosyal durumlarını iyileştirmek hem de kendileri veya ailelerinin gelecekte beklenenlerini arttırmak için başka bir ülkeye veya bölgeye göç eden kişi ve aile fertlerini kapsamaktadır” (IOM, 2009:22) şeklinde tanımlanmıştır. Buna karşılık Sığınmacılar (asylum seekers) ise: “İlgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde bir ülkeye mülteci olarak kabul edilmek isteyen ve mültecilik statüsüne ilişkin yaptıkları başvurunun sonucunu bekleyen kişiler. Olumsuz bir karar çıkması sonucunda bu kişiler ülkeyi terk etmek zorundadırlar ve eğer kendilerine insani ya da diğer gerekçeler nedeniyle ülkede kalma izni verilmemişse bu kişiler ülkede düzensiz bir durumda bulunan herhangi bir yabancı gibi sınır dışı edilebilirler” (IOM, 2009:49) olarak tanımlanmaktadır. Göçün bir başka çeşidi veya statüsü olan Mülteci (refugee) ise, “İrki, dini, tabiiyeti, belirli bir sosyal gruba mensubiyeti ve siyasi görüşleri yüzünden haklı bir zulüm korkusu nedeniyle vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve söz konusu korku yüzünden, ilgili ülkenin korumasından yararlanmak istemeyen kişi” olarak tanımlanmıştır

(IOM, 2009:43). Bir bakıma mülteciliğin bir alt statüsü gibi olan bir başka statü de Uluslararası Koruma (International Protection) dır ki bu da; “1951 Mülteci Sözleşmesi, 1949 Cenevre Sözleşmeleri ve 1977 Protokolleri, Uluslararası Kızıl Haç Komitesi'nin (ICRC) inisiyatif hakkı, Uluslararası Çalışma Örgütü (İLO) Sözleşmeleri ve insan hakları belgeleri gibi hukuki belgelerde öngörülen haklara, devletlerin saygı göstermesini sağlamak için antlaşma yoluyla görevlendirilen bir örgütün sağladığı hukuki koruma (IOM, 2009) yı ifade etmektedir.

Uluslararası koruma, bir göç hareketi olarak değerlendirilmekle birlikte, taşıdığı özel nedenlerden dolayı diğer göç türlerinden ayrı ele alınan bir yer değiştirmedir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin 14. maddesinde, “Herkesin zulüm karşısında başka ülkelerde sığınma talebinde bulunma ve sığınma olanağından yararlanma hakkına sahip” olduğu ifade edilmiştir.¹

Göç ile ilgili literatürde yer alan kavramlar şüphesiz ki bunlardan ibaret değildir. Ancak Suriye'den Türkiye'ye 2011 yılından itibaren, zorunlu ve kitlesel olarak göç eden topluluğun statüsünü ifade eden ve IOM sözlüğünde geçen tanımlarını aktardığımız bu kavramlara ilave edilebilecek, düzensiz göçmen (irregular migrant), düzensiz göç (irregular migration), kitlesel/toplu göç (mass/collective migration) (bkz. IOM, 2009) gibi terimlerde burada yeri gelmişken ifade edilebilir. Suriyeli göçmenlerin statülerini izah ederken zaman zaman bu kavramlara da müracaat edilebilir.

2. Göç Hukuku Açısından Türkiye'deki Suriyelilerin Durumu

Göç ile ilgili en önemli uluslararası hukuki belge, Cenevre'de 28 Temmuz 1951 tarihinde imzalanan “Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Sözleşme”dir. Bu sözleşmeye göre, 1 Ocak 1951'den önce Avrupa'da meydana gelen olaylar sonucunda: i) ırkı, ii) dini, iii) tabiiyeti, iv) belli bir toplumsal gruba mensubiyeti ve v) siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayabilecek durumda olmalarından dolayı haklı sebeplerle korktukları için, vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunanlar ve bu ülkenin korumasından yararlanamayanlar ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyenler, ya da tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu, önceden yaşadığı ülkenin dışında bulunan ve oraya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahsa uygulanacaktır. Bir yabancıya mülteci statüsünün tanınması için yukarıda sayılan bu beş unsura ilişkin bir tehlike halinin bulunması gerekir (Kaya&Eren,

¹ http://www.goc.gov.tr/files/files/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf (erişim 01.08.2017)

**130 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ**

2014:18). Öte yandan Türkiye, 1967 yılında imzalanan Ek Protokol ile zaman sınırlamasını kaldırmış, ancak coğrafi sınırlama ile ilgili herhangi bir düzenleme yapmamıştır. Türkiye’de mültecilik statüsü sadece Avrupa kökenlilere verildiği için, Avrupa dışından gelenlerin alabileceği en yüksek statü “sığınmacı” statüsüdür. Bu nedenle ülkelerindeki iç savaştan kaçarak Türkiye’ye sığınan Suriyeliler, hukuki anlamda ancak “sığınmacı” statüsüne erişebilmekte ya da “kaçak göçmen” olabilmektedirler.

Türkiye’ye, dış ülkelerden gelen yabancıların hukuki durumu ile ilgili bir başka önemli düzenleme de 1994 yönetmeliğidir. Bu yönetmeliğe göre, sığınmacılara, güvenli üçüncü ülke bulununcaya kadar, Türkiye’de kalmaları için geçici ikamet izni verilmektedir. (Kaya & Eren 2014:28).

Suriyelilerin Türkiye’ye girişinden sonra yapılan en önemli yasal düzenleme ise 22 Ekim 2014 tarihinde göç yönetmeliğidir. Buna göre Suriye’deki olaylar nedeniyle 28 Nisan 2011 tarihinden itibaren Türkiye’ye gelen Suriyeli göçmenler, “geçici koruma” altına alınmış ve 1994 Yönetmeliği’nde sığınmacı olarak ifade edilen Avrupa dışından gelen mültecilik kriterlerini taşıyan kişilere ilişkin olarak “şartlı mülteci” kavramı kullanılmaya başlanmıştır(Kaya & Eren 2014:28; Kula 2015:46).

Ülkelerindeki iç savaş nedeniyle Türkiye’ye gelmiş olan Suriyeliler, yasal açıdan “mülteci” olamamalarına ve resmi söylemde “misafir” olarak tanımlanmalarına rağmen; “sığınmacı”, “mülteci” ve “göçmen” kavramlar kullanılmaktadır. Zira UNHCR gibi uluslararası birincil derece ilgili kurumlar dahi yasal durumuna bakmaksızın “mülteci” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Göçmen tanımında her ne kadar “...dışarıdan herhangi bir zorlama unsuru olmaksızın ilgili kişinin hür iradesiyle göç etmeye karar verdiği durumlar...” şeklinde bir ifade bulunsa da, kapsamı geniş olduğu için bu çalışmada Türkiye’de bulunan Suriyeliler için “göçmen” kavramı da kullanılmıştır.

3. Arap Baharının Gelişmesi ve Suriye İç Savaşı

18 Aralık 2010 tarihinde, Tunus’ta, üniversite mezunu bir işportacı olan Muhammed Bouazizi’nin, kendisini ateşe vermesiyle başlayan ve kısa bir sürede sosyal medya üzerinden örgütlenen bir protesto hareketi olarak hızla Libya’ya oradan da Mısır’a sızramış ve yaklaşık bir iki ay gibi çok kısa bir zamanda, iktidarları deviren bir toplumsal harekete dönüşen süreç, uluslararası kamuoyunda, “Arap Baharı”, “Arap Uyanışı”, “Arap İsyanı” olarak adlandırılmıştır. Bu sosyal hareket, birkaç ay sonra, 2011 yılı mart ayında, Suriye’de

de etkilerini göstermiş, ancak Suriye’de diğer ülkeler gibi kısa sürede sonuçlanmamıştır. Çatışmalar sürekli hale gelmiş ve iktidara karşı başlayan hareket daha sonra farklı muhalif gruplar arasında devam eden çatışmalarla cephesi genişleyen bir iç savaşa dönüşmüştür.²

Tunus’ta başlayan ve kısa sürede pek çok ülkeyi etkisi altına alan Arap Baharı, her ne kadar benzer taleplerle ortaya çıkmış ve birçok açıdan birbirine benzeyen sosyal, kitlesel hareketlermiş gibi görülse de, ortaya çıktığı ülkenin, tarihsel, politik süreçleri, dini, etnik yapıları gibi sosyolojik değişkenlerinin farklı olmasından kaynaklanan birtakım sebeplerle, her birini aynı zamanda özgün birer oluşum olarak ele almayı ve değerlendirmeyi gerektiren bir süreç yaşanmaktadır. Nitekim Arap Baharı ile iktidarı devirmeye yönelik olarak başlatılan eylemlerden çok kısa bir süre sonra, Tunus’ta, 23 yıl kadar iktidarda kalan Devlet Başkanı Zeynel Abidin Bin Ali, ülkesinde birçok demokratik açılım yaptığını açıklamasına rağmen, 14 Ocak 2011 tarihinde, yani ayaklanmanın başlamasından yaklaşık bir ay sonra, iktidarı kaybederek ülkeyi terk etmek zorunda bırakılmıştır (ORSAM 2015:11).

Mısır’da 25 Ocak 2011 tarihinde, halk, Tahrir meydanında toplanarak yönetimi protestoya başlamış ve Hüsnü Mübarek’in 1981 yılından beri süren otuz yıllık iktidarına, 11 Şubat 2011 tarihinde son verilmiştir (Telci 2011).

Libya’da Muammer Kaddafi 16 Şubat 2011 tarihinde başlayan ayaklanmalara çok sert açıklamalarla karşı çıksa da uluslararası koalisyonun 19 Mart 2011 tarihinde başlayan müdahalesiyle iktidarı kaybetmiş ve bir kaç ay sonra saklandığı bir drenaj borusunun içinde yakalanarak feci bir şekilde linç edilmekten kurtulamamıştır (SETA 2011)

Yemen’de de yapılan protesto gösterilerinin ardından, Cumhurbaşkanı Ali Abdullah Salih, 32 yıllık iktidarını bırakmıştır. Neticede Arap Baharı olarak anılan süreç doğrudan ya da dolaylı olarak tüm Ortadoğu’yu ve Türkiye’yi etkilemiştir. (ORSAM 2015:11;).

Sürecin en sancılı yaşandığı ülke şüphesiz ki Suriye olmuştur. Suriye’de isyan ateşini başlatan olay, aynen Tunus’ta olduğu gibi bir göstericinin kendini yakması ile olmuştur. 26 Ocak 2011 tarihinde, Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı Haseke bölgesinde yaşanan bu olaydan iki gün sonra Kürt kökenli iki askerın öldürülmesini protesto etmek amacıyla Rakka şehrinde bir protesto gösterisi düzenlenmiştir. Etnik talepler içeren bu gösterileri takiben 4-5 Şubat 2011 tarihlerinde olaylar başkent Şam’a sıçramıştır (BİLGESAM 2011)

² <https://www.ihh.org.tr/haber/18-aralik-2010-arap-baharinin-baslangici-1975> (erişim tarihi 06.06.2017)

**132 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞİNCİLERİN ÖRNEĞİ**

1 Mart 2011 tarihinde, Cuma namazını takiben, Suriye'nin Şam, Halep, Dara, Kamışlı, Humus, Banyas ve Deir Zor şehirlerinde yaklaşık 30 yıldır Suriye tarihinde görülmemiş büyüklükte protesto gösterileri ve ayaklanmalar yaşanmıştır. En kanlı olayların yaşandığı Dara şehrindeki gösteriler, 6 Mart tarihinde bir grup gencin, şehrin duvarlarına “halk rejimi devirmek istiyor” sloganını yazmalarıyla başlamıştır. Kalabalığa polisin sert müdahalesi sonucu dört gösterici hayatını kaybetmesi ve onlarca kişinin de yaralanmasıyla olaylar büyümüş ve gösterilerin üçüncü gününde ise Baas Partisi binası, adalet sarayı ve ülkenin en zengin kişisi Rami Maluf'a ait “Syria Tel” şirketinin bürosu yakılmıştır. Dara'daki olayların büyümesi üzerine ordu şehre girmiştir. Bu süreçte Hama, Humus, Halep, Banyas ve DeirZor'da da gösteriler devam etmiştir.³

Suriye'de protestolar giderek artarken Türk hükümeti Suriye yönetimini, protestocuların demokratikleşme taleplerine olumlu ve etkili cevap vermeye ikna etmek konusunda bir dizi diplomatik girişimlerde bulunmuştur. Ancak Suriye yönetiminin oyalama taktiği ile hareket etmesi ve yönetimin müdahalelerinin çok sert olması sonucu, Türkiye ikna çabalarından vaz geçmiş; Suriye'den Türkiye'ye doğru yaşanan mülteci akışı, 29 Nisan 2011 tarihinde 250-300 kadar Suriye vatandaşının Türkiye topraklarına sığınma talebinde bulunmasıyla başlamıştır.⁴ Çok kısa bir süre içinde, kalabalık bir topluluk, sınır kapılarına yığılmış ve aradan geçen 7 yıl içinde milyonlarca ifade edilen rakamlara ulaşmıştır.

Suriye'den Türkiye'ye zorunlu ve kitlesel göç ile gelenlerin, sosyal statülerinin evrilme sürecini ise ‘misafir kardeşlerimiz’, ‘muhacir kardeşlerimiz’, ‘sığınmacı’, ‘mülteci’, ‘yabancı’ vb. gibi, göç literatüründe göçmenlerin sosyal statüsünü niteleyen kavramların dönüşümü ile izlemek mümkün olmaktadır. Türk Hükümeti, yasal bir geçerliliği olmayan, mültecileri “misafir” olarak tanımlayan başlangıçtaki tutumunu, Ekim 2011 tarihinde, mültecilerin çok daha net bir yasal statüye kavuşmalarını sağlayan, “geçici koruma” rejimine dönüştürmüştür. Bu statü, 1994 Yönetmeliği'nde sunulanın çok ötesinde bir koruma rejimi ve hükümetin uluslararası hukuk çerçevesinde tanımlanan “geri-göndermeme” ilkesini ve Suriyelilere sağlık ve barınma imkânları gibi her türlü temel insani hizmeti sağlamayı, kendiliğinden kabul etmesi anlamına gelmektedir (Kirişçi 2014:21).

³ <http://www.orsam.org.tr/index.php/Content/Analiz/1478?s=turkmen%7Cturkish> (erişim, 08.06.2017)

⁴ <http://www.orsam.org.tr/files/OA/61/11sunaoner.pdf> (erişim 08.6.2017)

Nisan 2011 tarihinde, 250-300 kişi ile başlayan göç dalgası, kısa sürede hızla yayılmış ve oluşturulan kampların dışındaki mülteci sayısı, kamplardakileri kat kat aşmıştır. Başlangıçta mülteci krizini tek başına yöneteceğini düşünen Türk Hükümeti, mülteci sayısındaki ani ve önemli artış sebebiyle 2012 yılında uluslararası yardım çağrısı yapmak durumunda kalmıştır.

Birleşmiş Milletler verilerine göre 2016 yılı itibarıyla 244 milyon insan başka bir deyişle, dünya nüfusunun yüzde 3,2'si, uluslararası göçmen konumundadır.⁵ Bu raporda en dikkati çeken husus, görece daha yoksul olan ülkelerin, zorla yerinden edilmiş olan insanlara ev sahipliği yapmakta olduğudur.⁶ Bunlardan bir kısmı istihdam ettiği mülteci sayısına göre şöyle sıralanmıştır: 2016 yılı ortası itibarıyla Türkiye, 2,8 milyon mülteci ile bütün ülkeler arasında en yüksek sayıda mülteci nüfusuna ev sahipliği yapan ülke olmuştur. Türkiye'yi sırasıyla Pakistan (1,6 milyon), Lübnan (1 milyon), İran (978.000), Etiyopya (742.700), Ürdün (691.800), Kenya (523.500), Uganda (512.600), Almanya (478.600) ve Çad (386.100) izlemektedir.⁷

UNHCR, Mayıs 2017 tarihi itibarıyla, Türkiye'deki toplam Suriyeli sığınmacı sayısının 2.969.669'a ulaştığını⁸, bunların % 8,60'ının konteynir kent veya çadır kentler gibi kamp alanlarında, % 91,40'ının ise kamp dışı alanlarda ikamet etmekte olduğunu açıklamıştır.

4. Türkiye'ye Sığınan Suriyelilerle ilgili Demografik Veriler

Türkiye'de sığınmacı olarak bulunan Suriyelilerin demografik verileri, UNHCR, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü ve Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığının (AFAD) periyodik olarak yayınladığı raporlardan temin edilmiştir.

Birleşmiş Milletler verilerine göre 2016 yılı itibarıyla 244 milyon insan başka bir deyişle, dünya nüfusunun yüzde 3,2'si, uluslararası göçmen konumundadır.⁹ Bu raporda en dikkati çeken husus, görece daha yoksul olan ülke-

⁵ <http://www.unhcr.org/tr/>

⁶ <http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

⁷ <http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

⁸ Türkiye'de bulunan Suriyeli sığınmacılara ilişkin olarak verilen sayısal bilgilerde görülen farklılığın temel kaynağı, bu verilerle ilgili olarak yayınlanan raporların, birkaç ay arayla yayınlanmış olması ve bu esnada ülkeye sığınmacı girişinin devam ediyor olması veya kayıt dışı sığınmacıların tahmini olarak gösterilmesidir.

⁹ <http://www.unhcr.org/tr/>

¹⁰ <http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

**134 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURIYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ**

lerin, zorla yerinden edilmiş olan insanlara ev sahipliği yapmakta olduğudur.¹⁰ Bunlardan bir kısmı istihdam ettiği mülteci sayısına göre şöyle sıralanmıştır. 2016 yılı ortası itibarıyla Türkiye, 2,8 milyon mülteci ile bütün ülkeler arasında en yüksek sayıda mülteci nüfusuna ev sahipliği yapan ülke olmuştur. Türkiye'yi sırasıyla Pakistan (1,6 milyon), Lübnan (1 milyon), İran (978.000), Etiyopya (742.700), Ürdün (691.800), Kenya (523.500), Uganda (512.600), Almanya (478.600) ve Çad (386.100) izlemektedir.¹¹

UNHCR, Mayıs 2017 tarihi itibarıyla, Türkiye'deki toplam Suriyeli sığınmacı sayısının 2.969.669'a ulaştığını¹², Bunların % 8,60'nun konteynır kent veya çadır kentler gibi kamp alanlarında, % 91,40'nın ise kamp dışı alanlarda ikamet etmekte olduğunu açıklamıştır.

5. Suriyeli Sığınmacıların Karşı Karşıya Kaldığı Sorunlar, Verilen Hizmetler ve Beklentiler

Türkiye'nin ve uluslararası topluluğun, Suriyeli mülteciler krizine çözümler üretmeye çalışırken karşı karşıya kaldığı zorluklar listesi, hayli uzundur. Bu listenin başında ise, Suriyeli mültecilere uzun dönemde ne olacağı meselesi gelmektedir. Nitekim Suriyeli göçmenler üzerine yapılan çalışmalarda, kriz başladığında Suriyelilerin Türkiye'de geçici bir süre buldukları ve birkaç ay içinde vatanlarına geri dönebilecekleri kanaatinin yaygın olduğu görülmektedir. Acımasız bir savaştan kaçan bu insanları, kollarını açarak karşılamak, en başta bir insani ve ahlaki gereklilik olarak algılanmıştır. Ayrıca bu politikanın, Suriye'de savaş bittikten ve ülke yeniden inşa edildikten sonra Türkiye'ye uluslararası ölçekte itibar ve birtakım çıkarlar sağlaması beklenmiştir (Kirişçi 2014:22-23).

Türkiye'ye gelen Suriyeliler, ilk dönemlerde, geldikleri ülkeye yük oluyor psikolojisi içerisinde ürkek, ezik, çekingen, mahcup bir görüntüde algılanmıştır. Esasen bu tutum, bütün kitlesel göçlerin yaygın psikolojisini yansıtan bir durumdur. Buna karşılık ev sahibi konumundaki Türk vatandaşları da, evinden barkından olmuş, canını zor kurtarmış, çoğu yanlarına önemli eşyalarını bile alamadan yollara düşmüş bu insanlara karşı, düştükleri duruma

¹¹ <http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

¹² Türkiye'de bulunan Suriyeli sığınmacılara ilişkin olarak verilen sayısal bilgilerde görülen farklılığın temel kaynağı, bu verilerle ilgili olarak yayınlanan raporların, birkaç ay arayla yayınlanmış olması ve bu esnada ülkeye sığınmacı girişinin devam ediyor olması veya kayıt dışı sığınmacıların tahmini olarak gösterilmesidir.

üzülen, son derece merhametli, gücü oranında yardım etme isteği ile hareket etmişlerdir. Gelen Suriyeli kitlenin, Türkiye’deki kalış süreleri uzadıkça, Suriyeliler geçimlerini sağlamak ve karşı tarafa daha fazla yük olmamak için belli iş alanlarına yönedikleri görülmektedir. Suriyelilerin yoğun yaşadıkları mahallelerde bakkal, berber, lokanta, giyim mağazaları, küçük ev aletleri onarım atölyeleri gibi iş yerleri, Suriyeli esnaflar tarafından açılmaya başlamıştır. Bir yandan da yerli halkın iş alanlarında ucuz iş gücü haline gelmişlerdir. Göçün ilk dönemlerinde göçmenlere karşılıksız yardımcı olmaya çalışan yerleşik halk, bir süre sonra Suriyelilerin kendilerine rakip olduğunu fark etmeye başlamalarıyla, “misafirler” veya “ensar-muhacir kardeşliği” rekabete, karşılıklı memnuniyetsizliğe, şikâyetlere ve çok ciddi düzeyde olmasa da yer yer çatışmalara evrilmeye başlamıştır. Araştırmamız sırasındaki katılımcı ifadelerinin de bu bulguları desteklediği söylenebilir.

Araştırmamız neticesinde elde edilen veriler incelendiğinde, Suriyeli sığınmacıların en temel sorunlarının barınma, beslenme ve istihdam gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması konularında olduğu tespit edilmiştir. Türkiye’ye geldikleri ilk anda karşılaşılan bu sorunu, sağlık ve eğitim hizmetleri ile ilgili konular izlemiştir. Yaklaşık 7 yıllık bir süreç içerisinde Suriyeli sığınmacılar ile onlara kucak açan yerli halkın birbirlerine bakış açılarında ve beklentilerinde belirgin bir değişim hissedilmektedir. Bu çerçevede, araştırmamızın gözlem ve mülakat teknikleri ile elde edilen verileri üç temel başlık altında birleştirilmiştir. Bu çerçevede öncelikle temel ihtiyaçlar olan barınma, beslenme ve istihdam hizmetleri hakkında, daha sonra ise eğitim ve sağlık hizmetleri ile ilgili Suriyeli sığınmacıların görüşlerine yer verilmiştir. Bu başlıklar altında literatürden elde edilen bilgiler ışığında açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca verilen hizmetleri yerli halkın nasıl değerlendirdiğine dair tespitler de sunulmuştur. Son olarak Suriyeli sığınmacılar ile Türk vatandaşlarının birbirlerinden beklentileri ve şikâyetleri, her iki tarafın bakış açısını ortaya koyacak şekilde başlıklandırılmıştır.

5.1. Suriyeli Sığınmacılara Verilen Barınma, Beslenme ve İstihdam Hizmetlerine İlişkin Sorunlar ve Beklentiler

Suriyeli mültecilerin Türkiye’ye geldiği ilk andan itibaren gündemdeki yerini koruyan temel sorunların başında barınma, beslenme ve nafaka temini gelmektedir. Suriyeli sığınmacıların Türkiye’ye girişi ile başlayan barınma sorunu, sınır kentlerde kurulan kamplarla karşılanmaya çalışılmıştır. Göç idaresi verilerine göre, Türkiye, 2011 yılı Nisan ayından bu yana, 10 şehirde kurulan

**136 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURIYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ**

26 geçici barınma merkezindeki 256.971 Suriyeli yabancıya ev sahipliği yapmaktadır.¹³ Ayrıca geçici barınma merkezleri dışında biyometrik verileriyle kayıt altına alınmış 2.957.454 Suriyeli bulunmaktadır ki, kayıt altına alınmamış olanlar da dikkate alındığında Türkiye'nin 3 milyonu aşkın Suriyeliye barınma, sağlık, eğitim ve gıda yardımı sağlamakta olduğu söylenebilir. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün resmi twitter hesabından yapılan açıklamada, Türkiye'de yaşayan Suriyelilerin 1.580.866'sı erkek, 1.376.588'i ise kadınlardan oluşmaktadır.¹⁴

Hükümetin, Dünya Gıda Fonu (WFP) ile işbirliği içinde yürüttüğü oldukça başarılı işleyen bir gıda yardım programı bulunmaktadır. Bu kapsamda her kamp sakinine bir elektronik kart verilmekte ve bu kartlarlasığınmacılar kamp içindeki marketlerden hem gıda hem de diğer ihtiyaç maddelerini satın alabilmektedirler. Ayrıca kampta yaşayanlardan, herhangi biri kamp içinde veya kamp dışında bir iş bulduğu takdirde, aldıkları iaaşe yardımlarından herhangi bir kesinti yapılmamaktadır.

Kamplar dışında kalan Suriyeli sığınmacılar için aynı koşulların geçerli olduğu söylenemez. Onlar, özellikle barınma ihtiyaçlarını karşılarken ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Konut ihtiyacının artması, hâlihazırda Suriyelilerin yaşadığı şehir ve mahallelerde kiraların yükselmesine neden olmuştur. Üstelik çoğu mülteci, çok düşük standartlı evlerde yaşamak zorunda kalmışlar, yeterli maddi imkânı olmayanlar ise metruk binalarda veya daha da kötüsü derme-çatma çadırlarda yaşamaya başlamışlardır. Yerel yönetimlerin ve kimi STK'ların, bu ihtiyaçları karşılamak için gösterdiği çabalar, bu sürecin ortaya çıkartacağı muhtemel çok büyük olumsuzlukların önüne geçmektedir. Suriyeli sığınmacıların konut ihtiyacı, mülkiyet ve kira ücretlerinin artışına neden olmakta ve bu da yerli halkta hoşnutsuzluğa ve fiziksel olmasa da bazı çatışmalara neden olmaktadır.

Suriyeli sığınmacılarla ilgili uyum ve çatışma alanlarından bir diğeri de çalışma hayatına, iş piyasasına girmeleridir. İstanbul'da yaşayan Suriyeliler üzerine yapılan bir çalışmada, tüm hanelerin ancak temel gereksinimlerini karşılayabildikleri ifade edilmiştir (Esin vd., 2014). Suriyelilerin, Türkiye'de çalışabilmeleri için öncelikle ikamet izinleri olması gerekiyor ve ikamet izni

¹³ http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-korumamiz-altindaki-suriyeliler_409_558_560 (erişim 20.06.2017)

¹⁴ <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1427703-yaklasik-3-milyon-suriyeli-kayit-altinda#> (Erişim 01.08.2017)

olan Suriyeli oranı toplam sığınmacıların ancak %3'ü düzeyindedir ve bu da rakamsal olarak yaklaşık 80.000 kişiye tekabül etmektedir (Erdoğan & Ünver 2015).

Ancak tarafımızdan yapılan görüşmelerde bu rakamın çok üzerinde çalışan sığınmacı olduğu ve onları çalışmaktan men eden herhangi bir yaptırımla karşılaşmadığı ifade edilmiş, hatta muhtelif iş yerlerinde çalışma izni olmadan çalışan geçici koruma kimliğine sahip Suriyelilerle sık sık karşılaşmıştır. Şanlıurfa'da konu ile ilgili görüşmeler yapılırken sanayide hemen her iş yerinde bir Suriyelinin bulunduğu ve çalıştığı işyerinin kapasitesine göre bu sayının, kolaylıkla arttığı görülebileceği ifade edilmiştir. Nitekim Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılara yönelik yapılan birçok araştırmada, çalışabilecek durumda olan her iki Suriyeliden birisinin çalışmakta olduğu ya da çalışma izni olmadığı halde çalışan Suriyeli sayısının kayıtlı çalışanlardan çok çok daha fazla olduğu ifade edilmektedir (TTB 2014; Erdoğan & Ünver 2015).

Suriyeli sığınmacı kadın çalışanlarla ilgili Şanlıurfa ölçeğinde yapılmış olan bir araştırmada ise, Suriye'de ev işi ya da ailece yapılan çiftçilik gibi işler dışında çalışmıyorken, Türkiye'ye geldikten sonra birçok kadının çalışmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir (Kaya, 2016:162). Ancak çalışma izninin bulunmaması Suriyeliler açısından çeşitli problemlere neden olmaktadır. Örneğin çalışma izni olmadığı için kuaför dükkânını bir Türk vatandaşın üzerine açan bir Suriyeli sığınmacı, kazancının önemli bir kısmını, ismini kullanmak dışında hiçbir katkısı olmayan bir Türk ortağına verebilmektedir (Kaya 2016:165).

5.2. Suriyeli Sığınmacılara Verilen Eğitim, Sağlık Hizmetleri ve Yaşanan Sorunlar

Suriyeli sığınmacıların Türkiye'deki mevcut statüleri, Türk toplumunun gelecekteki huzur ve refahını önemli derecede etkileyecektir. Bu nedenle Suriyeli çocuklara ve gençlere yönelik eğitim politikalarının inşası, kısa, orta ve uzun vadeli sorun odaklı bir bakış açısı ile program ve projeler geliştirmeyi, hayata geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

Türkiye'de bulunan Suriyeli mülteci çocukların okullaşmalarının önündeki en önemli engellerden biri, dil engelidir. Türkçe bilmeyen ve anadilleri Arapça olan Suriyeli göçmenler, Türkiye'ye geldikleri ilk dönemlerde, yoğun olarak yaşadıkları sınır illerinde kendi aralarında birleşip evlerde, derneklerde, kamplarda kendi dillerinde ve müfredatlarında eğitim veren çeşitli eğitim

**138 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURIYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ**

ortamlarında çocuklarına Suriye müfredatıyla ders vermeye başlamışlardır (Duman 2016:49). Suriye'deki çatışmaların kısa sürede biteceği beklentisi ile Milli Eğitim Bakanlığı, 2012 yılında, Suriyelilere Türkçe öğretmek yerine Arapça müfredat ile eğitimlerini desteklemeyi tercih etmiştir (SETA 2016:13). Fakat hem Suriye'deki iç savaşın şiddetindeki hem de Türkiye'ye gelen Suriyelilerin sayısındaki artış nedeniyle, MEB, 26 Nisan 2013 ve 26 Eylül 2013 tarihlerinde yayımladığı genelgeler ve çeşitli faaliyetlerle, Suriyelilerin eğitim sorununa çözüm üretmeye çalışmıştır. İlk genelgenin kamp dışında yaşayan Suriyeli çocukların eğitim sorunlarına çözüm odaklı bir politikadan ziyade bu çocuklara eğitim veren veya verebilecek mekânların tespit edilmesine yönelik hazırlanmış olduğu görülmektedir (SETA 2016:13). Nitekim daha sonra 26 Eylül 2013 tarihinde yayınlanan ve “Ülkemizde Geçici Koruma Altında Bulunan Suriye Vatandaşlarına Yönelik Eğitim Öğretim Hizmetleri” başlıklı daha kapsamlı olan ikinci genelgede yayınlanmıştır (Genelgenin ayrıntıları için bkz. MEB 2013b).

Türkiye'deki Suriyeli çocukların eğitimi ile ilgili eksikliğe yönelik ilk çalışmayı başlatan kurumlardan birisi de “Türkiye Diyanet Vakfı”dır (TDV). 2012 yılında bu alandaki açığı gören vakfın kadın kolları olan TDV-KAGEM, Suriyeli çocukların okul eğitimi için kapsamlı bir proje hazırlayarak Kur'an Kurslarını okul mekânı olarak tahsis etmiştir. Bu süreçte Suriyelilerin yoğun olarak yaşadığı her ilde, TDV öncülüğünde “Suriye Okulları” açılmaya başlanmış, Diyanet İşleri Başkanlığı her ildeki bir müftü yardımcısını bu işle ilgilenmesi için görevlendirmiştir. Daha sonra 2014 yılında MEB, 2014/21 no'lu genelgeyi çıkararak söz konusu “Suriye Okulları” MEB'in binalarına taşımış, burada eğitim görmelerini şart koşmuş ve onları “Geçici Eğitim Merkezi” (GEM) olarak adlandırmıştır (Duman 2016:49).

Suriyelilerin yoğun olarak yaşadığı sınır illerinde ilk ve orta öğretim çağındaki öğrenciler için MEB, iki tür eğitim olanağı sunmaktadır. Bunlardan birincisi; Suriyeli çocuklardan çeşitli yollarla Türkçeyi öğrenmiş olanlarının, Türk öğrencilerle bir arada ve Türk Milli Eğitiminin müfredatına göre eğitim aldıkları uygulamadır. Diğeri ise Türk vatandaşları eğitimini tamamlamasının ardından MEB'e bağlı okulların, Suriyeli öğrencilere tahsis edilerek geçici eğitim merkezi (GEM) oluşturulmasıdır. Burada uygulanan müfredat genel olarak savaş öncesi Suriye'de uygulanan ve Türkçe dil desteği ilave edilmiş müfredattır. Suriyeli öğretmenler, akademisyenler ve Arapça bilen Türk akademisyenler tarafından özel olarak hazırlanmıştır.

Türkiye'de, Suriyeli sığınmacılara verilen eğitim hizmetleri sadece örgün öğretim kurumlarının faaliyetleri ile sınırlı kalmamaktadır. İl halk eğitim mer-

kezleri gibi yaygın öğretim hizmeti veren kurumların da katkısı olmaktadır. Örneğin Şanlıurfa'da kendisi ile görüştüğümüz bir Halk eğitim merkezi müdür yardımcısı, bu ilde iki adet halk eğitim merkezi bulunduğunu ve sadece kendilerinin, bugüne kadar Suriyeli sığınmacılara yönelik üçer aylık 116 kurs düzenlediklerini ifade etmiştir.

Sığınmacıların önemli bir sorunu da sağlık alanı ile ilgilidir. Sığınmacılarda en sık rastlanan sağlık sorunları; vitamin yetersizlikleri, anemi, istenmeyen gebelikler, riskli gebelikler, düşüklükler, doğum komplikasyonları, çocuklarda büyüme ve gelişme gerilikleri, kronik hastalıklar ve komplikasyonlar, ishal, sıtma, menenjit, tifo, dizanteri vb. bulaşıcı hastalıklar ve aşı ile önlenilecek hastalıklar (kızamık, tüberküloz, hepatit vb.,) HIV/AIDS dâhil cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlar, fiziksel şiddet ve buna bağlı yaralanmalar, depresyon, kaygı bozuklukları ve travma sonrası stres bozukluğu başta olmak üzere pek çok ruhsal sorun ve dış hastalıklarıdır (Savaş, Göç ve Sağlık, TTB Raporu 2016:23).

Göç esnasında ortaya çıkan hastalıkların önemli bir kısmı, hastalık öncesi aşılama sistemi ile önlenilecek sağlık sorunlarıdır. Bu nedenle Türkiye, Suriye'den gelen sığınmacılarla ilgili bu öncelikli konuda önlem almış ve Türkiye'ye girişini, resmi sınır, giriş kapılarından yapmış olan sığınmacıları aşılama faaliyetini yürütmüştür. Türkiye genelinde 2014 yılı sonu itibariyle kamplarda ve kamplar dışında, Suriyeli sığınmacılara yapılan toplam aşı sayısı 888.000'dir. Bu veriler, Suriyeli sığınmacılara yapılan aşı işlemindeki hassasiyeti gösteren bir örnek teşkil etmektedir (Akçacı 2016:394).

Türkiye'de kayıtlı tüm Suriyelilere sağlık hizmetleri ve ilaçlar, Sağlık Bakanlığı işbirliği ile Türk vatandaşlarına verildiği koşullarda sunulmaktadır. Bugüne dek Suriyeli hastalara, 953.466 bin ameliyat gerçekleştirilmiş, 1.143.393 yatışlı ve 25.919.750 hastaya da poliklinik hizmeti verilmiştir.¹⁵

Kayıt olan Suriyeli mülteciler, kendilerine verilen kimlik kartları ve bu kartlardaki kimlik numaraları ile sağlık hizmetlerinden yararlanabilmektedirler. Bunun yanı sıra tıpkı ev sahibi Türk vatandaşları gibi ilaç masraflarının % 20'sini ödeyerek ilaç alabilmektedirler. Suriyeli nüfusun yoğun olduğu birçok sınır ilinde, mülteci hastalar ve yaralıların çokluğu nedeniyle Türk vatandaşlarının hizmetinde aksama ve gecikmeler olmakta, bu durum yerli halkın zaman zaman tepki göstermelerine neden olmaktadır (IGAM 2013).

¹⁵ https://www.afad.gov.tr/upload/Node/2373/files/Suriyeli_Siginmacilara_Yapilan_Yardimlar+7.pdf (Erişim tarihi 20.08.2017)

Göç sırasında maruz kalınan şiddet, kötü hava koşulları ve beslenme güçlükleri de göç edenlerin sağlığını olumsuz etkilemektedir. Göç edilen yerlerde karşılaşılan iletişim sorunları, sağlık hizmetine ulaşamama ve göçmenlere uygulanan dışlayıcı politikalar da yaşanan sağlık sorunlarının artmasına neden olmaktadır (Ertem 2015).

Türkiye'de yaşayan geçici koruma altındaki Suriyeliler hemen her türden sağlık hizmetine erişebilmektedir. Uyum ve çatışma açısından değerlendirildiğinde Suriyelilere sunulan sağlık hizmetleri, zaman zaman Türk vatandaşları tarafından fazla bulunarak çatışma ya da huzursuzluğa neden olmaktadır. Ancak hükümet politikası ve yardım eden sivil toplum kuruluşlarının ilişkileri, ensar-muhacir gibi kutsal değerler üzerinden yürüten söylemler uzun vadede ciddi bir çatışmanın olmayacağına işaret etmektedir.

5.3. Suriyeli Sığınmacılar ile Türk Vatandaşlarının, Birbirlerinden Karşılıklı Beklentileri ve Şikâyetler

Suriye'de patlak veren iç savaş sonrasında 2011 yılı ortalarından itibaren Suriye'den Türkiye'ye doğru gerçekleşen zorunlu kitlesel göçlerin meydana getirdiği en önemli sorun, söz konusu sığınmacıların Türkiye'ye gelişinden kısa bir süre sonra göçle gelen Suriyelilerle, yerli halk arasında çeşitli alanlarda baş gösteren rekabet ve çatışmalardır. Böylesi kriz ortamlarında devletlerden beklenen, planlama yapmak ve dezavantajlı gibi görünen pek çok durumu, avantaja çevirebilmektir. Bunu başarabilmek için de yapılması gereken en önemli iş, menşe ülke toplumları ile hedef ülke toplumları arasındaki ilişkileri, gelişmeleri, problem kaynaklarını ve çatışma alanlarını bilimsel araştırmalarla ortaya koymak ve araştırma verilerine göre planlama yaparak, süreci yönetip yönlendirmektir. Bu bağlamda Türkiye'deki Suriyeli göçmenlerin durumlarına ilişkin, yeterli nicelik ve nitelikte olmasa da bazı araştırmalar yapılmaktadır. Öte yandan Suriyeli sığınmacılarla ilgili kamuoyunda birçok spekülâtif bilgi de üretilmektedir. Geçerli ve güvenilir bilgi, Suriye'den gelen sığınmacılardan ve onlarla bire bir ilişki içerisinde olan yerli halkla yapılan araştırmalardan sonra elde edilebilir. Bu araştırma kapsamında elde edilen verileri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Zira araştırmanın verileri, kendileriyle derinlemesine mülakatlar yapılan Suriyelilerden, tercümanlardan, göç idaresi yetkililerinden, AFAD koordinatöründen, bir kısım esnaftan, bir muhtardan ve mahallelerde yaşayan bazı vatandaşlardan toplanmıştır. Bu bulgulara göre Suriyeli sığınmacıların Türk resmi makamları ve vatandaşları hakkındaki görüşleri, beklentileri ve şikâyetleri, aşağıdaki başlıklar altında toplanmıştır:

5.3.1. Suriyeli Sığınmacıların, Türk Resmi Makamları ve Vatandaşlar Hakkındaki Görüşleri

Suriyeli öğretmen, esnaf, doktor ve gazeteciden oluşan sığınmacı bir grup ile yaptığımız odak grup görüşmelerde, görüşlerini şöyle dile getirmişlerdir:

“Türkiye’ye ilk geldiklerinde, farklı dünya ülkelerinin, bize bol miktarda insani yardımda bulduklarını ve sanki Türk resmi makamlarının bunun ancak küçük bir kısmını bize aktardıkları yönünde yetkili makamlarla ilgili yanlış bir düşünce ve kanaate sahip idik. Daha sonra fark ettik ki, uluslararası kuruluşların bize yönelik yapmış olduğu yardımın neredeyse hiç düzeyinde kaldığını ve dolayısıyla bütünüyle Türkiye’ye yük olduğumuzu fark ettik” diyor öğretmen diğerleri de bu görüşe onaylayarak iştirak ediyorlar. Doktor; *“ilk dönemlerde insanların bize sürekli bir şeyler vermeye çalışması bizim gibi sosyal statüsü ve gelir düzeyi iyi olup almaya alışık olmayan inanları üzüyordu geri çevirirken de insanları kırmaktan çekiniyorduk. Daha sonra Suriye’den gelen alt gelir düzeyinden olan insanlarda karşılıksız almanın ve istemenin alışkanlık hatta dilencilik şekline dönüşmesi ile Suriyeli olduğumuzu söylemekten utanır olduk”* diyor. Görüşmeye katılan gazeteci görüşlerini hem kendi görüşü olarak hem de gözlemleri olarak şöyle aktarmıştır: *“bazı taleplerimizin, abartılı şikâyetlermiş gibi anlaşılması, zaman zaman bizleri derinden yaralamaktadır. Oysa biz Türk halkı ve devletinin bize yaptıklarını, kardeşin kardeşe yapmayacağına inanıyoruz. Buradaki en büyük sıkıntımız, kontrol edemediğimiz bazı Suriyelilerin hırsızlık, kavga, dilencilik gibi davranışları ve bu davranışların tüm Suriyelilere teşmil edilmesi”* şeklinde ifade etmişlerdir.

Bunun yanı sıra, çocuklarına ve kendilerine sunulan eğitim, sağlık, güvenlik ve temizlik hizmetlerinden çok memnun olduklarını, bu hizmetlerin kalitesinin, Suriye’de iç savaş öncesi kendi devletlerinin sunduğu imkânlardan çok daha iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer düşünceler Suriyeli sığınmacı kamplarında yetkililer ile sığınmacılar arasında tercümanlık yapan kişilerle yapılan görüşmelerde de teyit edilmiştir. Kamp koordinatörü kampta yaşayıp kendilerine yapılan hizmetin kıymetini bilen, nankörlük etmeyen aklı başında Suriyelilerin kamp koşullarını sık sık *“beş yıldızlı otel konforu”* olarak nitelediklerini aktarmıştır. Nitekim Türkiye’de kamplarda kalan sığınmacılara, 2012 yılında uygulanan bir memnuniyet ve beklenti anketi çalışmasında, katılımcıların % 64.1 memnun olduğunu, % 16,5’i memnun olmadığını, belirtmiştir ki, bu sonuçlarda, kampların henüz kuruluş aşamasında olduğu ve işleyiş düzeninin yerleşmediği bir dönem olmasına rağmen memnuniyetin ol-

dukça yüksek çıktığı dikkati çekmektedir.

Suriyelilerin, kendilerine Türk Devleti tarafından verilen hizmetlerden memnun olduklarını ifade etmeleri üzerine, küçük meseleleri neden şikâyet konusu yaptıkları sorulduğunda, görüşme yaptığımız öğretmen, bunların şikâyetlerinin esas sebebinin evlerinden ülkelerinden ayrı yaşıyor olmalarının verdiği ayrılık acısı ve çektikleri sıra hasretinin yarattığı yılgınlık ve umutsuzluk olduğunu ifade etmiştir.

Kendileriyle görüşme yapılan Suriyeliler ve Suriyelilere tercümanlık yapan kişiler, şikâyet konusu olarak aşağıdaki hususları dile getirmişlerdir:

Konut kiralarken yaşadıkları sorunlar, örneğin “*Suriyelilere ev yok*” gibi ayrımcılık içeren ifadelerin kullanılması ve kiralık konutların fahiş fiyatlarla Suriyelilere verilmeye çalışılması, dilencilik yapan, fuhuş ve hırsızlık yapan az sayıdaki Suriyelinin bu olumsuz davranışlarının tüm Suriyelilere mal edilerek değerlendirilmesi, iş bulduklarında ya da kendileri bir işyeri açtıklarında, yerli halkın işlerini ellerinden alıyorlarmış gibi değerlendirilmesi.

Suriyeli sığınmacıların Türk vatandaşlardan beklenti ve şikâyetleri ile ilgili en dikkat çekici tespit, bir sığınmacı öğrenciden gelmiştir. Suriye'nin Halep kentine Şii milislerin saldırı düzenlediği günlerde kendisiyle görüşme yapılan ve Harran Üniversitesi'nde öğrenim gören bir öğrenci, fakültelerinde ilan panolarına bazı STK'lar adına çalışan öğrenciler tarafından “Halepli çocuklar üşüyor, “Halepli çocuklar aç” gibi sloganlar içeren afişler asıldığını, bu afişleri asanların samimi olarak Suriyelilerin maddi ihtiyaçları konusunda duyarlı olduklarından hiç şüphe duymadığını ifade etmiştir. Ancak Suriye'deki çocukların açlığını ve üşmesini düşünen o öğrencinin yanı başındaki Suriyeli ile selamlaşp, dertleşip, kaynaşmaması gibi çelişkili bir durumun ortaya çıktığını da ifade ederek, “bize sürekli yardım edilmesi gereken zavallılar olarak değil, dertleri, üzüntüleri, sıkıntıları paylaşılması gereken birer dostları olarak yaklaşmalarını bekleriz” demiştir.

Kendileriyle görüşme yapılan AFAD koordinatörü, göç idaresi yetkilisi ve tercümanlar, kendilerine Suriyelilerin hangi konulardan şikâyetçi oldukları sorulduğunda, yanıt olarak sığınmacıların, öncelikle şikâyetçi oldukları her türlü konuyu abarttıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca ulusal veya uluslararası düzeyde siyasi, idari, bürokratik bir yetkili geldiğinde, en küçük isteklerini bile abartarak şikâyete dönüştürmeyi alışkanlık haline getirdiklerini ve görüşüzlük örneği sergilediklerini ifade etmişlerdir. Hatta Suriyelilere yapılan eğitim hizmeti ile ilgili bir konuda bilgi istediğimiz bir MEB yetkilisi, oldukça başarıyla verilen bir hizmetin bilgisini vermek istememiş ve “*bu mahrem*

bir bilgidir” demiştir. Daha sonra ısrar edip bu bilgiyi aldığımızda, kendisine “gayet güzel bir hizmet, neden mahrem bir bilgi olsun ki” şeklinde yöneltilen bir soruya “*efendim bunlara verilen hizmetin aynısı yerli halka verilemediğin de, halktan tepki alıyoruz*” cevabı alınmıştır. Konuşmamıza şahit olan bir memur, Suriyelilere verilen sağlık hizmetinin kendilerine verileden daha kaliteli olduğunu ve kulağındaki işitme cihazını göstererek; “*4.000 TL tutarındaki bu cihaz için bana 400 TL devlet katkısı verilirken, Suriyeli birisine hiç ücret alınmadan verilmektedir*” şeklinde ifade etmiştir. Bu diyaloglardan da anlaşıldığı üzere, Suriyelilere verilen hizmetler zaman zaman Türk vatandaşlarına verilen hizmetlerden daha özel ve ileri düzeyde olduğu için, yerli halk tarafından şikâyet konusu edilmektedir.

5.3.2. Türk Resmi Yetkilileri ve Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılardan Beklenti ve Şikâyetleri

Suriyeli sığınmacılara Türk vatandaşlarının bakışı ile ilgili bilgiler, Şanlıurfa AFAD koordinatörü, göç idaresi yetkilisi ve tercümanlar dışında, Şanlıurfa’daki bir mahallenin muhtarı, dört esnaf ve görüşme esnasında esnafın yanında bulunan mahalle sakini bir kısım vatandaştan elde edilmiştir. Türk vatandaşları Suriyeliler hakkındaki görüşlerini ifade ederlerken, söze bazı dilek ve temenniler ile başlamaktadırlar. Bu çerçevede “*Allah kimseyi gördüğünden geri koymasın*”, “*onların başına gelenlerin, kimsenin başına gelmesini istemeyiz*”, “*Allah kimseyi evinden, barkından, vatanından ayrı koymasın*”, gibi merhamet ve dua içeren ifadeler kullanmaktadırlar.

Kendileriyle görüşme yapılan Türk yetkili ve vatandaşlarının, hali hazırdaki değerlendirmelerini, sığınmacıların sürekli Türkiye’ye geldikleri ilk dönemle kıyaslayarak yapmakta oldukları anlaşılmaktadır. İlk dönemde mahcup, çekingen, itaatkâr ve uyumlu olduklarını ancak zamanla değiştiklerini, ahlaksızlık, açgözlülük, görgüsüzlük boyutuna varan tutum ve davranışlar içerisine girdiklerini ifade etmektedirler. Görüşme yapılan bazılarının konuyu, ensar-muhacir kardeşliği çerçevesinde, dini-ahlaki bir davranış ile temellendirdikleri, onlara yardım etmeyi ve iyilikte bulunmayı, ibadet ve Allah’ın bir imtihanı gibi algılayıp değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Ancak şikâyet aşamasına gelindiğinde bir esnaf “*mahallemizde akşam hava kararınca esnaf dükkânını kapatır, komşularımız rahatsız olmasın diye gürültü yapmadan evlerine çekilirken, bunlar iş yerlerinde gecenin geç saatlerine kadar yüksek sesle müzik dinleyerek ve gürültü yaparak, hem mahalleyi rahatsız etmekte hem de mesai dışı çalışmayla yerli esnafla haksız bir rekabete girmektedirler*”

**144 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM:
TÜRKİYE'DEKİ SURIYELİ SİĞINMACILAR ÖRNEĞİ**

şeklinde ifade etmişlerdir. Bir başka esnaf, Suriyeli bir ailenin konut kiralandıklarında, ancak 5-6 kişinin yaşayabileceği büyüklükteki bir konuta, 3-4 aile ile 15-20 kişinin yerleştiklerini ve evlerini çok kötü kullandıklarını ifade etmişlerdir. Kendisiyle görüşme yapılan bir başka esnaf, kendi iş yerinin yanına (kuaför), aynı işi yapan bir Suriyelinin iş yeri açtığını ve bundan sonra hiçbir Suriyelinin kendisine kesinlikle müşteri olmadığını; *“bizler yapsak ayrımcılık derler oysa bunlar bu olayda olduğu gibi her olayda bu tutumu göstermektedirler”* diyerek bu azınlık dayanışmasının rahatsız edici ve ayrımcılık boyutunda olduğunu ifade etmiştir. Muhtarla yapılan görüşmelerde ise, muhtar sığınmacıların ufak tefek hatalarını dile getirirken araya giren eşi, konuyu, mahallerinde ikinci ve üçüncü eş olarak Suriyeli kadınlarla evlilik yapanlara ve ayrıca fuhuş yapan Suriyelilere getirerek, *“bunlar ailelerin dağılmasına ve çocuklarımızın ahlakının bozulmasına sebep oluyorlar”* şeklindeki şikâyetini dile getirmiştir. O esnada görüşmeye katılan üçüncü bir şahıs ise, fuhuş yapan Suriyelilerin bulaşıcı hastalıklara neden olduklarını ve mahallelerinde yaşayan bazı Suriyeli gençlerin uyuşturucu kullanmalarının, kendilerine ve ailelerine zarar vereceğinden endişe duyduklarını dile getirmişlerdir. Bir başka esnaf ve kendileriyle görüşülen tercümanlar, Suriyelilerle ilgili önemli bir şikâyet konusunun da Suriyelilerin hiçbir zaman kendilerine verilen hizmetlerden memnun olmadıkları yönünde olduğunu ifade etmişlerdir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Kitlesel ve zorunlu göçler, toplumlar ve devletler açısından doğası gereği bünyesinde barındırdığı pek çok sosyal, ekonomik ve kültürel problemler nedeniyle çok ciddi krizlerin yaşanmasına neden olabilmektedir. Suriye’de 2011 yılı Nisan ayında baş gösteren iç çatışmaların bir sonucu olarak Suriye’den başta Türkiye olmak çevre ülkelere doğru yaşanan kitlesel göç hareketleri, sayısal büyüklüğü açısından ve kısa sürede gerçekleşmesi bakımından eşine az rastlanılan, kaynak ülke insanları açısından da, hedef ülke toplumu ve devleti açısından da bir sosyal travma olarak nitelendirilebilecek pek çok problemi bünyesinde barındıran bir sosyal olaydır. Ancak bu sıkıntılı sürecin Türkiye açısından başarıyla yönetildiği de bir gerçektir. Zira Türkiye’nin, Suriyeli sığınmacıların ülkeye girişlerinden önceki dönemlere ait sağlık, eğitim, güvenlik ve işsizlik ile ilgili mevcut sorunları, sığınmacıların gelişinden sonraki dönemle karşılaştırıldığında, istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın oluşmadığı ya da olumsuz bir sürecin yaşanmadığı görülecektir. Örneğin TÜİK verilerine göre 2010 yılında nüfusun % 16,9’u yoksulluk sınırının altında iken,¹⁶ 2015

yılında nüfusun % 14,7'sinin yoksulluk sınırının altında olduğu görülmektedir.¹⁷ Aynı şekilde eğitimde ortaokul düzeyinde derslik başına düşen öğrenci sayısı 2010 yılında 33 iken, 2015 yılında 25 kişi olarak gerçekleşmiştir. Bu olumlu göstergelere rağmen, Türkiye açısından, Suriyeli sığınmacılar sorununun, sürekli büyük çatışmalara ve sosyal çözümlere gebeymiş gibi görünmesinin ya da sığınmacıların çok ciddi sorunlarla mücadele ettikleri veya sorun ürettikleri yönündeki bir algının oluşmasının nedeni sorgulandığında, esas sorunun Türkiye'deki Suriyeli sığınmacıların sosyo-ekonomik düzeyleri ve sosyal statülerinden kaynaklandığı görülmektedir. Araştırma kapsamında yapılan gözlem ve incelemelerde, kamplarda kalmayıp, şehirlerde yerli halka birlikte yaşayan Suriyelilerden, kenar mahalle ve varoşlarda yaşayanların daha sık asayiş olaylarına karıştıkları, sosyo-ekonomik düzeyleri ve sosyal statüleri görece daha üst düzeyde bulunan mekânlarda ikamet edenlerle birlikte yaşayanların, herhangi bir sorun yaşamadıkları görülmektedir.

Gelinen aşamada, her iki halkın, birbirleri hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: Türk vatandaşları, sığınmacılara, “dışardan gelmiş”, “misafirlik süreleri uzamış”, “misafirlikten yük olma aşamasına gelmiş”, “üzerimizden yükü kalkması gereken” bir kitle gözüyle bakmaktadır. Sığınmacılar da, kendilerine karşı, Türkiye'ye geldikleri ilk dönemdeki ilgi ve desteğin azalmış olduğunu ve çok az sayıdaki hırsızlık, fuhuş, asayiş bozma gibi olumsuz davranışlar sergileyen Suriyelilerin genele yaygınlaştırılmasıyla, kendilerine yönelik “istenmeyen insanlar”, “şunlar gitseler de kurtulsak”, algısının oluşturduğunu düşünmektedirler. Onlar “sığınmacılık statüsünden” ve “bir an evvel gitmesi gereken insanlar” gibi görülmekten son derece rahatsızlık duymaktadırlar.

Sığınmacıların, Türkiye'ye uzun vadede uyum sağlamalarının, onların çocuklarına ve ailelerine verilecek eğitimle sağlanacağına şüphe yoktur. Bu bağlamda, sığınmacılarla yaşanan sorun ve çatışmaların kaynağında, ülkeye yabancı oluşlarının yanı sıra, sınıfsal nedenlerin rol oynadığı sosyo kültürel ve ekonomik statüleri bakımından çok daha alt tabakadan gelenlerin sorun ve çatışmaya sebep oldukları gözlenmiş olduğundan, bunların yaşadığı toplumla bütünleşmesine ve sosyalizasyon süreçlerine katkı vermeye yönelik çeşitli eğitici kursların düzenlenmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştır. Sığınmacıların yaşadığı kente aidiyet bilincinin geliştirilmesine yönelik olarak, yaşadıkları kentin tarihi, kültürü hakkında bilgi ve görgülerini artırıcı kursların düzenlen-

¹⁶ <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21584> (erişim tarihi 21.08.2017)

¹⁷ <https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zul> (erişim tarihi 21.08.2017)

146 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM: TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞİNMACILAR ÖRNEĞİ

mesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Bu kursların, kendi dillerinde (Arapça) veya misafir oldukları ülkenin dilinde (Türkçe) sunulabileceği, geldikleri ülkenin (Türkiye) sosyo-kültürel yapısına uygun algı, anlayış ve zihniyetin farkında olabilecek bir içerikle verilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Göçün başladığı ilk yıllarda iki toplum insanları arasında karşılıklı güvenin çok daha yüksek düzeyde olduğu, seyrek ve lokal olarak gerçekleşen bazı istenmeyen olayların genelleştirilmesi ile zamanla bu güvenin sarsıldığı değerlendirilmiştir. Verilebilecek muhtemel kurslarda ve seminerlere veya sığınmacı çocuklarına verilen eğitim programların içeriğine, iki toplumun karşılıklı olarak güvenini arttırmaya yönelik kazanımların yerleştirilmesi ve eğitim yoluyla karşılıklı güvenin yeniden ve daha güçlü olarak inşa edilmesi gerekmektedir. Çünkü söz konusu karşılıklı güvensizliğin, sahada görev yapan yetkililer arasında da yaşandığı gözlemlenmiştir. Örneğin yerli STK'lar ile uluslararası STK'lar arasında işbirliğinin yetersiz olduğu ve bu durumun karşılıklı olarak yaşanan güven bunalımından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, kurumlar ve kişiler arasındaki işbirliğinin artırılarak, tarafların yaklaşmasının sağlanması ve böylelikle hem karşılıklı ön yargıların kırılması, hem de tamamlayıcı ve etkin bir işbirliğinin sağlanarak istenilen yaşam doyumuna ulaşılması hedeflenmelidir.

Kaynaklar/References

- Akçacı, Taner & Bulut, Şehadet (2016). Göç Politikaları ve Sağlık Harcamaları: Kilis İli Örneği, Ortadoğu'daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu Sempozyum Bildiri Kitabı. Kilis
- Aker, Tamer, Ayata Bilgin, Özeren Merih, Buran Behice ve Bay, Ayşenur (2002) "Zorunlu İç Göç: Ruhsal ve Toplumsal Sonuçları", Anadolu Psikiyatri Dergisi S.3:97-103.
- Beşer, Ayşe (2012). Göç, Kültür ve Sağlık İlişkisi, Kültürlerarası Hemşirelik. İstanbul: İstanbul Tıp Kitabevi.
- Bilge, Muhittin (2009). Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum. Ankara: Binyıl Yayınevi.
- Çakır, Sabri (2011). Geleneksel Türk Kültüründe Göç ve Toplumsal Değişme, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S.24:129-142.
- Doğan, Uğur & Atay, Emre (2016) Göçün Sağlık Üzerine Etkileri: Türkiye Örneği, II. Uluslararası Ortadoğu Konferansları, Ortadoğu'da Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu, Kilis:7 Aralık Üniversitesi Yayını, ss.85-92.
- Duman, Tuba (2016) Sosyal Uyumu Sağlamak İçin Suriyelilerin Eğitimine Önemi: Türkiye Örneği, II. Uluslararası Ortadoğu Konferansları, Ortadoğu'da Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayını, ss:46-54.
- Erdoğan, Murat & Ünver, Can (2015). Türk İş Dünyasının Türkiye'deki Suriyeliler Konusundaki Görüş, Beklenti ve Önerileri, Ankara: TİSK.

- Erdönmez, Ayhan (2016) “Türkiye’ye Kitlesele Göçle Gelen Mültecilere Yönelik Yürütölen Eğitim Öğretim Süreci”. Eğitimle Bakış Dergisi, Yıl:12, S.36: 24-34.
- Ertem, Melikşah, Suriyeli Göçmenler Özelinde Türkiye’de Göçmenlerin Sağlık Gereksinimleri, <http://docplayer.biz.tr/8976690-Suriyeli-gocmenler-ozelinde-turkiye-de-gocmenlerin-saglik-gereksinimleri-dr-meliksah-ertem.html> (erişim 11.06.2018)
- Esin, Nihal Melek, Ardıç, Aysun, Nar, Şerife, Yıldırım, Bilge, Sunal, Nihal (2014). İstanbul’un Bir Bölgesinde Yaşayan Suriyeli Göçmenlerin Yaşam Koşulları. 17. Ulusal Halk Sağlığı Kongresi, Edirne, pp:1390-1391.
- Fichter, Joseph (1994). Sosyoloji Nedir? (Çev: Nilgün Çelebi). Ankara: Atilla Kitabevi.
- Güvenç, Bozkurt, (1972), İnsan ve Kültür, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- İçduygu, Ahmet, Erder, Sema, Gençkaya, Ömer Faruk (2014).Türkiye’nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023: Ulus-Devlet Oluşumundan Ulus-Ötesi Dönüşümlere. İstanbul: Koç Üniversitesi Göç Araştırma Merkezi.
- Kaya, İbrahim & Yılmaz, Eren Esra (2014).Türkiye’deki Suriyelilerin Hukuki Durumu: Arada Kalanların Hakları ve Yükümlölükleri. SETA Raporu.
- Kaya, Mahmut(2015) “Komşuda Misafirlik: Suriyeli Sığınmacılarda Kurulmuş Mülteci Derneklerinin Perspektifinden Türkiye’de Yaşamak”The Journal of Academic Social Science Studies S.39:263-279.
- Kaya, Mahmut & Demirağ, Ebru H. Orhan (2016).“Türkiye’deki Suriyeli Kadın Sığınmacıların İş Piyasasındaki Çalışma Koşullarına Sosyolojik Bir Bakış: Şanlıurfa Örneği”, Ortadoğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu Bildiri Kitabı, Kilis, ss.155-171.
- Keyman, Fuat (2006). Türkiye’de Sivil Toplumun Serüveni: İmkânsızlıklar İçinde Bir Vaha. Ankara: Sivil Toplum Geliştirme Merkezi.
- Kirişçi, Kemal (2014), Misafirliğin Ötesine Geçerken Türkiye’nin “Suriyeli Mültecilerle” Sınavaı, (Çev. Sema Karaca), Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (Usak), Washington- Ankara
- Kirman, Mehmet Ali, (2016). Din Sosyolojisi Sözlüğü. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kula, Cansu (2015) “Uluslararası Belgelerle İltica Hukuku ve Ülkemizdeki Suriyelilerin Hukuki Durumu”, Hukuk Gündemi Ankara Barosu Dergileri, Ankara:42-54.
- ORSAM (Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi) (2015) “Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye Etkileri”, Rapor No: 196.
- Petersen, William (1958), “A General Typology of Migration”, American Sociological Review, Vol. 23. N.3: 256-266.
- Saraçlı, Murat (2010). Uluslararası Hukukta Yerinden Edilmiş Kişiler. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Savaş, Göç ve Sağlık (TTB) (2016), Türk Tabipler Birliği Yayınları, Ankara.
- SETA, (Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı) (2016). Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi Temel Eğitim Politikaları, (Analiz Raporu). İstanbul.
- Topçu, Sevcan & Beşer, Ayşe (2006) “Göç ve Sağlık”, C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, C.10, S.3: 37-42.
- Yalçın, Cemal (2004). Göç Sosyolojisi. Ankara: Anı Yayınları.
- Yıldız, Özkan (2013) “Türkiye Kamplarında Suriyeli Sığınmacılar: Sorunlar, Beklentiler”, Türkiye ve Gelecek Algısı, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, C.16, S.1:140-169.

148 • ZORUNLU-KİTLESEL GÖÇ OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM: TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ SİĞİNMACILAR ÖRNEĞİ

Elektronik Kaynaklar

Göç Terimleri Sözlüğü, (2009) Uluslararası Göç Örgütü (IOM) Yayını

http://www.goc.gov.tr/icerik6/goc-terimleri-sozlugu_0_382_727_icerik

http://www.goc.gov.tr/files/files/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf (erişim 01.08.2017)

<https://www.ihh.org.tr/haber/18-aralik-2010-arap-baharinin-baslangici-1975> (erişim tarihi 06.06.2017)

<http://www.orsam.org.tr/index.php/Content/Analiz/1478?s=turkmen%7Cturkish> (erişim, 08.06.2017)

<http://www.orsam.org.tr/files/OA/61/11sunaoner.pdf> (erişim 08.6.2017)

<http://www.unhcr.org/tr/>

<http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

<http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=733> (erişim tarihi, 13.07.2017)

http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-korumamiz-altindaki-suriyeliler_409_558_560 (erişim 20.06.2017)

<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1427703-yaklasik-3-milyon-suriyeli-kayit-altinda#> (erişim 01.08.2017)

<http://www.unhcr.org/turkey/home.php?content=726> (erişim 01.08.2017)

https://www.afad.gov.tr/upload/Node/2373/files/Suriyeli_Siginmacılara_Yapılan_Yardimlar+7.pdf (erişim tarihi 20.08.2017)

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21584> (erişim tarihi 21.08.2017)

<https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zul> (erişim tarihi 21.08.2017)

ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ: KIRIKKALE ÖRNEĞİ

Muhammet Ali YAZIBAŞI*

Öz

2012-2013 eğitim öğretim yılından itibaren, ortaöğretim seçmeli ders çizelgelerinde “din, ahlak ve değerler” grubu içerisinde “Hz. Muhammed’in Hayatı, Kur’an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler (I-II)” dersleri yer almaya başlamıştır. Bu araştırma, Kırıkkale örnekleminde seçmeli din derslerini alan lise öğrencilerinin, derslerin içerikleri, kitapları ve öğretmen yeterlilikleri gibi konulardaki görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Kırıkkale İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı beş farklı okulda eğitim gören 413 öğrenci ile yapılan araştırmada, tarama modeli ve anket tekniği kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre; öğrenciler seçmeli din derslerinde işlenen konuların, günlük ihtiyaçlarına cevap verebilecek içerikte olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte ders kitaplarının hazırlanmasına özen gösterilmediği, ders kitaplarında yeteri kadar etkinliğe yer verilmediği görüşüne sahiptirler. Ders öğretmenlerini ise, yeterli görmektedirler. Araştırma bulguları içerisinde, seçmeli ders tercihinde ailelerin yönlendirmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim dersleri için sınıfların kalabalık olduğu da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelime: Eğitim, Değer, Ahlak, Din Eğitim, Seçmeli Din Dersleri

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi), muhammedaliyazibasi@myynet.com
ORCID: 0000-0003-0369-1217

Elective Religious Courses from the Viewpoint of Students Choosing the Courses: Kırıkkale Case

Abstract

Since 2012-2013 academic years, elective courses have been added to the weekly course schedules. Within the *religion, morality/ ethic and values* group in the elective courses, *Hız. Muhammad's Life, Koran and Basic Religious Knowledge (I-II)* courses are also included. This research was conducted on 413 students in five different schools affiliated to Kırıkkale Provincial Directorate of National Education in the academic year of 2017-2018 that is aiming to determine students' evaluations on subjects in the context of the course contents, textbooks and teacher competences of elective religious courses. In this study, survey model and questionnaire technique were used in the study. According to the results of the research; Students who choose elective religion courses learn accurate information about religion. The sub subjects/ contents in elective religion course are given daily necessities of the students. There isn't the effect of the friends on students' choice of these classes. Also, there isn't the effect of the headmaster and guidance teachers on students' choice of these classes. But, there is also the effect of the parents on students' choice of these classes. Elective religious lesson books are not prepared well. The textbook in elective courses doesn't include enough activities / exercises. But the textbooks in elective religion courses have got enough pictures, photographs and tables. Training materials are not used in the courses. The teachers of these courses are adequate that is thought by the students. But on the other hand, it has been determined that the classes are crowded in the Qur'an courses so that there is not enough time left for the students.

Keywords: Education, Value, Ethic, Religious Education, Elective Religious Courses.

Summary

Each person's perspective is different from the point of view and perception of events. In addition, individuals have different interests in terms of knowledge, skills, interests and needs. Therefore, individual differences should be considered when training programs are being prepared well. If individual differences are not taken into consideration, success does not materialize well. Education is to meet all the needs of the main objective individual. People

have both material and spiritual needs. If the individual's material needs are not solved, they may be unhappy. They will be unhappy when their spiritual needs are not solved. If both occur at the same time, both person will be happy and the training will be achieved. Education's aim is to meet all the needs of the main objective individual. So that Both needs need to be addressed correctly. For this purpose, compulsory religious lessons were put into primary, secondary and high school curriculum in 1982. Daha sonra In 2012, the Ministry of National Education has added some elective courses to secondary and high school course curricula. Since 2012-2013 academic years, elective courses have been added to the weekly course schedules. Within the *religion, morality/ ethic and values* group in the elective courses, *Hz. Muhammad's Life, Koran and Basic Religious Knowledge (I-II)* courses are also included. These lessons may be an opportunity for some students. Because, everyone may not have the opportunity to receive religious education. Through this lesson, students can learn religion and ethics correctly. Thanks to these lessons, he/she has knowledge about Hz. Muhammad and the Qur'an correctly. Therefore, elective religious lessons are very important. Elective religious lesson books must be prepared carefully. Elective religion course curriculum should be prepared carefully. Useful information should be given in lessons. The subjects should respond to the needs of the students. The issues should be consistent with the level of development of the student. Learning environments should be organized according to the nature of the course. Especially the environments where students can apply what they have learned should be prepared. This research was conducted on 413 students in five different schools affiliated to Kırıkkale Provincial Directorate of National Education in the academic year of 2017-2018 that is aiming to determine students' evaluations on subjects in the context of the course contents, textbooks and teacher competences of elective religious courses. In this study, survey model and questionnaire technique were used in the study. The screening model is a research model that allows the identification of social events and events as they occur without making any additions or subtractions. A questionnaire is a data gathering technique in which opinions of the individual or group about the research problem are collected using questionnaire, item, paper. According to the results of the research; Students who choose elective religion courses learn accurate information about religion. The sub subjects/ contents in elective religion course are given daily necessities of the students. There isn't the effect of the friends on students' choice of these classes. Also, there isn't the effect of the headmaster and guidance teachers on students' choice of these classes.

152 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ: KIRIKKALE ÖRNEĞİ

But, there is also the effect of the parents on students' choice of these classes. Elective religious lesson books are not prepared well. The textbook in elective courses doesn't include enough activities / exercises. But the textbooks in elective religion courses have got enough pictures, photographs and tables. Training materials are not used in the courses. The teachers of these courses are adequate that is thought by the students. But on the other hand, it has been determined that the classes are crowded in the Qur'an courses so that there is not enough time left for the students.

The following suggestions can be made about the elective courses in the data obtained from the research:

- The same information must not be repeated in elective courses. Therefore, the renewal of teaching programs belonging to these courses will be appropriate.
- Excess knowledge should not be included in the textbooks. A large number of activities should be included in the textbooks.
- Teachers need to be more competent in material design and use.
- It should be noted that there must be fewer students in class during the Elective Qur'an lesson.
- There must be enough time left for the students in the Elective Qur'an courses.
- The necessary information about elective religious lessons should be given students. It is necessary to ensure that the elective religious courses are chosen by the students themselves.
- The teachers should enter courses as willing.
- Training environments need to be improved.
- The educational process should be monitored by determining the imperfections.

Giriş

Her birey bilgi, beceri, ilgi ve ihtiyaç konusunda farklı özelliklere sahiptir. İnsanın gelişimini esas alan bir eğitim anlayışı, bu farklılıkları dikkate almak durumundadır. Bu bağlamda, eğitim programları hazırlanırken esas alınan temel hedefler ve her öğrencinin sahip olması gereken genel bilgi ve becerilerin yanında, bireysel farklılıkların da dikkate alınması gerekir. Eğitim kurumlarında bireylerin bu tür farklı ihtiyaçlarını karşılama hususunda başvurulan yollardan birisi de seçmeli derslerdir. Bu bağlamda, Milli Eğitim

Bakanlığı, ortaöğretim kurumlarının ders müfredatına, 2012 yılından itibaren yeni seçmeli dersler eklemiştir.

2012 yılında yayımlanan ders çizelgeleri incelendiğinde “din, ahlak ve değerler” grubu içerisinde Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler (I-II) derslerinin yer aldığı görülmektedir.¹ Söz konusu tarihten itibaren seçmeli din dersleri ortaöğretim kurumlarının müfredatında yer almaya devam etmektedir. Çalışmanın amacı, ortaöğretim seçmeli dersler içerisinde yer alan seçmeli din derslerinin niteliği, ders kitaplarının durumu, derse giren öğretmenlerin tutumu ve derslerin seçilme oranı gibi hususlarda öğrencilerin değerlendirmelerini tespit etmektir. Bu çerçevede, öğrencilerin seçmeli din dersleri konusundaki düşüncelerini ortaya çıkarabilmek için, Kırıkkale örnekleminde seçilen ortaöğretim kurumlarındaki öğrencilere anket uygulaması yapılmıştır.

Problem

Cumhuriyet tarihine bakıldığında din eğitimi konusunda iki uygulama dikkat çeker. Bunlardan biri, 1982 de kabul edilen yasa ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin *zorunlu* ders haline getirilmesidir. İkincisi ise 2012 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 14.08.2012 tarihli ve 124 sayılı kararı ile yapmış olduğu değişikliktir. Bu değişiklikte, sekiz kategoride çok farklı ilgi ve yeteneğe hitap eden kırk farklı seçmeli ders, haftalık ders çizelgelerine ilave edilmiştir. Bu haftalık ders çizelgeleri incelendiğinde “Din, Ahlak ve Değerler” grubu içerisinde “Kur’an-ı Kerim”, “Hz. Muhammed’in Hayatı” ve “Temel Dini Bilgiler (I-II)” derslerinin de yer aldığı görülmektedir. Bu durum, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yanında, *seçmeli* olarak din eğitim ve öğretimine imkân sunması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Din, ahlak ve değerler grubu içerisinde yer alan seçmeli din dersleri, özellikle okul haricinde din eğitimi alamayanlar için, büyük bir imkân olarak görülebilir. Ancak bu imkan, söz konusu derslerin hedef ve içerikleri, eğitim-öğretim materyalleri, öğrenme ortamı, öğretmenlerin yeterlikleri ve değerlendirme gibi unsurlardaki yeterliği ile doğru orantılıdır. Ayrıca, öğrencilerin din, ahlak ve değer derslerini tercih etme sebepleri, bu derslere gösterilen ilgi ve derslerdeki başarıyı etkileyecektir.

¹ “Din, ahlak ve değerler” grubunda yer alan dersler, makalenin bundan sonraki bölümlerinde seçmeli din dersleri olarak ifade edilecektir.

154 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ: KIRIKKALE ÖRNEĞİ

2013 yılından itibaren seçmeli din dersleri üzerine yapılan çalışmalar (Meydan, 2013: 219-250; Meydan, 2015:673-694; Kaymakcan, Aşlamacı, Yılmaz, Telli, 2013; Gündoğdu, 2015: 121-155), mevcut seçmeli derslerin, ihtiyacı ve beklentileri istenilen seviyede karşılayamadığını ortaya koymaktadır. Bu durumun nedenlerini ortaya koyabilmek için, bu dersleri seçen öğrencilerin değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Doğrudan dersi seçen öğrencilerden edinilecek bilgiler; programların, ders kitaplarının ve içeriğin yeniden hazırlanması, öğretim materyallerinin geliştirilmesi konusunda dikkate alınmalıdır. Ayrıca, öğretmenlerin yetiştirilmelerine yönelik hizmet içi eğitim kurslarının tekrar gözden geçirilmesi ya da varsa eksikliklerin tespit edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Eğitim programları amaç (hedef), ders içerikleri ve değerlendirme olmak üzere üç temel esastan oluşmaktadır (Şişman, 2016:11). Bunlar arasında amaç (hedef) hayati önem arz etmektedir. Fakat ders içerikleri, öğretim yöntem ve teknikleri, öğretim materyalleri, öğrenme ortamları ve değerlendirme de programların hedeflere ulaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda *din, ahlak ve değerler* grubu içerisinde yer alan *Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler (I-II)* derslerinde hedeflere ulaşılmasında öğrenme ortamlarının ve ders içeriklerinin özen ve hassasiyetle hazırlanması gerekmektedir.

Seçmeli din dersleri için hazırlanan ders kitapları, eğitim-öğretim materyalleri her ne kadar özenle hazırlansa da öğretmen ve öğrenciler tarafında değerlendirilmeleri önem arz etmektedir. Onların yapmış oldukları değerlendirmeler öğretim programlarını ve ders kitaplarını geliştirip hazırlayanlar için rehberlik yapmaktadır. Çalışmayla, *Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler (I-II)* derslerini seçen öğrencilerin ders kitapları, öğretim teknolojilerinin kullanımı, öğretmen yeterlilikleri, öğrenme ortamları, sınıfların mevcudu gibi hususlardaki değerlendirmelerini tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu durum daha sonraki dönemlerde seçmeli dersler için yapılacak hazırlıklara katkı sağlaması bakımından, çalışmayı önemli hale getirmektedir. Bu bağlamda araştırmanın sonucunda test edilmesi beklenen hipotezler şunlardır:

- Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri bizzat öğrencilerin kendileri tarafından seçilmemektedir.

- Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerine yönelik kitapların hazırlanmasında öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını göz önüne alma konusunda gerekli özen gösterilmemektedir.
- Seçmeli din dersleri ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yer verilen konular arasında binişiklik bulunmaktadır.
- Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri öğrencilerin din ile ilgili günlük ihtiyaçlarına cevap vermemektedir.

Araştırmanın Yöntemi ve Modeli

Çalışmada, bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinden olan nicel araştırma yöntemlerinden faydalanılarak ortaya konulan betimsel bir alan araştırma yöntemi kullanılmıştır. Tarama modeli, sosyal olay ve olguları herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmadan, olayları olduğu gibi ortaya koyarak tespit edilmesine olanak sağlayan araştırma modelidir. Söz konusu model sayesinde olayların daha önceki olaylar ve şartlarla arasındaki ilişkiler ve etkileşimler dikkate alınarak verilerin analiz edilmesi, yorumlanması ve genellemelere varılması sağlanmaktadır (Karasar 2002: 80). İlişkisel tarama modelinin kullanıldığı bu çalışmada, seçmeli din derslerini tercih eden öğrencilerin ders kitapları, öğretim materyalleri, öğretmen yeterlilikleri, öğretme ve öğrenme ortamları gibi konulardaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Kırıkkale ilinde 2017-2018 eğitim-öğretim yılında seçmeli din derslerini seçen tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, Kırıkkale ilinde 2017-2018 eğitim-öğretim yılında din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini tercih eden 413 öğrenci oluşturmaktadır. Belirlenen evren içerisinde okulların seçimi, okul türü çeşitliliğini sağlayacak şekilde yapılmasına özen gösterilmiştir. Anket, tespit edilen okullarda yalnızca seçmeli din derslerini alan öğrencilerin tamamına uygulanmıştır. Örneklem alınmasında önemli olan nokta örneklemin, alındığı evreni temsil etmesidir. Eğer üzerinde araştırma yapılacak örneklem evreni temsil etmiyor ve örneklemin temsil yeterliliği bulunmuyorsa örneklem hatası yapılmış olur (Balcı 2006: 91). Bu bağlamda örneklemin evreni temsil edebilecek büyüklükte ve nitelikte olmasına özen gösterilmiştir. Örneklemini oluşturan okullar ve öğrenci sayıları tablo 1’de verilmiştir.

156 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ:
KIRIKKALE ÖRNEĞİ

Tablo 1: Örnek Grubunu Oluşturan Okullar ve Sayıları

Sıra No	Okul Adı	Öğrenci Sayısı
1.	Keskin Anadolu Lisesi	91
2.	Keskin Sağlık Meslek Lisesi	16
3.	Kırıkkale Fen Lisesi	125
4.	Osmangazi Fen Lisesi	77
5.	Yıldırım Beyazıt Anadolu Lisesi	104
Toplam		413

Veri Toplama Aracı

Anket tekniği genel eğilimlerin tespit edilmesi söz konusu olduğu durumlarda veri toplamada en etkili araç olarak görülmektedir (Arı 1997:39-48; Çarkoğlu & Toprak 2006: 17). Seçmeli din derslerini tercih eden öğrencilerin ders kitaplarının içerikleri, öğretmen yeterlilikleri vb. konulardaki genel değerlendirmelerini tespit etmek amacıyla öğrencilere anket kullanılmıştır. Anket formu araştırmacı tarafından geliştirilmiş olup, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, öğrencilerin cinsiyet, okul türü, sınıf seviyesi, akademik durum, aldığı din eğitimi (Kur'an okumayı bilme, ailede din eğitimi alma), rehberlik hizmeti ve tercih ettiği dersler gibi demografik bilgilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise öğrencilerin “Din, Ahlak ve Değerler Grubu” derslerini içerik, ders kitapları, öğretmen yeterlilikleri, öğretim materyalleri konularında, değerlendirmelerini içeren yirmi dokuz faktöre yer verilmiştir. Bu bölümde, 5’li Likert tipi ölçek kullanılmıştır. Ölçekte “Kesinlikle Katılmıyorum” 1, “Katılmıyorum” 2, “Kararsızım” 3, “Katılıyorum” 4 ve “Kesinlikle Katılıyorum” 5 değerlerini almıştır. Verilerin beşli ölçekten elde edilmiş olması nedeniyle bağımsız değişkenler ile arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek puan aralıkları şu şekilde belirlenmiştir. (%20’lik (1/5) puan aralıkları dikkate alınmıştır.)

Tablo 2: Ölçek Puan Sınırları

Puan Sınırı	Etkililik Düzeyi
1,00-2,62	Kesinlikle Katılmıyorum
2,63-2,93	Katılmıyorum
2,94-3,31	Kararsızım
3,32-3,75	Katılıyorum
3,76-5,00	Kesinlikle Katılıyorum

Veri toplama aracı olan anket ile ilgili olarak son çalışma anket formunda yer alan maddelerin anlaşılmasına yönelik yapılmıştır. Öncelikle ölçekte yer alan maddelerin daha iyi anlaşılması için anket formunun giriş kısmında anketin amacını ve içeriğini belirten yönergeye yer verilmiştir. Bununla birlikte anket formu dil-anlatım ve kapsam geçerliliği bakımından incelenmiştir.

Ön Test

Ön test, anket geliştirme sürecindeki en son aşamayı oluşturmaktadır (Balcı 2006:156). Pilot uygulama, anketin geçerlik ve güvenilirliğinin gözleme dayalı verilerle sorgulandığı bölümdür. Hazırlanan taslak anket formu, örneklem grubuyla aynı özellikleri taşıyan öğrenciler tarafından doldurulmuştur. Bu yolla elde edilen 126 anket formundan 1 tanesi demografik bilgiler bölümü doldurulmadığından dolayı değerlendirme dışı bırakılmış; geçerli kabul edilen 125 anket verisi ön test için değerlendirmeye alınmıştır. Bütün bu ön test amaçlı veri toplama çalışmalarından sonra ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik testi aşamasına gelinmiştir. Elde edilen test sonuçları aşağıda belirtilmiştir.

Geçerliliğe İlişkin Bulgular

Kapsam Geçerliliği: “Ankette yer alan maddeler, ihtiyaç duyulan olgusal ve/veya yargısal verileri kapsamada ve toplamada ne derece yeterlidir?” sorusunun cevabı anketin kapsam geçerliliğiyle ilgilidir (Büyüköztürk 2005: 133-151). Anketin kapsam geçerliliğinin sonuçları istatistiksel sonuçlara dayanmamaktadır. Sonuçlar genellikle araştırma alanında uzman kişilerin değerlendirmelerine dayanmaktadır (Balcı 2006:105). Bu bağlamda alan uzmanlarından beklenen, ankete son şekli verilmeden ankette yer alan faktörlerin kapsam bakımından değerlendirmeleridir (Büyüköztürk 2009: 168). Bu çerçevede anket formunda yer alan maddeler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapan beş kişi ile alanında uzman dört kişinin değerlendirmesine sunulmuştur. Öğretmenlerin ve uzmanların anket formunda yer alan maddelerle ilgili görüşleri doğrultusunda, ortaya konulan ölçeğin kapsam geçerliliği bakımından yeterli olduğu görülmüştür.

Yapı Geçerliliği: Tespit edilmek istenen kuramsal yapıya dair belirtilerin doğruluğunun bilimsel olarak gösterilmesi yapı geçerliliği olarak ifade edilmektedir (Balcı 2006: 105). Faktör analizi, yapı geçerliliğini ortaya koyan yollardan birisidir. Bu doğrultuda faktör analizi ölçeğimize uygulandığında şu veriler ortaya çıkmıştır;

Tablo 3. KMO Ve Bartlett's Test Sonuçları

KMO and Bartlett's Testi		
Kaiser-Meyer-Olkin Testi	0,901	
Bartlett's Testi	Ki-Kare	4216,597
	Serbestlik Derecesi	351
	P Değeri	0,000

Çalışmaya katılan öğrencilerinden elde edilen verilerin yapı geçerliliğini incelemek için “Temel Bileşenler Tekniği” ve “Direct Oblimin” döndürme yönetimi kullanılmıştır. Öncelikle faktör analizin uygulanabilirliğini ele almak için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett's testleri uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre KMO testi sonucu 0,901 ve Bartlett's testi x2 değeri 4216,597 ($p < 0,05$) olarak hesaplanmıştır. Uygulanan bu test istatistikleri ile faktör analizi yapabilmek için yeterli örneklem büyüklüğünün olduğu ve verilerin de yapısal olarak geçerliliği olduğu söylenebilir.

Güvenirlğe İlişkin Bulgular

Araştırmanın güvenilirlik katsayısını incelemek için Cronbach's alfa değeri kullanılmıştır. Cronbach's alfa katsayısının 0,70 olması araştırmanın güvenilirliği için yeterlidir. Anketin ikinci kısmında ortaöğretimde seçmeli din derslerini tercih eden öğrencilerin tercihlerini etkileyen faktörleri belirlemek için sorulan 29 sorunun Cronbach's alfa değeri 0,901'dir. Başka bir ifade ile araştırmanın güvenilir olduğu söylenebilir.

Anketin Uygulanması

Anketin bütün hazırlık aşamaları sona erdikten sonra uygulama safhasına geçilmiştir. Anket ortaöğretim kurumlarında eğitim gören öğrencilere uygulanacağı için ilgili kurumlardan izin alınması gerekmektedir (MEB 2007: 2594). Bu bağlamda ilgili okullarda anket uygulaması yapabilmek için Kırıkkale Üniversitesi Rektörlüğü aracılığı ile Kırıkkale İl Millî Eğitim Müdürlüğüne başvuruda bulunulmuştur. Yapılan inceleme sonucunda, anketin belirlenen okullarda uygulanmasına yönelik Valilik izin/onay alınmıştır.² Alınan onaydan sonra anket formu belirlenen okullarda araştırmacının gözetiminde uygulanmıştır. Araştırmamıza katılan öğrencilerin demografik özellikleri (cinsiyet, okul türü, sınıf, başarı durumu vb.) incelenmiş olup Tablo 4'te gösterilmiştir.

² Kırıkkale Valiliğinin 02/03/2018 tarihli ve 12774561-44-E.4462069 sayılı oluru.

Tablo 4. Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

Değişken	Çalışma Grubu	Sayı (N)	Yüzdelik (%)
Cinsiyet	Kız	244	59,1
	Erkek	169	40,9
Okul Türü	Keskin Anadolu Lisesi	91	22,0
	Keskin Sağlık Meslek Lisesi	16	3,9
	Kırıkkale Fen Lisesi	125	30,3
	Osmangazi Fen Lisesi	77	18,6
	Yıldırım Beyazıt Anadolu Lisesi	104	25,2
Sınıf	9. Sınıf	104	25,2
	10. Sınıf	162	39,2
	11. Sınıf	147	35,6
Başarı Durumu	Her Yıl Teşekkür/Takdir Alırım	317	76,8
	Bazen Teşekkür/Takdir Alırım	79	19,1
	Hiç Teşekkür/Takdir Almadım	17	4,1
Not Ortalaması	0-60 arası	25	6,1
	60-70 arası	47	11,4
	70-80 arası	92	22,3
	80-100 arası	249	60,3
Din Eğitimi Durumu			
Kur'an Okuma Durumu	Kur'an okumayı biliyorum.	333	80,6
	Kur'an okumayı bilmiyorum.	80	19,4
Ailede Din Eğitimi Alma Durumu	Aile çevremden dini bilgiler aldım.	391	94,7
	Aile çevremden dini bilgiler almadım.	22	5,3
Seçmeli Ders Tercihinde Yardım Durumu			
Rehberlik Servisi	Rehberlik servisinden yardım aldım.	96	23,2
	Rehberlik servisinden yardım almadım.	317	76,8
Şube Rehber Öğretmeni	Şube rehber öğretmeninden yardım aldım.	119	28,8
	Şube rehber öğretmeninden yardım almadım.	294	71,2
Seçilen Dersler	Kur'an-ı Kerim	109	26,4
	Hz. Muhammed'in Hayatı	140	33,9
	Temel Dini Bilgiler	164	39,7
Toplam:		413	100

Tablo 4'e göre araştırmaya 413 öğrenci katılmıştır. Araştırmanın %59,1'ini kız öğrenciler, %40,9'unu da erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın

**160 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ:
KIRIKKALE ÖRNEĞİ**

%30,3'ünü Kırıkkale Fen Lisesi, %25,2'sini Yıldırım Beyazıt Anadolu Lisesi, %22'sini Keskin Anadolu Lisesi, %18,6'sını Osmangazi Fen Lisesi ve %3,9'unu da Kesin Anadolu Sağlık Meslek Lisesi oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin, %39,2'si 10. Sınıf, %35,6'sı 11. sınıf, %25,2'si de 9. sınıfta okumaktadır.

Öğrencilerin %76,8'i her yıl teşekkür/takdir aldığını ifade ederken, %19,1'i bazen teşekkür/takdir aldığını ve %4,1'i de hiç teşekkür/takdir olmadığını beyan etmiştir. 2017-2018 Öğretim yılı birinci dönem karne not ortalaması 80-100 arası olan öğrenciler çoğunlukta olup, araştırmaya katılan öğrencilerin %60,3'ünü kapsamaktadır. Araştırmadaki öğrencilerin %80,6'ı Kur'an okumayı bildiğini ve %94,7'i de aile çevresinden dini bilgiler aldığını söylemiştir.

Seçmeli ders olarak öğrencilerin %26,4'ü Kur'an-ı Kerim, %33,9'u Hz. Muhammed'in Hayatı ve %39,7'si de Temel Dini Bilgiler derslerini seçmiştir. Bu seçmeli dersleri tercih ederken, öğrencilerin %23,2'si rehberlik servisinden ve %28,8'i de şube rehber öğretmeninden yardım aldığını ifade etmiştir. Seçmeli dersleri tercih eden öğrencilerin çoğunluğunun rehberlik servisinden ve şube rehber öğretmeninden yardım almadığı görülmektedir.

Verilerin Analizi

Araştırmaya katılan öğrencilerden elde edilen verilerin analizi SPSS 24 istatistik paket programı kullanılarak yapılmıştır. Araştırmanın örneklemini oluşturan öğrencilerin demografik özelliklerini incelemek için de frekans analizi yapılmıştır. Öğrencilerin tercihlerini etkileyen faktörlerin birim skalası küçük olduğundan non-parametrik test istatistikleri kullanılmıştır. İki bağımsız değişken olduğunda Mann-Whitney U, ikiden çok bağımsız değişken olduğunda ise Kruskal Wallis Testi kullanılmıştır.

Tablo 5. Madde Analizleri Ve Maddelerin Alt Boyutlara Göre Dağılımı

Madde	Faktör Alt Boyutları	N	\bar{X}	Std. Sapma
Faktör 1. Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler				
No 1	Dini konular ilgimi çekiyor.	413	3,7797	1,18746
No 2	Din derslerinde güncel konulara yer verilmektedir.	413	3,3801	1,27077
No 11	Derslerde öğrenmiş olduğum bilgileri günlük hayatta kullanabiliyorum.	413	3,3559	1,24896

No 12	Derslerde elde ettiğim bilgiler günlük hayatımda hiçbir işime yaramıyor.	413	2,3317	1,42580
No 19	Seçmeli derslerde vaktin nasıl geçtiğini anlamıyorum.	413	2,9879	1,44052
No 26	Güzel ahlaka sahip olmada din derslerinin etkili olduğuna inanıyorum.	413	3,5375	1,39231
No 27	İslam hakkında doğru bilgiler elde edebileceğimi düşünüyorum.	413	3,8184	1,26700
No 28	Dinimi en güzel şekilde yaşamama katkı sağlayacağını düşünüyorum.	413	3,7385	1,28826
No 29	Din derslerinde kendimi daha huzurlu hissediyorum.	413	3,5956	1,32880
Faktör 2. Seçmeli Din Derslerinin Tercih Edilmesi Süreci İle İlgili Değerlendirmeler				
No 20	Ailem din derslerini seçmemi istiyor.	413	3,1574	1,48354
No 21	Öğretmenlerimin tavsiyesi sebebiyle seçmeli din derslerini tercih ettim.	413	2,6416	1,54304
No 22	Yakın arkadaşlarım din derslerini seçtiği için ben de seçtim.	413	2,1404	1,41237
No 23	Din dersi öğretmeninin olumlu tutum ve yaklaşımları sebebiyle seçtim.	413	3,0387	1,55434
No 25	Din derslerini seçmezsem çevremden tepki alacağı mı düşündüm.	413	2,1719	1,51112
Faktör 3. Seçmeli Din Derslerinde Okutulan Ders Kitaplarının İçerik ve Şekil Bakımından Değerlendirilmesi				
No 3	Ders kitaplarında daha önce işlediğimiz konulara yer verilmektedir	413	3,6392	1,23387
No 4	Ders kitapları özenle hazırlanmıştır.	413	2,9806	1,35267
No 5	Ders kitaplarında yeteri kadar etkinliğe yer verilmiştir.	413	2,8305	1,34574
No 6	Ders kitaplarında aşırı şekilde bilgi bulunmaktadır.	413	2,8402	1,26323
No 7	Kitaplarda yeteri kadar görselliğe (fotoğraf, resim, tablo vb.) yer verilmiştir.	413	3,3584	1,27043
No 8	Kitaplarda kullanılan görsellik (fotoğraf, resim, tablo vb.) ile içerik uyum içerisindedir.	413	3,3680	1,25804
No 9	Dersler kitaplarında daha çok Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde görmüş olduğumuz konulara yer verilmektedir.	413	3,3995	1,28195
No 10	Derslerde cd, dvd, bilgisayar, projeksiyon vb. eğitim-öğretim materyalleri yeterince kullanılmaktadır.	413	2,8039	1,40829
Faktör 4. Seçmeli Derslerinin İşlenmesi İle İlgili Değerlendirme				

162 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ:
KIRIKKALE ÖRNEĞİ

No 13	Kur'an-ı Kerim derslerinde bireysel olarak yeterli vakit ayrılmaktadır.	413	2,8523	1,37240
No 14	Sınıflarımızın sayı kalabalık değildir.	413	2,9177	1,47734
No 15	Dersler bizlerin anlayabileceği şekilde işlenmektedir.	413	3,4722	1,32648
No 16	Derslerde konu ile ilgili olarak bizlerin görüşlerine de yer verilmektedir.	413	3,4455	1,34924
No 17	Sınıfta bütün arkadaşlarımız derse katılmaktadır.	413	2,7240	1,35149
No 18	Derslerimiz zamanında başlayıp zamanında biter	413	3,7409	1,27454
No 24	Din dersi öğretmenleri seçmeli din dersleri konusunda yeterli bilgi ve donanıma sahiptir.	413	3,7337	1,32810

Tablo 5'ten anlaşılacağı üzere faktör analizi sonucunda araştırmanın 4 faktörlü bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Toplam varyansın %29,37'sini açıklayan bir yapı elde edilmiştir. Bu faktörlerden birincisi 1, 2, 11,12, 19, 26, 27 ve 29 nolu maddelerden oluşan, seçilen din dersinin özelliğini inceleyen "*Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler*" alt boyuttur. İkincisi 20, 21, 22, 23 ve 25 nolu maddelerden oluşan öğrencilerin seçmeli dersi tercih etmesinde etkili olduğu düşünülen aile, öğretmen, arkadaş vb. çevresel etkileri inceleyen "*Seçmeli Din Derslerinin Tercih Edilmesi Süreci İle İlgili Değerlendirmeler*" alt boyuttur. Üçüncüsü 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 ve 10 nolu maddelerden oluşan seçmeli din derslerinde okutulan ders kitaplarının içerik ve şekil bakımından değerlendirildiği "*Seçmeli Din Derslerinde Okutulan Ders Kitaplarının İçerik ve Şekil Bakımından Değerlendirilmesi*" alt boyuttur. Dördüncüsü 13, 14, 15, 16, 17, 18 ve 24 nolu maddelerden oluşan derslerin verimliliği, derslerde eğitim-öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanılmasına dair "*Seçmeli Derslerinin İşlenmesi İle İlgili Değerlendirme*" alt boyuttur.

Araştırmanın Hipotezlerine Ait Bulgular

Araştırmaya katılan seçmeli din dersini tercih eden öğrencilerin cevaplarının bağımsız değişkenlere göre alt boyutlarının analizi yapılmıştır. Seçmeli din dersi tercihlerinde bağımsız değişkenlerin alt boyutlar üzerinde etkisini incelemek için Mann-Whitney U ve Kruskal Wallis Testi uygulanmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Anket formun yer alan faktörlerin analizi neticesinde, anketimizin *Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler*, *Seçmeli Din Dersleri-*

nin Tercih Edilmesi Süreci İle İlgili Değerlendirmeler, Seçmeli Din Derslerinde Okutulan Ders Kitaplarının İçerik ve Şekil Bakımından Değerlendirilmesi ve Seçmeli Din Derslerinin İşlenişi İle İlgili Değerlendirme olmak üzere dört faktörlü bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

Faktör 1. Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler

Tablo 3'e göre araştırmaya katılan öğrencilerin seçmeli din derslerinin niteliği ile ilgili değerlendirmelerini içeren *İslam hakkında doğru bilgiler elde edebileceğimi düşünüyorum (3,81), Dini konular ilgimi çekiyor (3,77), Dini mi en güzel şekilde yaşamama katkı sağlayacağını düşünüyorum (3,73), Din derslerinde kendimi daha huzurlu hissediyorum (3,59), Güzel ahlaka sahip olmada din derslerinin etkili olduğuna inanıyorum (3,53) ve Din derslerinde güncel konulara yer verilmektedir (3,38)* faktörlerinin ortalama değerlerine bakıldığında bir birlerine yakın olduğu görülmektedir. Bu durum seçmeli din derslerinin içerik, öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verebilme, öğrencilere doğru bilgi edinme ve güzel ahlak sahibi olma hususunda öğrencilere katkı sağladığını ortaya koymaktadır.

Söz konusu seçmeli derslerde işlenen konuların günlük hayatta kullanılıp kullanılmadığı ile ilgili öğrencilerin değerlendirmelerini ortaya koyabilmek için ankette *Derslerde öğrenmiş olduğum bilgileri günlük hayatımda kullanabiliyorum (3,35) ve Derslerde elde ettiğim bilgiler günlük hayatımda hiçbir işime yaramıyor (2,33)* şeklinde olumlu ve olumsuz maddelere yer verilmiştir. Her iki maddenin ortalama değerleri incelendiğinde, öğrencilerin seçmeli din derslerinde elde etmiş olduğu bilgileri günlük hayatta kullanabildikleri kanaatinde oldukları görülmektedir. Seçmeli din derslerinin niteliği ile ilgili tek olumsuzluk *Seçmeli derslerde vaktin nasıl geçtiğini anlamıyorum (2,98)* faktörü ile ilgili değerlendirmede görülmektedir. Öğrenciler seçmeli din derslerinde vaktin verimli ve etkin bir şekilde kullanılmadığı değerlendirmesini yapmaktadır.

Faktör 2. Seçmeli Din Derslerinin Tercih Edilmesi Süreci İle İlgili Değerlendirmeler

Yapılan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan dört faktörden ikincisinde, öğrencilerin seçmeli din derslerinin tercihleri ile ilgili değerlendirmelerinin yer aldığı *Ailem din derslerini seçmemi istiyor (3,15) ve Din dersi öğretmenin olumlu tutum ve yaklaşımları sebebiyle seçtim (3,03), Öğretmenlerimin tavsiyesi sebebiyle seçmeli din derslerini tercih ettim (2,64), Din derslerini seçmezsem çevremden tepki alacağımı düşündüm (2,17) ve Yakın arkadaşla-*

rım din derslerini seçtiği için ben de seçtim (2,14) şeklindeki faktörler yer almaktadır. bu faktörlerin aldığı ortalama değerlerine bakıldığında, söz konusu derslerin seçiminde anne-baba ile öğretmenlerin tavsiyelerinin etkili olduğu görülmektedir. Derslerin seçiminde arkadaş ve çevre etkisinin olmaması da ayrıca dikkat çekmektedir.

Faktör 3. Seçmeli Din Derslerinde Okutulan Ders Kitaplarının İçerik ve Şekil Bakımından Değerlendirilmesi

Yapılan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan dört faktörden üçüncüsünde seçmeli din derslerinde okutulan ders kitaplarının içerik ve şekil bakımından değerlendirildiği ayrıca derslerin işlenmesi esnasında eğitim öğretim materyallerinin kullanılıp kullanılmadığı ile ilgili değerlendirmelerin yer aldığı faktörler bulunmaktadır. Seçmeli din derslerinde okutulan ders kitaplarının içerik bakımından değerlendirildiği *Ders kitaplarında daha önce işlediğimiz konulara yer verilmektedir (3,63)*, *Dersler kitaplarında daha çok Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde görmüş olduğumuz konulara yer verilmektedir (3,39)*, faktörlere bakıldığında söz konusu ders kitaplarında yer alan bilgilerin zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki bilgilerle benzer olduğu görülmektedir. Benzer sonuçlara Meydan tarafından yapılan araştırmada da rastlamak mümkündür (Meydan, 2015: 210-250).

Seçmeli din derslerinde okutulan ders kitaplarının şekil bakımından değerlendirildiği *Kitaplarda kullanılan görsellik (fotoğraf, resim, tablo vb.) ile içerik uyum içerisindedir (3,36)*, *Kitaplarda yeteri kadar görselliğe (fotoğraf, resim, tablo vb.) yer verilmiştir (3,35)* faktörlerinde, öğrenciler kitaplarda yeteri kadar görsel kullanıldığı ve kullanılan görsellerin konuların içeriklerine uygun olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak öğrencilerin ders kitaplarının hazırlanması ve içerikleri konusundaki değerlendirmelerinin yer aldığı *Ders kitapları özenle hazırlanmıştır (2,98)*, *Ders kitaplarında yeteri kadar etkinliğe yer verilmiştir (2,83)* faktörlerinde ise olumsuz değerlendirmeler bulunmaktadır.

Faktör 4. Seçmeli Din Derslerinin İşlenmesi İle İlgili Değerlendirme

Yapılan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan dört faktörün sonuncusunda seçmeli din dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri, derslerde kullanılan yöntem ve teknikler, öğretim materyallerinin kullanımı ilgili öğrenci değerlendirmelerinin yer aldığı faktörler bulunmaktadır. *Seçmeli Din dersi öğretmenleri seçmeli din dersleri konusunda yeterli bilgi ve donanuma sahiptir (3,73)*, *Dersler bizlerin anlayabileceği şekilde işlenmektedir (3,47)* faktörleri incelendiğinde öğrencilerin öğretmenlerin yeterlilikleri ile ilgili olumlu

değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin *Derslerde konu ile ilgili olarak bizlerin görüşlerine de yer verilmektedir (3,44)* faktörü ile ilgili değerlendirmelerinden, öğretmenlerin öğrencilerinin tecrübelerinden ve konu ile ilgili düşüncelerinden yararlanarak ders işlediği düşünülebilir. Ancak seçmeli din derslerinde ihtiyaç duyulduğunda eğitim-öğretim materyallerinin kullanılıp kullanılmadığı ile ilgili değerlendirmenin yer aldığı *Derslerde cd, dvd, bilgisayar, projeksiyon vb. eğitim-öğretim materyalleri yeterince kullanılmaktadır (2,80)* faktöründe öğrencilerin söz konusu derslerde öğretmenlerin ders materyallerini kullanmalarına yönelik olumsuz bir değerlendirmede buldukları dikkat çekmektedir.

Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinden biri olan Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili *Sınıflarımızın sayısı kalabalık değildir (2,91)* ve *Kur'an-ı Kerim her öğrenciye yeterli vakit ayrılmaktadır (2,85)* faktörlerinin değerlendirilmesine bakıldığında öğrencilerin sınıfların kalabalık olduğu, bundan dolayı da öğrenci başına ayrılan sürenin yetersiz olduğu doğrultusunda olumsuz değerlendirmeler yaptığı dikkat çekmektedir. Ayrıca öğrencilerin *Sınıfta bütün arkadaşlarımız derse katılmaktadır (2,72)* faktörü ile ilgili değerlendirmeleri, sınıfların kalabalık olmasından dolayı ders programlarında ifade edilen kazanımların elde edilmesinin oldukça zor olacağı anlamına gelmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Din eğitimi, Cumhuriyet tarihinde üzerinde tartışılan konuların başında gelmiştir. Söz konusu tartışmalar din eğitiminin bilimselliğinden ziyade eğitim programlarında olup olmaması üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu durum, tartışmaların ideolojik bağlamda yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. 1982 yılında anayasa konulan hükümlerle Cumhuriyet döneminde cereyan eden din eğitiminin programlarda yer alıp almamasıyla ilgili tartışmalara hukuki anlamda son nokta konulmuştur. Bu tarihten itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilkokul, ortaokul ve liselerde zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır. 2012 yılında din dersleri ile ilgili ikinci önemli karar alınmıştır. Yapılan düzenleme ile seçmeli din dersleri ortaokul ve lise programlarına dahil edilmiştir.

Cumhuriyet tarihinde yapılan söz konusu düzenlemeler oldukça önemlidir. Ancak bu düzenlemelerin amacına ulaşabilmesi için, din eğitimine yönelik ders programlarının hazırlanması, eğitim öğretim materyalleri ve öğretmen yeterlilikleri gibi hususların kalitesi ve beklentileri karşılaması önemlidir. Bu konularda yeterli hazırlığın yapılmaması, artan din dersi sayısına rağmen, olumlu sonuçların alınamamasına neden olacaktır. Bu bağlamda araştırma,

seçmeli din, ahlak ve değerler alanına ait ders kitapları, içerikleri, öğretim materyalleri gibi konularla birlikte; ders öğretmenlerinin yeterliği, öğrenme ortamları gibi konularda, dersi seçen öğrencilerin görüşlerini tespit etmeyi amaçlamıştır. Çalışma sonucunda elde edilen verilerin hipotezleri doğrulama durumu, ulaşılan sonuçlar ve derslerden beklenen hedeflere ulaşmasına dair önerilere yer verilmiştir.

Araştırmada yapılan faktör analizi sonucunda anket formunda yer alan maddelerin *Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler*, *Seçmeli Din Derslerinin Tercih Edilmesi Süreci İle İlgili Değerlendirmeler*, *Seçmeli Din Dersleri Kitap ve İçeriklerinin Değerlendirilmesi*, *Seçmeli Din Derslerinin İşlenmesi İle İlgili Değerlendirme* olmak üzere toplam dört başlık altında toplandığı görülmektedir.

Seçmeli din derslerinin içeriklerine yönelik maddeleri içeren *Seçmeli Din Derslerinin Niteliği Hakkındaki Değerlendirmeler* başlıklı birinci faktörde, öğrenciler tarafından söz konusu derslerin içerik olarak öğrenci ihtiyaçlarına cevap verme, sağlıklı bilgi kazandırma ve günlük ihtiyaçlara cevap verebilme özelliklerine sahip olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.

Seçmeli din derslerinin seçilme süreci ile ilgili maddeleri içeren *Seçmeli Din Dersleri Kitap ve İçeriklerinin Değerlendirilmesi* başlıklı ikinci faktörde derslerin seçiminde ailelerin etkili olduğu görülmektedir. Burada dikkat çeken, söz konusu faktördeki *Yakın arkadaşlarım din derslerini seçtiği için ben de seçtim (2,14) ve Din derslerini seçmezsem çevremden tepki alacağı mı düşümdüm (2,17)* maddelerinin aldıkları ortalama değerlere bakıldığında derslerin seçiminde çevre ve arkadaş etkisinin olmadığı görülmektedir.

Seçmeli din derslerinde okutulan ders kitaplarının içerik ve şekil olarak değerlendirmelerin yer aldığı *Seçmeli Din Dersleri Kitap ve İçeriklerinin Değerlendirilmesi* faktörde iki değerlendirme dikkat çekmektedir. Birinci olarak, söz konusu derslerde işlenen konuların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabında yer alan konularla benzerlik gösterdiği, bu durumun öğrencilerin derse olan ilgisinin azalmasına neden olabileceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca öğrencilerin *Ders kitapları özenle hazırlanmıştır (2,98) ve Ders kitaplarında yeteri kadar etkinliğe yer verilmiştir (2,83)* maddelerin ortalama değerleri de ders kitaplarının hazırlanmasında özen gösterilmediği belirtilmektedir. İkinci olarak söz konusu derslerde okutulan ders kitaplarının şekil bakımından değerlendirildiği *Kitaplarda kullanılan görsellik (fotoğraf, resim, tablo vb.) yer verilmiştir (3,35)* şeklindeki madde ile ilgili değerlendirmede ise öğrenciler ders kitaplarında yer alan resim ve fotoğrafların içerik ile uygun olduğu, tab-

lolara yeteri kadar yer verildiği konusunda olumlu değerlendirmede bulunulmuştur.

Seçmeli din derslerine giren öğretmenlerin yeterlilikleri, ders işlenmesinde kullanılan yöntem ve teknikler, öğretim materyallerinin kullanımı ile ilgili değerlendirmelerin yer aldığı *Seçmeli Derslerinin İşlenmesi İle İlgili Değerlendirme* faktörde iki değerlendirme ön plana çıkmıştır. Birincisi, öğrencilerin derslere giren öğretmenlerin her bakımdan yeterli olduklarına dair yaptıkları olumlu değerlendirmedir. Ancak öğrenciler öğretmenlerin derslerde eğitim-öğretim materyalleri kullanımı ile ilgili *Derslerde cd, dvd, bilgisayar, projeksiyon vb. eğitim-öğretim materyalleri yeterince kullanmaktadır (2,80)* şeklindeki maddeye yönelik değerlendirmesinde olumsuz sonuç çıkması dikkat çekmektedir. Bu durum ya *öğretmen yeterlilikleri* ifadesinin öğrenci tarafından tam olarak anlaşılmadığı ya da materyal kullanımı dışında öğretmenlerin yeterli oldukları düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. İkincisi ise seçmeli din dersleri arasında yer alan Kur'an-ı Kerim dersine yönelik değerlendirmelerdir. Öğrenciler, sınıflar kalabalık olduğu için kişi başına ayrılan vaktin yeterli olmadığı, söz konusu olumsuzluktan dolayı öğrencilerin tamamının derse katılım gösteremediği değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Araştırma sonucu elde edilen veriler ışığında seçmeli derslerle ilgili şu öneriler ortaya konulabilir:

- Seçmeli din derslerinden Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler (I-II) derslerinin içerik olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden farklı olması, sürekli olarak aynı bilgilerin tekrar edilmemesi gerekir. Dolayısıyla bu derslere ait öğretim programlarının yenilenmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz.
- Seçmeli din derslerinde okutulacak ders kitapları hazırlanırken kitaplarda aşırı bilgi yerine öğrencilerin en üst seviyede yararlanabileceği etkinliklere yer verilmesine özen gösterilmelidir.
- Seçmeli din derslerinde öğretmenlerin materyal tasarımı ve kullanımı konusunda yeterliliklerinin artırılması ile ilgili çalışmaların yapılması gerekmektedir.
- Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde sınıf mevcutlarının az olmasına dikkat edilmelidir.
- Seçmeli din dersleriyle ilgili gerekli bilgilendirmeler yapılarak söz konusu derslerin seçiminde ailelerinin zorlamasının değil öğrenci iradesinin belirleyici olması gerekir. Ailenin etkisinin yönlendirmeden ileriye

**168 • ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜNDEN SEÇMELİ DİN DERSLERİ:
KIRIKKALE ÖRNEĞİ**

gitmemesi, özellikle özgürlüğün üst değer olarak kabul edildiği ergenlik çağındaki öğrenciler için, ailelerin gösterebileceği daha doğru bir tutum olacaktır.

Kaynaklar/References

- Arı, Oğuz, (1977), Kamuoyu ve Ölçülmesi. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, C.15: 39-48.
- Bahçekapılı, Mehmet (2013). Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri, İmkanlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri, İstanbul: İlke Yayınları. Erişim tarihi. 09.04.2018.
- Balcı, Ali (2006). Sosyal Bilimlerde Araştırma (Yöntem, Teknik ve İlkeler), Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Büyüköztürk, Şener (2005) “Anket Geliştirme”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, C.3, S.2: 133-151.
- Büyüköztürk, Şener (2009). Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı. Ankara: Pegem Akademi.
- Çarκοğlu, Ali & Toprak, Binnaz, (2006), Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri (2015) “Seçmeli Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.15, S.2: 121-155.
- Karasar, Niyazi. (2002). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kaymakcan, Recep, İbrahim Aşlamacı, Mustafa Yılmaz, Adnan Telli (2013). Seçmeli Din Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu. İstanbul: Çınar Basım Yayın.
- Kırıkkale Valiliğinin 02/03/2018 tarihli ve 12774561-44-E.4462069 sayılı oluru.
- MEB (2007) “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi”, *Tebliğler Dergisi*.
- MEB, (2012) Talim ve Terbiye Kurulunun 14.08.2012 tarihli ve 124 sayılı kararı.
- Meydan, Hasan (2013) “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.40: 219-250.
- Meydan, Hasan (2015) “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)”, *Turkish Studies*, C.10, S.3: 673-694.
- Şencan, Hüner (2006). Sosyal ve Davranışsal Bilimlerde Bilimsel Araştırma Sürecinin Temel Ögeleri. İstanbul: Bilge Matbaacılık.
- Şişman, Mehmet (2016). Eğitim Bilimine Giriş. Ankara: Pegem Akademi.

DİNLERDE BARIŞIN TEOLOJİK TEMELLERİ: YAHUDİLİK, HİRİSTİYANLIK VE İSLAM*

Şahin KIZILABDULLAH**

Öz

Bu makalede temel anlamda, dinlerin barışa olan katkısı ele alınmıştır. Bu konu, ortaya çıktıkları bölge, karşılıklı etkileşim, ortak gelenek ve kutsal kitap referansları gibi müşterek yönleri hasebiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metinleri merkeze alınmak suretiyle açıklanmıştır. Giriş kısmında, her üç dinin barışa yönelik genel yaklaşımı öz bir şekilde ifade edildikten sonra, dinlerin barışa katkıları üç alt başlıkta sınıflandırılmıştır. Bunlar, dinlerin birey, aile ve toplum barışına olmak üzere üç alandaki katkısı ile sınırlandırılmış ve karşılaştırmalı bir şekilde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Barış, Dinler Tarihi, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam.

The Theological Foundations of Peace in Religions: Judaism, Christianity and Islam

Abstract

In almost all of the teaching of religion it is possible to find the message of peace and violence. Islam, as a word means peace, well-being, tranquility

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak 2015 yılında Prof. Dr. Mustafa Erdem danışmanlığında hazırlanmış olduğum "Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) başlıklı tezden üretilmiştir.

** Dr, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümü Araştırma Görevlisi, sahin.kizilabdullah@gmail.com ORCID: 0000-0002-6848-0755

and surrender. The claim that Islam is a religion of peace, stems from its lexical meaning. The Torah aims to protect the peace of individuals and communities that have a different faith and relationship based on justice and empathy. The Ten Commandments is recognized as a basic summary of the belief system of Jews. Christianity defined itself as a religion based on love. Christians claim that God himself is love, Jesus, apostles, the church fathers ultimately all Christians are messengers of love and the people are builders of peace. The perspective on sacred texts can affect the message that you try to deduce, with this assumption, the opposing ideas of people which are derived from Holy Scriptures can be based on their personality, family and social experience. In this study, the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam will be taken into account and by using a holistic approach, it will try to put forward a message that constitute to the theological basis that members of the same faith or different religions that can live in peace. In the introduction, a brief summary of their contribution to world peace is given. The main body of the article is organized in comparative study under three parts: religions contribution to peace in individual, family and societal life. In this scope, a measure of understanding among, first Orthodox and other Judaism branches, has been identified on message of of peace, then the same process is repeated for Catholic, Protestant and Orthodox Christianity. In Islam, the message of peace has been identified by individual verses as well as their application through its Prophet.

KeyWords: Peace, History of Religion, Judaism, Christianity, Islam

Summary

In almost all of the teaching of religion it is possible to find the message of peace and violence. For example, when Jewish Holy Scriptures are examined, there are statements referring to war, extolling peace and its virtues that can be found in passages that speak of glory. In Christian history, it recommends loving your enemy and if someone slaps you on one cheek to turn to them the other even though it is a Holy Scripture, there are also violent tendencies such as the Crusades and the Inquisition of war. Likewise, in the History of Islam, next to economy and political reasons for war, the Quran's states that the killing of a man is perceived as killing all of humanity, in this regard, it is demonstrated that this is the essence of peace and protection. It is evident, even though the main goal, rhetoric and methodology of religions is different from each other, the ultimate implication is to achieve happiness.

The perspective on sacred texts can affect the message that you try to deduce, with this assumption, the opposing ideas of people which are derived from Holy Scriptures can be based on their personality, family and social experience.

Christianity defined itself as a religion based on love. Christians claim that God himself is love, Jesus, apostles, the church fathers ultimately all Christians are messengers of love and the people are builders of peace. One of the commandments that shape the approach of Christianity towards others: "Jesus replied: Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind. This is the first and greatest commandment. And the second is like it: Love your neighbor as yourself." The Torah orders the Jews to be in peace and harmony with the Children of Israel themselves first then with other communities. In the first stage, Torah ensures the unity and solidarity of the Jewish community by drawing attention to the protection of inner peace and relations with the fraternity and neighbors.

In the second stage, The Torah aims to protect the peace of individuals and communities that have a different faith and relationship based on justice and empathy. The Ten Commandments is recognized as a basic summary of the belief system of Christians and Jews even though they have different forms of interpretation and understanding. Calvin, for example, states that Commandments have an external and a deep meaning and explains that each commandment has a broader sense of meaning. In this context, Calvin expresses that the commandment of "You shall not murder" means "You shall not harm your neighbor in any way". The point that shaped the Jewish view of social peace is seen as an "understanding of choosiness". The second part of the ten commandments which regulates the relationship among humans is interpreted by Orthodox Jewish, under the influence of that "understanding of choosiness" within the strict sense. Because of this interpretation, the concept of forbidden on "You shall not give false testimony against your neighbor", "You shall not covet your neighbor's house. You shall not covet your neighbor's wife, or his male or female servant, his ox or donkey, or anything that belongs to your neighbor" does not contain others except Jews.

Islam, as a word means peace, well-being, tranquility and surrender. The claim that Islam is a religion of peace, stems from its lexical meaning. Some principles include; the essentialness of peace, it is always better seen, giving a positive response to peace proposals, dissemination greetings, war is limited to defense and freedom of belief, the limitations imposed on the state of war

(War Ethics), the privacy of property, life and thought, choice and free will of faith, during war the protection of women, children and elderly, these titles can be considered to help understand Islam's attitude towards peace.

Prophet Muhammad established the law of brotherhood between the immigrants and the Ansar (Helpers), the constitution that draws up other members of faith and the relationship between Jews and Christian neighbors was built on the grounds of meeting referred to in the Quran. The term of Ahl-i Kitap which is mentioned in the Quran and the status of those people who are accepted in it, have navigated individual and social relations that Muslims would create with them. The social, economic and political rights of the Ahl-i Kitap is important for the demonstration of the view of Islam on the others, and the tolerance on the people who have a different faith.

In this study, the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam will be taken into account and by using a holistic approach, it will try to put forward a message that constitute to the theological basis that members of the same faith or different religions that can live in peace.

GİRİŞ

Tüm dinlerin, insanı, yaşarken ve/veya ölüm sonrasında iyiliğe ve güzelliğe yönlendirme gibi ulvi bir görevle sorumlu tuttuğu kabul edilmektedir. Dinlerin hedefinin barış ve huzur olduğu, yapılan tanımlarda da kendini göstermektedir. Örneğin; Tahanevi, Dini, “akıl sahiplerini kendi iradeleriyle halde salaha, ahirette felaha sevk eden” bir olgu olarak tanımlarken, Elmalılı Hamdi Yazır, “Din, iman ve amel mevzuu olarak akıl ve ihtiyara teklif olunacak hak ve hayır kanunlarının heyet-i mecmuasıdır” ifadesini kullanmaktadır. Abdurrahman Küçük ise “Genel olarak din, inanış ve davranış şekilleri ile insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde bir arada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünüdür” tanımlamasını yapmaktadır. Adward S. Ames ise dini, “en yüksek ictimaî değerlerin şuuru” olarak tanımlamaktadır (Küçük vd 2014: 22-23). Dinler, her ne kadar gerek tanımlarında, gerekse kutsal metinlerindeki ifadelerde (Mümtehin 60/8; Hucurat 49/9; Enfal 8/61; Nisa 4/94; Yeşeya 2/4; Çıkış 20/1-17; Yasanın Tekrarı 5/6-22.) insanları mutlu, huzurlu ve barış içerisinde bir hayata ulaştırma hedefi gütse de, öte tarafta, yeryüzündeki birçok çatışmanın tarafları, yaptıklarını dinle temellendirmeye devam etmektedir. Birbirine zıt görüşlerin oluşmasında, bir takım etkenler bulunmaktadır. Bunlardan biri, dinlerin öğretilerinin merkezinde yer alan kutsal metinlerin, bütüncül bir şekilde okunmaması olarak ifade

edilebilir. Konu, parçacı yaklaşımlarla ele alınır ve kutsal metinler bu şekilde incelenir ise, barışı da şiddeti de özendirecek ifadeler bulmak mümkündür. Bu noktada önemli bir diğer etken de, kutsal metne muhatap olması itibariyle insandır. Her bir insanın geçmişi, kişilik özellikleri, tecrübeleri, ailesi, içinde yaşadığı toplum, bu toplumun geçirdiği siyasi, sosyal, ekonomik süreçler, onu şekillendirmektedir. Tam da bu nokta, konuyu ele alış biçimimizin temelini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Dinlerde barışın teolojik temelleri başlıklı bu araştırma süresince, temel kaynaklar arasında yer alan kutsal metinler, konu merkezli olarak ele alınırken mukayeseli yöntemin yanı sıra deskriptif metottan da yararlanılmıştır. Kutsal metinler, parçacı bir yaklaşımla değil bütüncül bir okuma ile incelenmiş ve genel yaklaşım açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu genel yaklaşım ortaya konulurken, din bilimcilerinin konu çerçevesinde önem atfettiği, kutsal kitaplardaki ilgili bölümler de dikkate alınmıştır. Konu ile ilgili literatür taramasına dayalı teorik bir araştırma gerçekleştirilmiş ve karşılaştırmalı bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada konu ele alınırken, dini metinler ve bazı uygulama örnekleri, dinlerin barışa yaptıkları/yapmaları muhtemel katkı çerçevesinde okunmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kutsal metinlerinde ortak konu ve mesajların bulunması, aynı coğrafyalarda ortaya çıkmaları ve neredeyse tarihin her döneminde iletişim içinde olmaları, birbirleri ile ilgili iddialarının olması gibi etkenlerden dolayı konu Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri ile sınırlandırılmıştır. Her üç dinin de kutsal kitapları araştırmanın merkezini oluşturmuş, mezheplere göre değişen yorumlama biçimlerinde belirgin farklılıklar dikkate alınmıştır.

Yahudi kutsal metinleri incelendiğinde, savaşa yönlendiren ifadeler bulunmakla birlikte, barışı öven ve onun erdeminden, yüceliğinden bahseden pasajlar da bulunabilmektedir. Hıristiyanlık tarihinde, bir taraftan düşmanını bile sevmeyi, bir yanağına vurulduğunda diğer yanağını çevirmeyi tavsiye eden kutsal kitap verileri varken, Haçlı savaşları ve engizisyon gibi şiddet eğilimleri de bulunmaktadır. Keza İslam tarihinde de ekonomik, siyasi gerekçelerle gerçekleştirilen savaşların yanında, Kur'an'ın emirlerinde bir insanı haksız yere öldürmenin, tüm insanlığı öldürmek gibi algılanmasından hareketle barışın esas olması ve korunması gerektiği ifade edilmektedir (Kızılabdullah 2016:13-14).

Dinlerin, insanları barışa yönlendirirken hatırlattığı bir takım hususlar, dikkat çektiği noktalar bulunmaktadır. Ahiret inancı ve ölüm sonrası hayatta elde edecekleri mükafat, bu manada bir motivasyon kaynağı olarak görülebilmektedir. İnananları iyiye ve güzele yönlendirmede bir diğer motivasyon kaynağını da, Tanrı algısı olduğu muhakkaktır. Nitekim, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, farklı yönlerine dikkat çekmekle birlikte, Tanrı'yı, sevginin, iyiliğin ve merhametin kaynağı olarak göstermektedirler.

1. Dinlerin Bireysel Barışa Katkısı

Tanrı tasavvurlarında farklılıklar olmakla birlikte, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam mensuplarından Tanrı ile bağına güçlü tutmasını beklemektedir. Bu çerçevede, her bir din, öğretisini kabul eden insanları “iyi bir Yahudi”, iyi bir Hıristiyan” ve “iyi bir Müslüman” yapmaya çalışmaktadır.

Yahudilik açısından insan, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. “Tanrı, insanı, kendi suretinde yarattı...” (Yaratılış, 1/27). Bu nedenle her bir Yahudi'nin, tüm işlerinde Tanrı'ya güvenmesi ve O'ndan yardım beklemesi gerektiği ifade edilmektedir. Aynı zamanda din müntesiplerinin, Tanrı ile ahitleşmelerinden ötürü, yerine getirmeleri gereken bir takım görevler bulunmaktadır. Tanrıya karşı sorumluluk duygusunun, onları “iyi birer Yahudi” olmaya yönlendirmesi beklenmektedir. Yahudilerin Tanrı ile kurmaları istenen bu bağ, temelini Hz. Musa'ya Sina Dağında verilen *On Emir*' den almaktadır (Çıkış, 20/1-17). Elbette teorideki bu beklentinin, her dönemde gerektiği şekilde yansımaları bulduğu söylenemez. Bu manada adalet, doğruluk, merhamet, yardımseverlik gibi özellikler, Yahudilerden beklenen hasletler olarak ifade edilmektedir. Her ne kadar Yahudilerden beklenen özellikler bu şekilde ifade edilse de, tarihsel süreç içerisinde kutsal metnin farklı yorumlanması sebebiyle, ilgili ifadeler, anlam genişlemesine veya daralmasına uğramıştır.

Toplumsal barışın sağlanması, aile ortamında ve kendi içinde barış ve huzuru yakalamış bireyler sayesinde gerçekleştirilebilecek bir durumdur (Tora ve Aftara, Bamidbar 2010: 122-123). Yahudiliğe göre, insanın dünyaya, evrene karşı tutumu ve bakışını da, Tanrı ile olan iletişimi, büyük ölçüde belirlemektedir. Bundan dolayı yaratılmışlar âleminin tamamı, Tanrı'nın insana bir lütfu olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla bireyin, kendi iç huzurunu yakalayabilmesi, her şeye hâkim olan bu Tanrıya inanmak, güvenmek, onu sevmek ve saygı duymakla mümkün olabilmektedir. On Emirdeki emir ve yasaklar çerçevesinde çizilen kişilik özellikleri, insanın bedensel gereksinimleri ile ruhi yücelikleri arasındaki dengeyi korumak suretiyle kendini göstermektedir.

(Tora ve Aftara, Bamidbar 2010:122). On Emir merkezli bu kişilik özellikleri, doğruluk, adalet, tevazu, merhamet, yumuşak huyluluk, çalışkanlık, yardım severlik ve misafirperverlik şeklinde sıralanabilmektedir.

Tevrat'ta ve Tamud'da çizilen Yahudi kişiliğindeki önemli bir nokta, doğruluktur. Bu durum, şu şekilde izah edilmektedir: "Söylediğin evet, gerçek bir evet olsun; söylediğin hayır, gerçek bir hayır olsun (ve sözünden sapma)" (Babil Talmudu, Baba Mezi'a 59b). Aynı zamanda Tevrat'ta, sözün kadar davranışların da doğruluk üzere olması istenmekte, aksi takdirde Yahudiler, kapılarında bekleyen günahın, onları esir alacağı noktasında uyarılmaktadır (Yaratılış, 4/7). Adalet, yargıçlar başta olmak üzere, hem bireylerin hem de toplumun, her daim sahip olması ve koruması gereken bir değer, Yahudilerin yeryüzünü miras alabilmelerinin bir şartı ve tüm değerlerin üstünde kabul edilmesi gereken bir erdem olarak ifade edilmektedir (Tora ve Aftara, Devarim 2012:361). Alçakgönüllülük, insanın sahip olması gereken bir erdem olarak belirtilmektedir. Tevratta, tevazu noktasında Kral Davut (Mezmurlar, 22/6), Hz. Yakub (Yaratılış, 32/8-10.), Hz. Yusuf (Yaratılış, 41/16) ve İbrahim (Yaratılış, 18/27) peygamberler, örnek alınacak kişiler olarak zikredilmektedir. Hz. Musa için de Tevrat'da, "Musa yeryüzünde yaşayan herkesten daha alçakgönüllüydü" ifadesi kullanılmaktadır (Çölde Sayım, 12/3). Merhamet konusunda ise, Yahudi geleneğinde, Tanrı, kendisi üzerinden tavsiyede bulunmaktadır. Tevrat tefsirlerinde Tanrı, kendisinin insanlara "Aşem" (Tora ve Aftara, Şemot 2007:450) isminin gereği olarak gösterdiği merhamette olduğu gibi, onlardan yargılamalarında merhamet ile dengeyi sağlamalarını istemektedir (Tora ve Aftara, Şemot 2007:126-129).

Hıristiyanlığa göre de insan, *Tanrı suretinde* yaratılmıştır. Tanrı, insana olan sevgi ve merhametinden dolayı, oğlu İsa Mesih'i onlar için kurban etmek suretiyle müntesiplerinin günahlarını bağışlamıştır (Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri 2000: 69). Barışın ve esenliğin kaynağı da yine Tanrı'dır. Pavlus, Tanrı'nın, barışın kaynağı olma özelliğini, şu şekilde ortaya koymaktadır: "...Sevgi ve esenlik kaynağı olan Tanrı, sizinle birlikte olacaktır...." (II. Korintliler, 13/11). Hıristiyanlık, Tanrı'yı, barışın ve esenliğin kaynağı olarak tanımlayarak, O'na gönülden bağlı olmayı ve kendilerinin de birer barış elçisi olarak yaşamalarını, inananlarına salık vermektedir. Bu konuda, Hz. İsa'nın dağdaki vaazında ifade ettiği "Sağ yanağına vurulduğunda sol yanağını çevir" tutumu, bir başka ifade ile *öldürmektense ölmeyi tercih etme* yaklaşımı, Hıristiyanlıkta önemli bir yer tutmaktadır. Luther, Tanrının, iyiliğin kaynağı oluşu ile ilgili görüşünü, *Tanrı ve iyi* kelimelerinin Almandadaki benzerlik-

lerinden açıklamaya çalışmaktadır. O, Almanca Tanrı “Gutt” kelimesinin iyi “Gut” kelimesinden alındığına inanmaktadır (Luther 2011: 29). Ortodoks kilisesi tarafından da, her şeyin kaynağının, Tanrının sınırsız sevgisi olduğu kabul edilmektedir (Lampadarios 2006: 44-68).

Hıristiyanların müşfikliği noktasına Kuran; “İnsanlar içerisinde, iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile, şirk koşanları bulacaksınız. Onların içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da, «Biz Hıristiyanlarız» diyenleri bulacaksınız. Çünkü onların içinde, keşişler ve râhipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar” ayeti ile dikkat çekmektedir (Maide, 5/82). Nitekim, Elmalılı ve Razi, ayette zikredilen mütevazilik özelliklerinden dolayı, Hıristiyanların Müslümanları sevme ihtimallerini daha yüksek görmektedir (Razi 1941: 70; Elmalılı 3, 324-327). Elmalılı, “... Onların ardından da Meryem oğlu İsa’yı gönderdik ve O’na İncil’i verdik. Ona uyanların kalplerine sevgi, şefkat ve merhameti yerleştirdik....”(Hadid, 57/27) ayetindeki Hıristiyanların kalbine yerleştirilen bu merhameti, Fetih suresi 29.ayeti ile birlikte değerlendirmekte ve Müslümanların arasındaki şefkat ve merhamete benzetmektedir(Elmalılı 7, 443)

İslam, kelime anlamı olarak barış, esenlik, huzur ve teslimiyet gibi anlamlara gelmektedir. İslam Dininin bir barış dini olma iddiası, en temelde, isminden hareketle ifade edilmektedir. İslam’daki Tanrı tasavvuru da, bu anlamı destekleyecek şekilde ortaya konulmuştur. Kur’an’da bunun en güzel örneklerini, Allah’ın, Rahman (Acıyan), Rahim (Bağışlayan), Vedud (Yaratıklarını Seven), Selam (Esenlik ve Barışın Kaynağı), Mümin (Güven Veren), Gaffar (Affeden), Gafur (Çok Affedici), Afüvv (Affedici), Rauf (Şefkati Bol Olan) ve Tevvas (Tövbeleri Kabul Eden) şeklinde nitelendirilmesinde de görmekteyiz. Bu sıfatlarla tanıtilen Allah ile kul arasındaki ilişkinin de temelinde, sevgi yer almaktadır. Kendisi ile barışık, huzur içinde bir insanın, Tanrısı ile sevgi temelli kurduğu ilişki, onu, toplumsal hayatta da barış içerisinde yaşamaya yönlendirmektedir (Kızılabdullah 2016:177). Bundan dolayı İslam’a göre, insanı barışa yönlendiren, onu kendine ve başkalarına karşı saygılı hale getiren temel unsur, onu dünyaya getiren, ona sayısız nimetler sunan, yaşatan ve öldüren ve tek olan *Allah inancından* başka bir şey değildir.

Yeryüzünde halife ilan edilen insandan, yaptığı her iş ve eylemde Allah’a karşı sorumlu olduğunu hissetmesi istenmekte ve buna bağlı olarak *emrolunduğu gibi dosdoğru* yaşaması talep edilmektedir. *Takva* kavramı ile ifade edilen kul-Allah ilişkisi neticesinde, Müslümanın diğer insanlara karşı adaletli, merhametli olması beklenmektedir. Hz. Muhammed bu durumu, şu

şekilde ifade etmektedir: "Nefsim elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki, sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de mümin olamazsınız."(Müslim, İman 93). "Hiç kimse kendisi için arzu ettiğini kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz."(Buhari, İman 7).

Mekke döneminde, toplumsal ihtiyaçlardan ziyade, yaratıcının varlığı, tekliği, ortak kabul etmeyişi gibi yönleri ile tevhit vurgusu, ön plana çıkmaktadır. İnsanlardan, şeksiz ve şüphesiz bir imana sahip olmaları istenmektedir. Allah'a inanan ve güvenen bir kişilik inşası, ön plana çıkmaktadır. Bu kişilik yapısını oluştururken insanlardan, ilk emirden itibaren okumaları, anlamaya çalışmaları, sorgulamaları ve inançlarını içselleştirmeleri istenmektedir. Tahkiki bir iman seviyesine ulaşan, inancını akli ile bütünleştirerek sahiplenilen bireyler, sağlıklı bir kişilik yapısına sahip olacaktır. Bu kişiliğe sahip Müslümanlardan, sözlerinde ve özlüklerinde doğru olmaları, tüm eylemlerinde adaleti gözetmeleri istenmektedir. Bu bağlamda, yaratılışının farkında olarak, her zaman iyilik yönlerini geliştirmeye çabalamaları, kibirden uzak durarak, tevazu sahibi insanlar olmaları beklenmektedir. Bir taraftan, çalışkan ve üretken olmaları talep edilirken, toplumsal hayatlarında ise, merhametli ve yardımsever olmaları da öngörülmektedir (Kızılabdullah 2016:187).

2. Dinlerin Aile İçi Barışa Katkısı

Bireyin gelişiminde, doğduğu ve ilk öğrenmelerini gerçekleştirdiği aile ortamı büyük bir öneme sahiptir. Çocukluk döneminde, ailesi tarafından sağlanan olumlu gelişim ortamları, çocuğun ileriki hayatında sağlıklı bir kişilik geliştirmesinde büyük bir etkiye sahiptir (Tezcan 1979:128). Kendine güvenen, mutlu, sosyal çocukların yetişmesinde anne ve babası tarafından sevildiğini bilmek, önemli bir katkı sağlamaktadır. Öte taraftan, aile, çocuğun kişiliğinin oluşumunda, insanlarla olan ilişkilerinin düzenlenmesi, kendine ve dünyaya karşı olumlu tavır geliştirmesi, kısacası topluma uyum sağlayabilmesi ve sağlıklı bir sosyalleşme gerçekleştirebilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır (Yeşildağ 2010:413-427).

Bu bağlamda bireysel ve toplumsal açıdan barışı tesis edecek insanların yetişmesi, kendi iç huzur ve barışını sağlayabilmiş aileler tarafından sağlanabilecektir. Aile içi barışın temeli ise evliliğin değerine dayanmaktadır. Yahudiliğe göre evlilik, kutsal bir olgudur ve bu kutsallık, evliliğin tarafı olan erkek ve kadına karşılıklı sorumluluklar yüklemektedir. Eşlerin kendilerine ve yetiştirmekte oldukları çocuklarına yönelik sorumluluklarını yerine getirmeleri aile içindeki barışın temelini oluşturur. Yine Yahudiliğe göre, anne-baba-

ya saygı ve itaat, *On Emir*'le belirlenmiştir. Anne-babaya yönelik haddi aşan tutumların cezası *ölüm* ile ifade edilmiştir. Yahudiliğin ırki yönü de dikkate alındığında, anne-babanın belirleyici konumu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Evlilik ve aileye verilen önem, eşler ve ailenin diğer fertleri arasındaki ilişkiler ve yuvanın korunması için evlilik dışı ilişkilere yönelik getirilen önlemler çerçevesinde ele alındığında, Yahudiliğin en az bireysel barış kadar aile içi barışa da önem verdiği görülmektedir.

Yahudi toplumunda aile, anne-baba ve çocuklardan müteşekkil bir yapı olmanın yanı sıra, çocukların aileleri, hizmetçileri, kendi denetim ve korumaları altında bulunan yabancıları da içine alacak şekilde, büyük bir grubu ifade etmek için de kullanılmaktadır (de Vaux 2003:47-48). Aile kurumunun oluşması ve korunması, Yahudilere bir görev olarak yüklenmekte, bu durumun Tanrı'nın yaratılış planı gereği olduğu belirtilmektedir (Yaratılış, 1/28; Yasdımın 2001: 246). Yahudiler için bekar kalmak hoş karşılanmamaktadır (Gürkan 2008:139). Evlilik ile ilgili getirilen kurallar aile kurumuna verilen önemi göstermektedir. "Yahudi olmayan ile evlenme yasağı" gereği, Yahudi toplumunun dışındakilerle evlilik kabul edilmemektedir (Mitsvot 2009:83). Evlilik akdi ile bir araya gelen eşlerin birbirlerine karşı, evliliklerine sadık kalmaları, cinsel ihtiyaçlarını karşılamaları, birbirlerine saygı göstermeleri, erkek için nikâhta Mehir vermesi, eşinin geçimini sağlaması gibi bir takım hak ve sorumluluklar bulunmaktadır (Kızılabdullah 2016:58-60). Eşlerin birbirlerine karşı bu görevlerinin yanı sıra, Yahudi ebeveynlerin çocuk yapmak, çocuklara Tevrat'ı öğretmek, eğitim ve öğretimlerine destek olmak, evlendirmek ve onları topluma faydalı bireyler olarak yetiştirmek gibi görevleri bulunmaktadır (Yaratılış, 8/17; Brayer 1986:54). Anne-babanın bu görevlerinin beraberinde, Yahudilik, çocuklara da bir takım görevler yüklemektedir. *On Emir*'de ifadesini bulan anne-babaya saygı, Yahudi ailesinin vazgeçilmez bir özelliği olarak zikredilmektedir (Mısırdan Çıkış, 20/12; Yasanın Tekrarı, 5/16). Yahudi kültüründe, aile ortamının zedelenmesine neden olacak gayri meşru ilişkiler yasaklanırken, boşanma ise hoş karşılanmamaktadır (Malaki, 2/16).

Hıristiyanlık ise aileye verdiği önemi "evliliği kutsal ve asla bozulamayan bir bağ" olarak ortaya koymaktadır. Özellikle de Katolik kilisesi tarafından net bir şekilde ifade edildiği gibi "evlilik kutsaldır ve Tanrıya karşı verilmiş olan bu söz bozulamaz" kabul edilmektedir. (Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri 2000:545). Luther, Allah'ın evliliği onurlandırdığını, ilahi ve bereketli bir kurum olarak gördüğünü ifade etmektedir(Luther 2011: 73-75). Calvin de iffetli ve ahlaklı bir yaşam için evliliği zorunlu görmektedir(Calvin

1845: 330). Yahudi gelenekteki gibi Hıristiyan gelenekte de, On Emir, anne-baba ve ailenin birbirlerine karşı görevlerini belirlemektedir. Ancak, On Emir'in ilgili bölümlerinin daha geniş bir şekilde yorumlanmasıyla, Hıristiyanlık, aile kavramını da geniş bir şekilde anlamakta ve *inanç kardeşliğine dayalı bir aileden* bahsetmektedir. Aynı zamanda anne-babalardan, çocuklarını iyi birer Hıristiyan olarak yetiştirmeleri de beklenmektedir (Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri 2000:512-514; Luther 2011: 63-64). Hıristiyanlık içindeki grupların, evlilik konusunda görüş farklılıklarının olduğu bilinen bir husustur. Bu farklılıklara rağmen, *evliliğin kutsal bir bağ olarak görülmesinden* hareketle, temelde tüm Hıristiyan gruplarının aile içi barışa önem verdikleri söylenebilir. Kiliseyle irtibatı sıkı olan ailelerin, aile içi barış noktasında daha hassas olduklarını, araştırmamızın bir aşamasında bulunduğumuz ABD'deki gözlemlerimiz de doğrulamaktadır.¹

İslam da aileye önem vermiş ve aile bireylerinin birbirlerine karşı görevlerini kutsal kitabında ve peygamberinin örneğinde açıklamıştır. Kur'an'a göre, kadın ve erkek, birbiri için yaratılmış olup, bu iki insanın evlilik akdi ile oluşturacakları *yuva* Allah'ın isteği, Hz. Muhammed'in de sünneti olarak görülmektedir (Nahl, 16/72; Nisa, 4/1; Araf, 7/189; İbn Mace, Nikah 1). Hz. Muhammed, eşlerin birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının olduğunu hatırlarken, Kur'an'da da anne-babanın evlat yetiştirme yükümlülüklerine de dikkat çekilmektedir (Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'an 9; Tahrim 66/6). İslam, her insanın, *İslam fıtratı* üzere doğduğunu, daha sonra anne babaları tarafından farklı inançlara sahip insanlar olarak yetiştirildiklerine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Müslüman ailelere, evlatlarını iyi birer Müslüman olarak yetiştirme sorumluluğu yüklenmektedir. Çocuklara ise, Allah'ın rızasının anne-baba rızası ile yakınlığına dikkat çekilerek, onlara *öf bile demeleri* yasaklanmaktadır (İsra 17/23; Tirmizi, Birr ve Sıla 3). Allah kendisi ile birlikte anne-babaya da şükredilmesini emretmektedir.(Lokman, 31/14) Elmalılı bu şükür ifadesini, onların haklarını gözetmek, itaat ve iyilikte bulunmak ve dua etmek olarak açıklamaktadır(Elmalılı 6, 273). Ayrıca, İslam'da ailenin devamını zedeleyecek her türlü ilişki, gayri meşru görülmek suretiyle yasaklanmakta ve evliliğin bitirilmesi hoş karşılanmamaktadır.

¹ Tübitak 2011- 1 doktora dönemi araştırma burs desteği ile doktora çalışmam için Amerika Birleşik Devletleri'nde bulundum. Bu süreç zarfında farklı hıristiyan gruplarını yakından tanıma fırsatı bularak, bu konulardaki fikirlerini bizzat kendilerinden dinledim.

Genel olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerine mensup insanların dini hassasiyetleri, onları, ailelerine daha bağlı, aile içi ilişkilere önem veren, çocukların eğitimi noktasında daha istekli hale getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

3. Dinlerin Toplumsal Barışa Katkısı

Barış kelimesi, en temel anlamda “toplumsal alanda iyi olma durumu” olarak anlaşılmaktadır(Parrinder 2005; 7021). Toplumların, bireylerden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal barışın gerçekleşebilmesi, diğer iki alan olan bireysel ve aile içi barışın sağlanmasına bağlıdır. Bu aşamaların herhangi birindeki aksama, toplumsal barışın tesisini zorlaştırmakta, hatta imkânsız hale getirmektedir. Toplumsal barışın temelinde, *eşitlik*, *adalet* gibi ilkelerin yanı sıra *hoşgörü*, *merhamet*, *yardımlaşma* ve *dayanışma* gibi erdemler de yer almaktadır.

Bu çerçevede Yahudilik, yaratılış itibariyle insanları eşit görmekte, ancak *seçilmişlik* anlayışı ile bu eşitliğe farklı bir boyut katmaktadır. Yahudilikte, toplumsal hayatta barış ve huzurun tesisi noktasında yol gösterici ilkeler, On Emir in komşuluk ile ilgili maddelerine dayandırılmaktadır. Bu manada komşunun *malı*, *mülkü*, *ırzı* ve *saygınlığı* onun emaneti olarak görülmektedir.

Toplumsal barışı etkileyen bir başka nokta da, inanç hürriyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudiliğin, kendileri dışındaki diğer insanları *Yahudileştirme* noktasında, yoğun bir çabalarının olmadığı görülmektedir. Bu durum, din gerekçeli çatışmaları belli oranda azaltmaktadır, denebilir. Öte taraftan, Yahudilikte var olan *seçilmişlik* anlayışı ve diğerlerinin Yahudiler karşısındaki konumu, barış ortamını zedeleyen bir görünüm arz etmektedir. Yahudilerin, kendi kontrollerinde bulunan farklı inanç gruplarına nasıl davrandıkları ise, Süleyman Mabedinin yıkılmasından, İsrail Devleti'nin kurulmasına kadar geçen süreçte bir devletlerinin olmaması sebebiyle, çok net analiz edilememektedir. Bununla birlikte, farklı inanca sahip milletler içinde yaşayan Yahudilerin, kendi inançlarını yaşama noktasında engellenmedikleri sürece, siyasi otoriteye itaat ettikleri ve toplumsal barışa zarar vermedikleri görülmektedir. Ancak Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlerde, Hz. İsa ve taraftarlarına karşı gösterilen tavır ve uygulamalar ile İsrail devletinin kurulması ile birlikte hâkimiyet alanlarındaki farklı inançtan insanlara karşı gösterilen tutumlar, Yahudilerin yönetimi elinde bulundurdıklarında toplumsal barış açısından ötekine yönelik farklı bir tutum segilediklerini ortaya koymaktadır.

Yahudilik, toplumsal barışı iki aşamalı olarak değerlendirmektedir. İlk aşama, Yahudi toplumunu ilgilendirmektedir. Yahudi olanların kendileri gibi Yahudiler ile barış ve huzur içinde yaşamaları, onların görevleri arasında görülmektedir. Bundan dolayı, sosyal ve ekonomik bir takım tedbirler alınmak suretiyle, Yahudi toplumu arasında, birlik ve beraberlik tesis edilmeye çalışılmaktadır. Örneğin bir Yahudi'nin, Yahudi kardeşini kandırması, dolandırması, onu köle edinmesi yasaktır. İkinci aşama ise farklı inanç gruplarından insanlarla bir arada yaşamadır ki burada, Yahudiliğin, diğer din mensuplarına yönelik sınıflandırmaları önem kazanmaktadır. Yahudilikte ötekini/Yahudi olmayı tanımlamak için "Amim, Zar ve Nahari, Tuşav, Mesummadim" gibi bir takım kavramlar kullanılmaktadır. Ancak yabancıları ifade için kullanılan en yaygın ifade *Ger*dir. Sosyal ve etnik anlamdan, dini bir anlama doğru gelişim gösteren *Ger*, Yahudi toplumu içerisinde yaşayan, ırken ve dinen azınlık konumundakileri ifade etmekle birlikte, mühtedi anlamı ile sonradan Yahudi inancını benimseyenler için de kullanılmıştır. Bu manada, Yahudi inancının tüm emir ve yasaklarını yerine getiren kişilere, *Ger Tsadek* (Sadık Mühtedi), Nuh kanunlarına tabi olarak yaşayanlara ise *Ger Toşav* (Yarı Mühtedi) adı verilmektedir (Adam 2002:24-28; Demirci 2000:31-34). Bu grupların dışında ise Putperestler kalmaktadır. Nitekim Yahudilik, onlarla her türlü ilişkiyi yasaklamaktadır (Yasanın Tekrarı, 20/16-20).

Hıristiyanlık ise kendini, *sevgi temelli* bir din olarak tanımlamaktadır. Tanrı'nın kendini *sevgi* olarak tanımladığını dile getiren Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın, havarilerin, kilise babalarının ve nihai anlamda tüm Hıristiyanların, birer *sevgi elçisi* ve *barış inşacıları* olduklarını iddia etmektedirler. Bu özelliklere sahip Hıristiyanlardan meydana gelen toplumun mensupları, *Tanrı Krallığının üyeleri* olarak anılmaktadır.

Hıristiyanlığın, toplumsal barış algısının temelinde de On Emir yer almaktadır. Hıristiyanlar, On Emrin komşuluk ilişkilerini düzenleyen ifadelerini daha geniş şekilde anlamaktadır. Calvin, bu emirleri, bir harici, bir de deruni anlamları olduğu düşüncesinden hareketle yorumlamaktadır. Örneğin O, "öldürmeyeceksin" emrini, "komşuna hiçbir şekilde zarar vermeyeceksin" olarak izah etmektedir (Calvin 1845:306-307). Nitekim Hz. İsa, Tanrı sevgisinden sonra gelen ikinci buyruğun, "İlkin benzeyen ikinci buyruk da şudur: 'Komşunu, kendin gibi seveceksin'" olduğunu belirtmektedir (Matta, 22/39). Komşularla kurulan iyi ilişkilerin, toplumun diğer kesimlerine de yansımaları için, yardımlaşma ve dayanışmaya önem verilmektedir. Bundan dolayı Hz. İsa, "Ama beni dinleyen sizlere, şunu söylüyorum: Düşmanlarınızı sevin, sizden

nefret edenlere, iyilik yapın, size lanet edenler için, iyilik dileyin, size hakaret edenler için, dua edin. Bir yanağımıza vurana, öbür yanağımızı da çevirin. Abanızı alandan, mintanımızı da esirgemeyin. Sizden bir şey dileyen herkese verin, malınızı alandan, onu geri istemeyin” buyurarak barışı ve esenliği toplumun her kesimine yaymayı hedeflemektedir (Luka, 6/27-30). İncil’in bu bölümü, Hz. İsa’nın öğretisini içselleştirmiş her bir Hıristiyan için, davranışlarının temel motivasyon kaynağı olarak kabul edilmektedir (Green 1997: 270).

Hıristiyanlıkta da toplumsal barışın sağlanmasındaki en problemlilikten biri, din özgürlüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu manada Hıristiyanlık, kendini kurtuluşun tek yolu olarak ilan etmektedir. Hatta Hıristiyanlığın kurumsallaşmaya başladığı dönemdeki problemlerin başında, temel dini konuların farklı anlaşılması neticesinde ortaya çıkan gruplaşmaların, ortadan kaldırılmaya çalışılması gelmektedir. Bu amaçla, konsiller tertip edilmiş ve bu konsillerde merkezi rolü elinde bulunduran gruplar, diğer grupları ayrılıkçı/sapık olarak olarak nitelendirmiş ve hatta cezalandırma yoluna gitmiştir (Aydın 2005:303). Nitekim bu tartışmalar ve ayrışmalar, Hıristiyanlığın gelişim seyrini de büyük ölçüde şekillendirmiştir. Doğu Hıristiyanlığının ayrılığı, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin kopuşu ve nihai olarak, Protestan geleneğin ortaya çıkışı hep farklı dini yorumlama tercihlerinden kaynaklanmaktadır (Eroğlu 2000:313-314). Ancak son yüzyılda ortaya çıkan biraraya gelme çabaları, kurulan ortak misyon örgütleri, kilise birlikleri, Hıristiyanların, aynı inancı benimseyen din kardeşleri ile barış içerisinde yaşama çabası olarak teklakki edilebilmektedir.

Toplumsal barışın sağlanmasında problemlilikten bir diğer nokta da, farklı dini düşünce ve geleneklere yönelik tutumlarda ortaya çıkmaktadır. Hz. İsa, inanç birlikteliğini, kardeşlik (Markos, 3/33-35) olarak görse ve takipçilerine, kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, karşısındakine o şekilde davranmasını (Matta, 7/12) öğütlesse de, tarihi süreç, bunun aksi uygulamalarla doludur. Haklı Savaş ve Kutsal Savaş adı altında gerçekleştirilen bu şiddet eylemlerinden, hem farklı dini anlayışa mensup Hıristiyanlar, hem de diğer inanç grupları mağdur olmuşlardır (Eroğlu 2004:95). Hıristiyanlıkta, barışın tesisi ve korunması, sadece savaş halinin olmayışı olarak sınırlandırılmamakta, savaşa neden olabilecek sebeplerin ortadan kaldırıldığı, adalet temelli bir sosyal düzen ile barışın tesis edilebileceği anlamına da gelmektedir. Ancak, insanların tüm çabalarına rağmen, günah var olduğu sürece, savaşın da var olacağı ifade edilerek, bu durumun nihai anlamda, Mesih’in tekrar dönüşü ile gerçekleşebileceği düşünülmektedir (Kızılabdullah 2016: 103).

İslam'ın toplumsal barışa dair yaklaşımını, Kur'an ayetlerinin yanı sıra, Hz. Muhammed'in, Medine döneminde uygulamalı olarak gösterdiği değerlerde de görmek mümkündür. İslam, tüm insanların yaratılış itibarıyla eşit olduğunu kabul ederek, Allah'ın onlara bahsettiği akıl, özgür irade ve seçim hürriyetine saygı duyduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda her insanın inancı, kendi sorumluluğundadır. Diğer inanç gruplarına baskı ve zulüm gerçekleştirmediği sürece tüm inançlar, insani olarak görülmüş ve onlara saygı duyulmuştur. Hz. Muhammed önderliğinde oluşturulan Medine Anayasası da, bunun en güzel örneğidir (Hamidullah 1995: 1, 188-201). İslam, Yahudi ve Hıristiyanlar başta olmak üzere Sabiilere, Mecusilere ve emri altında bulunan diğer inanç gruplarına, "Ehl-i Kitap" ve "Zimmi" gibi statüler tanımak suretiyle, onlarla toplumsal alanda barış içinde yaşamayı ilke edinmiştir (bkz Esen 2010: 93-110).

Kur'an, toplumsal barışın temelini *adaleti* yerleştirmektedir. Adalet karşısında cinsiyet, ırk, inanç gibi farklılıkların değil, insanın kendi yapıp etmelerinin önemli olduğunu vurgulamaktadır (Zilzal, 99/8). Aynı zamanda Hz. Muhammed, Müslümanları, başta aileleri, akrabaları ve komşuları olmak üzere, beraber yaşadıkları insanlara karşı merhametli ve yardımsever olmaya yönlendirmektedir. O, bu manada Müslümanları bir vücuda benzetmekte ve birinin rahatsızlığından diğerininin ızdırap duyacağını dile getirmektedir (Buhari, Edep, 27). Komşuluk hukuku çerçevesinde toplumsal birlik ve beraberlik sağlanmaya çalışılmaktadır. Kuranda, "...Anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolda kalmışa, sahip olduğunuz köle ve cariyele iyilik edin..." Buyurularak, bu toplumsal birliğin zemini genişletilmektedir (Nisa, 4/36).

Kur'an, toplumsal barışın sağlanması noktasında, Müslümanlara yol göstermektedir. Birlikte yaşadıkları farklı inanç sahiplerine, dinleri konusunda zorlama yapmamalarını tavsiye etmektedir (Bakara, 2/256). Nitekim Elmalılı, bu ayetteki ifadeyi "zorlama, dinde yoktur" şeklinde anlamaktadır (Elmalılı 2, 165-170). İnanma ve inanmama hürriyetinin Allah tarafından insanlara verildiği ifade edilirken (Kahf, 18/29), farklılıkların kavga değil bir tanışma vesilesi olması gerektiği hatırlatması yapılmaktadır (Hucurat, 49/13). Aynı zamanda, "O halde sizin dininiz size, benim dinim de bana!" ayeti, Müslümanların, birlikte yaşadıkları toplumlardaki farklı anlayış ve inançlara müsamahalı olmalarını zorunlu kılmaktadır (Kafirun, 109/6). Ancak bu temel ilkeler, tüm sorunların önüne geçememiştir. İslam tarihinde, siyasi, sosyal, ekonomik birçok sebepten dolayı, Müslümanlarla Müslümanlar arasında veya Müslümanlarla

diğer inanç grupları arasında çekişme ve çatışmalar meydana gelebilmiştir. Her ne kadar bu çatışmaların başlatıcısı dini gerekçeler olmasa da; bunlar, ekonomik, siyasi, kültürel ve sosyal sebeplerin kamufle edildiği birer mazeret olarak kullanılmıştır.

SONUÇ

Araştırmanın neticesinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin kutsal metinleri incelendiğinde, okuma yaklaşımına bağlı olarak, din müntesiplerini hem barışa hem de şiddete yönlendirebilecek ifadelerin olduğu tespit edilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, kutsal metne muhatap olan bireyin kişiliği, yetişme tarzı, ailesinden ve çevresinden miras aldığı birikim, siyasi, sosyal, ekonomik bir takım araçlarla birleştiğinde; ortaya bir huzur ve barış ortamı çıkarabildiği gibi, dünyayı yıkıma götürecek savaşlar da doğurabilmektedir. Bu anlamda benimsenmesi gereken en temel ilke, kutsal metnin önyargısız, tarihsel veriler ışığında, sahip olduğu kültürel miras ve anlayış göz önünde bulundurularak, bağlamından kopartılmadan, kendi kavramsal ve anlam dokusu içerisinde ele alınmasıdır. Bu çerçevede kutsal kitapların dillerinin ve o dillere sahip kültürlerin özelliklerini de bilmek, metnin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında gözden ırak tutulmaması gereken bir olgudur.

Kutsal metinlerde, barış ve şiddete yönlendirici verilerin bulunabilmesine rağmen, şuan şiddete dayalı yaklaşımların daha ön planda olmasının bir takım nedenleri bulunmaktadır. Bunlar; İslam açısından düşünüldüğünde, cihadın anlamının dar bir şekilde ele alınması, ayetlerin bağlamından koparılarak anlaşılması, sadece silahlı mücadele anlamının ön plana çıkarılması, uygulama noktasındaki aşırılıklar olarak sıralanabilir. Hıristiyanlık açısından ise, Hıristiyanlığın dışlayıcı bakış açısı ve evanjelik yaklaşımı, diğer din mensuplarına yönelik olumsuz tutumlar geliştirilmesine neden olmaktadır. Misyon anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen faaliyetler de, Hıristiyan olmayan kitleler üzerinde rahatsızlık oluşturmaktadır. Yahudiliğin seçilmişlik anlayışı, On Emir'in toplumsal barışı tesis edici söylevini, sadece Yahudilere yönelik olarak sınırlandırmaya neden olmakta ve bu durum Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki anlaşmazlıkları artırmaktadır.

Yahudiliğin temelinde yer alan seçilmişlik ve ahit anlayışı, Yahudilerin bireysel ve aile içi ilişkilerini şekillendirmektedir. Yahudilerin, Tanrı ile kurmaları istenen bu bağ, temelini, Hz. Musa'ya Sina Dağında verilen On Emir'den almaktadır. Yahudi toplumunun temeli kabul edilen aileye önem verilmiş, evliliğe bir kutsallık atfedilmiş, evliliğin tarafı olan erkek ve kadına karşılık-

lı sorumluluklar yüklenmiştir. Eşlerin, kendilerine ve yetiştirmekte oldukları çocuklarına yönelik sorumluluklarını, yerine getirmeleri, aile içindeki barışın temeli olarak düşünülmüş, annebabaya yönelik, haddi aşan tutumların cezası ise, ölüm olarak ifade edilmiştir.

Hıristiyanlıkta barışın ve esenliğin kaynağı Tanrı'dır. Bu sebepten Hıristiyanlar, O'na, gönülden bağlı ve birer barış elçisi olarak yaşamaları gerektiğine inanmaktadırlar. Hıristiyanlık, aileye de oldukça önem vermiş ve bu çerçevede, "evliliği, kutsal ve asla bozulamayan bir bağ" olarak nitelenmiştir. Hıristiyan gelenekte, anne-baba ve ailenin birbirlerine karşı görevleri, On Emir çerçevesinde belirlenmiştir.

İslam açısından bireyden, yaptığı her iş ve eylemde, Allah'a karşı sorumlu olduğunu hissetmesi istenmiş ve buna bağlı olarak, "emrolunduğu gibi dosdoğru yaşamayı" talep edilmiştir. Takva kavramı ile ifade edilen kul-Allah ilişkisi neticesinde, Müslümanın, diğer insanlara karşı adaletli, merhametli olması beklenmiştir. Aile içi barış çerçevesinde, evlilik, İslam'da da, kutsal bir bağ olarak nitelendirilmiş ve eşlerin birbirleri için yaratıldıkları, özel olarak vurgulanmıştır. Öte taraftan, Kur'an'da, eşlerin birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının olduğu hatırlatılırken, anne-babanın, evlat yetiştirme yükümlülüklerine de dikkat çekilmiştir.

Kaynaklar/References

- Adam, Baki (2002). Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler. İstanbul: Pınar Yay.
- Aydın, Mahmut (2005). "Dinsel Çoğulculuk Modelinin "Öteki" ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Babil Talmudu, <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html>
- Buhari, Muhammed b. İsmail (h.1400). el-Câmiu's-Sahîh. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye.
- Calvin, John (1845). The Institutes of the Christian Religion. Çev: Henry Beveridge, Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes/> (1 Aralık 2015)
- de Vaux, Ronald (2003). Yahudilikte Aile. Çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yay.
- Demirci, Kürşat (2000). Yahudilik ve Dini Çoğulculuk. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet (2000). "Hıristiyanlar'ın Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". AÜİFD, C.41, S.1:309-325.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet (2004). "Farklı İnanıcı Tehdit Olarak Algılanmanın Sonucu: Engizisyon Terörü". Dini Araştırmalar Dergisi (Din ve Terör Özel Sayısı), C.7, S.20:93-100.
- Er-Râzi, Fahrudin. Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb. Akçağ Yayınları.
- Esen, Muammer (2010). "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", AÜİFD, C.51, S.1:93-110.
- Green, B. Joel (1997). The Gospel of Luke. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.

186 • DİNLERDE BARIŞIN TEOLOJİK TEMELLERİ: YAHUDİLİK, HİRİSTİYANLIK VE İSLAM

- Gürkan, Salime Leyla (2008). Yahudilik. İstanbul: İSAM Yay.
- Hamidullah, Muhammed (1995). İslam Peygamberi C.1. İstanbul: İrfan Yay.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (2008). Süneni İbn Mâce. 4. bs. Riyad: Darusselam,
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri (2000). Çev. Dominik Pamir. İstanbul.
- Kızılabdullah, Şahin (2016). Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam). (Doktora) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Kutsal Kitap (2003). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yay.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, Mehmet Alparslan (2014). Dinler Tarihi. 4. bs. Ankara: Berikan Yayınevi,
- Lampadarios, Panteleimon (2006). The Catechism of the Orthodox Church. Thessalonika: Brotherhood of Orthodox Mission Abroad of Thessaloniki.
- Luther, Martin (2011). Martin Luther'in Uzun İlmihali. Çev. Nur Nirven, İstanbul: Gerçeğe Doğru Yay..
- Mitsvot, (2009). Çev. Şeli Toros -Jak Pardo, İstanbul: Gözlem Yay.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (2008). Sahihu Müslim. 4. bs. Riyad: Darusselam,
- Parrinder, Geoffrey (2005). "Peace", Encyclopedia of Religion. Ed. Lindsay Jones, NY: Thomson Gale, 2.bs, C.10:7021-7023.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (2008). Câmiü't-Tirmizi. 4. bs. Riyad: Darusselam.
- Tora ve Aftara, Bamidbar (2010). Çev. Moşe Farsi, Ed. Yitshak Haleva-Moşe Benveniste-Yeuda Adoni-İzak Alaluf-Nafi Haleva-İzak Peres, 2. bs..İstanbul: Gözlem Yay.,
- Tora ve Aftara, Devarim (2012). Çev. Moşe Farsi, Ed. Yitshak Haleva-Moşe Benveniste-Yeuda Adoni-İzak Alaluf-Nafi Haleva-İzak Peres, 2bs. Baskı.İstanbul: Gözlem Yay.,
- Tora ve Aftara, Şemot (2007). Çev. Moşe Farsi, Ed. Yitshak Haleva-Moşe Benveniste-Yeuda Adoni-İzak Alaluf-Nafi Haleva-İzak Peres, 2.bs. İstanbul: Gözlem Yay.,
- Yasdıman, Hakkı Şah (2001). "Yahudi Dininde Ailenin Yeri". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEÜİFD), S.13-14:241-266.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kuran Dili. C.2-3-6-7. İstanbul: Azim Dağıtım.

TEFSİR KİTAPLARINDAKİ İSRAİLİYATA DAİR*

Muhammed İzzet DERVEZE

Çev. Sema ÇELEM - Zakir ARAS*****

Tefsir kitaplarında, özellikle de Taberî, Beğavî, Hâzin, İbn Keşîr, Kurtubî vb. gibi rivayete dayalı, hacimli tefsirlerde Kur'an kıssaları ve Kur'an'da adı geçen çeşitli şahıslar ve olaylar ile ilgili, bunların detaylarını, niteliklerini, gelişimlerini ve koşullarını açıklamaya yönelik ayrıntılı rivayetler yer alır. Bu rivayetler Ka'bu'l-Ahbâr, 'Abdullâh b. Selâm, Şa'lebe el-Ğurazî, Muhammed el-Ğurazî, İbn Cureyc, İbn Nevf ve Munebbih oğulları gibi, Ehl-i Kitaptan olup da İslamiyete geçenlere özellikle de Yahudi iken Müslüman olanlara dayandırılır. Bunlarda mübalağa, aşırılık, şaşırtıcı ve hayret verici tasvirler çoktur. Araştırmacılar bu rivayetleri İsrailiyat olarak isimlendirirler. Bunları, ravileri ve Kur'an'ın tefsiri ile meşgul olanları oyuna getiren, Kur'an hakkında Müslümanların düşüncelerini karıştıran ve Müslümanlar aleyhine kargaşayı hedefleyen Yahudi hileleri sayarlar.

Gerçekte bu rivayetler adı anılan ya da anılmayan, matbu veya el yazması tefsir kitaplarında geniş yer tutmaktadır. Bu rivayetler neredeyse Kur'an'ın ana konuları olan ilkelerini, hükümlerini ve hidayet, zikir, öğüt, nur, furkan gibi tavsiyelerini arka planda bırakmıştır. Bir Müslüman, tefsir kitaplarının her hangi birinden Kur'an'ı anlamaya çalıştığında bu gerçeğe karşı karşıya kalır.

Tefsir kitaplarındaki bu rivayetler Müslümanları meşgul etmiş, onları kıssalardaki, olayları, şahsiyetleri, zaman ve mekân gibi detayları ortaya çıkarma

* Bu yazı, Merhum Muhammed İzzet Derveze'nin *El-Va'yu'l-İslâmî dergisinde* yayımlanan "Havle'l-İsrâiliyyât fî Kutubu't-Tefsîr," adlı makalesinin tercümesidir. İzzet Derveze, "Havle'l-İsrâiliyyât fî Kutubu't-Tefsîr," *Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmî* 2:19 (1966).

** Dr., Ankara U'niversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: celems@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-7596-8951

*** Ar. Gör., Bayburt İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
zakirarass@gmail.com ORCID: 0000-0002-2103-5769

düşüncesine sevk etmiştir. Böylece Kur'an ilimleri ile meşgul olan âlimlere yönelttikleri bütün sorular bu minvalde olmuş ve sonuç olarak isrâilî rivayetler Müslümanların zihinlerini karıştırarak onları Kur'an'ın hedeflerinden saptırmıştır.

Kur'an kıssalarının ve bu kıssalarda adı geçen şahsiyetlerin birçoğu Yahudilerin ve Ehl-i kitabın ellerindeki kitaplarda (*esfâr*)¹ bulunuyordu. Özellikle önemli bir kısmını elinde tutanlar Yahudilerdi. Diğer büyük bir kısmı ise Eski Ahid kitaplarında mevcuttu. Bu kitaplar ve esfar henüz Arapça'ya çevrilmemişti. Ehl-i kitabın din adamları bu bilgileri ravilere, aḥbâriyyûna ve konuyla ilgili soru soranlara naklediliyorlardı. Onlar da bu bilgilerin içerisindeki abartıları, garip ve tuhaf detayları incelemeden dikkatsizce rivayette bulundular. Bunlar (Yahudi din adamları) çoğu zaman kendi sözlerini, ellerindeki kitaplara dayandırıyorlar ve bunları da *Tevrat* adına yorumluyorlardı. İlk dönem râvîleri ve müellifleri bu kitapların yazıldığı dilleri bilmiyorlardı.

Buḥārî'de yer alan ve Ebū Hurayre'den nakledilen bir rivayette “Ehl-i Kitap Tevrat'ı İbranice okur, Müslümanlara Arapça olarak açıklardı.” denmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber “Ehl-i Kitab'ı ne tasdik edin, ne de yalanlayın. Siz şöyle deyin: ‘Biz Allah'a ve bize indirilene; İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kûb ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ'ya verilenlere ve bütün peygamberlere Rableri tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz O'na teslim olmuşuzdur’ deyin”² buyurmuştur.³

Buḥārî ve Tirmizî'nin Abdullah b. Amr'dan rivayet ettikleri bir hadiste de “İsrailoğullarından nakilde bulunabilirsiniz, bunda bir sakınca yoktur. Kim bana kasıtlı olarak söylemediğim bir sözü isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴ buyrulmuştur.

¹ *Esfâr* kelimesi Kur'an'da Cuma 62/5. ayette geçer: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا “Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer.” Kitap veya Tevrat mânasında kullanılan bu terim (bkz. et-Ṭaberî, Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, tah. 'Abdullâh 'Abdulmuhsin et-Turkî, Qâhire: Merkezu'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Dâr-ı Hecr, 2001, c. 22, ss. 633-634) sözlükte “meydana çıkarmak, açıklamak” mânasındaki sūfûr kökünden türemiştir. Sifr kelimesine “hakikatleri ortaya çıkaran kitap, büyük kitap, Tevrat'ın bölümlerinden her biri” gibi anlamlar da verilmiştir. Ahmet Güç, “Sifr” *DİA*, 2009, c. 37, s. 156.

² Bakara 2/136.

³ Buḥārî, Tevhid, 51.

⁴ Buḥārî, Enbiyâ, 50.

Yahudi iken Müslüman olanların hepsi din adamı ve ilimde derinlik (söz) sahibi idiler. Bu konu Nisa suresinin 162. ayetinde dile getirilmiştir: “Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah’a ve âhîret gününe inananlar başkadır. İşte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.”⁵

Yahudilerin Bilgiçlik Taslamaları

Yahudi âlimleri Müslümanlara bilgiçlik taslıyorlar, dinî veya din dışı birçok konuda onlara karşı üstünlükleriyle övünüyorlardı. Kur’an bu duruma pek çok ayette yer vermiştir:

“Onlar inananlarla karşılaştıklarında "İman ettik" derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise, "Allah’ın size açtıklarını (Tevrat’taki bilgileri) rabbiniz katında sizin aleyhinizde delil getirsinler diye mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz!" derler.”⁶

“Onlara Allah katından ellerindeki (Tevrat) doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur’an) kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah’ın lâneti böyle inkârcılardır.”⁷

“Onlardan bir grup, kitapta olmayanı ondan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler ve Allah katından olmadığı halde, "Bu Allah katındandır" derler. Onlar bile bile Allah hakkında yalan uydurmaktadırlar.”⁸

“Ehl-i Kitap’tan bir grup şöyle dedi: "Gün başlarken müminlere indirilmiş olana, iman edip günün sonunda inkâr edin. Belki onlar da dinlerinden dönerler.”⁹

İlk raviler ve tefsir tedvini ile meşgul olanlar onların sözlerini ve açıklamalarını olduğu gibi kabul ediyor ve kendilerinden sonraki müellifler için bir kaynak ve referans olması için bunları kitaplarında naklediyorlardı. Zaman geçtikçe bu rivayetler en eski ve en büyük tefsir kitaplarının büyük bir kısmını kapladı. Çünkü sonraki kuşaklar öncekilerin bu bilgilerini naklediyorlardı. Hatta çağdaş müellifler de onların yolunu takip etti. Neticede Yahudilikten İslâm’a geçenlerin naklettikleri bu rivayetler İsrailiyat adını aldı.

⁵ Nisâ 4/162.

⁶ Bakara 2/76.

⁷ Bakara 2/89.

⁸ Âl-i İmrân 3/78.

⁹ 11Âl-i İmrân 3/72.

Tefsir kitaplarında Müslümanların olaylar, kıssalar, Kur'an'daki özel isimler ve bunların tafsilatı hakkında Ehl-i Kitab'a soru sorduklarını ifade eden rivayetler vardır. Bu durum ilk dönemden itibaren başladı. Müfessirlerin Kehf suresindeki Zu'lkarneyn ayetlerinin tefsiri bağlamında aktardıkları rivayetler buna örnektir:

1. İbn Abbās ve Muāviye Kehf suresinde geçen *fi 'aynin ḥamietin* ifadesinin okunuşu hakkında ihtilaf ederler. حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا ayetinde geçen¹⁰ bu ifadeyi Muāviye *fi 'aynin ḥamietin* “sıcak su kaynağı” olarak okurken, İbn 'Abbās *īnetun sevdāu* “kara bir balçık”¹¹ şeklinde okur. Bu konudaki ihtilaf hakkında Ka'bu'l-Ahbār'ı hakem seçerler. Ona Tevrat'ta güneşin batışının nasıl anlatıldığını sorarlar. Ka'bu'l-Ahbār, İbn 'Abbās'ın görüşüne uygun olarak “Siyah çamurda batıyor” cevabını verir.

2. Diğer bir örnek Ebū Hurayre'nin bir sahabi ile “Allah'ın Cuma günü kullarının duasını kabul ettiği saat” hakkındaki ihtilafıdır. Buḥarī, Muslim, Tirmizī ve Nesār'nin Ebū Hurayre'den naklettiği hadiste “Onda öyle bir an vardır ki, şayet bir Müslüman namaz kılarken o ana rastlar da Allah'tan bir şey isterse Allah ona dilediğini mutlaka verir.” buyrulmuştur.¹² Onlar bunun “Her Cuma günü mü, yoksa senede bir Cuma mı” olacağı konusunda anlaşmazlığa düşerler ve Ka'b'ın hakemliğine başvururlar. O “Senede bir Cuma günüdür” cevabını verince bu cevap Ebu Hureyre'nin hoşuna gitmez. İtiraz ederek “Ak-sine her cumadır.” der. Ka'bu'l-Ahbār Tevrat'a baktıktan sonra, Tevrat'taki bilginin Ebū Hurayre'nin görüşü ile uyuştüğünü söyler.

Yukarıda zikredilen iki cevabın rivayetleri sahih olsa bile (ki sıhhatlerine mani olan bir durum yoktur) *tedlis*¹³ derecesindedir. Çünkü *esfāra* Ka'bu'l-Ahbār'a yöneltilen bu sorularla ilgili bilgi yoktur. Ancak Ka'b'a danışanlar onun cevaplarını kabul etmişlerdir. Çünkü onların *esfāra* ulaşma konusunda Ka'b'a sormaktan başka bir yolları yoktu ve kendilerinden daha bilgili oldukları izlenimi vermeleri yüzünden Yahudilerin ilmî konularda üstün olduğu-

¹⁰ Kehf 18/86.

¹¹ Diyanet Kur'an Yolu Meali.

¹² Muslim, Cum'a, 13.

¹³ Sözlükte “bir şeyin kusurunu gizlemek” anlamındaki tedlis terim olarak “râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması” demektir. Bünyamin Erul, “Tedlis” *DİA*, 2011, c. 40, s. 262.

nu düşünüyorlardı Buna neden olan şey Arap toplumunun *ummî* olmasıdır. Kur'an pek çok yerde onları böyle anmış, Rasulullah da hadis-i şerifte onları *ummî* olarak vasfetmiştir. Oysa bu dönemde Ehl-i kitap ve özellikle Yahudilerin elinde birçok kitap ve *esfâr* mevcuttu. Ayrıca onlar medenî çevrelerde yaşamışlar ve hayatın pek çok noktasında nesilden nesile aktif rol oynamışlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber Benî İsrail'den haber nakledilmesine izin vermişti. Ancak Müslümanlar Tevrat'a nispet edilen bu haberleri ne tasdik edecekler, ne de yalanlayacaklardı. Râvîler bu rivayetleri naklettiler, müfessirler de sıhhat derecesine bakmadan kitaplarına aldılar. Bize göre Ehl-i kitabın Müslüman olanlarından Kur'an'da anlatılan olaylar ve adı geçen şahıslar hakkında sorulan sorulara dair nakledilenlerin tümü bu gruba dâhildir.

Biz Kur'an'da anlatılan olaylar, şahıslar, özel isimler ve Kur'anî meseleler ile ilgili rivayetlerin çoğunun Müslümanların sorularına Ehl-i kitaptan İslam'a girenlerin verdiği cevaplar olduğu görüşünü tercih ediyoruz. Onlar bu meyanda verdikleri kısa ve uzun cevapları ellerinde bulunan *esfâra* isnad ediyorlar, işitenler de hatalı ve eksik olan bu bilgileri olduğu gibi kabul ediyorlardı. Sonra raviler rivayet ediyor, müdevvinler de yazıyorlardı. Çünkü ilk üç asırda soru soranlar, raviler ve tedvin edenlerin elinde bu bilgilerin kaynağını, sıhhatini tespit edecek herhangi bir şey yoktu.

Müfessirlerin Sorumluluğu

Tefsir kitaplarında yer alan şüpheye düşürücü, kafa karıştıran, İslam'ın temel ilkelerini örten İsrailiyatı nakletme sorumluluğunu sadece Ehl-i kitaptan Müslüman olanlara yüklemek doğru değildir. Bunları ilk nakledenler, yazanlar, bu açıklamalar üzerine ilk konuşanlar, bize ulaşmamış kitaplardaki bilgiyi kendi kitaplarına alıp bize ulaştıranlar da aynı oranda sorumludur.

Onlardan zayıf rivayetleri sahihlerden, bâtılın hakikatten ve yalanın doğrudan ayırmaları, rivayetlerdeki, sahih hadislerce desteklenmeyen aşırılık ve abartıların aklın, mantığın ve gerçeğin süzgecinden geçirmeleri beklenirdi. Bununla birlikte aşağıdaki hususlara dikkat edilmeliydi:

1. Bu tür rivayetleri naklederek tefsir kitaplarında geniş yer verilmesinin okuyucuların zihinlerini karıştıracığı,
2. Kur'an'ın hedeflerinin gözetilmesi,
3. İsrailiyatın esas mesele olmadığı, bu kadar önemi hak etmediği,
4. Kur'an'ın dünya ve ahirette insanların maslahatı için gerekli olan yüce hikmetlerine önem verilmesi.

5. Muhkem ayetler ve onu destekleyen diğer ayetler arasındaki fark ortaya konulmalıydı. Ayetlerdeki temsil, zikir, terğib, terhib, ibret ve öğüt gibi argümanlar, muhkem ayetleri ve hedeflerini destekleyici olarak ele alınmalıydı.

6. Kat'i deliller içeren muhkem ayetlerinin kendisine, hedefine, siyakına, birbirinden farklı üsluplar şeklinde indirildiğine dikkat çekilmeliydi.

7. Ayetlerin üzerinde iniş hikmeti gözetilmeli, dinen bilinmesi gerekli olmayan bilgi kitaplara alınmamalıydı.

Bazı müfessirler tefsir kitaplarını mütala ederken bu rivayetlerin üzerinde durmuşlar, özellikle son dönemde Tevrat ve Ehl-i kitabın kaynakları (*esfâr*) tercüme edildikten sonra onlara müracaat ve onlardaki bilgiye ulaşmak kolaylaştığı için modern ulema bu bilgileri değerlendirme imkânına sahip olmuş, içindeki abartılar, değişiklik ve kuruntular (*hurafe*) içeren rivayetlerin bir kısmı hakkında olumsuz eleştirilerde bulunmuşlardır. Gerçekte bu tenkitler genel bir durum değildir, esas olan eleştirilerin cüzî bir sahada kaldığı, bu rivayetlerin tenkit edenler ve modernistler tarafından bir değerlendirme yapılmaksızın alınmaya devam ettiğidir. Üstelik aldıkları bilgilerin bir kısmının *esfâr* ile bağlantısı yoktur.

Tefsir Kitaplarındaki Yaygın İsrailiyata Örnekler

İlk dönem tefsir kitaplarında yer alan Kur'an'daki olaylar, şahsiyetler ve kıssalar hakkındaki detaylı bilgilerin yalnızca Ehl-i kitaptan müslüman olan kişilere değil, Peygamberimizin ashâbı ve onlara tabi olanlara nispet edildiğinin bilinmesi gerekir. 'Abdullâh b. Mes'ûd, İbn 'Abbâs, Ebû Hurayra, Ebû Zer, 'Abdullâh b. Câbir, Mesrûk, Mucâhid, İkrime, Hâsen, Dahhâk, Saîd b. Cubeyr, Zeyd b. Eslem, 'Atâ', Tāvūs, İbn İshâk gibi isimler de bahsi geçen konular hakkında acayip, mübalağalı, hayal ürünü, akıl, mantık ve gerçeklikten uzak bilgiler rivayet etmişlerdir. Aynı zamanda muteber hadis kitaplarında yer almayıp Hz. Peygamber'in hadisleri formunda zikredilen haberler de bu nevidendir. Bu tür rivayetlerin tümünü İsrailiyat olarak tanımlamak doğru değildir. İsrailiyat diye anılan rivayetler çoğunlukla Beni İsrail'e nispet edildiği için bu isimle anılmaktadır. Oysa Kur'an kıssaları, Kur'an'da adı geçen şahıslar, hadiseler ve olaylar Ehl-i kitabın özellikle Eski Ahid'in kaynaklarında bulunmamaktadır. Hz. Hüd ve onun Ahkâf'ta yaşayan kavmi Âd'ın hikâyesi, Hz. Şâlih ve Hicr'de yaşayan Şemüd kavminin hikâyesi, Hz. Şu'ayb ve Medyen'deki kavmi, Ashâb-ı Eyke, Ashâb-ı Rass, Hz. Luqmân, Hz. Zulkarneyn, Ashâb-ı Kehf ve bunun gibi pek çok konudaki bilgi Benî İsrail'e değil, Araplara aittir.

Bunlara ilave olarak Hz. İbrahim kıssasına ait bazı açıklamalar Yahudi kaynaklarında bulunmamaktadır.

Bu tür örnekler makalemizin sınırını aşacak kadar çoktur. Biz seçtiğimiz bazı kısa örnekleri vermekle yetineceğiz. Bunlardan ilki Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ile birlikte Kâ'be'yi inşa etmeleri ile ilgili Kâtâde'den rivayet edilen haberdır.

Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yeryüzüne indirdiğinde Kâ'be'yi de onunla birlikte indirdi. Hz. Âdem Hint toprağına bırakılmıştı. Onun başı gökte, ayakları yerdeydi. Melekler ondan korkunca boyu altmış zirâ eksiltildi. Bundan sonra Hz. Âdem meleklerin sesini ve tespihlerini duyamayınca Allah'a şikâyette bulundu. Allah Hz. Âdem'e "Arşımın etrafında meleklerin tavaf edip namaz kıldığı gibi, tavaf edeceğin ve yanında namaz kılacağın bir evi senin için yeryüzüne indirdim" dedi. Meleklerin Arşımın yanında namaz kıldıkları gibi, sen de o evin yanında namaz kılarısın. Âdem (as) oradan ayrılıp Kâbe'ye yönelerek her adımının arasında bir çöl varmış gibi uzun adımlarla oraya doğru ilerledi. Hz. Âdem Mekke'deki Beyt'e geldi ve onu tavaf etti. Ondan sonra gelen peygamberler de tavaf ettiler.¹⁴

İbrâhîm (as) ile Nemrûd arasında geçen münazara ile ilgili Suddî'nin Zeyd İbn Eslem'den yaptığı şu rivayet de bu konudaki örneklerdendir: Nemrûd yanındaki yiyeceklerden insanlara dağıtırdı. İbrâhîm (as) da yiyecek almaya giden bir grupla gitmiş ve Nemrud'la tartışmış, Nemrûd Hz. İbrâhîm'e yiyecek vermemişti. Ailesine yaklaşıncı bir toprak tepesine yönelip onunla heybesini doldurdu, "Bunu vererek onları oyalarım." diye düşündü. Eve varınca sırtındaki yükü bıraktı ve bir köşeye dayanarak uyudu. Eşi Sâre onun getirdiği heybenin iki tarafının da güzel yiyeceklerle dolu olduğunu gördü. Bunlarla yemek yaptı. İbrâhîm (as) uyandığında hazırlanan yemeği gördü ve bunu nereden bulduklarının sordu. Hanımı "getirdiklerinden" dedi. İbrâhîm (as) bunların Allah tarafından kendilerine bahşedilmiş bir rızık olduğunu anladı. Zeyd İbn Eslem dedi ki: Allah Teâlâ bu zalim krala kendisine Allah'a îmân etmesini emreden bir melek gönderdi, o yüz çevirdi. Melek üç kez gelerek davetine devam etti, o her defasında reddetti. Melek ona "Ordunu topla, ben de ordumu toplayacağım." Diyerek meydan okudu. Nemrûd güneş doğarken ordusunu toplayarak bekledi. Allah onların üzerine güneşi görmelerine engel olacak kadar çok sivrisineği musallat etti. Sinekler etlerini yiyip, kanlarını

14 Bakara 2/128, İbn Kesir, İbn Keşir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tah. Sâmi b. Muḥammed es-Selâme. Riyâd: Dâru Ṭayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997, c.1, s. 433.

içerek onları çıplak kemikler haline getirdi. Sineklerden birisi kralın burun deliklerinden içeri girerek orada dört yüz sene kaldı. O başını tokmaklarla dövdürünceye kadar Allah zalim krala bununla azap etti.¹⁵

Gerçekte bu meselenin başka bir açıklaması vardır. İster Ehl-i kitaptan İslam'a sonradan girenler olsun ister olmasın, Hz. Peygamber'in ashabından ve tabiinden nakledilen bu garip rivayetler herhangi bir soruya cevap aramak ya da bir meseleyi açıklamak için söylenen sözler değildir. Aksi bir durum adı geçen herkesin iftiracı ve yalancı olduğunu düşünmeyi gerektirir, onlar bundan uzaktırlar. Bu tür bilgilerin (Ehl-i kitap) çevrelerinde dolaşan haberler olduğu görüşünü tercih ediyoruz. Aynı zamanda bu haberlerin bize ulaşmamış yazılı belgelerde olması da muhtemeldir.

Sadece Kur'an'da Geçen Haberler

Kur'an'da bazı peygamberler, geçmiş toplumlar ve olaylar, bunun yanı sıra ismi bugünkü *esfârda* anılan, ama eski kaynaklarda olmayan kişiler hakkında haberler vardır. Bunlar: dipnotta ayetler verilecek

1. Allah'ın Âdem'i yaratması ve hilafetiyle ilgili olarak meleklerle arasında geçen diyalog.¹⁶
2. Allah'ın meleklerle Âdem'e secdeyi emretmesi ve İblîs'in secdeden kaçınması.¹⁷
3. Nûh'un oğullarından birisinin gemiye binme konusundaki muhalefeti ve tufanda boğulması.¹⁸
4. Âdem'in tövbesi ve bu tövbenin kabulü.¹⁹
5. İbrâhim'in babası ve kavmi ile olan hikayesi.²⁰

¹⁵ Bakara 2/259, İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. 1, s. 687.

¹⁶ "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi." Bakara 2/31.

¹⁷ Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlere oldu. Bakara 2/34.

¹⁸ Oğlu, "Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım" diye cevap verdi. Nûh dedi ki: "Bugün Allah'ın hükmünden ancak O'nun esirgedikleri kurtulacaktır" derken aralarına dalga giri-verdi, böylece o da boğulanlardan oldu. Hûd 11/43.

¹⁹ "Bunun üzerine Âdem'e rabbinden bazı sözler ulaştı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır". Bakara 2/37.

²⁰ "Bir zaman İbrâhim babasına ve topluluğuna şöyle demişti: "Ben sizin taptıklarınızdan uzayım, beni yaratan başkadır (ancak O'na ibadet ederim). O bana doğru yolu gösterecektir." Zuhuf 43/26.

6. İbrâhim'in kendi zürriyetinden bazılarını Mescid-i Haram bölgesine yerleştirmesi.
7. İbrâhim'in İsmâil ile birlikte Kabe'yi inşası.²¹
8. Firavun'un sihirbazlarının imanı.²²
9. Âl-i Firavun'dan iman eden kişi.²³
10. Dâvûd'un zırh yapması.²⁴
11. Dâvûd ve Süleyman'ın, bir topluluğunun başıboş kalmış hayvanlarının ekinlere zarar vermesi konusunda verdiği hüküm.²⁵
12. Atların ve kuşların Dâvûd'un emrine verilmesi.²⁶
13. Cinlerin, rüzgâr ve kuşların Süleymân'a hizmet etmesi.²⁷
14. Cinlerin Süleymân için heykeller, mihraplar yapması ve denize dalması.²⁸
15. Süleymân'ın cinleri zincirlerle bağlaması ve Hüd hüd kıssası.²⁹

21 "İbrâhim İsmâil'le birlikte Kâbe'nin temellerini yükseltiyordu: "Ey rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen iştensin, bilensin." Bakara 2/127.

22 "Sonunda sihirbazlar secdeye kapandılar ve "Biz Mûsâ ile Hârûn'un rabbine iman ettik" dediler." Tâhâ 20/70.

23 "Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mümin kişi şöyle dedi: "Adamı, 'Rabbim Allah'tır' dediği için öldürecek misiniz? Oysa o size rabbinizden âyetler getirmiştir. Eğer yalancı biriye yalanı kendi zararınadır; ama eğer doğru söylüyorsa size bildirip uyardığı şeyin bir kısmı başımıza gelecektir. Hiç kuşku yok ki Allah, aşırılığa sapmış, yalancı kimseyi doğru yola ulaştırmaz." Mü'min 40/28.

24 "Ona sizin için zırh yapmayı öğrettik ki savaş darbelerinden sizi korusun. Artık şükredecek misiniz?" Enbiyâ 21/80.

25 "Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik." Enbiya 21/78.

26 "Akşama doğru kendisine, üç ayağının üzerine durup bir ayağını trnağının üzerine diken çalımı ve safkan koşu atları sunulmuştu." Sâd 38/31.

27 "Sabah gidişi bir aylık mesafe, akşam dönüşü yine bir aylık mesafe olan rüzgârı da Süleyman'a (onun emrine) verdik ve onun için erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttık. Rabbinin izniyle cinlerden bir kısmı, onun önünde çalışırdı. Onlardan kim emrimizden sapsa, ona alevli azabı tattırırdık." Sebe' 34/12

28 "Onlar Süleyman'a, isteğine göre yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi lengerler, yerinden kalkmaz kazanlar imal ederlerdi. Ey Dâvûd ailesi! Şükür için çaba gösterin. Kullarım arasında hakkıyla şükredenler pek azdır." Sebe 34/13.

29 "(Süleyman) kuşları gözden geçirdi ve şöyle dedi: Hüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?" Neml 27/ 20.

16. Sebe kraliçesi, tahtı, billûrdan yapılmış bir köşkün şeffaf zemini.³⁰

17. Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getiren ilim sahibi kimse.³¹

18. Süleymân'ın tahtının üzerine bırakılan ceset.³²

19. Süleymân'ın alımlı, soylu koşu atları.³³

20. Hz. İsa'nın Tevrat ve İncil'deki açık sıfatlarıyla Peygamber Efendimiz'i müjdelemesi.³⁴

21. Hz. 'İsâ'nın beşikte konuşması, maide olayı ve bunlar gibi pek çok örnek.³⁵

Buna ek olarak Kuran'da zikredilen ve Yahudilerin *esfârına* az ya da çok aykırı birçok bilgi mevcuttur:

1. Kuran'da Sâmirî'ye nispet edilen buzağı yapımının *esfârda* Hârûn'a nispet edilmesi.³⁶

30 "Ona, "Köşke gir" denildi. Kraliçe salonu görünce, onu oraya toplanmış su sandı ve eteğini topladı. Süleyman, "Bu, billûrdan yapılmış bir köşkün şeffaf zeminidir" diye uyardı. Kraliçe, "Rabbim, ben gerçekten kendime zulmetmişim! Artık Süleyman'la beraber âlemlerin rabbi olan Allah'a teslim oldum" dedi." Neml 27/44.

31 "Bu konuya dair" kitaptan bir bilgisi olan ise, "Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm" diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: "Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lutfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir." Neml 27/40.

32 "Andolsun biz Süleyman'ı bir sınavdan geçirmiş, tahtının üstüne bir ceset koymuştuk; sonra o bize yöneldi." Sâd 38/34

33 "Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, "Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim" dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi." Sâd 38/31.

34 Peygamber'in açık sıfatları ve Ahmed, Muhammed isimleri Hz. İsâ'nın diliyle Kahire Dar-ı Menar'da basılan Barnaba İncili'nde mevcuttur (Makalenin yayımlandığı derginin notu).

35 "İşte o zaman Allah şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsâ! Sana ve annene lutfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs'le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler 'Bu düpedüz bir büyü!' dediklerinde İsrâiloğulları'nın sana zarar vermelerini önlemiştim." Mâide 5/110.

36 "Allah buyurdu: Senden sonra biz, kavmini (Harun ile kalan İsrailoğullarını) imtihan ettik ve Sâmirî onları yoldan çıkardı." Tâhâ 20/ 85.

2. Hz. Yûsuf'un gömleğinin arkadan yırtılması ve azizin karısına mey-letmesi.³⁷

3. Kur'an'da yer alan Yûnus, Eyyûb, Zekeriyâ, Meryem ve annesi ile ilgili açıklamalar ve benzeri konularda Tevrat ve Kur'an arasındaki farklılıklara örnektir.

Biz tercih ediyor hatta inanıyoruz ki, (içindeki bilgiler) Kur'an'da anlatılan haberlere mutabık olup bize ulaşmayan *esfâr* ve *karâfîs*³⁸ vardır. Gerek elimizde bulunan Yahudi kaynakları, gerekse Kur'an'a şerh kabilinden gelen bilgiler de böyledir. Bu *esfâr* ve *karâfîs*te Ehl-i kitabın Müslümanlarından olan, Hz. Peygamber'in ashabından ve Ehl-i kitaptan olmayan tabiünden açıklamalar vardır. Yine Mûsâ, Yûşâ, Dâvûd, Süleymân ve diğer Peygamberler döneminde var olan pek çok eser kaynaklarda adı geçtiği halde günümüzde mevcut değildir. Hz. Mûsâ'nın kendi eliyle Allah'ın mesaj ve öğütlerini yazdığı Tevrat, Levhalar ve Neşîd-i Rabbanî olarak isimlendirilen yazıtlar ve diğer farklı kaynaklar, Yâşîr, 'Adî ('Udey) Ehîlû ve Şîlû'nun esfarı; Benî İsrâîl'in krallarından her bir kralın ve Yehûdâ'nın tarihçesi de bu gruba dahildir.

Meselenin bu yönü ravilerin, ilk müelliflerin ve sonraki kuşakların sorumluluğunu azaltmaz. Bu garip, hayret verici açıklama ve rivayetler, bunların tefsir kitaplarında geniş yer tutması, Müslümanlar için Kur'an'ın kesin hükümlerinin gizlenmesi ve zihinlerin karışmasına sebep olmuştur. Ehl-i kitabın kaynaklarında bu tür açıklamaların bulunması, tefsir kitaplarına olduğu gibi alınmasının gerekçesi olmamalıydı. Sonuç olarak Ehl-i kitaptan bu tür rivayetleri nakledenler onları anlama kudretine sahiptiler. Bu rivayetler Kur'an'ın asıl hedeflerine hizmet etmez ve dinen bilinmesi gereken zorunlu bilgi değildir. Kur'an'ın indiriliş hikmeti bu bilgileri zorunlu kılmadığı için tefsir kitaplarına alınmamalıydı.

³⁷ Kur'an'da bunun tam tersidir. "Aziz, Yûsuf'un gömleğinin arkadan yırtılmış olduğunu görünce dedi ki: "Anlaşıyor ki bu iş, siz kadınların tuzağıdır. Sizin tuzağınız gerçekten yamandır." Yûsuf 12/28.

³⁸ Kur'an'da En'âm 6/91. ayette geçen *karâfîs* kelimesi boş sayfalar anlamındadır. Muqâtil b. Suleymân. *Tefsîru Muqâtil b. Suleymân*. Tah. 'Abdullah Maḥmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002, c. 1, s. 574.

Kaynaklar/References

el-Buḥārī, Muḥammed b. ‘İsmā‘īl. *Şaḥīḥu’l-Buḥārī*. Tah. Muḥammed Zehīr b. Nāşiru’n-Nāşīr, Dāru Tavḳī’n-Necāt, 1422.

Derveze İzzet, “Ḥavle’l-İsrāīliyyāt fī Kutubu’t-Tefsīr,” *Mecelletu’l-Va‘yi’l-İslāmī* 2:19, 1966.

Diyanet Kur’an Yolu Meali.

Erul Bünyamin, “Tedlis” *DİA*, 2011, c. 40, s. 262-264.

Güç Ahmet, “Sifr” *DİA*, 2009, c. 37, s. 156.

İbn Keşīr, Ebu’l-Fidā İsmāīl b. ‘Umer. *Tefsīru’l-Ḳur’āni’l-‘Aẓīm*. Tah. Sāmī b. Muḥammed es-Selāme. Riyād: Dāru Ṭayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1997.

Muḳātil b. Suleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*. Tah. ‘Abdullāh Maḥmūd Şeḥḥāte. Beyrūt: Dāru İḥyāi’t-Turāsī’l-‘Arabī, 2002.

Muslim b. Ḥaccāc. *el-Musned*. Beyrūt: Dāru İḥyāi’t-Turāsī’l-‘Arabī, tarihsiz.

et-Ṭaberī, Ebū Ca’fer Muḥammed b. Cerīr, *Cāmi’ul-Beyān ‘an Te’vīlī Āyi’l-Ḳur’ān*, tah. ‘Abdullāh ‘Abdulmuḥsin et-Turkī, Ḳāhire: Merkezu’l-Buḥūş ve’d-Dirāsāt el-‘Arabiyye ve’l-İslāmiyye, Dār-ı Heccr, 2001.

BOOK REVIEW

Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives

Edited by Daniel Schipani, Martin Walton, Dominiek Lootens
Duley Press, 2018, Mishawaka, Indiana, USA

Vahdeddin ŞİMŞEK*

From its foundation, the German Institute, the Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling (SPICC) has propounded many practical and theoretical works in the field of pastoral care and counselling. The Society has also engaged in fruitful work of research and publication. Some of them are: *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* (2002), *Interfaith Spiritual Care: Understanding and Practices* (2009), *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving* (2012). The last publication of *Environments and Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives* (2018).

Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives consists of four main parts and sixteen sub-titles / chapters. The first chapter titled by *Surveying the Landscape of Migration* has been formed by 4 sub-titles. Safwat Marzouk, in *Famine, Migration and Conflict* part, has focused on Genesis 26 in order to explore the intersection between these three concepts. He has suggested peace, wellbeing is not centred on who think they possess the land and the resources; on the other hand centred on wellbeing of the both sides in the involved in the relationship. He has also added peach takes place though hospitality and sharing the resources and peace begins with the recognition the other. Chapter two, *Practical-Theological Reflections on the Refugee Crisis in Europe* by Regina Polak,

* Research Assistant, Kırkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
email: wahsim2012@gmail.com ORCID: 0000-0002-3973-850X

she has broached by reminding us the process of “enlightenment” for Europe. Then, she has written item by item of migration’s commensurate reasons. Polak has expressed the Vatican was and is political actor in migration policy and it supports the ratification of international law protecting migrants and refugees. So the Church is important global player concerning migration policy. Daniel. J. Louw has begun with a quote from Yuval Noah Harari that refers to the fact that migration is an essential element of human existence. In time, some of us might be refugees. He, in that sense, has underlined that we are moral beings so we cannot escape transience. Caregivers should therefore, become agents of hopes. In the last chapter of this part, *Muslim and Migration* issue is turned over in the frame of global realities and local opportunities by Zayn Kassam. She has mentioned that Migrant Muslims are in our midst precisely because they thought they could construct a better life, but they have found themselves that they stand already accused of incipient militarism, misogyny, and narrow-minded fundamentalism. Empathy is needed from us as they try to acculturate their new societies by learning the language, finding jobs, and housing, attempting to navigate the educational, economic, legal, health, and social services systems, finding places of worship, and so forth. Here is a key intervention that is needed in this regard is to consider seriously pluralism as feature of our societies. She has given Quran passages “O, humankind! We created you from a single pair, male and female and made you into nations and tribes that you may know each other.”(Q. 49:13) as an example for faith communities to acknowledge the diversity, to establish relationship, to get to know each other, to aid each other in addressing issues faced within society.

The second part, *Cultivating Care for Migrants* contains more chapters than the other parts. Under the title of *Care, Spirituality, and Social Action: A Pastoral- Theological Approach*, Ronaldo Sathler- Rosa has started with defining *Care, Spirituality* concepts. To him, care is considered to be the umbrella for social actions and Spirituality is considered to be the essential motivation behind the actions of care. He has finished his paper with some challenges those engaged in social action particularly regarding social action with migrants. In the chapter 6, Mary Rute Gomes Esperandio and Marcia Corrêa have opted a long title *Spiritual / Religious Coping and Spiritual Struggles for Effective Pastoral Care Among Haitian Migrants in Brazil*. They have shared their present research results on spiritual / religious coping and spiritual struggles among Haitian Migrants in Brazil in order to draw attention to the challenges of creating an environment that pastoral care can be effective. They have also assumed that the theory of *spiritual / religious coping and*

spiritual struggles can be a useful tool for that purpose. Brenda Consuelo Ruiz, in the 7th chapter, has mentioned about women migrants in Central America based on documentary research. She has given a definition of terms such as material, interpretations, proposal, and positions; and classified migrations into types. Her topic, *Women and Migration in Central America* has given an idea on how migration affects family members especially women. Dissimilarly, Rhoda Emmanuel Chamshama has dealt with the migration issue from more broad perspective. He has added Maasai migrations into the *Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives*. He has concluded that it is not possible to prevent migration as in the Maasai example. He has reminded one thing mustn't be forgotten: dealing with the feelings and emotions of the all parties, migrants and hosts. In chapter nine, *Intercultural and Interreligious Celebrations*, Jorge E. Castillo Guerra has touch base about the migrants' effects on the culture and religion in the counties where migrants arrive. He has also distinguished between *Intercultural Celebrations* and *Interreligious Celebrations* terms. On the other hand, he suggests that participants whether migrants or autochthonous be invited to all these celebrations in order to take on the challenge of generating a society of convivencia. Chapter 10 is entitled *We were Once Strangers: Discussions on Radical Hospitality During Challenging Times* by Rabbi Rochelle Robins. She is Jewish so she is trying to handle the care issue from the Jewish perspective. She has given some words from Talmud and Torah about good hospitable behaviours. Prof. Dr. Cemal Tosun and Havva Sinem Uğurlu Bakar have focused Syrian immigrants in Turkey in the title of *Islamic Pastoral Care and Counseling with Migrants in Turkey*. The term "pastoral environments" was introduced at the Ghent Conference by Cemal Tosun for conditions for Syrian refugees. They have emphasised the spiritual support dimension of aid work for refugees. They have mentioned the spiritual support and counselling approaches based on observation, shared a case study done in this field. In this chapter, the services such as religious, counselling, educational, publication and human services are to Syrian migrants are listed. It is mentioned that *muhaçir* and *ansar* which are important concepts in the Islamic literature. In the chapter of the second party, *Cultural and Religious Sensitive Encounters with Migrants: Remarks on a Project in the Erasmus+ Programme of European Union*, Helmut Weiss, has began his paper with introducing their Erasmus+ project. In the next part, he has defined *migration* as existential crisis. He has given some refugees situations in European countries such as, Belgium, Poland, Austria and also Germany. He has concluded his part by saying these words, "Caring for the

migrants means among other things, encouraging them to practice their faith and in the way they choose.

The third section, *Mediating Spaces: Reflections on pastoral care with migrants*, extends the discussion of migrations and care by focusing on the dynamics of space. That part includes new models for assessing the relationship between immigrants and hosting communities and faith communities practises in particular. That section includes four chapters: *Recovering Context: Parameters of Pastoral Care with Migrants* by Martin Walton, *Thomas Merton and the Displaced Person* by Dominiek Lootens, *Congregational Welcome of Immigrants: A Comparative Case Study* by Rachel Miller Jacobs, *Faith Communities as Mediating Spaces in Encounters with Migrants* by Daniel Schipani.

A selected and annotated bibliography, the fourth section offers orientation for further dialogue and reflection. Rebekah York remarks the compiled list came across (at least) seven different categories that immigration/ migration studies could be sub-divided into: *theology of migration, globalization of migration, gender stratification and migration, migration and race, regulating migration, history of migration, and finally psychology and care migration*. In the following, it is given some information sources: books names, their summaries for each category.

Finally, migration still takes place and sometimes gives rise to serious tensions within receiving societies. A key intervention that is needed in migration is to consider pluralism which means “living together” with all differences. *Where are we? Pastoral Environments and Care for Migrants Intercultural and Interreligious Perspectives* supports a culture for living together and asks a question often on the lips of migrants by extending it to caregivers and inquiring as how far we have come in our care giving response, it offers a crucial, timely, and insightful pastoral response to a pressing human crisis of global proportions. A reader can find thoughtful, experiential, practice-based and theory-based suggestions.

KİTAP TANITIMI

Arapların Gözüyle Bizans

Yazar: Nadia Maria El Cheikh

Çeviren: Mehmet Moralı

İstanbul: Alfa Basım, 2012, 248 sayfa.

Cemal ÖZEL*

Temelini Harvard Üniversitesi'nde savunulan bir doktora tezinin oluşturduğu bu çalışma, Bizans hakkındaki Arap-İslam görüşünün yüzyıllar boyunca süren savaş, temas ve karşılıklı alışveriş ile geçirdiği evrim sürecinin bölgesel-tarihsel gelişmeler bağlamında izini sürmektedir. Kitabın yazarı El Cheikh'e göre İslam-Bizans ilişkilerini incelemek ilginç bir deneyimdir. Zira Müslüman bakış açısından Bizanslı Hıristiyanlara karşı savaşlar ile İslam'ın diğer cephelerindeki savaşlar arasında önemli bir nitelik farkı vardır. Müslümanlar, Çin ve Hindistan'ın büyük uygarlıklarında İslam'a alternatif oluşturabilecek bir şey görmediler. Oysa tek tanrılı inanca sahip Bizans farklıydı. Bizans'la mücadele, İslam'ın evrensel misyonunun temellerine meydan okuyan ve onunla hem aşına hem de anlaşılabilir terimlerle rekabet eden rakip bir dine ve siyasal sisteme karşı sürdürülen bitmez tükenmez bir seferdi.

Yazarın ifadesiyle “edebi bir eleştirel” yaklaşım metodunun benimsendiği çalışma (s.13) doktora tezinden çevrilmiş olmasının tesiriyle olacak, yoğun ve sistematik bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte akıcı bir üsluba sahiptir. Kaynakçası farklı çalışmalara yön gösterecek kadar zengindir. Eser, ilk bakışta bir tarih, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler araştırması gibi gözükse de ilahiyat akademisi açısından da önemli değerlendirmeler içermektedir. Neticede Arapların Bizans üzerine raporları, açıkça ya da örtülü biçimde hiçbir zaman

* Din Sosyolojisi ORCID: 0000-0001-9977-6308

İslam dininin değerlerinden tamamen kopuk değildir. Kaldı ki çalışmada kullanılan kaynakların İslam sonrası dönemde yazılmış olduğu görülmektedir. Bu yönüyle aslında eseri, “Arapların gözüyle Bizans” olarak görmekten ziyade “Müslüman Arapların gözüyle Bizans” olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Kitap *Giriş*, *Bizans’la karşılaşma*, *Bizans’ın karşısında durmak*, *İslam savunmada* ve *Yeni bir gerçeklik: Bizans’ı yeniden ziyaret* başlıkları altında dört ana bölüm ve *Sonuç* kısmından oluşmaktadır. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere, dört ana bölümün her biri nitelikleri belirgin dönemleri ele almaktadır. Bu yazıda da kitabın mevcut sistematığına uyularak her bir kısım ayrı ayrı ele alınmış, yazarın temel iddiaları özetlenmiş, seçme örnekler verilmiş ve tüm bunlar değerlendirilmiştir.

Son olarak yazar hakkında kısaca bilgi verelim: Doktorasını 1992 yılında Harvard Üniversitesinde tamamlayan Profesör Nadia Maria El Cheikh, halen Beyrut Amerikan Üniversitesi Tarih ve Arkeoloji Bölümü öğretim üyesidir. 2007-2009 yılları arasında Arap ve Ortadoğu Çalışmaları Merkezi’nin (Center for Arab and Middle Eastern Studies) direktörlüğünü yapmış El Cheikh’in Bizans, Bizans-Arap ilişkileri, Abbâsîler, Abbâsîler döneminde cinsiyet ve hukuk sistemleri konularında pek çok eseri bulunmaktadır. Yazarın eserlerinden sadece değerlendirmesini yaptığımız bu çalışma Türkçeye çevrilmiştir.

GİRİŞ

Giriş kısmında yazar, çalışmanın temelini oluşturan Arap-İslam kaynaklarından ve Müslümanların Bizans algısının zamansal evriminden bahseder. Buna göre, İslam-Bizans ilişkileri H.1./M.7. yüzyılda İslam’ın ortaya çıkmasıyla başlamış ve Bizans İmparatorluğu’nun 1453’te sona ermesine kadar sürmüştür. Aynı yüzyılda Pers İmparatorluğu’nun çöküşünün ardından, hızla büyüyen genç İslam topluluklarına karşı durabilecek güç olarak geriye Bizans devleti kalmıştı. İlk zamanlardan itibaren başlayan sürekli savaş hali, çelişkili olmakla birlikte, ticaret ve karşılıklı elçilerin gönderilmesi gibi barışçıl temasları engellememiştir. Hatta Bizans imparatorunun Müslüman danışmanları olduğu gibi, Müslüman halifelerinin de Bizanslı danışman ve hizmetkârları olmuştur.

El Cheikh’e göre sınır bir engeldir ama aynı zamanda bir temas noktasıdır. *Eman* (serbest geçiş belgesi) yoluyla Bizans yurttaşları Müslüman topraklarında ikamet ve ticaret izni alabiliyordu. Benzer şekilde 4./10. yüzyıldan

itibaren Müslüman tüccarlar, Trabzon ve başkent Konstantinopolis dahil Bizans kentlerine yerleştiler. Böylece yarı geçirgen bir sınır, siyasi kurumların, maddi varlıkların, iktisadi üretim yöntemlerinin, askeri tekniklerin yanında fikir ve standartların, geleneklerin, dil ve edebiyatın karşılıklı alışverişini de sağlamıştır. Ancak betimleme sorunu biraz karmaşıktır ve bu anlaşılabilir bir durumdur. Nitecede Edward Said'in de belirttiği gibi, kültürlerin her zaman için diğer kültürleri oldukları gibi değil de, alıcının çıkarına göre, olmaları gerektiği gibi alarak, bu kültürlere eksiksiz dönüşüm yaratma eğilimleri vardır. (s. 25)

Yazarın iddialarından biri de Müslümanların hem dinsel hem de kültürel açıdan, başka bir güce olmadığı kadar kendilerini Bizans İmparatorluğu'na yakın hissetmiş olduklarıdır. İbrahimî geleneğin mirasçıları olarak Bizanslıların ve Müslümanların tek tanrıya ve ölüm ötesi hayata inanmaları nedeniyle doğrusal bir perspektife sahip olmalarının bunda etkisi vardır. Nitekim sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı üzere İslam Uygarlığı, başta devlet ve yönetim kavramları, maddi ve hatta entelektüel kültürün unsurları gibi önemli özelliklerini Bizans'tan uyarlamıştır. (s.13)

Yazar bu bölümde çalışmada kullandığı -hepsini burada zikredemeyeceğimiz- Arap-Bizans ilişkilerine dair kaynaklar hakkında da bilgi verir. Bunların başında Kuran-ı Kerim'in Rum suresinin açılış ayetleri hakkındaki tefsir çalışmaları ve Bizans hakkındaki hadis literatürü yer almaktadır. İbn Hişam'ın (ö: 213/828) İslam geleneğinde saygın bir yeri olan *Sire'si* (Peygamberin Hayatı) İmparator Herakleios'la diplomatik ilişkiler gibi çeşitli bağlamlarda Bizans'a birçok atıfta bulunur. Ebu İsmail el-Ezdi'nin *Kitâbu Futûhi's-Şam*'ı, İbn A'sem el-Kufi'nin *Kitâbu'l Futûh* adlı eseri Müslüman Araplar ve Bizanslılar arasındaki ilk karşılaşmaları anlatması açısından özellikle önemlidir. Yazara göre Arap vakayiname yazımının zirvesinde Ebu Cafer b. Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/923) *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk* adlı eser yer alır. Nitekim çalışmada Taberi'ye bolca atıf bulunmaktadır. Bizans hakkında biyografik sözlüklerde de malzeme bulunur ki bu tarzın meşhur örneği İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât* adlı eseridir. Bizans ve Bizanslıların nasıl görüldüğü ile ilgili en önemli kaynaklar coğrafya literatüründe yer almaktadır. İbn Hurzabih'in (ö. 300/911) bölgeleri ve kentleri birleştiren yollardan oluşan güzergahları anlattığı *el-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eseri, İbn Rüsteh'in 290-300/903-913 yılları arasında yazdığı *el-A'lakun-nefîse* o güne kadar Konstantinopolis üzerine Arapça yazılmış en ayrıntılı betimlemeyi içermektedir. El-Mesudi'nin (ö. 345/956) *Murûcu'z-zeheb ve ma'adinu'l-cevher* ve *et-Tenbih ve'l işrâf* adlı eserlerin-

de ise Bizans tarihiyle ilgili sistematik bilgiler bulunur. Bizans tarihine dair bilgilerin bulunabileceği bir başka tür ise *adab* (dünyevi edebiyat) tarzı çalışmalarlardır. Ancak Bizans hakkındaki menkıbeler bu tarz eserlerde dağılmış ve gelişigüzel yerleştirilmiş olduğundan birçok *adab* metnine bakmak gerekir. Örneğin el-Câhiz'in (ö. 255/869) *Kitabu'l-hayevan*, cimriliği eleştirdiği *el-Buhalâ ve Risâle fi'r-redd ale'n-nasara* adlı eserleri Bizans'a atıflar içerir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) birçok yerden topladığı edebi raporlar antolojisi *Uyûn'ul-ahbâr*, Ebu'l-Ferec el-İsfahâni'nin (ö. 365/975) İslam öncesi Emevî ve Abbâsî şair ve şarkıcılarından bahsettiği *Kitâbu'l-eğânî*, Ten'uhi'nin 3/9 ve 4/10. yüzyılların toplumsal tarihi üzerine malzemeler içeren *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere* adlı eseri Bizans hakkında önemli bilgiler içeren çalışmalar arasında sayılabilir. En-Nüveyrî (ö. 733/1333) *Nihâyetü'lereb fî Fünûnü'l edeb* adı eserinde geç Emevî döneminden 700/1300'lere kadarki olayları ansiklopedik şekilde derlemiştir. Tüm bu kaynaklar –ve burada zikredilemeyen onlarcasıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: ilk olarak kaynakların çoğu sistematik değildir, Bizans hakkında dağınık bilgiler içermektedir. Hatta yazarların kimliğinde belirsizliklerin olduğu iddiası bile söz konusudur. İkinci olarak, coğrafyacı el-Mukaddesî'nin “*Ben yönetici, büyük tüccar ve öğrenmeye hevesli her kim varsa onun için yazıyorum.*” sözlerinin de gösterdiği üzere eserler seçkinler için yazılmıştır, halkın geneline ulaşımı kısıtlı kalmıştır. Ancak nihayetinde Müslüman yazarlar tarafından Müslüman bir kitle için yazılmıştır. Bu yönüyle İslam toplumlarının öteki kültürlerle yönelik algılama yöntemlerini, beklenti ve kaygıları, edebi birikimi gösterdiği göz ardı edilmemelidir.

BİZANSLA KARŞILAŞMA

Bu bölümde Arapların Bizanslılarla ilk karşılaşmaları ve ilk izlenimleri konu edilir.

Yazara göre Arap kaynaklarında Bizans'la ilgili atıflar arayan akademisyenlerin karşılaşacağı ilk sorun terminolojidir. Karışıklık kısmen Bizans ideolojisinden kaynaklanır, zira imparatorluk siyasal doktrini 1000 yıllık tarihi boyunca aynı kalmamış, değişikliklere uğramıştır. Müslüman Arap gözlemciler genel olarak Bizans tarihini eski Yunan ve Roma İmparatorluğu tarihinin devamı olarak görmüşlerdir. *Rum* terimi de değiştirilebilir şekilde Romalılar, Bizanslılar, Melkaîler ve hatta Selçukluların Anadolu kolu için de kullanılmıştır. (s. 30) el-Mesûdi *Rum* ve adlarının kökeni üzerine çeşitli görüşleri –şecerelerine varıncaya kadar sıralar. Genel kanaate göre *Rum*, Roma kentinden kaynaklanır. Bununla birlikte ilginç teoriler de vardır: örneğin İbnu'l Fakih,

Bil'adu'r-Rûm adlı eserinde ten rengini dikkate alarak Bizanslılar için *Benu'l Asfer* dendiğini ileri sürer. Tüm bu tartışmalardan çıkaracağımız sonuçlardan ilki Arapların *Rum*'u tek bir ırk olarak değil, halklar topluluğu olarak görmüş olmalarıdır. İkincisi, isimlendirme Bizans'la ilişkilerin iyi ya da kötü gitmesine göre değişebilmektedir.

Yazara göre Rum suresinin ilk beş ayeti, Kuran'ın Müslümanlar için temel metin olması ve Bizans'a yönelik göndermelerin ilk kez yapıldığı kaynak olması açısından özellikle önemlidir. (s.33) İlgili ayetler şöyledir: (1) *Elif Lâm Mîm* (2) *Rumlar mağlup oldu* (3) *(Arapların bulunduğu bölgenin) yakınında! Ama onlar bu mağlubiyetlerinin arkasından muhakkak galip geleceklerdir.* (4) *(Bu da) birkaç sene içinde (olacaktır) Daha önce olduğu gibi, sonunda da emir Allah'ındır ve o gün mü'minler sevineceklerdir.* (5) *Bu da Allah'ın yardımıyla (olacaktır). O, dilediğine yardım eder. O, güçlüdür ve merhametlidir.* Yazar bu kısımda, pek çok tefsirden alıntılar yaparak ve hadislerle destekleyerek söz konusu ayetlerle ilgili uzun uzadıya değerlendirmeler yapar. Özetlersek, yorum farklılıklarının temelinde 2. ve 3. ayetlerde geçen *ğalebe* (yenmek) fiilinin etken / edilgen şeklinde kullanımı yatmaktadır. Buna göre ayetler yukarıdaki şekilde okunursa –ki mevcut okunuş bu şekildedir– Persler Rumları mağlup etmişlerdir, ancak kısa zaman sonra bu kez Rumlar (Bizanslılar) Persleri mağlup edecektir. Ve *ehl-i kitab* (Hıristiyan) olan Rumların *putperest* (Mecusi) Persleri yenmesi nedeniyle de müminler hoşnut olacaklardır. Ancak, örneğin Zemahşerî'nin tefsiri *Keşşâf*, *ğalebe* fiilinin okunuşunu tersine çevirerek geleneksel okumadan ayrılır. Buna göre Rumlar, Persleri ya da Müslümanları yenmişlerdir (*ğalebete'r-Rum*), ancak kısa bir süre sonra Müslümanlar tarafından mağlup edileceklerdir (*seyuğlebûn*).

Arapların Bizans'la fiziksel anlamda ilk temasları askeri alanda gerçekleşmiştir. Kitabın yazarına göre Bizans'la yaşanan askeri karşılaşmalar, Arapların etnik bilincinin yükselmesine neden olmuştur. (s. 43) Nitekim bu karşılaşmalar ve Bizans'ı yenme ümidi Emevî şiiirinin ana temalarından birini oluşturmuştur. İlk dönem yazılan eserlerde öne çıkarılan hususlardan biri de Bizans yönetiminin adaletsiz ve aşırı dünyevi tutumlarıdır. Bunun istisnası İmparator İraklios'tur. İraklios, ilginç bir şekilde Müslüman Araplar tarafından övgülere mazhar olmuş, İslam'ı ve Hz. Muhammed'i tanıyan ve hatta neredeyse Müslüman olan bir şahsiyet olarak tanımlanmıştır. (s.65) Ancak bu olumlu hava Bizans'ın tek tanrıcılığı ve onun dürüst önderi İraklios hakkındaki olumlu görüşlerle sınırlı kalmamış, Emevîler tarafından tercih edilen idari usuller ve siyasi yapının kökeni de Bizans olmuştur. Müslümanlar (Emevî-

ler), İslam uygarlığını geliştirme yolunda emperyal rakibinin biçim ve uygulamalarını her düzeyde taklit etmekten hiç çekinmemişlerdir. İdari ve iktisadi alandaki Bizans etkisi, Bizans kamu hizmetlerinin korunmasına, Bizans idari, adli ve mali geleneklerine dayanılmasına ve hatta devlet kayıtlarında Yunancanın kullanılmasıyla dile bile yansımıştır. Bizans ağırlık ve ölçü standartları da korunmuştur. Müslüman Araplar aynı zamanda Bizans mimari tekniklerini de almışlar ve Bizanslı ustaları kullanmışlardır. Taberî, Emevî halifelerinin Medine ve Şam'daki camilerin dekorasyonu için Bizanslılardan istediği ve aldığı yardımları ayrıntılarıyla yazar. Kesin olan bir şey daha var ki, Bizans ve İmparatorlarıyla her düzeyde rekabet etmeye çalıştıkça Müslüman hükümdarlar için törensel mimarinin önemi giderek daha bariz hale gelmiştir. (s.70) Bu noktada camiler ve özellikle Şam Emevî Camii öne çıkmıştır. Hatta bu tarz anıtsal yapıların inşaatındaki harcamaların müsriflik sınırını aştığı eleştirileri yapılmıştır. Nitekim İbn Asâkir, (ö. 571/1176) Halife Ömer Bin Abdülaziz'in, daha vakur bir yaşam tarzını yüreklendirme seferberliği sırasında Şam Emevî Camii'ndeki mozaikleri, mermer levhaları ve metal süslemeleri kaldırmayı düşündüğünü yazar.

Bizans'a yönelik ilgi Şam ve çevresiyle sınırlı kalmaz, başkente kadar uzanır. Araplar Konstantinopolis'in Bizanslılara sağladığı saygınlığın farkındaydılar. Kent büyümekte olan İslam İmparatorluğu için doğal bir odaktı ve bu nedenle birçok askeri seferin hedefi olmuştur. Arap yazarlar, Müslümanların Konstantinopolis kuşatmalarını yoğun bir şekilde gözlemlemiş, tartışmış ve bununla ilgili çeşitli menkıbeler aktarmışlardır. Başlangıçta Bizans İmparatorluğu'nun tıpkı Pers İmparatorluğu gibi çabucak düşeceği umudu yaygındı. Ancak Müslümanlar kenti fethetmeye birçok kez girişip başarısız olduktan sonra gerçekçiliğe ve pragmatizme döndüler. Konstantinopolis gerçek bir meydan okuma olmaya devam etmiş ve kentin fethedilmesi, eskatolojik bir edebiyat çerçevesinde, son saatin (kıyamet) alametlerinden biri haline gelmiştir. El Cheikh'e göre Müslüman cemaatinin, başarısız Konstantinopolis kuşatmaları karşısındaki genel tepkisi hakkındaki en sağlıklı belgeler Hazreti Muhammed'e ya da sahabelerine atfedilen ve son saatlerin (kıyametin) işaretleri ve belirtileri öncesinde gelecek musibetleri anlatan kehanetleri içeren bu kıyamet edebiyatında bulunabilir. Bu belgelerde Konstantinopolis'in fethedilmesi yüksek ama erişilemeyen bir gaye olarak betimlenmiştir. Bizanslılarla olan savaşlar Konstantinopolis'in ele geçirilmesi ile sona erecek olan dünyanın sonundaki nihai savaşlar olan *melahim* ile özdeşleştirilmiştir. (s.79) Bu konuda *fiten* ve *melahim* hadislerine bolca atıf yapılır. El Cheikh bu konudaki rivayetleri sahte vahiy (uydurma hadis) olarak nitelendirmektedir. (s. 84)

BİZANSIN KARŞISINDA DURMAK

Bu bölümde Müslüman Arapların Bizans'ı daha yakından tanınması konu edilmektedir.

2./8. yüzyıla ilerledikçe Arap İslam uygarlığının sınırları en uzak noktasına erişmişti. Geç Emevî ve erken Abbâsî döneminde Arap ve Bizans imparatorlukları arasındaki sınır, doğal engeller yani Toros Dağları ve Aladağlar tarafından oluşmuştu. Artık her iki taraf da orada kalacak, gitmeyecek bir rakibin varlığını kabullenmişti. Doğal olarak Bizans'a yönelik seferler eski heyecanını yitirmişti. 3./9. yüzyıla gelindiğinde Bizans topraklarına âdet yerini bulsun diye yılda iki ya da üç sefer düzenlemek o kadar yerleşmişti ki yetkililer sonunda bu harekâtlar için bir program belirlemişlerdir. (s. 85) Kudâme bin Câfer (ö. 320-337/932-948) yaz seferlerinin (*savâif*) ve kış seferlerinin (*şevâtî*) kesin başlangıç tarihlerini, sürelerini ve ayrıntılarını vermektedir.

Koşullar, yazarları Bizans'ı daha derinden incelemeye itmiştir. Bu bağlamda örneğin, Bizans İmparatorları, çağdaşları olan Müslüman halifelerle eşleştirilmiştir: Böylece bir nevi karşılaştırmalı kültürel çalışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Bu kıyaslamalarda Bizans'a yönelik algıya dair izler bulabiliriz. Örneğin, Bizans imparatorları için en çok *melik* tabiri kullanılmıştır ki, kelimenin kökeni olan *mülk* (krallık), erken İslami yüzyıllarda, dünyevi hükümdarların insan yapısı, kâfir ve keyfi yönetimi ile halifelerin semavi ve adil yönetimleri arasındaki farkları vurgulamak için kullanılan bir suçlama terimiydi. (s. 89) Kur'an'da geçen ve terbiyesiz, kibirli ve Allah'ın yasalarını tanımayan anlamındaki *tâğîye* (tiran) sıfatının yanında *Kelbu'r-Rum* (Bizanslıların köpeği) da Müslüman yazarlar tarafından Bizans imparatorları için kullanılmıştır.

Halife Harun er-Reşîd, hükümdarlığı (170-193/786-809) döneminde üç Bizans İmparatoru, İmparatoriçe İrini, VI. Konstantinos ve I. Nikiforos'la ilişkilerini sürdürmüştür. Bu üç Bizans hükümdarının Arap-İslam metinlerindeki betimlenmesi, bu kaynaklarda görülen malzemeyi ve bakış açısını tikel tarihsel ilişkilerin yönlendirdiğini ortaya çıkarmaktadır. Zira çalışmanın bu kısmında verilen pek çok örnekten anlaşılacağı üzere, açık bir şekilde bu metinler imparatorluk ile halifelik arasındaki dalgalı ilişkilere bağlı olarak değişmektedir. Örneğin, geleneksel İslam düşüncesinde kadın hükümdarlara yönelik olumsuz ön kabullere rağmen İmparatoriçe İrini'ye karşı gösterilen eleştirel olmayan tavrın, büyük ölçüde onun Araplara karşı barışçı tutumundan kaynaklandığı söylenebilir. Oysa VI. Konstantinos'un saldırgan politikasına bazı kaynaklarca o kadar karşı çıkmıştır ki, gözlerinin annesi tarafından kör edilmesinden

bile öylesine söz edilmiştir. (s. 97) I. Nikiforos'a karşı takınılan tavır daha ikirciklidir.

Bizans'ı daha derinden inceleme arzusu, bunlarla sınırlı kalmamıştır. Arap-Bizans rekabetinin çeşitlilik arz ettiği bu çalkantılı yüzyılda Müslümanlar, esas olarak Bizans'tan sağladıkları eski Yunan metinlerine ilgi duydular ve bu metinleri sistemli bir şekilde çevrilmesini desteklediler. Çeviri hareketleri karmaşık bir toplumsal olgudur ve elbette hiçbir durum, olaylar dizisi ya da kişilik tek başına bunun nedeni olarak gösterilemez. Ancak hareketin bir sonucu, Bizans uygarlığı ile olan farklılıkların tanımlanmasına ve eski Yunanlıların öğrenilmesine verilen önem olmuştur. (s. 107) İleriki safhalarda, Müslümanların edinmeye niyetli oldukları bilimsel bilgiye Bizanslıların gerçek katkısını ne olduğu üzerine ateşli bir tartışma başladı. Müslüman Araplar, Bizans'ın zanaatkarlık ve kamu idaresindeki yeteneklerinin bilim ve felsefede geçerli olmadığı kanaatine vardılar. Örneğin el-Câhiz a göre *Rum Ulemâ değildir; onlar eski Yunanlarla coğrafi yakınlıklarından dolayı yazıtı benimsemiş zanaatkarlardır...Aristoteles, Hippokrates, Demokritos, Platon... ne Hristiyan ne de Bizanslıdır*. Bu Helenizm yanlısı ve Bizans karşıtı tavır da, Halife El-Me'mun'un Bizanslılara karşı başlattığı topyekun savaş haliyle açıklanmıştır. İlginç olan bu eleştirilerde Hıristiyanlığın da doğrudan hedefte olmasıdır. Hıristiyanlığın Yunan biliminin sonu demek olduğuna inanan geç dönem antikite Helenleri gibi, Müslüman yazarlar da bilim ve felsefenin gerilemesini doğrudan Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlaşmasına bağlamıştır. Örneğin, el-Mesûdî'ye göre bilimler, Hıristiyanlığın *Rum* arasında yayılana kadar güçlü ve köklü kalmıştır.

Karşılaştırmalı kültürel çalışmalar ve bunların neticesinde yaşanan tartışmalar *şu'ûbiyye* polemliğini de ortaya çıkarmıştır. Yabancı kültürlerin mirası ve önemi artık göz ardı edilemezdi. Eski ve günümüz yabancı ulusların kökenleri kültürleri hakkında bilgi toplanması gerekiyordu. Yazara göre bu sınıflandırmanın amacı, Arapların tüm ötekiler karşısında tartışılmaz üstünlüklerini doğrulamak olsa da araştırmalar Araplar, Persler, Bizanslılar ve Hintliler üzerine yoğunlaşmıştır. (s. 116) İslam öncesi İran gerçekten ilgi uyandırmıştı. İslam öncesi Bizans hakkındaki bilgiler kısmen Hıristiyan Arap kaynaklara dayanıyordu. Özellikle Roma'nın (Konstantinus) Hıristiyanlığı kabul ediş süreci kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Eserlerde yer alan dağınık anekdotlar Müslüman Arapların Bizans töresel, ahlaki ve kültürel özellikleri üzerine tavır ve yargılarını da ortaya koymaktadır. Özellikle Müslüman Arapların garip ve anlaşılmasız bulduğu noktalar iki

dünya arasındaki temel farklılıkları göstermesi bakımından ilginçtir. Kitabın yazarına göre nitelemelerin çoğu peşin hükümlü ve olumsuzdur, Bizans ile Müslüman davranışını karşılaştırarak Müslümanların davranışlarının üstünlüğünü olumlamaktadır. Örneklere geçerse, El-Câhiz'a göre Rûm pintidir, hatta Bizans dilinde cömertliği karşılayan bir kelime bile yoktur. Oysa Araplar cömerttir. Hadım edilme, özellikle de kilise hizmetine ayrılacak çocukların hadım edilmeleri şefkate aykırıdır ve bu âdeti Bizans başlatmıştır. Bizans kurumlarının en garip görülen özelliklerinden biri evlenmeyen ruhban sınıfının varlığı ve evlilik kurumunun tek eşli olmasıdır. (s. 127) İkirikli tavırlara da rastlanır. Örneğin, Ed-Dîneverî, Bizanslıları savaşlarda kalles ve sözünü tutmamakla eleştirirken; Amr b. As rekabette ve çatışmada en azimli, felaketten toparlanmada en hızlı olarak niteler.

Bizanslı kadınlardan kaynaklarda *Rûmiyye* olarak söz edilir. Araplar Bizanslı kadını daha çok cariyelik kurumu aracılığıyla tanıyordu, özellikle Ab-bâsî Bağdat'ını dolduran *rûmiyyât* olarak bilinen birçok hizmetçi, köle ve cariyeler beraberinde ülkelerin kültürlerini, dinlerini ve ana yurtlarının öykülerini de getiriyorlardı. Bizanslı kadınlara atfedilen en belirleyici özellik, onların güzellikleriydi. Ancak fiziksel görünüşüne yönelik bu olumlu ifadelere rağmen Bizanslı kadın *fitne*dir, çünkü erkeklerin öz kontrolünü yitirmelerine neden olmaktadır. Yazara göre bunun bir nedeni kadının, erkek merkezli evrenin uyumunu tehdit etme potansiyeli taşımasıdır. (s 130) Bir fitne olarak kadın, cinsel çekiciliğinden hareketle erkeklerin ve ulusların çöküşüne yol açmaktadır. Bu düşünceyi desteklemek için Müslüman Arap kaynaklarında bir çok hikaye anlatılır. Metinlerde Bizanslı kadınlar güçlü bir şekilde cinsel ahlaksızlıkla ilişkilendirilir, ancak evli kadınların genellikle iffetli olduğu ifade edilir. Müslüman Arap yazarlara göre cinsel ahlaksızlık çok yaygındır. Örneğin Abdu'l-Cabbar Bizans'ın kentlerinde ve pazarlarında zinanın olağan olduğunu söyler, hatta manastırlardaki rahibeler, kalelere gidip kendilerini keşişlere, “Tanrının yüzünü arayan bekar erkeklerle” sunmakta ve bunun karşılığında teşekkür almaktadırlar. El Cheikh'e göre karikatürsü bu betimlemeler basmakalıp düşünceleri ortaya çıkarmaktadır. Gerçekte Bizans'ta kadınların mahcup, mütevazı ve aileleriyle dinsel uygulamalara bağlı olmaları beklenirdi. Kız çocuklarının eğitimi, evin kadınlara ayrılan bölümü olan *Gynaecium*'da neredeyse yalıtılmış biçimde gerçekleşirdi. *Gynaecium* dışında kadınların erkeklerle çok az teması olurdu ve evli olsunlar olmasınlar kadınlar başlarını örterlerdi. (s. 132) El Cheikh, bu noktada karşı atağa geçer ve Bizanslı kadınların üzerine yazılanların Müslümanların denetimsiz cinsel etkinlik korkusunu yansıttığını düşünür. İslam'ın yalnızca evliliğe ve cariyeliğe izin vermekle birlikte fuhşu

engellemediğini ve hatta Mısır'da Fatımîler zamanında fahişeliğin resmen vergiye bağlandığını yazar. (s. 133)

İSLAM SAVUNMADA

3./9. yüzyıldan 9./15. yüzyıla kadar uzanan Müslüman Arap coğrafya ve seyahat edebiyatı, Bizans İmparatorluğu ve özellikle de Konstantinopolis üzerine ilgisini devam ettirmiştir. Müslüman Araplar Konstantinopolis hakkında yazarken yalnızca kentin fiziksel varlığına değil, aynı zamanda edebi ve tarihsel çağrışımlarına ilgi duymuşlardır. Metinler bizi büyük kiliseler, lüks saraylar, muhteşem çeşmeler, sayısız heykel ve tılsım hakkında da bilgilendirir. Ancak yazarlar kenti bütünüyle ele almamışlar, bunun yerine bazı sabit nirengi noktalarına göre şehrin tamamını betimlemişlerdir.

Kentin bir Arap tarafından gerçekleştirilen belki de en kapsamlı ve bilgilendirici betimlemesi Harun bin Yahya tarafından yapılmış ve İbn Rüsteh'in *Kitâbu'l-'alâki'n-nefise* adlı coğrafya eserine 4./10. yüzyıl başında dahil edilmiştir. Bir esir olmasına karşın Harun'un kentte serbestçe dolaşmasına izin verilmiş, o da binaları, anıtları, kiliseleri, imparatorluk sarayını, heykelleri büyük ilgi ile çözümlenmiş ve imparatorluk törenlerine tanık olmuş hatta törenlere katılmıştır. Harun bin Yahya, Altın Kapı, Ayasofya, hipodrom, imparatorluk sarayı, hapishaneler... gibi şehrin önemli mekanları hakkında bilgiler verir, ancak hem bireysel hem de toplu insan deneyiminden söz etmez. Aslında birkaç istisna hariç, genel olarak Arap-İslam betimlemelerinde Konstantinopolis, halkından boşaltılmış gibidir; yalnızca sihirli tılsımlardan ve akla imparatorluğun varlığını getiren yapı ve nesnelere söz edilir. Harun'un betimlemelerinde olumsuz yorum ve eleştiriye rastlanmaz ki, El Cheikh'e göre bu durumu Müslümanların kendi uygarlıklarına duydukları özgüven düzeyinin doğal sonucu olmak okumak gerekir. Ancak aynı zamanda bu durum Müslümanların bazı alanlarda Bizans etkisine açık olduğunu da gösterir. Gerçekten de birçok anekdot açıkça gösterir ki bazı Müslümanlar Konstantinopolis'i örnek kent olarak algılamış ve Bizanslıların sunduğu fikir ve eleştiriler de Bağdat'ın inşaatı ve planlamasında belirleyici olmuştur. (s. 149) Örneğin El-Bağdadî'nin *Târîhu Bağdâd'*ında Halife el-Mansûr'un (136-158/754-775) Bağdat'ın ilk planlarında olmayan büyük ticaret banliyösü Kerh'in planlamasında İmparator V. Konstantinos'un bir elçisinden ilham aldığını yazar.

Bizans sarayının törenselliği ve imparatorun etkinliklerini çevreleyen yoğun ritüeller, tüm halkların kafasındaki imparatorluk imgesini oluşturmakta çok etkili olmuştur. Bizans imparatorluk sarayının ritüelleri, imparatoru kut-

sal bir varlığa dönüştürmeyi hedefleyen propagandanın güçlü bir aracıydı. Ancak, her ne kadar bu kadar güçlü bir propaganda aracından etkilenmiş olsalar da, anlaşılan erken dönem Müslüman cemaati karmaşık törensel gösterilerle arasına bir mesafe koyup tam tersi bir tarzda hareket etmeyi erdem olarak görmüştür. Bizanslıların müsrif törenleri ve bunun ima ettiği zenginlik, onları yoksulların parasıyla varlık biriktirmekle suçlayan Araplarca alaya alınmıştır. *Kitâbu futûhi's-şâm*'da anlatılanlara göre Ebu Ubeyde'nin elçisi Muaz bin Cebel, Bizanslı senatörleri ziyaretinde onları lüks yastıklara uzanmış bir halde bulur. “Zayıf Bizanslılardan esirgenen” halılarda yürüyüp *nemârık*'a (yastıklar) oturmak istemediğini söyleyerek onlara katılmayı reddeder ve yere oturur. Böylece Müslüman elçi Bizanslıların zenginliğini bir kenara bırakarak Müslümanların eşitlikçilik ve tevazu ideallerini savunur. Bunun tam tersine, Bizanslı bir elçi Ebu Ubeyde'ye gönderildiğinde Arap kampında Müslüman emirini diğerlerinden ayırt edemez. (s. 153)

Bizans törenselliğine ilk tepkileri yansıtan bu yorumlara karşın Müslümanlar hızla törenselliğin değerini anlamış ve imparatorlukları genişledikçe, Bizans topraklarında tanık oldukları ihtişamı taklit etmeye başlamışlardır. Arap önderler böylesi gösterilerin tebaaları üzerindeki etkisini fark etti ve erken dönem metinlerinde bile bunu açıkça söylediler. Et-Taberî'ye göre Sûriye valisi Muâviye, onu “*Hüsrev gibi bir yaşam sürmekle*” suçlayan Halife Hz. Ömer'e “*Hıristiyan rakiplere (Bizans) olabildiğince benzemenin Müslüman önderler için yaşamsal öneme sahip olduğunu*” söylemiştir. Hemen kabullenilmeyen uygulamalar da vardı: yere kapanmak gibi. *Proskinesis*, (yere kapanma) Bizans sarayında önemli bir adetti. *Törenler Kitabı*, Patrik dışında kadın ya da erkek herkesin imparatorun karşısında yere kapanması gerektiğini açık bir şekilde belirtiyordu. Başlangıçta Müslümanlar bir insanın önünde toprağı öpmeyi küfür olarak değerlendirdiler. Geleneksel uygulama içeri girip halifeyi gördüğünde ona “*Selamün aleyküm ey müminlerin başı, Allah'ın inayeti ve rahmeti üzerine olsun.*” şeklinde bir hitapta bulunmaktı. Ancak zamanla bu Bizans âdeti de benimsendi. Halife bazen karşındakine öpebilmesi için gömleğinin kolu ile örttüğü elini uzatırdı. Hilâl es-Sâbî'ye (ö. 488/1056) göre bu uygulamanın yerini daha sonra yere kapanma aldı ve “bu kurala herkes uydu.” Ancak es-Sâbî istisnai uygulamaların da olduğundan bahseder: örneğin 305/912 yılında Bizans elçisi Halife el-Muktedir karşısında ayakta durmuş ve yeri öpmemiş, buna karşılık Müslümanlar da bu uygulamadan muaf tutulmuştur.

4./10. yüzyıla gelindiğinde Bizans'ta askeri bir canlanma ve doğal olarak koşullarda bir değişme görülmüştür. Bizanslılar durumlarını pekiştirirken Müslümanlar da içeride güçten düşme ve bölünme yaşıyorlardı. Artık İslam İmparatorluğu tek vücut değildi: Emevî İspanya, ama özellikle Fâtımîler de sahneye çıkmıştı. Abbâsî ve Fâtımîler arasındaki rekâbet Bizans ve İslam devletleri arasındaki ilişkileri renklendirmişti. Aslında, Abbâsî ve Fâtımîler arasındaki rekabetin Bizans üzerinden yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Örneğin, II. Vasilios (976-1025) ve Fâtımî halife el-Aziz (975-996) arasındaki antlaşma sonrasında Konstantinopolis camisinde Fâtımî halife adına *hutbe* okunmuştu; ama daha sonra Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey yazdığı bir mektupla *hutbe*-nin Abbâsî halifesi adına okunmasını talep etmişti. Bu bağlamda en önemli gelişme, Bizans topraklarında ele geçirilen Müslüman esirlerin Fâtımîlere teslim edileceği yönündeki anlaşmadır. Görünen o ki, Bizanslılar Müslüman âlemindeki bu bölünmeden memnunlardı ve rekabeti açığa besliyorlardı.

Makedonya Hanedanlığı dönemi (867-1025) Bizans İmparatorluğunun siyasal yaşamındaki en parlak dönemlerindedir. Artık sürekli akımlara, yağmalara ve yıkıma hedef olma sırası Müslümanlara gelmişti. Doğal olarak Bizanslılara yönelik betimlemeler olumsuzdur: Bizanslılar zafer kazandıklarında bile, rakiplerinden fazla kayıp vereceklerdir. Sürekli bir korku ve dehşet içinde yaşarlar. Elçileri barış için yalvarmaya geldiklerinde gözlerini emirin kılıcından ayıramazlar. Gene de istedikleri barış değil kendileri ve halkları için güvencedir... Metinlerde özellikle Tarsus'u Müslümanlardan alan Nikiforos Fokas hakkında ayrıntılı bilgiler yer alır. Tarsus'un düşmesi Müslümanları derinden etkilemiştir, çünkü burası Bizans'a karşı seferlerin başlamış olduğu yerdir. Metinler acıklı sahnelerle doludur, hatta kent üzerine Hz. Muhammed'e nispet edilen hadisler dillendirilerek kente eskatolojik bir rol atfedilir. (s. 170)

5./11. yüzyılın sonuna doğru Bizans Devleti dağılmaya başladı. Bu süreç iç sorunlar ve Yakındoğu'da Türklerin ortaya çıkmasıyla hızlandı ve 463/1071'de Bizanslıların Manzikert'te (Malazgirt) ezici bir yenilgiye uğramasıyla sonuçlandı. Müslüman Arap yazarlar Malazgirt zaferini olaydan çok sonra yazmışlardır. Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenis'in (1068-1071) esir alınış öyküsü hariç anlatılar kopuk kopuk ve kısadır. İbn'ül-Cevzî, haberin Bağdat'a ulaştığında boruların çaldığını, kalabalıkların toplanarak fetih kitaplarının yüksek sesle okunduğunu yazar. Böylece 5./11. yüzyıl sonlarında Araplar ile Bizanslılar coğrafi olarak ayrılmış oldular ve Bizans üzerindeki Müslüman baskısını da Türkler devraldı.

YENİ BİR GERÇEKLİK: BİZANS'I YENİDEN ZİYARET

Yeni koşullar özellikle Bizans'ın Malazgirt yenilgisi akabinde Türklerin ve haçlıların Yakındoğu'ya yerleşmeleri ve daha sonra gelen Moğol istilaları Arap-İslam kaynaklarındaki Bizans imgesinde bir kaymaya neden olmuştur. Artık asıl Hedef Haçlılardır, Bizans'a karşı takınılan üslup yumuşamaya başlamıştır. Gene de geleneksel anlatı güncellenerek aktarılmaya devam etmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, bir yandan tekrarlamaların tehlikelerine dikkat çekerken, Bizans imgesindeki kaymanın öne çıkan özellikleri özetlenmektedir.

Haçlıların ortaya çıkışı ve Yakındoğu'da haçlı devletlerinin kurulması Bizans ve Müslüman komşuları arasındaki ilişkilerde bir devrime neden olmuştur. İbnü'l Kalânisî'ye (ö.555/1160) bakılırsa Bizans İmparatoru I. Aleksios Komninos 1110 yılında, Müslümanları “Frankları Suriye'den atmak üzere onunla birleşmeye” davet etmek amacıyla bir elçi göndermişti. Böyle bir ortaklık fikri daha önceki zamanlarda düşünülemezdi. Devam eden süreçte ilişkiler gelişti ve taraflar birbirlerine daha yakından aşına oldular. Karşılıklı gönderilen elçiler artmış, ilişkiler gelişmiştir. Öyle ki Sultan Kalâvûn, selefi Sultan Baybars'ın eşini ve çocuklarını sürgüne Konstantinopolis'e göndermiştir. Tarihçiler 1190 yılında, Alman haçlıların kendi topraklarından geçmeleri nedeniyle, Bizanslıların Müslümanlardan özür bile dilediklerini yazar. Bizans-Memluk ilişkileri öyle gelişmişti ki, ortak bir düşmanla karşılaşılması durumunda İmparatorluğun Mısır'a silahlı yardımda bulunmasını gerektiriyordu. (s. 182) Memluk ve Bizans arasındaki bu ayrıcalıklı ilişkiler 9./15. yüzyıla kadar sürmüştür. Tabi, tüm politika değişiklikleri sadece Müslümanların perspektifinden açıklanamaz, Bizans ve Batı Hristiyanları arasındaki ilişkinin çok zayıflamış olmasının da tesiri göz ardı edilmemelidir.

Bu yeni dönemde metinlerde Bizanslılardan esas olarak hala *Rum* diye söz edilmektedir. Önceki Bizans imgesi ile başka bir süreklilikse Bizanslıların açık renkli, sarı saçlı, mavi gözlü vb. fiziksel görünümleri ile ilgili kalıplaşmış örneklerdeki ısrardır. Bizanslıların, Müslümanların zihninde artık kök salmış olan eşsiz inşaat ustalığı, el işçiliği, sanat ve resim becerileri de tekrarlanmaktadır. Daha az vurgulanıyor olsa da, Müslümanlara aktarılan bilimsel ve felsefi bilginin üretilmesi ve yayılmasında Bizans'ın rolü hakkında önceki düşüncelerin yankısı aynen devam etmektedir: Bizanslılar eski Yunan bilgisinin deposu olma rolünü üstlenmişlerdir, üreticisi değildiler.

Eski imgeden gerçek kopuş Müslümanların, Bizanslıların karakter ve ahlaki karşısındaki tavırlarında olmuştur. (s. 189) Eski metinler cinsel ahlaksızlık, sefahat, hainlik ve kadınların edepsizliği suçlamalarıyla doluyken, daha

sonraki kaynaklar çok daha itidallidir. Hatta Bizans karakterine olumlu noktalar eklenmiştir. Örneğin el-Kazvini'ye göre Bizanslılar şakacı ve neşelidirler. Bizanslıların cimri olduğu iddiası artık gerçekçi bulunmamaktadır. İbn Batuta *Rihle*'sinde Bizans prensesi Beyelûn Hatun'la olan yolculuğunu anlatırken onun şefkatli ve yumuşak kalpli olduğundan bahseder. Öyle gözüküyor ki, yeni koşullar ilişkilerde belli bir denge oluşturmuş ve pragmatizm her iki tarafı da dinsel, kültürel her türlü farklılıklarını yatıştırılmaya itmiştir. Zaman ve koşullar değişmiş, bir zamanlar Bizanslıların ahlaksızlıklarına şaşırın Müslümanlar, Şimdi Frankların “aşırı ahlaksızlığı” ve “ilkesiz davranışları” karşısında derin bir dehşete kapılmışlardır.

Konstantinopolis imgesinde ise değişen bir şey yoktur: Müslüman kaynaklar kentin yaşadığı tarihsel gelişme ve dönüşümlere rağmen Bizans İmparatorluğu için taşıdığı olağanüstü siyasal, iktisadi ve kültürel önemi olulmayı sürdürmüşlerdir. Binalar, saraylar, anıtlar, kiliseler, çarşı-pazarlar, ritüeller... Hepsi de saygı duyulacak niteliktedir. Küçümseyici yorum ve eleştiriler yoktur. Yeni metinlerde artık Mesleme'nin Camisi, Ebû Eyyûb ve bazı sahabelere ait mezarlar gibi başkentteki İslam eserlerinden de söz edilmektedir. Dahası bu anıtlar Bizanslılar tarafından da saygı görmektedir; örneğin bazı sahabe mezarları başında mum yakılmaktadır. Böylece Bizans başkenti hem İslamlaştırılır, hem de kutsallaştırılır ve Konstantinopolis'le bir tür Müslüman nesep benzerliği sağlanır.

El Cheikh burada Kudüs için de bir parantez açar: Kudüs'ün kutsallığı fikrinin yeniden ortaya çıkması Haçlıların işgali ile doğrudan bağlantılı olmuştur. (s. 193) Kudüs'e yeni oluşan bu vurgu tefsir edebiyatına da yansımıştır. Şii müfessir Ebû Alî et-Tabersî (ö.548/1153) Rum Suresi'nin, 1./7. yüzyıldaki Bizans-Pers Savaşları'ndan söz eden başlangıç ayetlerini tamamen farklı bir yoldan açıklar: “Müminler Bizans'ın Persler karşısındaki zaferine değil, Perslerin Kudüs'ten kovulmalarına sevineceklerdir.” der.

Konstantinopolis'e dönersek, 8./14. yüzyıl Bizans için siyasi felaket dönemi idi. Bizans'ın zayıflığına rağmen başkent, hala düşmanlarında hem arzu ve hem de korku uyandıran bir simgeydi. Nihayet kentin fethi Türklere nasip oldu. Müslüman Arap yazarlar Konstantinopolis'in düşüşünü önemsemişlerdir. Örneğin, İbn İyâs'ın (ö. 930/1524) yazdıklarına göre haber Mısır'a eriştiğinde müjdeliler ilan edilmiş, Kahire süslenmiş sonra da Sultan, bu fetihlerin en büyüğü dolayısıyla tebrik etmek üzere Osman oğluna bir elçi göndermişti. Metinlerde Konstantinopolis'in fethedilmesi coşku ile karşılanır. Ancak ilginç bir şekilde, çok az yer ayrılmıştır. Üstelik yazarlar kendi sevinçlerini ya da

olayın tarihsel önemini çözümlmek ya da yansıtmak için çaba harcamazlar. Olay açıkça önemlidir, ancak hayali bir düzlemde. Araplar için, Konstantinopolis siyasi ve askeri önemini, uygulamada uzun süredir gerçek anlamda yitirmişti, önemi ideolojik ve neredeyse mistik düzeydedir. Konstantinopolis'in düşmesi ile İslam ve Bizans arasındaki bin yıllık mücadele nihayet sona ermişse de, kentin fethi Arap ve Osmanlı metinlerinde yer almayı 17. yüzyılın ortalarına kadar sürdürmüş, fethin öneminin anlatma geleneği el-Karamânî gibi yazarlara geçmiştir.

SONUÇ

Kitabın yazarı El Cheikh, bu bölümünde çalışmanın önermelerini sıralamaktadır. Buna göre; Bizans imgesi, Müslüman-Bizans ilişkilerindeki dalgalanmalar, uluslararası konjonktürün gerekleri ve İslam dünyasının iç koşulları tarafından şartlandırılmıştır. Ayrıca, Bizans imgesi yazarların, önceki dönemlerden miras kalan bazı gelenekleri sürdürmeleri ölçüsünde biçimlenmiştir. Son önerme ise, Bizans imgesinin Müslüman imgesini iyileştirmek için kullanıldığı şeklindedir.

Yazar sonrasında Arap-Bizans ilişkilerini dönemler halinde açıklamaya girişir: Râşit halifeler ve Emevîler döneminde Müslüman fetihlerinin devinimi en güçlü haldeydi. Bu, doğmakta olan İslam uygarlığı üzerinde Bizans'ın derin bir etkisinin olduğu zamandır. Arap-İslam metinleri bu ilk karşılaşmalardan söz ederken Bizans'a karşı olumlu olma eğilimindedirler. Bu Bizanslıların tek tanrılı oluşlarıyla ve ilk Müslümanların Bizans'ın en önemli temsilcilerinden biri olan İmparator İraklıus'ta vücut bulmuş olan siyasi geleneğine duydukları saygı ile ilgili olabilir. Gerekçe ne olursa olsun, Müslüman Arap yazarlar bu dönemde Bizans uygarlığının büyüklüğünü övmüşler ve Müslüman Arap hükümdarlar da Bizans'ın birçok yönünü taklit etmişlerdir.

Halifeliğin Bağdat'a nakli ağırlık merkezini Bizans'tan daha doğulu bir ortama taşımıştır. Bu değişimlere kendine güvende bir artış da eşlik etmiş ve Araplar ile Bizanslılar arasındaki farklılıklar, her ne kadar bu Bizans uygarlığının tüm veçhelerine kapsamasa da, üstünlük ve aşağılamak terimleri ile ifade edilir olmuştur. Zamanla, Arap İslam yazılarında Bizans İmparatorluğu tek gerçek "savaş yurdu" ona karşı savaş da tek *cihad* modeli ve prototipi haline gelmiştir.

Makedonya hanedanlığı sırasında özellikle 4./10. yüzyılda Bizanslılar karşı saldırıya geçtiler ve Müslüman toprakları haline gelmiş olan bölgeden

ciddi bölümleri geri aldılar. Merkezi Halifeliğin zayıflaması ve Bizans'ın canlanması ile Müslümanların düşmanca tavrı hayli bariz hale geldi. Zaman içinde İslam halifeliği ve Bizans İmparatorluğu hayatta kalıp eşitliklerini kabul ettiler. Bir *modus vivendi* tesis edilmişti ve karşılıklı saygı, hatta dünyayı kendi aralarında paylaştıkları dair bir kabul gelişti. Ama aynı zamanda yüzeyin altında derin bir düşmanlık ve nefret damarı kaldı.

Haçlı Seferi dalgası Müslüman yazarları, artık zayıflamış olan geleneksel düşmanları Bizanslıları yeni bir bakış açısıyla değerlendirmeye zorladı. Müslümanlar, Frankların dini ve psikolojik dürtülerini anladıklarında *Rum* ve *el-İfrenç*'i ayırt etmeyi de hemen öğrendiler. Yakındoğu'da geçerlilik kazanan yeni koşullar, Bizanslılar hakkındaki güncel görüşlerde belli bir kaymaya neden olmuş, kaynaklar eski olumlu temaları yeniden ele almış, olumsuz bazı motifleri kesmiş ve farklı filtrelerden ve prizmalardan geçirerek yeni algı oluşturmuştur.

Özetle, İslam'ın, Osmanlıların 1453'teki fethine kadar Bizans dünyasında hiç egemen olamamış olması, Ortodoks Hıristiyan rakip hakkındaki temel söylemi renklendirilmiştir. İki arasındaki ilişkinin hiyerarşik olmadığını da belirtmek gerekir: iki rakip eşit ama farklıydı. Müslüman Araplardaki Bizans imgesi, bazı veçheleri her ne kadar yoz, bozulmuş ve iflah olmaz görünüyor olsa da hayranlık uyandırıcı bir tarihe ve kültüre sahip bir uygarlığın imgesidir.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayınlamak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Kış/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 30 Kasım; Yaz/Haziran sayısı için 30 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai karar verebilir. Yazı, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alır. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimedenden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca makalenin yayına kabulünden sonar en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır: "Berkes (1973: 38), bu konuda"

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Çağatay (1962)" (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlandığı tarihinin göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) "Ali Kami Akyüz". Türkiye'de Sosyoloji. Ankara: Phoenix Yay. Canter, David (2011). Suç Psikolojisi. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). "Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine". Dini Araştırmalar Dergisi C.6, S.17: 11-22.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr> da adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.