

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199
cilt: 21 sayı: 2 2021

21/2

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 21 SAYI / ISSUE: 2
SAMSUN
EYLÜL / SEPTEMBER 2021

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 21 Sayı / Issue: 2 (EYLÜL, 2021)

Sahibi ve Baş Editörü/ Owner and General Coordinator

Yavuz Ünal

Editörler / Editors

Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

Alan Editörleri / Field Editors

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Yusuf Bahri Gündoğdu
Bekir Özüdoğru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ
Muhammet Ali Asar / Süleyman Turan / Hakan Temir / Kamil Coştu

Dizgi Editörü

Zübeyir Üçtaş

Dizgi

Yeter Demir / Kısmet Aydın / Sümeyye Gümüş Uzun
Fatma Hilal İçigen / Cemre Aslan

Dil Editörleri / Language Editors

Büşra Nur Duran (İngilizce)
Muhammet Raşit Memiş (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih	Minsüte İslamic University
Ali Ayten	Marmara Üniversitesi
Ayşe Zişan Furat	İstanbul Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Cengiz Batuk	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Muhammed el-Gazalî	International Islamic University
Muhammed Avad	El-Cazira University
Salim ez-Zehranî	Umm Al-Qura University
Vejdi Bilgin	Uludağ Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yüksel Salman	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr.Üyesi), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Raşit Küçük (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Teisit Barmo (Dr. Öğr. Üyesi), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 30 Eylül 2021

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

SPORCULARIN YAŞAM DOYUMLARININ YORDAYICILARI OLARAK BİREYSEL DİNDARLIK, MANEVİYAT, ALÇAK GÖNÜLLÜLÜK VE KAYGI Individual Religiosity, Spirituality, Humility and Anxiety as Predictors of Athlete's Life Satisfaction Ali AYTEN / Rahime Eymen BAKIR	589-612
BİR POLİTİK TEOLOJİ ÖRNEĞİ OLARAK EHL-İ HADİS YA DA İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MUHAFAZAKÂR SİYASET Ahl al-Hadith As An Example Of Political Theology Or Conservative Politics In Islamic Thought Şaban ERDİÇ	613-638
XIX. YÜZYIL MISIR'INDA YAYINLANMIŞ ARAPÇA BİR MAKTELDE MÜCEDİDÎ HÂLİDÎ YORUMUN MUHTEMEL ETKİLERİ ÜZERİNE: NÛRU'L-'AYN FÎ MEŞHEDİ'L HÜSEYN'İN YAZIM SÜRECİNE DAİR BAZI MÛLAHAZALAR On the Possible Effects of the Mujaddidi-Khâlidî Interpretation in an Arabic Maqta' Published in the 19th Century Egypt: Some Considerations on the Writing Process of Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn Elnura AZİZOVA	639-669
KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA HZ. PEYGAMBER'İN NÛBÛVVET DELİLLERİ Evidence of Muhammad's (pbuh) Prophethood in Qadi Abd al-Jabbar Veysi ÜNVERDİ / Mustafa ÜNVERDİ	671-703
KIERKEGAARD'A GÖRE NESNEL VE ÖZNEL HAKİKAT AYRIMI BAĞLAMINDA VAROLUŞUN NELİĞİ Whatness Of Existence Within The Context Of Distinction Between Objective And Subjective Truth According To Kierkegaard Sebile BAŞOK DİŞ	705-732
TÜRKİYE'DE DİNDARLIĞIN GÖRÜNÜMÜ: DÜNYA DEĞERLER ARAŞTIRMASI VERİLERİ ÜZERİNE BOYLAMSAL BİR ANALİZ The View of Religiosity in Turkey: A Longitudinal Analysis of World Values Survey Data Ayşe Selin DOKUR / Mehmet Emrullah DURAN / Hasan MEYDAN	733-768

İMAM HATİP ORTAOKULU ÖĞRENCİLERİNİN ROL MODEL TERCİHLERİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI Role Model Preference Scale of Imam Hatip Secondary School Students: The Study of Validity and Reliability Hüseyin ALGUR / Zeynep KAYA	769-796
THE HISTORICAL JOURNEY OF THE LEGAL CHANGE IN THE HANAFİ SCHOOL ABOUT THE COMPENSATION OF BENEFITS Menfaatlerin Tazminiyle İlgili Hanefî Mezhebinde Yaşanan Hukuki Değişimin Tarihi Serüveni Kamil YELEK	797-814
HIRİSTİYAN TRANSHÜMANİZMİ: HİRİSTİYANLIĞIN TEKNO-ESKATOLOJİK YENİ YORUMU Christian Transhumanism: A New Techno-Eschatological Interpretation Of Christianity Muhammet YEŞİLYURT	815-845
TEOLOJİK-EPİSTEMOLOJİK BİR MESELE OLARAK KARL RAHNER'DA ATEİZM VE ATEİSTLERİN KURTULUŞUNUN İMKANI SORUSU Atheism And The Question Of The Salvation Of Atheists As A Theological Epistemological Issue In Karl Rahner Sevcan ÖZTÜRK	847-875
ERGENLERDE SOSYAL MEDYA BAĞIMLILIĞI, DİNDARLIK VE AHLAKİ KAYITSIZLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents Hızır HACİKELEŞOĞLU	877-907
ANALYZING RELIGION AND TRUST RELATIONSHIP FROM TURKISH PERSPECTIVE Din ve Güven İlişkisinin Türkiye Perspektifinden İncelenmesi Murat YILMAZ	909-938
ALIŞVERİŞ AKDİNDE AYIPLI MALIN KUSURUNDAN ÖTÜRÜ YÜKÜMLÜ TUTULMAMA (BERÂET) ŞARTININ TARAFLARIN RIZÂSI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ Examination of Condition of not Being Held Responsible for Flaw of Defec- tive Goods (Barâ'a) in the Shopping Contract in the Context of the Consent of the Parties Hasan KAYAPINAR	939-962

A WOMAN ABANDONED BY HER APOSTLE: THECLA'S UNIQUENESS AMONG THE APOCRYPHAL ACTS OF THE APOSTLES Elçisinin Terkettiği Kadın: Apokrif Elçilerin İşleri Arasında Thekla'nın Eşsiz Konumu Elif Hilal KARAMAN	963-986
OSMANLI DEVLETİ'NDE CİNSEL SALDIRI SUÇLARI: 1869 VAKÂYİ-İ ZABTİYE GAZETESİ ÖRNEĞİ Sexual Assault Crimes in Ottoman Empire: 1869 Vakay-i Zabtiye Newspaper Sample Muhammed Emin KIZILAY	987-1018
MAKEDONYUSÇULAR YA DA PNEUMATOMACHİ'LERİN (RUH'LA SAVAŞANLAR) KUTSAL RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study on the Views of the Macedonians or Pneumatomachi (The Spirit Fighters) about the Holy Spirit Yunus KAYMAZ	1019-1044
ANABATİK VE KATABATİK KRİSTOLOJİ AÇISINDAN İNCİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ The Evaluation of The Gospels in Terms of Anabatic and Katabatic Christology Hatice KOÇ KANCA	1045-1068
TEMSİLİN İKİ FARKLI YÜZÜ: TANIM VE UNSURLARI BAĞLAMINDA KLASİK DELÂLET ANLAYIŞI İLE MODERN SEMİYOZİS KAVRAMININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ Two Different Faces of Representation: A Comparative Analysis of the Classical Dalâlat Conception and the Concept of Modern Semiosis in the Context of Definition and Its Elements Şeyma Gülsüm ÖNDER	1069-1095
"RELIGIOUS EDUCATION" DERGİSİNDEKİ AÇIK ERİŞİMLİ YAYINLAR ÜZERİNE BİR ANALİZ An Analysis on the Open-Access Publications in "Religious Education" Journal Aslıhan KUŞÇUOĞLU	1097-1128
İBN MEYMÛN'DA TANRI'NIN İLMİ VE İNAYET İLİŞKİSİ PROBLEMİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM A Critical Approach to the Problem of God's Knowledge and Providence in Maimonides Semra TÜFENKÇİ	1029-1154

MODERN ARAP EDEBİYATINDA MUÂRAZA: 1155-1188
AHMED ŞEVKÎ-HÂŞİM er-RİFÂÎ ÖRNEĞİ
Muâraza in Modern Arab Literature:
Example of Ahmed Shawqî-Hashim al-Rifâi
Ahmet YILDIZ

TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS

TARİHTEN GÜNÜMÜZE SÜFÎ-SİYASET İLİŞKİLERİ 1089-1204
YAZAR: SALİH ÇİFT, TAKYETTİN KARAKAYA (ED.),
(İSTANBUL: ENSAR NEŞRİYAT, 2020, 720 SAYFA.)
Review of “Tarihten Günümüze Süfî-Siyaset İlişkileri” by Salih Çift, Takyettin
Ka-rakaya (ed.), (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2020, 720 sayfa.)
Değerlendiren /Reviewed by Muammer CENGİZ

“KUR’AN’IN ŞİÎ YORUMU - EBÛ CA’FER ET-TÛSÎ ÖRNEĞİ” 1205-1211
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
YAZAR: RECEP DEMİR, (ANKARA: ARAŞTIRMA YAYINLARI,
AĞUSTOS 2019, 1. BASKI, 346 SAYFA.)
Review of “Kur’an’ın Şîî Yorumu - Ebû Ca’fer Et-Tûsî Örneği” by Recep
Demir, (Ankara: Araştırma Yayınları, Ağustos 2019, 1. Baskı, 346 sayfa.)
Değerlendiren /Reviewed by Merve İPCİ

EDİTÖRDEN

2021 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



SPORCULARIN YAŞAM DOYUMLARININ YORDAYICILARI OLARAK BİREYSEL DİNDARLIK, MANEVİYAT, ALÇAK GÖNÜLLÜLÜK VE KAYGI*

Ali AYTEN**
Rahime Eymen BAKIR***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Ayten, Ali ve Bakır, Rahime Eymen. "Sporcuların Yaşam Doyumlarının Yordayıcıları Olarak Bireysel Dindarlık, Maneviyat, Alçak Gönüllülük ve Kaygı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 589-612.

<https://doi.org/10.33415/daad.920575>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 19 April 2021, **Accepted:** 29 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Ayten, Ali. Bakır, Rahime Eymen. "Individual Religiosity, Spirituality, Humility and Anxiety as Predictors of Athlete's Life Satisfaction". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 589-612.

<https://doi.org/10.33415/daad.920575>



Öz

Bireylerin yaşam doyumunu üzerinde sayısız faktörün etkisi bulunmaktadır. Dindarlık, maneviyat ve değerler bireylere yaşama dair tutum kazandırırken, kaygı, bireyin hayat şartlarını algılaması ile ilişkilidir. Bu bağlamda makalenin temel amacı, Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumunu düzeylerindeki değişim üzerinde

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Ali Ayten danışmanlığında gerçekleştirilen Rahime Eymen Bakır'ın 'Sporcularda Dindarlık, Alçakgönüllülük, Yaşam Doyumu İlişkisi: Uzak Doğu Sporları Örneği' (İstanbul, 2020) başlıklı yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aliyayten@marmara.edu.tr ; <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>.

*** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi, rbakir@marmara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2572-9821>.

bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük ve kaygı eğilimlerinin yordayıcılık rolünü ortaya koymaktır. Araştırmanın çalışma grubunu taekwondo, karate-do ve kick boks branşlarından Türkiye'nin dört bir yanından katılım sağlayan ve ortalama spor yaşları 7 yıl olarak belirlenen, 251 sporcu oluşturmaktadır. Araştırma verileri; Kişisel Bilgi Formu, Maneviyat Değerlendirmesi, Bireysel Dindarlık Ölçeği, Alçak gönüllülük Ölçeği, Kaygı Ölçeği ve Yaşam Doyumu Ölçeğinden oluşan anket vasıtası ile toplanmıştır. Araştırma ilişkisel tarama modeline göre yürütülen nicel bir çalışmadır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre; bireysel dindarlık, maneviyat ve kaygı değişkenleri sporcuların yaşam doyumları üzerinde anlamlı yordayıcıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, Dindarlık, Spor, Uzak Doğu Sporları.

Individual Religiosity, Spirituality, Humility and Anxiety as Predictors of Athlete's Life Satisfaction

Abstract

Numerous factors have an impact on life satisfaction on individuals. While religiosity, spirituality and values are world-view building, anxiety is related to the individual's perception of life conditions. In this context, this article's main aim is to examine the predictive roles of individual religiosity, spirituality, humility and anxiety tendencies on the life satisfaction of martial arts' athletes. The study sample consists of 251 athletes whose average sports age is seven years, taekwondo, karate-do and kickboxing from all over Turkey. In order to collect data; a questionnaire consisting of Personal Information Form, Spirituality Assessment, Individual Religiosity Inventory, The Humility Scale, Generalized Anxiety Scale and Satisfaction with Life Scale has been utilized. This research is a quantitative study conducted in according to the relational survey model. Findings indicated that individual religiosity, spirituality and anxiety are significant predictors of athlete's life satisfaction.

Keywords: Psychology of Religion, Positive Psychology, Religiosity, Sport, Martial Arts.

Giriş

Mutluluk, iyi oluş ve hayat memnuniyeti gibi ruh sağlığının olumlu göstergeleri üzerine yapılan çalışmaların sayısı pozitif psikoloji yaklaşımının gelişimiyle hızla artmıştır.¹ Yaşam doyumu; bireyin hayata dair beklentileri ile sahip olduklarını karşılaştırarak yaptığı değerlendirmeye dayalı memnuniyet ya da memnuniyetsizlik durumudur. Bir başka ifadeyle yaşam doyumu oldukça öznel, bilişsel bir değerlendirme halindedir.² Bu çalışmada ise yaşam doyumu kavramı, "bireylerin yaşadıkları hayattan memnun olmalarını, ya-

¹ Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

² Don Chul Schin - David M. Johnson, "Avowed Happiness as an Overall Assessment of the Quality of Life", *Social Indicators Research* 5/4 (1978), 478.

şam şartlarının beklentileriyle uyuştuğunu ve yeniden kendilerine şans verilse hayatlarında çok şeyi değiştirmeyeceklerini düşünmelerini”³ içeren ifadelerin bütünü olarak ele alınmıştır. Yaşam doyumunu üzerinde etkili olan pek çok faktör psikolojinin farklı alt disiplinlerinde gerçekleştirilen nitel ve nicel araştırmalarda ele alınmıştır. Düzenli beslenme⁴, düzenli spor⁵, sosyo ekonomik durum⁶, medeni durum⁷, cinsiyet⁸ gibi değişkenlerin yanı sıra dindarlık⁹, maneviyat¹⁰, erdemler¹¹ (affetme, alçak gönüllülük, yardımseverlik, şükür, dürüstlük vb.) gibi değişkenlerin de yaşam doyumuna etkisi araştırılmıştır. Dindarlık, maneviyat ve erdemler yaşam doyumunu artırıcı etkenler olarak bulunmuşken,¹² fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklara sahip olma durumu¹³ ya da kaygı ve depresif eğilimler¹⁴ yaşam doyumunu azaltıcı etkenler olarak görülmüştür.

³ Ed Diener vd., “The Satisfaction with Life Scale”, *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), 71-75.

⁴ Altun Baksi vd., “Hemşirelik Öğrencilerinde Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkinin Araştırılması”, *Journal of Academic Research In Nursing* 6/2 (2020), 233.

⁵ Faik Ardahan vd., “Tedavisi Tamamlanmış Meme Kanseri Kadınlarında Düzenli Fiziksel Aktivitenin Hastanın Yaşam Doyumu ve Umut Düzeyine Etkisi”, *Türkiye Klinikleri Spor Bilimleri Dergisi* 7/2 (2015), 46.

⁶ Saliha Altıparmak, “Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerin Yaşam Doyumu, Sosyal Destek Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler”, *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi* 23/3 (2009), 161.

⁷ Gamze Ülker Tümlü - Ergün Receptoğlu, “Üniversite Akademik Personelinin Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3/3 (2013), 210.

⁸ Ercan Yılmaz - Hüseyin Aslan, “Öğretmenlerin İş Yerindeki Anlaşmazlıkları ve Yaşam Doyumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/3 (2013), 63.

⁹ Christopher Alan Lewis - Sharon Cruise, “Religion and Happiness: Consensus, Contradictions, Comments and Concerns”, *Mental Health, Religion & Culture* 9/3 (2006), 213-225.

¹⁰ Ahmet Albayrak vd., “Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 356.

¹¹ Gülüşan Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 119; Mebrure Doğan, “Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 284; Nesrin Yangın - Fatih Camadan, “Mükemmeliyetçilik ile Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Affetmenin Aracı Rolü”, *Yaşadıkça Eğitim* 34/2 (2020), 253.

¹² Ali Ayten, *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020), 124.

¹³ Alfred Michael Dockery, “Happiness, Life Satisfaction and the Role of Work: Evidence from Two Australian Survey” (10th National Conference on Unemployment, Newcastle, U.K, 2003).

¹⁴ Duru Gündoğar vd., “Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumunu Yordayan Etkenlerin İncelenmesi”, *Klinik Psikiyatri* 10 (2007), 25.

Pozitif psikolojiyle ilgili çalışmalar genel olarak öğrenci ve genel popülasyondan seçilen örneklemeler üzerinde yapılmıştır. Görece sınırlı olmakla birlikte sporcular üzerinde de iyi oluş ve erdemler ilişkisini ele alan araştırmalar vardır.¹⁵ Spor ve yaşam doyumunu ortak bir noktada buluşturan kavramlardan biri de kaygıdır. Kaygı, sporcunun gündelik hayatında sıklıkla karşılaştığı bir haldir. Kaygı; insanın kendisine veya temel değerlerine yönelik bir tehdit ile karşılaşması durumunda ortaya çıkan doğal bir reaksiyon ve endişe halidir. Kaygıya yönelik iki temel tasniften söz edilebilir; nevrotik kaygı ve normal kaygı. Normal kaygı, insanın olasılıklarla dolu bir dünyada yaşıyor olmasının doğal getirisiidir. Nevrotik kaygıda ise bireyin tehlide verdiği tepki orantısızdır ve bu kaygı türü çoğunlukla savunma mekanizmalarına yönlendirilir.¹⁶ Kaygının oluşumu noktasında önemli olan, tehdit içeren yaşam koşullarından ziyade söz konusu koşulların birey tarafından algılanma biçimidir.¹⁷ Bireyde gerilim oluşturan bir durum; kaygının uygun seviyede kalması sağlandığı takdirde bireyi geliştirici bir olanak olarak da değerlendirilebilir. Spor hayatında da başarı beklentisi, rekabetin büyüklüğü, seyirci etkisi gibi birçok kaygı faktörü yer almaktadır. Ancak bir sporcu en iyi performansını sergilemek için belli bir miktar gerilime de ihtiyaç duyar.¹⁸ Kaygı düzeyi normalin üzerine çıktığında tüm bireylerde olduğu gibi sporcularda da yaşam doyumunu düşürücü etki yapar. O nedenle sporcularda kaygı düzeyinin yaşam doyumunu etkileyen bir faktör olarak düşünülmesi oldukça yerindedir.

Dindarlık ve maneviyat özellikle din psikolojisi çalışmalarında yaşam doyumuyla ilişkilendirilen en temel değişkenler arasında yer alır.¹⁹ Araştırmalarda, tıpkı bu araştırmada olduğu gibi, dindarlık; yaygın olarak başvuru alan ve dinamik dindarlığa dikkat çeken "belirli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlar altında, kişi veya grup tara-

¹⁵ Nuriye Şeyma Kara, *Spor Yapan ve Yapmayan Bireylerde Yaşamın Anlamı, Affetme Esnekliği, Bilişsel Esneklik ile Psikolojik Belirtilerin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Rahime Eymen Bakır, *Sporcularda Dindarlık, Alçakgönüllülük ve Yaşam Doyumu İlişkisi: Uzak Doğu Sporları Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁶ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 296.

¹⁷ Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2020), 244.

¹⁸ Costas I. Karageorghis - Peter C. Terry, *Spor Psikolojisi*, çev. Erdal Demir (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017), 108.

¹⁹ Nevzat Gencer, "Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Tezler (2012-2018) Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, ed. Yahya Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 78.

findan yaşanması” şeklindeki tanıma uygun olarak ele alınmıştır.²⁰ Maneviyat ise her ne kadar geleneksel tasniflerde dindarlığın özü olarak algılansa da²¹ Batı’daki alanyazında dindarlıkla ilişkili olmakla birlikte dindarlıkla sınırlandırılmayacak bir olgu olarak kabul edilmiştir.²² Bu araştırmada ise maneviyat öznel algılama düzeyinde ölçülmüştür. Alanyazında yaşam doyumu, dindarlık, maneviyat ilişkisine dair araştırmalar incelendiğinde, dindarlığın ve maneviyyatın yaşam doyumu üzerinde artırıcı bir etkiye sahip olduğu pek çok araştırmada gözlenmiştir.²³ Dinin yaşam doyumunu artıracak erdemleri destekleyerek ve başa çıkma sürecini kolaylaştırıcı unsurlar sağlayarak sürece olumlu katkıda bulunduğu düşünülebilir. Ayrıca bu bağlamda dini öğretilerin halinden memnun olmayı temel bir değer olarak öğütlemesinin olumlu tesiri de yadsınamaz.

Pozitif psikoloji yaklaşımından sonra psikoloji ve din psikolojisi alanlarında alçak gönüllülük gibi erdemlerin sağlık üzerindeki etkisine dair araştırmalar artmıştır. Yeni çalışmalarla birlikte alçak gönüllülük; kişisel bir güç ve erdem olarak ele alınmaktadır. Örneğin sosyal ilişkiler üzerine etkisinin araştırıldığı bir çalışmada kişinin kendine ilişkin gerçekçi bir değerlendirmeye sahip olması, aynı zamanda kendi duygularına ve eylemlerine odaklanmak yerine başkalarının duygu ve davranışlarını önemseyebilme yeteneği olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Ülkemizde ise değer araştırmaları kapsamında Hökelekli, alçak gönüllülüğü “*Kendi dışımızda var olan sonsuz varlık ve hakikat karşısında kendi küçüklüğümüzü, sınırlı varlığımızı ve gücümüzü ya da insani zaaflarımızı anlamaya bağlı olarak gelişen bir fikir ve tutumdur*”²⁵ şeklinde tanımlar.

Alçak gönüllü davranış insana iki boyutta etki etmektedir. İlk boyut insanın kendini geliştirme, bütünleşme sürecinde ona eşlik

²⁰ Hayati Hökelekli, “Din, Dindarlık ve Boyutları”, *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010), 31.

²¹ Harold Koenig, “The Framework of Religious-Spiritual Counselling: Religion, Spirituality, and Health: Research, Clinical Applications, and Resources”, *Religious-Spiritual Counseling & Care*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 15.

²² Raymond F Paloutzian, “Psychology of Religion in Global Perspective: Logic, Approach, Concepts”, *The International Journal For The Psychology of Religion* 27/1 (2017), 5.

²³ Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction* (London: Routledge, 2000), 38; Asım Yapıcı - Ali Koçak, “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 84.

²⁴ Don E. Davis vd., “Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies”, *Self and Identity* 12 (2013), 60.

²⁵ Hayati Hökelekli, “Bir Değer: Tevazu (Alçakgönüllülük)”, *Dem Dergisi* 1/2 (2007), 114.

eden içsel; ikincisi diğer insanlarla ilişkileri üzerinde koruyucu, şekillendirici ve gerektiğinde onarıcı işlev üstlenen kişilerarası boyuttur.²⁶ İçsel olarak adlandırılan kişisel boyutta alçak gönüllülük, insana yetenek ve başarıları ile hata ve kusurlarını objektif bir şekilde değerlendirebilme yetisi kazandırır. Evrenin değerli bir parçası olduğunu hisseden alçak gönüllü birey, diğer insanların da kıymetli birer varlık olduğunun farkındalığı içerisinde olur ve kendini kimseden üstün görmez. Kişilerarası boyutta ise alçak gönüllülük, insana sosyal ilişkilerini olumlayan tevazu, saygı, özgecilik, eleştiriye açıklık, başkalarının güçlü yönlerini kabul edebilme ve onlardan yardım isteyebilme gibi bir dizi sosyal nitelik kazandırır. Böylelikle alçak gönüllü birey kendinden ziyade başkaları odaklı düşünebilme yeteneği geliştirir.²⁷

Erdemli insan yetiştirme ideali ile öne çıkan Uzak Doğu dövüş sanatları, alçak gönüllülük erdemine ayrı bir önem atfederler.²⁸ Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında askeri amaçlarla kullanılan ve 1970'lerden itibaren sinema filmlerinin de etkisiyle yaygınlaşan Uzak Doğu dövüş sanatları son dönemlerde dünya çapında bir popülerlik elde etmiştir.²⁹ Taekwondo, Karatedo, Aikido, Tai Chi Chuan, Kendo, Kyudo gibi birçok sanat Uzak Doğu sporları kapsamındadır ve en güçlü ortak noktaları, fiziksel yetkinlikten önde tutulan *do* felsefesini benimsemeleridir. Japonca'da yol anlamına gelen *do* kelimesi savaş sanatlarında felsefi yolu işaret eden evrensel bir niteliğe karşılık gelir. Bu yol; sevgi, saygı, disiplin, nezaket, alçak gönüllülük gibi birçok ahlaki normu önceleyen iyi karakterli insan yetiştirmeyi üst amaç edinir.³⁰ Do sporları; bireyleri fiziksel ve ruhsal açıdan bütünlüğe ulaştırmayı hedefler. Bireye birçok kişiyi aynı anda etkisiz hale getirebilecek fiziksel yetkinlik kazandırırken, bu fiziksel potansiyel ile kimseyi incitmeyecek ahlaki inceliğe sahip erdemli bir birey olmasını öğütler.³¹ Burada sayılan tüm bu sebep-

²⁶ Joshua N Hook - Don E. Davis, "Humility, Religion and Spirituality: Introduction to the Special Issue" 42/1 (2014), 3.

²⁷ Davis vd., "Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies", 60.

²⁸ İzzet Harun Yamaç, *Savaş Sanatları Rehberi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019), 80.; Gichin Funakoshi, *Karate-Do Yaşam Yolum*, çev. Güneş Tokcan (İstanbul: Dharma Yayınları, 1996), 135.

²⁹ Yamaç, *Savaş Sanatları Rehberi*, 7.

³⁰ Jigoro Kano, *Judo (JuJutsu)*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2005), 32.

³¹ Michael Huen Sum Lam vd., "External Chinese Martial Arts and Health", *Arts for Health-Translating Research into Practice*, ed. Shirley S.M. Fong (USA: Omics Group eBook, 2013), 3.

lerle alçak gönüllülüğün, iyi oluş ve yaşam doyumu gibi bireyin ruh sağlığının olumlu göstergelerini desteklemesi beklenir.

Bu çalışma, Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumları ile bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük ve kaygı düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın temel amacı "*Sporcuların bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük ve kaygı düzeyleri, yaşam doyumları üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir?*" sorusuna cevap aramaktır. Alanyazın incelemesinde dindarlık ve yaşam doyumu ilişkisine dair çalışmalar olsa da sporcuların yaşam doyumlarını yordayan değişkenler olarak erdemlerin ve dindarlığın rolüne odaklanan araştırmaların yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. Bu araştırma hem dindarlık, erdemler ve yaşam doyumu ilişkisine dair alanyazına katkıda bulunmayı hem de böylelikle spor psikolojisi ile din psikolojisi arasında disiplinlerarası çalışmaların imkânı ve gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın amacı ve temel sorusu çerçevesinde ve ilgili alanyazın incelemesi ışığında şu araştırma hipotezleri belirlenmiştir:

H₁: Bireysel dindarlık, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler.

H₂: Maneviyat, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler.

H₃: Alçak gönüllülük, sporcuların yaşam doyumu üzerinde olumlu bir yordayıcıdır.

H₄: Kaygı, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumsuz etkileyen bir yordayıcıdır.

Yöntem

Araştırma Modeli

Çalışmada temel değişkenler arasındaki ilişkileri tespit etmek için ilişkiyel tarama modeline uygun olarak anket tekniği kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırma örneklemini; 251 Uzak Doğu sporcusundan (taekwondo, karatedo ve kick boks) oluşmaktadır. Örneklem olarak Uzak Doğu sporlarının seçilmesinde, bu sporların sahip oldukları do felsefesinin insan eğitimindeki potansiyel rolü etkili olmuştur. Çalışma grubunu, başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin her bölgesinden sporcular oluşturmaktadır. Örneklemin %47'si kadın (N=118),

%53'ü ise erkek (N=133) sporculardan oluşmaktadır. Yaş aralığı (ranj) 16 ile 49 arasında değişmekte olup yaş ortalaması $M=20$ ($SD=7.46$)'dir. Çalışma grubunun spor yaşları 1 ay ile 38 yıl arasında değişmekte olup ortalama spor yaşı $M=7$ yıl ($SD=82,15$) olarak belirlenmiştir.

Ölçme Araçları

Verileri elde etmek için anket formu kullanılmıştır. İlgili form; Kişisel Bilgi Formu, Maneviyat Değerlendirmesi, Bireysel Dindarlık Ölçeği, Alçak gönüllülük Ölçeği, Yaşam Doyumu Ölçeği ve Kaygı Ölçeği'ni içermektedir.

Kişisel Bilgi Formu. Bu formu demografik özelliklerin yanı sıra spor kimliğine dair sorular oluşturmaktadır. Formda yaş, cinsiyet, spor branşı ve bireylerin hayatlarında spora ayırdıkları süreyi belirlemeye yönelik spor yaşı soruları yer almaktadır.

Maneviyat. Katılımcıların maneviyat düzeyi "Maneviyat düzeyinizi nasıl değerlendirirsiniz?" sorusuyla ölçülmüştür. Ölçüm 1 ile 5 arasında değişen bir skalada yapılmıştır.

Bireysel Dindarlık Ölçeği. Zagumny, Pierce, Adams ve Fallow³² tarafından geliştirilip psikometri analizleri yapılan ve Ayten³³ tarafından Türkçe'ye çevrilip güvenilirlik, geçerlilik çalışması yapılan tek boyutlu 6 maddeli Bireysel Dindarlık Ölçeği (Individual Religion Inventory) kullanılmıştır [$KMO=.75$; $\chi^2=819,682$; $p=000$]. Ölçek, bireylerin hayatlarında dinin etki düzeyini, dini bilgi seviyelerini, dine verdikleri önemi ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçek maddeleri tek boyutta toplanmıştır. Varyansı açıklayıcılık oranının %57.7; ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach Alfa değerinin $a=.851$ olduğu bulunmuştur.³⁴ Bu araştırma için yeniden yapılan iç tutarlılık analizi sonucu Cronbach alfa değeri $a=.904$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, model uyum değerleri ölçeğin kabul edilebilir uyumda olduğunu göstermiştir [$CMIN/df = 2.610$, $GFI = .973$, $NFI = .979$, $RMSEA = .080$].

³² Matthew J. Zagumny vd., "Psychometric Analysis of the Religious Identity Index" (24th Annual Convention of the Association for Psychological Science, Chicago IL, 2012).

³³ Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.

³⁴ Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 13.

Alçak gönüllülük Ölçeği. Elliot³⁵ tarafından geliştirilen; Sarıçam, Akın, Gediksiz ve Akın³⁶ tarafından Türkçe'ye uyarlanan ve geçerlilik, güvenilirlik analizleri yapılan 13 maddelik Alçak Gönüllülük Ölçeği kullanılmıştır. Yapı geçerliliği için uygulanan doğrulayıcı faktör analizinde 13 madde 4 alt boyutta uyum vermiştir ($\chi^2=153.37$, $sd=56$, $RMSEA=.069$, $CFI=.91$, $IFI=.91$, $GFI=.94$, $SRMR=.080$). Ölçek ifadelerinin madde yük değerleri .58 ile .28 arasında sıralanmaktadır. Cronbach Alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayıları açıklık alt boyutu için .63, kendinden vazgeçme alt boyutu için .67, alçak gönüllülükle kendini değerlendirme alt boyutu için .72, diğerlerine odaklanma alt boyutu için .79 olarak bulunmuştur. Bu araştırma için Cronbach alfa değeri ölçek geneli için $\alpha=.683$ bulunmuştur. Sadece ölçek geneli analizlere dahil edilmiştir.

Yaşam Doyumu Ölçeği. Diener³⁷ tarafından geliştirilen ve Köker tarafından Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik analizi yapılan Yaşam Doyumu Ölçeği (Satisfaction with Life Scale) kullanılmıştır. Ölçek formu bir gruba uygulanarak anlama gücü olup olmadığı kontrol edilmiş, üç hafta arayla ikili aşama şeklinde katılımcılara uygulanmıştır. Test tekrar test tutarlılık katsayısı .85 olarak saptanmış, ölçeğin güvenilir olduğu ortaya konmuştur. Köker ölçek maddelerinin birbiriyle korelasyonunu sorgulamış ve korelasyon katsayılarının $r=.45$ ve $r=.80$ arasında değiştiğini göstermiştir.³⁸ Ölçek 5 maddeden oluşmakta ve katılımcılar bu maddeleri 1'den 7'ye kadar derecelendirmektedir. Bu araştırma için yapılan iç tutarlılık analizi sonucunda Cronbach alfa değeri $\alpha=.758$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçek için AMOS yardımıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Model uyum değerleri ölçeğin kabul edilebilir uyumda olduğunu göstermiştir [CMIN/df = 1.798, GFI = .986; CFI = .985; NFI = .967; RMSEA = .056].

Kayı Ölçeği. Spitzer ve arkadaşları³⁹ tarafından geliştirilen Generalized Anxiety Scale-7, kaygı düzeyini ölçmek için kullanılmıştır.

³⁵ Jeffrey Charles Elliot, *Humility: Development and Analysis of a Scale* (Knoxville: University of Tennessee, Doctoral Dissertation, 2010).

³⁶ Hakan Sarıçam vd., "Alçakgönüllülük Ölçeğinin Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 2/3 (2012), 165-188.

³⁷ Ed Diener vd., "The Satisfaction with Life Scale", *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), 71-75.

³⁸ Süreyya Köker, *Normal ve Sorunlu Ergenlerin Yaşam Doyumu Düzeylerinin Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991).

³⁹ Robert L Spitzer vd., "A brief measure for assessing generalized anxiety disorder: The GAD-7", *Archives of Internal Medicine* 166 (2006), 1092-1097.

Ölçek Türkçe'ye Ayten ve Karagöz tarafın çevrilmiş ve geçerlik güvenirliği yapılmıştır [$KMO = .889$; $\chi^2 = 1,634$; $p = 0,000$]. Ölçek tek boyutta toplanmış ve Cronbach alfa değeri ($\alpha = .86$) olarak tespit edilmiştir.⁴⁰ Katılımcılar kaygının yedi semptomunu, değerlendirme anından önceki iki haftayı göz önünde bulundurarak 0 (Neredeyse Hiç) ve 3 (Hemen Her Gün) olmak üzere 4 puan skalasında değerlendirmişlerdir. Bu araştırma için Cronbach alfa değeri $= .817$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, model uyum değerleri ölçeğin kabul edilebilir uyumda olduğunu göstermiştir [$CMIN/df = 2.986$, $GFI = .956$, $NFI = .919$, $RMSEA = .089$].

Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmada oluşturulan anket formu, büyükler ve gençler kategorisinde 2018 yılı İstanbul Şampiyonalarında, yine aynı kategorilerde ülkenin her yanından katılımın gerçekleştiği 2019 yılı Türkiye Taekwondo Şampiyonalarında, İstanbul'un birçok taekwondo, karate, kick boks kulübünde gönüllülük esas alınarak Kasım 2018-Mayıs 2019 tarihleri arasında birçok antrenör ve sporcunun yardımı ile uygulanmış, 251 geçerli anket formuna ulaşılmıştır. Veriler SPSS 20.0 programına aktararak araştırma hipotezleri doğrultusunda regresyon analizlerinden yararlanılmıştır. Analizlerde 0.05 hata payı esas alınmıştır. Doğrulayıcı faktör analizleri için AMOS istatistik programı kullanılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumu seviyelerine bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük kaygı eğilimlerinin nasıl etki ettiğini ortaya koymayı amaçlayan bu makalede, araştırma hipotezleri doğrultusunda regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Yaşam doyumu ile ilgili araştırmalarda sıklıkla başvuru alan bireysel dindarlık değişkeninin, Uzak Doğu sporcuları örneğinde yaşam doyumu üzerinde artırıcı bir etkiye sahip olacağı öngörülmüştür. Bireysel dindarlığa ilişkin araştırma hipotezinin testi için başvuru alan regresyon analizi neticesinde elde edilen bulgular Tablo-1'de gösterildiği şekildedir.

⁴⁰ Ali Ayten ve Sema Karagöz, "Religiosity, spirituality, forgiveness, religious coping as predictors of life satisfaction and generalized anxiety: A quantitative study on Turkish Muslim university students. *Spiritual Psychology and Counseling*", 6(2021), 47-58.

Tablo-1: Bireysel Dindarlık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	β	t	F	p
.026	.022	.162	2.593	6.723	.010
Bağımsız Değişken: <i>Bireysel Dindarlık</i>					
Bağımlı Değişken: <i>Yaşam Doyumu</i>					

Tablo-1’de görüldüğü üzere; bireysel dindarlık, sporcuların yaşam doyumu üzerinde anlamlı bir yordayıcıdır ($p < 0.05$) ve sporcuların yaşam doyumlarının yaklaşık olarak %3’ünü açıklamaktadır ($R^2 = .026$). Beta katsayıları göz önüne alındığında bireysel dindarlık ile yaşam doyumu arasında olumlu bir ilişkinin varlığı görülmektedir ($\beta = .162$, $t = 2.593$). Buna göre sporcuların bireysel dindarlık düzeyleri arttıkça yaşam doyumlarının da arttığı söylenebilir. Böylelikle araştırmanın ‘*Bireysel dindarlık, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler (H_1).*’ hipotezi doğrulanmaktadır.

Literatürde dindarlık ve maneviyatın farklı kavramlar olarak ele alınmasına yönelik eğilim dikkate alınarak maneviyat ile yaşam doyumu ilişkisi ayrıca ele alınmıştır. Maneviyatın sporcuların yaşam doyumu üzerindeki etkisini ortaya koymaya yönelik yapılan analiz neticesinde elde edilen bulgular, Tablo 2’de gösterildiği üzere maneviyatın yaşam doyumu üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğunu doğrulamaktadır ($p < 0.001$).

Tablo-2: Maneviyat ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	β	t	F	p
.049	.045	.222	3.591	12.893	.000
Bağımsız Değişken: <i>Maneviyat</i>					
Bağımlı Değişken: <i>Yaşam Doyumu</i>					

Elde edilen diğer bulgular incelendiğinde; maneviyatın sporcuların yaşam doyumunun yaklaşık %5’ini açıkladığı görülmektedir ($R^2 = .049$). Bununla birlikte söz konusu ilişki olumlu yönde gerçekleşmektedir ($\beta = .222$, $t = 3.591$). Dolayısıyla sporcuların maneviyat düzeyleri arttıkça mevcut hayatlarına yönelik daha tatminkâr bir tutum benimsedikleri söylenebilir. Bu bulgular ışığında ‘*Maneviyat,*

sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler (H_2).’ hipotezi desteklenmektedir.

Araştırmada bağımsız değişken olarak incelenen bir diğer faktör alçak gönüllülüktür. Alçak gönüllülüğe ilişkin literatür ve sporun temel felsefesi bağlamında alçak gönüllü sporcuların yaşam doyumlarının daha yüksek olacağını öngören ‘Alçak gönüllülük, sporcuların yaşam doyumu üzerinde olumlu bir yordayıcıdır (H_3).’ hipotezine ilişkin gerçekleştirilen regresyon analizinden elde edilen bulgular Tablo -3’te gösterildiği şekildedir.

Tablo-3: Alçak gönüllülük ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	β	t	F	p
.000	-.004	-.015	-.231	.053	.817
Bağımsız Değişken: Alçak gönüllülük					
Bağımlı Değişken: Yaşam Doyumu					

600 | db

Alçak gönüllülüğün yaşam doyumunu yordamasına yönelik yapılan analiz neticesinde anlamlı bir açıklayıcılığın olmadığı görülmektedir ($p=.817$). Bulgulara dayanarak sporcuların alçak gönüllü olmaları ile hayatlarından memnun olmaları arasında anlamlı bir ilişki kurulamayacağı söylenebilir. Alçak gönüllülüğün yaşam doyumunu yordamasına yönelik hipotez (H_3) araştırma bulgularınca desteklenmemektedir.

Bireylerin hayat kalitesini belirleyen önemli değişkenlerden biri olan kaygı, bu araştırmada sporcuların yaşam doyumlarını olumsuz yönde etkileyen bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Kaygı ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiye yönelik regresyon bulguları Tablo 4’te gösterildiği şekildedir.

Tablo-4: Kaygı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	β	t	F	p
.110	.106	-.331	-5.543	30.727	.000
Bağımsız Değişken: Kaygı					
Bağımlı Değişken: Yaşam Doyumu					

Analiz neticesinde elde edilen bulgulara göre; kaygı, yaşam doyumunu üzerinde anlamlı bir yordayıcıdır ($p < 0.001$). Sporcuların yaşam doyumunun %11'lik kısmı kaygıya bağlı olarak açıklanmaktadır ($R^2 = .110$). Beta değerleri kontrol edildiğinde ise kaygı ile yaşam doyumunu arasında olumsuz bir ilişkinin varlığı görülmektedir ($\beta = -.331$, $t = -5.543$). Dolayısıyla sporcuların kaygıları arttıkça yaşamlarına ilişkin doyumlarının azaldığı söylenebilir. Bu bulgular; '*Kaygı, sporcuların yaşam doyumunu düzeylerini olumsuz etkileyen bir yordayıcıdır (H_4)*.' şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır.

Özetle; araştırmada elde edilen bulgulara göre bireysel dindarlık ve maneviyat sporcuların yaşam doyumunu olumlu yönde etkilemekte, dolayısıyla sporcuların bireysel dindarlık ve maneviyat seviyelerindeki artışa bağlı olarak yaşam doyumları da artmaktadır. Alçak gönüllülük, Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumları üzerinde anlamlı bir yordayıcı olarak tespit edilememiştir. Kaygı ise sporcuların yaşam doyumlarını olumsuz yönde etkileyen güçlü bir açıklayıcıdır. Uzak Doğu sporcularının kaygı seviyeleri arttıkça yaşam doyumları azalmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Makalede; Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumunu seviyeleri; bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük ve kaygı durumları bağlamında ele alınmıştır. Çalışmanın temel amacı; Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumlarına bireysel dindarlık, maneviyat, kaygı ve alçak gönüllülük değişkenlerinin etkisini ortaya koymaktır. Araştırma; ülke çapında yaygınlık durumları göz önünde bulundurularak taekwondo, karatedo ve kick boks branşlarından ortalama spor yaşları 7 yıl olan 251 sporcu örnekleminde yürütülmüştür. Söz konusu amaca yönelik olarak araştırmada; dindarlık, maneviyat, alçak gönüllülük ve kaygının yaşam doyumunu ile ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Din, bireye zorluklarla olumlu başa çıkma ve acıyı anlamlandırma imkânı sunar. Şükür, affedicilik, alçak gönüllülük gibi bireysel ve toplumsal manada insanın hayatını düzenleyip mutlu olmasına katkı sağlayan erdemleri teşvik eder. Dinin bu özelliklerinden yola çıkarak araştırmada bireysel dindarlık, maneviyat ve alçak gönüllülüğün yaşam doyumuna olumlu bir katkıda bulunacağı öngörülmüştür. Araştırmada elde edilen bulgular, bireysel dindarlık ve maneviyatın sporcuların yaşam doyumlarına olumlu yönde anlamlı bir katkıda bulunduğunu göstermektedir. Sporcuların bireysel

dindarlık ve maneviyat düzeyleri arttıkça, hayatlarını olduğu gibi benimsemeye, yaşamlarından memnun olmaya daha yatkın oldukları söylenebilir. Bu durumun söz konusu değişkenlerin bireylere kazandırdığı erdemler ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. Hem Türkiye’de hem de Batı’da konuyla ilgili olarak yapılan bazı araştırma bulguları da araştırmamızı destekler niteliktedir.⁴¹ Böylelikle, *‘Bireysel dindarlık, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler (H₁).’* ve *‘Maneviyat, sporcuların yaşam doyumu düzeylerini olumlu etkiler (H₂).’* hipotezleri araştırma bulguları çerçevesinde doğrulanmıştır.

Dinin desteklediği alçak gönüllü davranış gibi erdemler, sporun fair play/sportif erdem vurgusu ve özellikle Uzak Doğu sporlarının benimsediği do felsefesinin teşvik ettiği ortak değerler; spor ile din ve maneviyatı kesiştiren bir alan olarak dikkat çekmektedir. Fiziksel ve ruhsal açıdan yetkin ve erdemli bireyler yetiştirmeyi hedefleyen do sporları, alçak gönüllülük erdemini destekleyerek kişinin içsel ve sosyal ilişkilerinde başarılı ve mutlu olmasına katkıda bulunur. Böylelikle alçak gönüllülüğün, sporcuların ruh sağlığının göstergesi olarak yaşam doyumu üzerinde anlamlı bir yordayıcı olacağı düşünülmüştür. Elde edilen bulgular; alçak gönüllülüğün sporcuların yaşam doyumları üzerinde anlamlı bir açıklayıcı olmadığını ortaya koymuştur. Böylelikle; *‘Alçak gönüllülük, sporcuların yaşam doyumu üzerinde olumlu bir yordayıcıdır (H₃).’* hipotezi desteklenmemiştir. Bireylerin yaptıkları fedakarlıkların ve başarılarının bilinmesi ile başkaları tarafından övülme arzusunu, aynı zamanda benliğini unutma ve diğer insanların ihtiyaç ve arzularına odaklanma düzeylerini barındıran alçak gönüllülüğün, sporcuların yaşam doyumu düzeylerinde anlamlı bir açıklayıcı olmamasına dayanarak Uzak Doğu sporları ile uğraşan sporcuların do felsefesinin temel değerlerinden olan alçak gönüllülüğü hedeflenen nitelikte benimsemedikleri söylenebilir. Bu durum, sporun felsefi yönünün göz ardı edildiğini ya da sporculara benimsetilmesi noktasında bazı eksiklikler olduğunu düşündürmektedir. Diğer yandan araştırmada seçilen spor branşlarının diğer branşlara kıyasla daha fazla sporcu barındırmasına bağlı olarak⁴² sporcularda yıkıcı yönde rekabet duygusu ve

⁴¹ Peter H Van Ness - Davis B Larson, “Religion, Senescence and Mental Health”, *Am J Geriatr Psychiatry* 10/4 (2002), 389; Halil Apaydın, “Ruh Sağlığı ve Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 64.

⁴² Seval Ocak Adıyaman, “Sporcu Sayısında Satranç ve Tekvando Zirvede”, *Anadolu Ajansı* (28 Temmuz 2019).

kazanma hırsının ortaya çıkması olasıdır. Söz konusu rekabet ortamı, başarı elde etmek için özgüvenin artırılmasına yönelik yapılan mental antrenmanları öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda alçak gönüllüğe dair elde edilen bulgular, Uzak Doğu sporcularının özgüvenli bir profil oluşturma ile alçak gönüllü bir tavır benimseme arasında denge kurmada zorluk yaşadıklarını düşündürmektedir.

Spor sahasında başlıca düşman kabul edilen ancak optimal seviyede kaldığı müddetçe sporcu tarafından mücadelede enerji kaynağı olarak kullanılarak, fırsata çevrilme potansiyelini de barındıran kaygı, bireyin koşulları algılama tarzı ile biçimlenmektedir. Toplum genelinde olduğu gibi sporcularda da sık karşılaşılan kaygı, düzeyi ile ilintili olarak bireylerin yaşamlarına olumlu veya olumsuz etkide bulunabilmektedir. Bu sebeple araştırmada kaygı, sporcuların yaşam doyumları üzerinde etkili bir faktör olarak düşünülmüştür. Elde edilen bulgulara göre; kaygının sporcuların yaşam doyumlarında anlamlı bir yordayıcı olduğu tespit edilmiş, '*Kaygı, sporcuların yaşam doyumunu düzeylerini olumsuz etkileyen bir yordayıcıdır (H₄)*.' hipotezi desteklenmiştir. Kaygı düzeyi ile yaşam doyumları arasında ters yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan sporcuların müsabaka sporcuları olmaları; başarı elde etme, performans geliştirme, beklentileri karşılayabilme ve rekabet gibi potansiyel kaygı unsurlarına maruz kalmalarına yol açmaktadır. Buna dayanarak, söz konusu kaygı unsurları ile baş etmede zorluk yaşayan sporcuların yaşamlarından daha az memnun oldukları ve kaygı düzeylerinin artmasına bağlı olarak yaşam doyumlarında düşüş yaşadıkları söylenebilir.

Yaşam doyumuna etki eden faktörler üzerine çokça araştırmalar yapılmıştır. Spor ile ilişkili olarak yapılan çalışmalar genellikle spor yapanlar ile yapmayanlar kıyasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Örneğin; Alpaslan; ergenlik dönemindeki lisanslı sporcular ile yaptığı çalışmada sporcu ergenlerin (N=20) sporcu olmayan ergenlerden (N=20) daha yüksek yaşam kalitesine sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁴³ Ergin ve diğerleri; Pamukkale Üniversitesi tıp fakültesi öğrencilerinin (N=310) yaşam doyumlarını inceledikleri çalışmalarında, spor yapan öğrencilerin yaşam doyumlarının daha

⁴³ Ahmet Hamdi Alpaslan, *Ergen Yaştaki Lisanslı Sporcularda Anksiyete ve Depresyon Düzeyleri ile Yaşam Kalitesinin Araştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2009), 48.

yüksek olduğunu bulgulamıştır.⁴⁴ Çalım ise 10-15 yaş grubu 150 yüzücü ve 80 yüzücü olmayan birey üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada yüzücü olan grubun yaşam doyumunun, olmayanlardan anlamlı olarak daha yüksek olduğunu tespit etmiştir.⁴⁵ Bunun yanında spor yapma süresine bağlı olarak yaşam doyumunun yükseldiğini ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur.⁴⁶ Sporcular örneklemesinde yapılan yaşam doyumu çalışmaları ise daha çok güdüsel iklim⁴⁷, benlik saygısı ve vücut algısı⁴⁸, hedef veya ego yönelimi⁴⁹, optimal performans duygu durumu⁵⁰ gibi motivasyon ve performans odaklı konularda gerçekleştirilmiştir. Sporcuların yaşam doyumuna önemli etkide bulunan kaygı ise Türkiye’de yapılan araştırmalarda genellikle sosyal görünüş kaygısı⁵¹ ve performans etkisi⁵² bağlamında ele alınmıştır. Antunes’in çalışması ise 46 sporcu olmayan yetişkine düzenli egzersiz yaptırılması ile kaygı seviyeleri-

- ⁴⁴ Ahmet Ergin vd., “Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Doyumu ve Öz-Bakım Gücü Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler”, *Pamukkale Tıp Dergisi* 4/3 (2011), 147.
- ⁴⁵ Süleyman Çalım, *10-15 Yaş Grubu Yüzücülerin Benlik Saygısı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- ⁴⁶ Oğuzhan Tuncel, *Yetişkin Bireylerin Boş Zamanlarında Katıldıkları Fiziksel Aktivitelerinin Yaşam Memnuniyeti, Depresyon, Stres ve Kaygı Düzeylerine Etkisinin Araştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kış Sporları ve Spor Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 70; Yavuz Yıldırım, *Egzersiz Yapan ve Yapmayan Üniversite Öğrencilerinin Fiziksel Aktivite ile Yaşam Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Sakarya: Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.
- ⁴⁷ Turhan Toros, “Elit ve Elit Olmayan Erkek Basketbolcularda Hedef Yönelimi, Güdüsel (Motivasyonel) İklim ve Yaşam Doyumu”, *Spor Bilimleri Dergisi* 13/3 (2002), 24-36.
- ⁴⁸ Tamer Karademir vd., “Haltercilerde Benlik Saygısı ile Yaşam Doyum ve Vücut Benlik Algısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (2013), 285-294.
- ⁴⁹ Mehmet Bayansalduz vd., “Görev ve Ego Yönelimli Hedeflerin Yaşam Doyumu ile İlişkinin İncelenmesi (Dağcılık Sporunu Yapanlarla İlgili Bir Çalışma)”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 1039-1050.
- ⁵⁰ Aydın Birsin Yıldız vd., “Sporcuların Optimal Performans Duygu Durumunun Yaşam Tatminleri Üzerindeki Etkisi”, *Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 9/Özel Sayı (2015), 58-64.
- ⁵¹ Suna Kaymak, *Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Görünüş Kaygılarının İncelenmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Necat Toprak - Leyla Saraç, “Sporcuların Sosyal Görünüş Kaygısı ve Kilofobi Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Sportmetre* 6/2 (2018), 111-118.
- ⁵² Bengü Alkan, *Elit Taekwondocularda Kaygının Sportif Performans Üzerine Etkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hayrettin Hayri Tokmakçı, *Okçularda Mental Stres ve Kaygı Durumunun Postürel Stabilitate ve Atış Başarısı Üzerine Etkisinin Salınım Analizi ile Değerlendirilmesi* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

nin düştüğünü ve yaşam doyumlarının yükseldiğini ortaya koymuştur.⁵³

Alanyazın incelemesi neticesinde spor ve din ilişkisine yönelik yapılan çalışmalar oldukça sınırlı görünmektedir. Bununla birlikte Akgül ve Kaplan, popüler spor kültürü ile din ilişkisini araştırdığı çalışmasında (N=309) spor ile dindarlık ilişkisini betimleyen 23 tutum cümlesi aracılığıyla popüler spor ile din arasında olumlu korelasyon bulgulamış ve dinin spor yapmaya pozitif yönde etki ettiğini ortaya koymuştur.⁵⁴ Sporcular örnekleminde dindarlık araştırmasına ise, Bölükbaşı ve Kılıçgil'in yüzme ve taekwondo branşlarındaki kadın sporcuların dindarlık boyutlarını ölçen araştırma örneği olarak verilebilir.⁵⁵

Değerler kapsamında alçak gönüllülük de yaşam doyumu çalışmalarında ele alınan bir faktör olmuştur. Alçak gönüllülük ile yaşam doyumu ilişkisine dair Temiz, yaptığı çalışmada aralarında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit etmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde Aghababaei'nin çalışması da alçak gönüllülüğün yaşam doyumunun düşük derece anlamlı bir yordayıcısı olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁷ Literatürün mevcut durumu verilen örnekler ışığında değerlendirildiğinde yaşam doyumu ile dindarlık, alçak gönüllülük ve kaygı ilişkisine dair araştırmaların çokça yapıldığı ancak sporcular örnekleminde söz konusu değişkenleri ele alan çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu görülmektedir. Sporun ahlaka verdiği değer ile dinin erdemlere yönelik vurgusu göz önüne alındığında spor psikolojisi ile din psikolojisini buluşturan nitel ve nicel ortak çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Dindarlık, değerler aracılığıyla bireylere yaşama dair bir tutum kazandırır. Diğer yandan kaygı; bireyin hayat şartlarını algılama tavrı ile ilişkilidir. Uzak Doğu sporları ise benimsediği do felsefesi ile din, değer ve kaygı olgularına ortak bir zemin teşkil eder. Bu bağlamda araştırmada bireysel dindarlık, maneviyat, alçak gönüllü-

⁵³ Hanna Karen Moreira Antunes vd., "Depression, Anxiety and Quality of Life Scores in Seniors After an Endurance Exercise Program", *Prev Bras Psiquiatr* 27/4 (2005), 266-271.

⁵⁴ Mehmet Haşim Akgül - Turgut Kaplan, "Popüler Spor Kültürü ve Din", *International Journal of Human Science* 14/3 (2017), 2386-2398.

⁵⁵ Zeynep Bölükbaşı - Ertan Kılıçgil, "Taekwondo ve Yüzme Branşlarındaki Bayan Sporcuların Dindarlık Boyutları", *Sportmetre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 2/2 (2004), 61-72.

⁵⁶ Yunus Emre Temiz, "Alçakgönüllülük İnsanın İyi Hissetmesini Sağlayabilir Mi? Alçakgönüllülük, Psikolojik İyi Olma ve Öznel İyi Olma", *Bilimname* 41/1 (2020), 231-275.

⁵⁷ Naser Aghababaei, "God, The Good Life and HEXACO: The Relations among Religion, Subjective Well-being and Personality", *Mental Health, Religion&Culture* 17/3 (2014), 286.

lük ve kaygının Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumları değişimi üzerindeki açıklayıcılık rolleri sorgulanmıştır. Bireysel dindarlık, maneviyat ve kaygı değişkenlerinin sporcuların yaşam doyumları üzerinde anlamlı yordayıcılar olduğu bulgulanmıştır. Yaşam doyumunu etkileyen sonsuz sayıda öznel kriterin varlığı göz önüne alındığında bireysel dindarlık, maneviyat ve kaygı değişkenlerinin Uzak Doğu sporcularının yaşam doyumları üzerinde önemli faktörler olduğu söylenebilir.

Araştırmada taekwondo, karatedo ve kick boks branşları ele alınmıştır. Do felsefesini benimseyen diğer branşların da yer aldığı daha geniş ölçekli araştırmaların daha sonraki çalışmalar için açılım sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adıyaman, Seval Ocak. "Sporcu Sayısında Satranç ve Tekvando Zirvede". *Anadolu Ajansı*. 28 Temmuz 2019. Erişim 01 Nisan 2021.
<https://www.aa.com.tr/tr/spor/sporcu-sayisinda-satranc-ve-tekvando-zirvede/1596502>
- Aghababei, Naser. "God, The Good Life and HEXACO: The Relations among Religion, Subjective Well-being and Personality". *Mental Health, Religion&Culture* 17/3 (2014), 284-290.
- Akgül, Mehmet Haşim - Kaplan, Turgut. "Popüler Spor Kültürü ve Din". *International Journal of Human Science* 14/3 (2017), 2386-2398.
- Albayrak, Ahmet vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 350-376.
- Alkan, Bengü. *Elit Taekwondocularıda Kaygının Sportif Performans Üzerine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alpaslan, Ahmet Hamdi. *Ergen Yaştaki Lisanslı Sporcularda Anksiyete ve Depresyon Düzeyleri ile Yaşam Kalitesinin Araştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2009.
- Altıparmak, Saliha. "Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerin Yaşam Doyumu, Sosyal Destek Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler". *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi* 23/3 (2009), 159-164.
- Antunes, Hanna Karen Moreira vd. "Depression, Anxiety and Quality of Life Scores in Seniors After an Endurance Exercise Program". *Prev Bras Psiquatr* 27/4 (2005), 266-271.
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı ve Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.
- Ardahan, Faik vd. "Tedavisi Tamamlanmış Meme Kanseri Kadınlarında Düzenli Fiziksel Aktivitenin Hastanın Yaşam Doyumu ve Umut Düzeyine Etkisi". *Türkiye Klinikleri Spor Bilimleri Dergisi* 7/2 (2015), 41-47.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge, 2000.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.

- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bakır, Rahime Eymen. *Sporcularda Dindarlık, Alçakgönüllülük ve Yaşam Doyumu İlişkisi: Uzak Doğu Sporları Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baksi, Altun vd. "Hemşirelik Öğrencilerinde Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkinin Araştırılması". *Journal of Academic Research In Nursing* 6/2 (2020), 229-235.
- Bayansalduz, Mehmet vd. "Görev ve Ego Yönelimli Hedeflerin Yaşam Doyumu ile İlişkinin İncelenmesi (Dağcılık Sporu Yapanlarla İlgili Bir Çalışma)". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 1039-1050.
- Bölükbaşı, Zeynep - Kılıçgil, Ertan. "Taekwondo ve Yüzme Branşlarındaki Bayan Sporcuların Dindarlık Boyutları". *Sportmetre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 2/2 (2004), 61-72.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Çalım, Süleyman. *10-15 Yaş Grubu Yüzcülerin Benlik Saygısı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Davis, Don E. vd. "Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies". *Self and Identity* 12 (2013), 58-77.
- Diener, Ed vd. "The Satisfaction with Life Scale". *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), 71-75.
- Dockery, Alfred Michael. "Happiness, Life Satisfaction and the Role of Work: Evidence from Two Australian Survey". Newcastle, U.K, 2003.
- Doğan, Mebrure. "Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 265-306. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Elliot, Jeffry Charles. *Humility: Development and Analysis of a Scale*. Knoxville: University of Tennessee, Doctoral Dissertation, 2010.
- Ergin, Ahmet vd. "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Doyumu ve Öz-Bakım Gücü Düzeyleri ve Etkileyen Faktörler". *Pamukkale Tıp Dergisi* 4/3 (2011), 144-151.
- Funakoshi, Gichin. *Karate-Do Yaşam Yolum*. çev. Güneş Tokcan. İstanbul: Dharma Yayınları, 1996.
- Gencer, Nevzat. "Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Tezler (2012-2018) Üzerine Bir Değerlendirme". *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 69-75. Ankara: Nobel AkademikYayıncılık, 2020.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Gündoğar, Duru vd. "Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumunu Yordayan Etkenlerin İncelenmesi". *Klinik Psikiyatri* 10 (2007), 14-27.
- Hook, Joshua N - Davis, Don E. "Humility, Religion and Spirituality: Introduction to the Special Issue" 42/1 (2014), 3-6.
- Hökelekli, Hayati. "Bir Değer: Tevazu (Alçakgönüllülük)". *Dem Dergisi* 1/2 (2007), 114-119.
- Hökelekli, Hayati. "Din, Dindarlık ve Boyutları". *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 24-44. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010.
- Kano, Jigoro. *Judo (JuJutsu)*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2005.
- Kara, Nuriye Şeyma. *Spor Yapan ve Yapmayan Bireylerde Yaşamın Anlamı, Affetme Esnekliği, Bilişsel Esneklik ile Psikolojik Belirtilerin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Karademir, Tamer vd. "Halıercilerde Benlik Saygısı ile Yaşam Doyum ve Vücut Benlik Algısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (2013), 285-294.
- Karageorghis, Costas I. - Terry, Peter C. *Spor Psikolojisi*. çev. Erdal Demir. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Kaymak, Suna. *Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Görünüş Kaygılarının İncelenmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koenig, Harold. "The Framework of Religious-Spiritual Counselling: Religion, Spirituality, and Health: Research, Clinical Applications, and Resources". *Religious-Spiritual Counselling&Care*. ed. Ali Ayten vd. 15-32. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Köker, Süreyya. *Normal ve Sorunlu Ergenlerin Yaşam Doyumu Düzeylerinin Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Lewis, Christopher Alan - Cruise, Sharon. "Religion and Happiness: Consensus, Contradictions, Comments and Concerns". *Mental Health, Religion&Culture* 9/3 (2006), 213-225.
- May, Rollo. *Kaygının Anlamı*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2020.
- Paloutzian, Raymond F. "Psychology of Religion in Global Perspective: Logic, Approach, Concepts". *The International Journal For The Psychology of Religion* 27/1 (2017), 1-13.
- Sarıçam, Hakan vd. "Alçakgönüllülük Ölçeğinin Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 2/3 (2012), 165-188.
- Schin, Don Chul - Johnson, David M. "Avowed Happiness as an Overall Assessment of the Quality of Life". *Social Indicators Research* 5/4 (1978), 475-492.
- Spitzer, Robert L vd. "A brief measure for assessing generalized anxiety disorder: The GAD-7". *Archives of Internal Medicine* 166 (2006), 1092-1097.
- Sum Lam, Michael Huen vd. "External Chinese Martial Arts and Health". *Arts for Health-Translating Research into Practice*. ed. Shirley S.M. Fong. USA: Omics Group eBook, 2013.
- Temiz, Yunus Emre. "Alçakgönüllülük İnsanın İyi Hissetmesini Sağlayabilir Mi? Alçakgönüllülük, Psikolojik İyi Olma ve Öznel İyi Olma". *Bilimname* 41/1 (2020), 231-275.
- Tokmakçı, Hayrettin Hayri. *Okçularda Mental Stres ve Kaygı Durumunun Postural Stabilitate ve Atış Başarısı Üzerine Etkisinin Salınım Analizi ile Değerlendirilmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Toprak, Necat - Saraç, Leyla. "Sporcuların Sosyal Görünüş Kaygısı ve Kilofobi Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Spor metre* 6/2 (2018), 111-118.
- Toros, Turhan. "Elit ve Elit Olmayan Erkek Basketbolcularda Hedef Yönelimi, Güdusel (Motivasyonel) İklim ve Yaşam Doyumu". *Spor Bilimleri Dergisi* 13/3 (2002), 24-36.
- Tuncel, Oğuzhan. *Yetişkin Bireylerin Boş Zamanlarında Katıldıkları Fiziksel Aktivitelerinin Yaşam Memnuniyeti, Depresyon, Stres ve Kaygı Düzeylerine Etkisinin Araştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kış Sporları ve Spor Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tümlü, Gamze Ülker - Reçepoğlu, Ergün. "Üniversite Akademik Personelinin Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3/3 (2013), 205-213.
- Van Ness, Peter H - Larson, Davis B. "Religion, Senescence and Mental Health". *Am J Geriatr Psychiatry* 10/4 (2002), 386-397.
- Yamaç, İzzet Harun. *Savaş Sanatları Rehberi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.

- Yangın, Nesrin - Camadan, Fatih. "Mükemmeliyetçilik ile Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Affetmenin Aracı Rolü". *Yaşadıkça Eğitim* 34/2 (2020), 241-263.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 65-115. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Yavuz. *Egzersiz Yapan ve Yapmayan Üniversite Öğrencilerinin Fiziksel Aktivite ile Yaşam Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Sakarya: Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Aydıner Birsin vd. "Sporcuların Optimal Performans Duygu Durumunun Yaşam Tatminleri Üzerindeki Etkisi". *Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 9/Özel Sayı (2015), 58-64.
- Yılmaz, Ercan - Aslan, Hüseyin. "Öğretmenlerin İş Yerindeki Anlaşmazlıkları ve Yaşam Doyumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/3 (2013), 59-69.
- Zagumny, Matthew J. vd. "Psychometric Analysis of the Religious Identity Index". Chicago IL, 2012.

Individual Religiosity, Spirituality, Humility and Anxiety as Predictors of Athlete's Life Satisfaction *

Ali AYTEN **

Rahime Eymen BAKIR ***

Extended Abstract

With the development of positive psychology, the studies of happiness, psychological well-being and life satisfaction has attracted attention in general psychology. Life satisfaction is in general and subjective assessment of a person's quality of life. Various factors that are determined by one's own criteria are effective in this assessment. Many factors that affect life satisfaction are discussed in sub-disciplines of psychology; most of these studies samples are generally students and general population. This study differs from previous studies by considering life satisfaction in the sample of athletes. Anxiety, which is one of the common subjects of sport and life satisfaction, is one of the main variable of the current study. As long as the anxiety at optimum level, it offers the athlete better performance but if it reaches the neurotic level, it negatively affects sports performance and life satisfaction.

Religiosity and spirituality are among the variables whose correlation with life satisfaction has been studied most. In literature, religiosity and spirituality have an enhancing effect on life satisfaction. With ascending the positive psychology, studies on values as forgiveness, gratitude, humility have accelerated. Humility as one's accurate opinion of oneself, add value person both internally and interpersonally. Humility is an important value that both religions and 'Do' sports, which constitute the sample of this study, aim to bring in individuals. Thus, it is expected to contribute the life satisfaction.

Aims and Hypothesis

The current study examines the relationship between the life satisfaction of Martial Arts athletes and their individual religiosity, spirituality, humility and anxiety levels. Accordingly, this research aims to seek an answer to the question of what effect martial arts athletes' individual religiosity, spirituality, humility and anxiety

* This article was produced from the data of Rahime Eymen Bakır's master's thesis titled "Relationship Between Religiosity, Humility, and Life Satisfaction in Athletes: An Example of Far East Sports" (Istanbul, 2020) conducted under the supervision of Prof. Ali Ayten, affiliated to Marmara University Social Sciences Institute.

** Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, aliy-ten@marmara.edu.tr ; <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>.

*** Research Assistant, Marmara University, Social Sciences Institute, rbakir@marmara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2572-9821>.

ety levels have on their life satisfaction. Based on the relevant literature and leading questions of the research, the hypotheses of research were determined as follows:

H1: Individual religiosity positively affects the life satisfaction levels of athletes.

H2: Spirituality positively affects the life satisfaction levels of athletes.

H3: Humility is a positive predictor of athletes' life satisfaction.

H4: Anxiety is a predictor that negatively affects the life satisfaction levels of athletes.

Method

The present cross-sectional study was conducted in accordance with the relational survey method. After collecting data, regression analyzes were utilized in the Spss-20 package program to test research hypotheses. The sample of research consisted of 251 athletes from taekwondo, karatedo and kickboxing branches. %47 (N=118) of the sample are female and %53 (N=133) are male and their age range from 16 to 49 (M= 20, SD= 7.46). Sport age of the sample varied 1 month to 38 years, average sports age is seven years. For gathering data, Personal Information Form, Spirituality Assessment, Individual Religiosity Inventory, Humility Scale and The Satisfaction with Life Scale was operated.

Results

In this article, which aims to reveal how individual religiosity, spirituality, humility and anxiety tendencies affect the life satisfaction levels of martial arts' athletes, regression analyzes were carried out in line with the research hypotheses. First of all, the effect of the individual religiosity variable, which is frequently used in studies on life satisfaction, was examined. According to the findings; individual religiosity is a significant predictor of athletes' life satisfaction ($p < 0.05$) and explains approximately 3% of athletes' life satisfaction ($R^2 = .026$). Considering the beta coefficients, it is seen that there is a positive relationship between individual religiosity and life satisfaction ($\beta = .162$, $t = 2.593$). Accordingly, it can be said that as the individual religiosity levels of the athletes increase, their life satisfaction also increases. Thus, the hypothesis of the research that 'Individual religiosity positively affects the life satisfaction levels of athletes (H1).' is confirmed.

The relationship between spirituality and life satisfaction is also discussed. According to the findings obtained as a result of the analysis carried out to reveal the effect of spirituality on the life satisfaction of athletes, spirituality is a significant predictor of life satisfaction. Based on the R^2 value, it is seen that spirituality explains about 5% of the life satisfaction of the athletes ($R^2 = .049$). However, spirituality affects life satisfaction of athletes positively ($\beta = .222$, $t = 3.591$). In the light of these findings, the hypothesis that 'Spirituality positively affects the life satisfaction levels of athletes (H2).' is supported.

Another factor examined as an independent variable in the study is humility. As a result of the analysis, it is seen that humility is not a significant explanatory ($p = .817$). Therefore, 'Humility is a positive predictor of athletes' life satisfaction (H3)' is not supported by the research findings.

Anxiety was evaluated as a factor that negatively affects the life satisfaction of athletes in this study. As a result of the regression analysis performed for testing, anxiety is a significant predictor of life satisfaction ($p < 0.001$). 11% of the life sa-

tisfaction of athletes is explained by anxiety ($R^2 = .110$). Beta coefficient revealed that there is a negative relationship between anxiety and life satisfaction ($\beta = -.331$, $t = -5.543$). Therefore, it can be said that as the anxiety of the athletes increases, their satisfaction with their lives decreases. These findings confirm the research hypothesis that 'Anxiety is a predictor that negatively affects the life satisfaction levels of athletes (H4).'

Keywords: Psychology of Religion, Positive Psychology, Religiosity, Sport, Martial Arts.



BİR POLİTİK TEOLOJİ ÖRNEĞİ OLARAK EHL-İ HADİS YA DA İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE MU- HAFAZAKÂR SİYASET

Şaban ERDİÇ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 16 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Erdiç, Şaban. “Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-İ Hadis ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 613-638. <https://doi.org/10.33415/Daad.919988>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 19 April 2021, **Accepted:** 16 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Erdiç, Şaban. “Ahl al-Hadith As An Example of Political Theology or Conservative Politics in Islamic Thought”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 613-638. <https://doi.org/10.33415/Daad.919988>



Öz

Hız. Muhammed'in (as) vefatının ardından Müslüman toplumda karizmanın yeniden inşası sürecinde farklı sosyopolitik, kültürel ve ekonomik arka planlarda farklı tepkiler gelişmiştir. Kutsal mirasın korunması sorununa dönük bu tepkiler içinde Ehl-i hadîs, dinî kurumun/geleneğin daimi kılınması yönünde bir tavır ortaya koymuştur. Ekol belirli bir sosyolojik ortamda ürettiği din ve toplum kuramı ile bilgiyi geleneğin tasdiki olarak belli bir zaman ve mekânla sınırlandırmıştır. Süreç içinde bu entelektüel yaklaşım sosyopolitik, kültürel ve tarihî şartlar altında politik bir teoloji üretmiştir. Makale Ehl-i hadîsin bu politik tavrını din sosyolojisi bağlamında incelemeyi konu edinmiştir. Bununla ulaşılmak istenen temel amaç İslam siyaset düşüncesinin ağırlıklı bu politik tavrını anlamaya katkı sunmaktır. Araştırma Ehl-i hadîsin söz konusu siyaset anlayışını hangi bileşenler etrafında inşa ettiğini sorunsallaştırmıştır. Veriler dolaylı gözlemle elde edilmiş

* Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, serdic07@hotmail.com, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0001-9453-2072>

olup bunlar kendi bağlamı içinde bazı kavramsallaştırmalardan hareketle fenomenolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, İslam siyaset düşüncesi, politik teoloji, muhafazakârlık.

Ahl al-Hadîth As An Example Of Political Theology Or Conservative Politics In Islamic Thought

Abstract

After the death of the Prophet Muhammad different reactions developed in different sociopolitical, cultural and economic backgrounds in the process of rebuilding charisma in Muslim society. Among these reactions to the problem of preserving the sacred heritage, the Ahl al-hadîth has put forward an attitude towards making the religious institution/tradition permanent. The current limited the knowledge with the theory of religion and society it produced in a certain sociological environment to a certain time and place as a confirmation of tradition. In the process, this intellectual approach has produced a political theology under sociopolitical, cultural and historical conditions. The article is about examining this political attitude of the Ahl al-hadîth in the context of the sociology of religion. The main aim to achieve this is to contribute to understanding this predominantly political attitude of Islamic political thought. The research problematized around which components the Ahl al-hadîth constructs this understanding of politics. The data were obtained through indirect observation and they were subjected to a phenomenological evaluation based on some conceptualizations in their context.

Keywords: Sociology of religion, Islamic political thought, political theology, conservatism.

Giriş

Kavramsal Tartışma

Yazının başlığı öncelikle din-siyaset, ulema-siyaset, politik teoloji ve bir siyaset olarak muhafazakârlık gibi kavramsal tartışma sahalarını akla getirmektedir. Bilineceği gibi bu tartışma alanları belli bir kültür, inanç ve coğrafya ile sınırlı olmayıp beşeri karakterlidir. Yazısız toplumdan tarihî toplumun yakın dönemlerine kadar kutsal alan ile profan alan hep iç içe görülmüştür. Bu durum siyasal şeflerin, tanrıların araçları veya akrabaları olarak kutsal ile iktidarı ortak bir yetenekte bir arada toplamaları ve buradan elde ettikleri güçlerini toplum üzerinde kullanma gibi siyasal sistem açısından önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır.¹ Antik Yunan'da, Roma'da,²

¹ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yay2014),279

² bk. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 356-364.

Müslüman Arap devletlerinde³ de dini/kutsal alanla dünyevi alan/iktidar yakın ilişki içinde olmuş, bu tarihî tecrübelerde siyasal otorite makrokozmik bir düzenin mikrokosmostaki izdüşümü olarak ya gücü paylaşmak veya bizzat yerini almak ya da en azından kozmik âlemlerle aynı sembolik düzlemde buluşmak suretiyle hep kutsallaştırılmıştır. Dinler tarihi bize din kurucularının ya da onların arkasından gelen haleflerin, kutsalı dinî göksel birtakım argümanlarla dünyevi bir iktidara dönüştürmesinin sayısız örneklerini vermiştir. Bu anlamda muktedirler, içinde cebir ve şiddetin de olduğu her türlü yaşamsal gerçekliği ontolojik bir kıymete bağlaması ve ardından da bunlarla ilgili kutsal bir meşrulaştırmaya aracı olması için entelektüel desteğe ihtiyaç duymuşlardır. Eski Mısır'da kâhinler, Hristiyan dünyada kilise babaları, Müslüman coğrafyada ulema sınıfı, yerine göre siyasal iktidarla din arasındaki ilişkide bir tarafı temsil etmişlerdir. Bu durum siyasal aktörlerle dinî sınıfın iktidarı paylaşma konusunda tebaya karşı bir işbirliği içinde olabildiklerini göstermiştir. Siyasi otoritelerin dinî sınıfla yakınlığı ve bu sınıfın sahip oldukları dinsel karizma ile yönetime karşı her türlü tehdidi yatıştırma yetenekleri söz konusu ilişkinin geleceği açısından hayati önem taşımıştır. Fakat din adamları, kitleleri yönetim lehine ikna ettiği sürece ortak; tersi durumda ise muhalif ve hasım olma gibi bir pozisyonla da karşı karşıya olmuşlardır.⁴

Maurice Barbier din-siyaset ilişkilerinde görülen gerçeklikleri *dinsel yaklaşım*, *araçsal yaklaşım* ve *liberal yaklaşım* olarak kategorize etmiştir. O ilkiyle dinin siyasete üstünlüğünü; başka bir ifadeyle siyasetin dine bağlılığını, ikincisinde dinin siyasete tabi kılınması sürecini, üçüncüsünde ise din ve siyasetin birbirinden ayrılmasını anlatmak istemiştir.⁵ Bu tipolojinin İslam siyasal kültürü açısından anlamı şudur: Hz. Muhammed (as) hayatta iken Arap yarımadasının fiili ve etkin peygamber-yöneticisi idi. Onun sağlığında siyaset insan hayatının bütün alanlarına nüfuz eden dinin bir yansıması ve şeffaf aracı olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla siyasi aksiyon bu dönemde İslam'ın ve onun kamu hayatını düzenleyen değerlerinin

³ bk. Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. Sadrettin Gümüş, İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 2/281-485.

⁴ Erol Cihangir, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodolitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Hilmi Özden Ahmet Kartal (Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu, Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 350.

⁵ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 23-285.

bir bölümü, açıklaması ve gerekli bir aracı olmuştur.⁶ Ancak Hz. Muhammed'in vefatı ile karizma farklı sosyopolitik, dinî ve kültürel birikimler üzerinde yeniden bir kurumsallaşma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde karizmanın cismani ve ruhani bir şekilde daimî kılınmasını öne çıkaran Şii teori ile yine karizmanın bütün ümmete yayılması yönünde tavır belirleyen Harici teori karşısında Sünni paradigma dinin kurumsal muhafazası ve sürekliliğini merkeze alan bir anlayış ortaya koymuştur.⁷ Çok genel bir çerçeve ile bu üç karizmatik inşa, üç farklı düşünsel coğrafya ve sosyoloji içinde gelişmiştir. Şii ve Harici teoriler bir kenara bırakılırsa Ehl-i sünnetin ümmet için bir lider seçme refleksini *hilafetin Kureyşliliği* teorisinde de açığa çıktığı gibi doktrindeki temel ilkelerden⁸ daha çok, şahsi otoriteye yabancı Arap zihni ve geleneksel Arap kabilevi yönetim sisteminin belirlediği görülmüştür.⁹ Bu eğilim karizma sonrası dönemde yeri geldiğinde her defasında yeniden atıf yapma kaydıyla peygamberin tecrübesini arkada tarihî bir olay olarak bırakma ve Müslüman toplumu istikrarlı bir hayat başlatacak şekilde yeniden düzenleme konusunda bir tavır ortaya çıkarmıştır.¹⁰ Bu, Barbier'in yukarıda temas edilen din-siyaset ilişkileri için ifade ettiği *araçsal yaklaşım* tipolojisinin karşılığıdır.

616| db

Ehl-i sünnet -genel bir yaklaşımla- salt gelenekçi/muhafazakâr ve buna göre daha akılcı denilebilecek iki metodoloji ile çeşitli yerel hukuk ekolleri içinde gelişme göstermiştir. Birincisi İbn Ömer (ö. 73), Nâfi (ö. 117), Malik (ö. 179), Şâfiî (ö. 204), İbn Hanbel (ö. 241) çizgisinde ve Ehl-i hadîs olarak tanınacak epistemik bir grup içinde gelişmiş olup Hicaz merkezli bir din yorumu etrafında şekillenmiştir. Diğeri ise Ehl-i rey okulu olarak İbn Mes'ud (ö. 32), Alkame (ö. 62), İbrahim en-Nehai (ö. 96), Hammad (ö. 120) ve Ebû Hanîfe (ö. 150) çizgisinde ve pek çok açıdan Hicaz bölgesinden farklı bir biçimde Irak/Kûfe merkezli bir gelişme kaydetmiştir.¹¹

⁶ Fazlur Rahman, "İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", çev. Kazım Güleçyüz, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 8-9.

⁷ bk. Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 117-227.

⁸ bk. Ebû Yusuf, *Kitabu'l Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973); Ebu'l-Hasan Habib Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018).

⁹ Abdulazîz Dûrî, *İlk Dönem İslam tarihî -Bir Önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 98-119; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, 18, 27-28.

¹⁰ Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, 19.

¹¹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 194-195; Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 63; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 318.

Ancak aralarındaki entelektüel geçişkenlikler bir tarafa her iki paradigma verili sosyolojik gerçeklikleri etrafında farklı din ve siyaset kuramları inşa etmiş ve bu perspektifler İslam siyaset düşüncesinin genel gidişatı üzerinde belirleyici etkiler bırakmıştır. Özellikle de Ehl-i hadîs Kur'an ve hadis/haber üzerinden geliştirdiği savlarla ilk dönemden itibaren ana dinî-siyasi akımın şekillenmesinde her zaman daha faal olmuştur. Bu sebeple siyasal iktidar-ulema ilişkileri ve politik teoloji bağlamında onlar rey ekolüne göre gündelik siyasette daha fazla gündem oluşturmuşlardır.

Başlangıçta Ehl-i hadîs; ashâbü'l-hadîs, sâhibü'l-hadîs gibi kavramlar altında hadis rivayet eden, ravilerin durumunu bilen ve hadis konusunda söz sahibi olan kimseleri ifade etmek üzere kullanılırken zamanla hadise göre amel eden kimseler anlamını kazanmıştır. Hicri ikinci asırla birlikte giderek Ehl-i hadîs, hadisleri mümkün olduğunca yorumlamadan ve kıyasa başvurmadan uygulayan, akıl yerine nakle öncelik tanıyan ve böylece din ve toplum perspektifi bağlamında Ehl-i sünnet içinde paradigmatic olarak farklılaşan dinî-yorum çevresini ifade etmeye başlamıştır.¹² Dolayısıyla ilk dönemlerde rey ekolü karşısında coğrafi ve kültürel bakımdan basit bir dinî farklılaşma içinde kendisini gösteren Ehl-i hadîs yeni dinî, sosyal, siyasi gelişmelere göre din ve toplum kuramları çerçevesinde birincisi ile sürekli ayrışan bir görüntü ortaya çıkarmıştır. Bu durum hicri ikinci asırdan itibaren daha belirgin şekilde Hanefi ve Maliki hukuk ekolleri bağlamında yeni bir durum inşa etmiştir.¹³ Hicri üçüncü asırda İbn Kuteybe tarafından yazılmış *Tevilü Muhtelifi'l-Hadis*,¹⁴ beşinci asrın ortalarında Ehl-i hadîsin fazileti, mertebelerinin yüceliği üzerine Hatip el-Bağdâdî'nin yazdığı *Şerefu Ashabü'l-hadis* adlı eserler sadece basit bir Ehl-i hadîs müdafaası olmayıp aynı zamanda söz konusu ekolün din ve toplum/siyaset kuramı bakımından diğer dinî oluşumlar karşısında ayrı bir pozisyon alışıını göstermesi bakımından da önemlidir.¹⁵

¹² Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/507; Ayrıca bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, çev. İshak Emin Aktepe, *Sünnet Müdafaası* (İstanbul: Polen Yayınları, 2005), 36, 43, 47.

¹³ Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/509.

¹⁴ bk. İbn Kuteybe, *Tevilü Muhtelifi'l-Hadis*, çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Hadis Müdafaası* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989).

¹⁵ bk. Hatip Bağdadi, *Şerafü Ashabü'l-Hadis*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971).

Burada çalışmanın kavramsal yönü ile ilgili politik teoloji ve bu yazıda bunun bir yansıması olarak görülen muhafazakârlık üzerine de bir parantez açılmalıdır. Buradaki özel konusu içinde *politik teoloji*, ontolojik anlamda İslam'ın Tanrı merkezli varlık hiyerarşisinin rasyonalizasyon sürecindeki krizle birlikte insan/siyasi iktidar merkezli yeniden inşasını ifade etmektedir. Bir tür, geleneği koruma refleksi içinde gelişen bu muhafazakâr dünya görüşü insan düşüncesinde bir aşama değil; düşüncenin, yeni olana karşı her zaman duyarlı olmayı ilzam eden esaslı bir unsur olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda onun tarihsel gelişim içinde *otoriter*, *paternalist*, *liberal*, *yeni sağ* gibi tipolojilerinden söz edilebilir.¹⁶ Dini geleneğe bağlılık anlamında muhafazakârlık, düşüncenin bir yönü ile ilgilidir. Muhafazakâr dünya görüşü, merkezinde dinin yer aldığı maneviyatçılığı esas alırken muhafazakâr siyaset bu tür değerler üzerinden bir siyaset üretme tarzıdır. Muhafazakâr dünya görüşü ile muhafazakâr siyaset arasında bir örtüşme söz konusudur. Muhafazakâr dünya görüşü muhafazakâr siyasetin -burada kullanılacağı anlamda politik teolojinin- ana çerçevesini ve ilham kaynağını oluşturmuştur.¹⁷ İslam siyaset düşüncesinin klasik dönemine bakıldığında bile muhafazakâr tavrın, geleneksel siyasi otoritenin olduğu gibi korunması ideali etrafında örgütlenmiş bir otoriter muhafazakârlıktan toplumsal sorumluluk ve ahlak temelli paternalist görünüme kadar bir dizi farklılaşmalar içinde oluşum çizgisi takip ettiği açıkça görülür. Burası insanın politik bir varlık oluşu ile dinî bir varlık oluşunun kesişim noktasında bir gerçekliğe işaret etmektedir.

618| db

1. Metodoloji

Din ve siyasetin yukarıda çizilen genel tarihî çerçevesi ve ilk dönem İslam kültüründeki genel görünümü içinde çalışma hem İslam siyasal kültürü bağlamında geleneği anlama hem de -bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte- dolaylı bir şekilde Türkiye ve İslam dünyasındaki çağdaş siyaset kurumunun İslami kodları hakkında bazı ipuçları yakalama imkânı sunması bakımından önemli sayılabilir.¹⁸ Bu çalışmayı özgün kılan şey geçtiğimiz çeyrek asırda

¹⁶ bk. Andrew Heywood, *Political Ideologies* (New York: St. Martin's Pres, 1992), 68-90.

¹⁷ Ömer Çaha, "Muhafazakâr Düşüncede Toplum" 34 (2004), 15.

¹⁸ Makalenin konu, amaç ve verisel tabanı bir din bilimi olarak sosyoloji ile ilahiyatı epistemolojik kesişim noktalarının ötesinde çalışma sahası bakımından da görece birbirine yaklaştırıyor. Gerçi bu çalışma din bilimi ve ilahiyatın karşılıklı olarak birbirlerinin olanaklarından ya-

İslami geleneğe duyulan çok yönlü ilgide aranmalıdır. Başka bir ifadeyle söz konusu gelişmelerin din-siyaset ilişkisi bağlamında geleneğin yeniden okunması konusunda bir motivasyon yarattığı söylenebilir. Nitekim bu çerçevede bir taraftan modernleşmenin yarattığı kapsamlı sorunlar karşısında dine dönüş/dinî arayış gibi muhafazakâr çıkışlar yoğunluk kazanmış diğer taraftan ise bu gelişmeler politik bir teolojii inşa ederek tam da bu noktada kutsal aracılığıyla rasyonalizasyonun/sekülerleşmenin kendi düşünsel evreninde yeniden yasallaştırılması gibi bir dizi anlamlar açığa çıkarmıştır.

İslam kültürünün köklü ve aynı zamanda üzerine oturduğu ilkelere ve savunduğu değerlerin ikna gücüyle etki alanı en geniş ekolü olan Ehl-i hadîsin dinî, felsefi, hukuki, sosyal pek çok yönden İslam düşüncesine etkileri daha etraflı gözden geçirilebilir. Bu makale erken dönemde Ehl-i hadîsin İslam düşüncesi üzerindeki politik etkisiyle sınırlıdır. Çalışma, politik bir teoloji ya da İslam siyaset düşüncesinin muhafazakâr bir teorisi olarak Ehl-i hadîsi konu edinmiştir. İşaret edildiği gibi makale, birinci derecede kendi tarihsel gerçekliğinde Ehl-i hadîsin siyaset teorisini anlama amacı içinde ilerlemiştir. Araştırmada Ehl-i hadîsin sınırları oldukça belirli epistemolojik çevre içinde bir din ve siyaset kuramı inşa ettiği varsayılmıştır. Makale Ehl-i hadîsin ekolleşme şartlarının ne olduğu ve hangi anlam desenleri üzerinden politik teolojii ürettiği ve meşrulaştırdığını sorunsallaştırmıştır.

Bilindiği gibi dinin başat bir kurum olarak bütün öteki toplumsal kurumları kuşattığı bir ortamda siyasi olan, kendisini her zaman dinî bir bağlamda sunmuştur.¹⁹ Nitekim İslam'ın ilk dönemlerindeki *büyük günah* meselesinden *kader*, *insanın fiilleri* ve *halku'l-Kur'an* tartışmalarına pek çok konu bir bakıma temelde İslami grupların birbirlerine karşı siyasal tavır alışlarının bir göstergesi olmuş ve bütün bu siyasi gelişmeler İslam'ın ilk teşekkül döneminde akaid kitapları içinde kendilerine geniş bir yer bulmuştur. Bu sebeple Ehl-i hadîs ekolünün siyaset kurumu ile ilişkisini doğrudan bu alana ait

rarlanması bağlamında yeni anlayışları geliştirmeye katkı sunması bakımından bir örnek olabilir de salt bu amaçla yazılmış, *olması gerekeni gösteren* bir metin değildir. Modern dönemin ister dinî ister siyasi olsun kurumsal gerçekliğinin geleneğe yaslanan çok farklı yönlerinin -özellikle de modernleşmenin bu alanlarda yarattığı yeni bilinç düzeylerini anlamak için- yeni yüzyılda farklı disiplinler ve bakış açıları çerçevesinde yeniden ele alınmaya ihtiyacı olduğunu belirtmek gerekir.

¹⁹ William Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 103-104.

özgün eserler üzerinden değerlendirme olanağı yoktur. Dolayısıyla çalışmanın verileri dolaylı bir gözlemle dönemin dinî-keîâmî, fikhî tartışmaları ile ilahiyatın bu alandaki birikimine dayanmıştır. Bir din bilimi çalışması için burada Ehl-i hadîsin tek tek *habere* yüklediği anlamlar üzerinden tartışma yapma imkânı da yoktur. Bu çerçevede büyük bir külliyata sahip rivayetlerin insan, toplum, düzen ve otorite bağlamında inşa ettiği anlam kümelerinin genel sosyolojik değerlendirmesini yapmak makul bir yol olarak gözükmektedir. Araştırmada bu verilerin arka planını oluşturan zengin sosyopolitik, dinî ve kültürel gerçekliklere yönelinmiş ve bu sosyolojik çevre ile ekolün siyasi tavırları arasında ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Nihayet bu metodolojik disiplin içinde elde edilen bulgular fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur.

2. Dinî-Sosyolojik Bağlam: Ehl-i Hadis'in Siyasi Etkileşim Sahası, Gelenek ve Kurumlaşma

620 | db

Ehl-i hadis entelektüel uğraşlarını -kesin bir akidevi duruşa sahip olmakla birlikte- akaid dışında hadis ve fıkhîta yoğunlaştırma, bilginin inşasında reye karşı *haberi*; yani hadis ve rivayeti yaşandığı ve duyulduğu şekliyle öne çıkarma gibi ortak özelliklerle kategorik ve aynı zamanda her biri kendince bir yol takip eden bağımsız müçtehitlerin oluşturduğu dinî bir ekoldür. İtikadi olması yanında o gün siyasi içeriğe de sahip *sıfat* tartışmalarına girmeme, geçmişin siyasi olayları üzerine görüş bildirmekten kaçınma yönündeki politik tavır alışları onları din ve siyaset konusunda, ilişkilerini *karşıtlık* ve *çatışma* süreçleri üzerine kuran Harici, Şii ve Mutezili paradigmalardan ayırmıştır.²⁰ Dolayısıyla bu pratik politik tavır-alış Ehl-i hadisi -sosyolojik anlamda- güçlü olanın taleplerine aşağı dereceden bir katılma olarak tanımlanan siyasal bir *uyarlanma* ilişkisi içinde görülmesini sağlamıştır. Bu siyasal katılım şekli kesinlikle, İbrahim en-Nehâi ve Ebû Hanîfe'de sınırları iyice ortaya çıkmış rey ekolünün ahlak temelli, dinamik din ve siyaset modelinden de esaslı bir şekilde ayrılmıştır.²¹

Buradaki değerlendirmeler Ehl-i hadîsin siyasal katılımı olmadığı anlamına gelmez. Bu, *politik bir varlık* olan insan için olası da

²⁰ Ziyaeddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıms (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 76-77.

²¹ Bir karşılaştırma için bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 280-291.

değildir. Hatta *halku'l-Kur'an* meselesinde İmam Malik ve İbn Hanbel *mihneye* maruz kalmıştır. Ehl-i hadîs değişimin dışsal baskısı ile zaman zaman reye alan da açmıştır. Bu durum genel din ve siyaset kuramında değilse de yerine göre din-siyaset ilişkilerinde hadis ve rey ekolleri arasında görece bir yakınlık meydana getirmiştir. Ancak bu dinî ve siyasi görünüme rağmen Ehl-i hadîsin sözü edilen ekollerden ayrı bir siyasal toplumsallaşma çevresi ile ayrı bir gelenek tasarımı ve kurumsallaşma süreci yaşadığını ifade etmek gerekir. Nitekim literatürün yerine göre Ehl-i sünnet olarak birbirine yaklaştırmaya yatkın durduğu hadis ve rey ekolleri arasındaki metodolojik farklar²² da doğrudan bu sosyoloji ile ilişkilidir. Bu sebeple Hicaz ve Irak gibi farklı coğrafyaların kendi kültürel desenlerini verdiği bu retorikğin çıktıkları birbirinden farklı dinî-sosyal inşalar yaratmıştır.

Ehl-i hadîsin politik-teolojik tavrının oluşumunda bütün bileşenleri içinde İslam öncesi Hicaz bölgesinin kültürel birikimi ile Hz. Muhammed dönemi ve ardından yaşanan rasyonalizasyon sürecinin etkileri vardır. Ehl-i hadîs bir taraftan Hicaz bölgesinin eski dinî, sosyopolitik, ekonomik, kültürel birikimine reaksiyoner bir tepki gösterirken diğer taraftan rasyonalizasyonun yarattığı dinî-yeniden örgütlenme sorunlarında bu coğrafyanın pratiğinden de mümkün olduğunca istifade etmiştir. Bazen İslami aydınlanmanın tevhitçi karakteri ile çatışacak yeni unsurlar ortaya çıksa da Ehl-i hadîsin Allah, evren, gelenek, dünya, insan, toplum, düzen teorileri kapsamında inşa ettiği politik teolojik bakış açısının temel kodları sözü edilen bu dönem ve süreçlerin diyalektik ilişkilerinde aranmalıdır.

Ehl-i hadîsin politik teolojisinin hareket noktası, maneviyatçı bir dünya görüşüdür. Bu bağlamda ekolün, siyasal katılımını inşa ettiği epistemolojik, ontolojik, tarihi, siyasi ve hatta ahlaki arka planla ilgili bazı gözlemlere ihtiyaç vardır. Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği oldukça genel bilgilerden anlaşılmaktadır ki Araplar yeryüzünün düz olduğunu düşünmüşler, bedevi çadırı ile dağlar ve gökyüzü arasında ilişki kurmuşlardır. Gündelik hayatları ve çok farklılaşmamış düşünce dünyalarında çöl şartları belirleyici olmuştur. Nesep bağı yanı sıra sıhriyet, himaye, mevla (serf/yanaşma) gibi daha tali statülerin oluşturduğu bir güç birliği ve dayanışma ile kabile, bireyin biyolojik varlığını anlamlı kılan ve böylece topluluk ilişkilerine süreklilik sağlayan önemli bir otorite olarak öne çıkmıştır. Kabileler

²² bk. Mahmut Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994),10/523.

arası çatışmaların açığa çıkardığı güvenlik sorunları onları yerine göre birbirleriyle ittifak sözleşmesi yapmaya da zorlamıştır. Her kabilenin eşitler arasında birinci -*primus inter pares*- bir lider tarafından yönetilmesi âdetten olup onun gücü yine yönetimde söz sahibi olan diğer kabile ileri gelenlerinden teşekkül etmiş seçkinler grubu (sâdât/küberâ) ile sınırlandırılmıştır. Güney Arabistan kabilevi arka planından farklı olarak Hicaz bölgesi krallık gibi şahsi bir otorite etrafında örgütlenmek için uygun kültürel ve siyasi ortama sahip değildi. İslam öncesi dönemde ataların yolu tecrübi bir değer olarak orada dinî, siyasi her bakımdan güvenli bulunmuştur. Bir baş ilah yanında putların aracılığına ihtiyaç duymuşlardır. Cahiliye Arap'ının inanç ve felsefesinde zaman insanın kaderi olup kişi bu şahsi olmayan gücün bir nesnesi haline getirilmiştir. Ecel de rızık da önceden belirlenmiştir. Bu fatalizm Arap'ın çöldeki öngörülemez tabii ve sosyal şartlarını göğüslemek için her zaman meşrulaştırıcı bir anlam yaratmıştır. Dini inançlar kabile dayanışması ve belirli aylarda güvenli ticari fuarlar için işlevsel kılınmıştır.²³

622 | db

İslam ile birlikte Arap toplumunda bu tarihi alanda oluşan epistemoloji ve ontolojinin esaslı bir değişim ve dönüşümle karşı karşıya geldiği görülmüştür. En azından İslam geçmişin şartlarını idealleştiren yaklaşımları devre dışı bırakmıştır. Bu, yeni kurallar koyma konusunda yeni yollar bulması gereken bir toplum modeli iktiza ediyordu. Nitekim ilk dönem İslam cemaatinin dinî-politik inşası bu ayırıcı vasıf üzerinde gelişme göstermiştir.²⁴ Gelenekte kabile reisi ve onun etrafındaki danışma kurulunun şahsında somutlaşan siyasi otorite bu dönemde peygamber-yönetici olarak otoritesini Allah'tan alan tek bir şahıs üzerinde yeniden teşkilatlanmış, meşveret ise daha geniş bir toplumsal çevre ile ilişkilendirilmiştir. İmanla ilgili bir mesele olan *itaat* kavramı dışında siyaset kurumuna *biat*, *âkid* (akit yapan taraf), *ma'kud leh* (akitleşme ile yönetim emaneti kendisine verilen yönetici), akitle ilgili olarak *irade hürriyeti*, yöneten ve yönetilen arasında *eşitlik*, *şûra* gibi siyasi aksiyona tartışma alanı açan ve ona dinamizm kazandıran yeni politik enstrümanlar dâhil

²³ bk. William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 25-76.

²⁴ Hugh Kennedy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", çev. Muhammet Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 33; ayrıca peygamberin siyasi sünneti hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 37-47.

edilmiştir.²⁵ Kan bağının meşruiyet kazandırdığı kabilenin karşısına gittikçe dinî ve siyasi bir birlik anlamı kazanan *ümme*t konulmuştur. Ataların bilgisi aşkın ve evrensel olan ile sınırlandırılmış ve insan, temel haklar ile değerli ve sorumlu bir varlık olarak öne çıkmıştır. Dini karizma ile ilişkileri sebebiyle sonraki dönemlerde sahabe ve tabiin nesillerine bilgi kaynağı olmak bakımından ikincil statüler verilmiştir.

Karizmatik dinî liderin vefatının ardından onun kutsal mirasının teşkilatlanması ve objektifleşmesi ihtiyacı çerçevesinde ortaya çıkan itikadi, ameli, siyasi ve sosyal pek çok tepkinin yol açtığı tartışmalar *ümme*t içinde yine bu alanlarda yeni oluşumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu gelişmeler İslam düşüncesinin farklı sosyolojilere sahip epistemik gruplar etrafında yeniden kurumlaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böyle bir ortamda siyaset kurumunu doğrudan evrensel yasaya karşı ahlaki bir sorumlulukla mükellef kılan siyasal kültürden (rey ekolü) farklı olarak Ehl-i hadîs, yeni siyaseti geleneksel kabilevi otoriteyle yeniden telif etme konusunda çimentol bir rol üstlenen başka bir dinî-politik kültür ortaya çıkarmıştır. Böylece ekol, arkasına *nassı* alarak iktidarın saltanata dönüştüğü Emevi ve ardından özellikle de Abbasi Hanedanları dönemlerinin en görünür politik tavrı olma özelliğini bu tarihî ortamda geliştirmiştir. Rey ekolünün kurucu fikirlerinin fiilen siyasette bir karşılığının olmamasına mukabil Ehl-i hadisi siyaseten etkili kılan şey, siyaset kurumuna sağladığı kaynağa karşılık bu kurumdan elde ettiği görece tanınmadır.

Bu tarihî ortamda dikkat çekici başka bir gelişme, İslam'ın üzerine oturduğu *tevhid* eksenli varlık hiyerarşisinin dönüştürülmesidir. Bu çerçevede yoğun iç ve dış tehditler, halifenin ve temsil ettiği makamın dinî-siyasi bir güç olarak ontolojik konumlanışı bağlamında yapılan tartışmalar da hatırlanırsa *asıl* ve *fer* arasındaki illet benzerliği sebebiyle uygulamada halifeye mutlak bir otorite tanınmış; halka ise mutlak bir *itaat* ve bağlılık ideolojisi yüklenmiştir. Böylece halifenin sıfatlarıyla Allah'ın sıfatları arasında güçlü bir ilişki kurulmuştur. Her türlü muhalefet Allah'ın takdirine; dolayısıyla Allah'a karşı gelmek ve onu inkâr etmek olarak anlam kazanmıştır. Güce dayalı yönetim meşrulaştırılarak imamet bir sözleşme, biat ve seçim olmaktan çıkarılmıştır. Kabilevi refleksleri yeniden gündeme

²⁵ bk. Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 93-95.

taşıyan -halifenin her hâlükârda ölene kadar yönetici kalması gibi- uygulamalar mevcut tehditleri savmak ve kitleleri kontrol altına almak için monist, otoriter bir düzen inşa etmiştir. En azından toplumda halifenin ilahi buyruk gibi yukarıdan aşağıya işleyen talimatlarının bütün insanlık için faydalı ve bir hikmete mebni olduğu konusunda dinî-siyasal karşılıklar bulunmuştur. Genellikle bu toplumsal muhayyilede nakil, aklın esası görülmüş ve nakil olmadan aklın çalışmayacağı şeklinde bir gerçeklik tasarımı yaratılmıştır. Tevil; *nassa* karşı çıkmak, onun nesnel anlamını inkâr etmek, rey ile hükmetmek, zanna uymak ve hevaya teslim olmak olarak nesnelleştirilmiştir. Dolayısıyla akla, bilinen sonuca ulaşma ve verinin sabit olan kesinliğine ulaşma görevi verilmiştir. Bunun yöneten ve yönetilen ilişkisinde Arap bilincindeki işlevi; yöneticinin bildiği ve yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı, buna karşılık halkın bağımlı doğası gereği yaptığı her şeyden sorumlu tutulması olmuştur. Bu durumun başka bir açıdan vardığı sonuç şudur ki halife temel haklara uygun davranırsa da bunlara muhalefet etse de yukarıda temas edilen nesnelleştirmeler çerçevesinde akla bunları yasallaştırma konusunda bir görev verilmiştir.²⁶

624 | db

Bahse konu epistemolojinin yaygın bilinen bir örneği Abbasi Halifesi Mansur (ö. 158) ile ulemadan bir heyet arasındaki diyalogda görülmüştür: Halife, isyan etmeleri ve hükümete karşı gelmeleri durumunda kanları ve mallarının helal sayılması konusunda Musul halkı ile bir anlaşma yapmıştı. Musul halkı isyan edince Mansur, ulemadan bir heyeti toplamış ve onlara Hz. Muhammed'in "mü'minler aralarındaki şartlara riayet ederler" sözünü hatırlattıktan sonra varılan anlaşmaya göre Musul halkının kanlarının ve mallarının kendisine helal olduğunu, hükümetin ne isterse onu yapma salahiyetinin doğduğunu söylemiştir. Bu politik yaklaşıma karşı heyetten iki farklı tepki gelmiştir. Bunlardan birinde halifeye destek verilerek "eğer onları affedersen af ehlinden olursun eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir" karşılığı verilmiştir. Diğer yaklaşımda ise Musul halkının malik olmadıkları bir şeyi halifeye şart koştukları ve halifenin de yetkisi olmayan bir şeyi onlardan kabul ettiği vurgulanarak insanların canları ve malları konusunda riayet

²⁶ Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 283-286.

edilmesi gereken şartların Allah'ın koştığı şartlar olduğu ifade edilmiştir.²⁷

Buradaki epistemolojik farklılıklar buna karşılık gelen bir ontolojik tasarım inşa etmiştir. İslam'ın varlık hiyerarşisinin *tevhid* ilkesi üzerine kurulduğuna işaret edilmişti. Yukarıdaki birinci yaklaşımda İslami gelenekteki; ortağı, zıddı, benzeri olmayan, her şeyin kendisine dayandığı, varlığı kendi zatından olan mutlak *bir* tasavvurunun *aslın fere* teşmili ile birlikte devlet başkanı özelinde yeniden tasarımlanarak tek bir yorum, tek bir akide ve *fırka-i nâciyeye* dönüştürüldüğü görülür. Bu; içtihadın ve zaman içinde değişimin, çoğulculuğun, farklı düşünmenin öne çıkarıldığı ikinci yaklaşımın tamamen zıddı bir gerçeklik inşası yaratmıştır.²⁸

İslam düşüncesi rasyonalizasyon sürecinde halife ve hilafetin/imametinin ulaştığı bu kutsal formlarla bağlantılı olarak insan-Allah ilişkilerinde göçebe Arap kültür damarını yeniden görünür kılan yeni ahlaki olgularla karşılaşmıştır. Kurucu İslami kültür; aklı sayesinde insanı Allah'a, kendisine, topluma ve tabiata karşı sorumlu tutarak ahlaki bakımdan onu kendisi ve toplum ile barışık bir özneye tahavvül etmişti. En azından bu değer *zarûrât-ı diniyye* olarak kutsal bir korumaya konu edildiği bilinmektedir. Kur'an'ın, iyi ve kötü tabiatları arasında gerek yaratılışı gerekse sorumluluk alışı bağlamında insana verdiği değer tarih boyunca İslami kurumlarda somutlaştığını görmek mümkündür. Fakat bununla birlikte ahlaki bir mesele olarak ilk zamanlardan itibaren insanın seküler desenli yeni kutsal inşalarla kuşatılarak bu bağlamda bir geri dönüş ve nesneleştir(il)me; başka bir deyişle her bakımdan dışlanma ile karşılaştığı da bir gerçektir. Böylece insanın ahlaki değeri bağlamında İslam kültürü ile Arap kadim kültürü arasında bir daha *insanın kendisi olamayacağı* yeni bir durum yaratılmıştır.

Kurumlaşmanın genel çerçevesini görmek için bu başlıkta son olarak siyasetin bazı görünümüne temas edilebilir. Peygamberden sonra yönetimi kimin üstleneceği sorunu halife ve hilafet tartışmaları etrafında yeni siyasal olgular inşa etmiştir. Kur'an'ın bilgi, adalet ve şûra prensipleri dışında siyasal alan hakkındaki düzenlemele-

²⁷ Ali b. Hüseyin Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu* (Haydarabat: Matbaatü Maarifi'ş-Şarkıyye, 1976), 60-61; Zehra, Muhammed Ebu, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 57.

²⁸ Hanefî, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", 287.

ri, şer'î sorumluluk çerçevesinde insana bıraktığı anlaşılmaktadır. Fakat gittikçe halife ve onun temsil ettiği makam bir kutsal ve kutsallaşma sürecine dâhil edilmiştir. *Elini uzat sana biat edeyim* şeklindeki geleneksel biat, daha sonra yönetimin bizatihi bir grup elinde kalması için tartışmaya açık hadis ve haberlerle bir dinsel formaliteye dönüştürülmüştür. İmamların Kureys'ten olduğu, imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğu, Arap ve Farsların eşit olduğu yönündeki hadisler yanı sıra Arapların Acemlere üstünlüğünü anlatan eserler ortaya çıktı. Emevi iktidarını yasallaştıran, *baştaki kişi Habeşli bir köle bile olsa ona itaat etmek gerektiğini* ifade eden hadisler öne çıkarılırken hâlîka isyan konusunda mahlûka itaat yoktur gibi yöneticileri denetleme, zalim yöneticilere itaat etmeme yönündeki nasslar görmezden gelindi. Böylece otoriter bir muhafazakârlık altında ve geçmişin baskısı ile idealleştirilen, değişimi baskılayarak altın nesil vurgusunu iyice görünür kılan; fakat bu arada zaman ilerledikçe fazileti eksilen nesiller imasıyla siyasi ve dinî kutsal bir tarih yaratılmıştır. Geçmişin kendi şartları içinde ortaya konmuş ürünleri sürekli kutsallaştırılmış ve bunlar bir yasama kaynağı haline getirilmiştir.²⁹ Bu konuda dinî kurumun kendi özgün şartlarının etkisi oldukça kayda değerdir. Fakat sadece iktidar tarafından siyaseten tanınma konusunda değil; bununla birlikte politik teolojinin epistemolojik, ontolojik ve ahlaki yapısının genel oluşumunda bölgedeki büyük dinlere, kültürlere, felsefelerle karşı İslam'ı koruma yönünde geliştirdikleri tepkilerin de dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla Ehl-i hadîsin kurumlaşma sürecinde iç dinamiklerle dışsal faktörlerin yan yana ilerlediği ifade edilmelidir.

626 | db

3. Siyasetin Kutsallaşması: Ehl-i Hadis'te Politik Teolojinin Kavram Aygıtları ve Siyasi Evrenin Muhafazası

İlk zamanlar Müslüman olanlar sadece Arap olanlardan ibaretti. Emeviler Dönemi'nde İslam'a giren gayrı Arap unsurlar İslam toplumunun niteliğini dönüştürmüşler ve Abbasiler Dönemi'nde devam eden genişleme ve ihtida hareketleri ile artık İslam'ın bir Arap topluluğu olması fikri yıkılmıştır. Aynı zamanda peygamber nesli ve dolayısıyla peygamberin söz ve fiilleriyle doğrudan temas da gittikçe ortadan kalkmıştı. Ancak peygamber ve ashabın söz ve fiillerinin nasıl korunacağı yanı sıra bu birikimin farklı bir kültürel

²⁹ Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", 291-294.

arka plandan gelen Müslümanlara nasıl aktarılacağı sorunları ortaya çıktı.³⁰ Elbette bu soruna yukarıda da işaret edildiği gibi her grup kendi birikimi üzerinden buna cevaplar verirken Ehl-i hadîs de bu konuda kendi bütün sosyolojik ve kültürel karakteristiklerini açık edecek bir yaklaşımla karşılık vermiştir.

Öte yandan dinî ve kültürel muhtevalı bu sorun alanı ile eşgüdümlü gelişen ve toplumda gittikçe derinleşen başka bir problem daha kendisini gösterdi. Bu ise siyasi bir sorundu. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın (ö. 60) devletin valisi iken kamu gücünü kullanarak merkezi otoriteye isyan edip yönetimi ele geçirmesiyle yarattığı *de facto* durum genel İslam siyaseti yanı sıra Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrının kurumsallaşması açısından çok önemli bir aşama olmuştur. Nitekim böylece doktrinindeki anlam şemasından farklı olarak İslami siyaset, yönetimi deruhte etmenin meşruiyet şartları tartışılmadan yönetime meşruiyet kazandırma şeklinde politik bir değerle tanışmıştır. Bu fiili durum zamanla kurucu İslam siyasetinin idari dinamiğinin bir statükoya evrilmesine ve başlangıçta yönetenle yönetilen arasında bir sözleşme ve bu haliyle İslam siyaset düşüncesinde *siyasal bir baskı grubu* olarak örgütlenmiş *biatın* tıpkı *itaat* kavramında olduğu gibi imanla ilgili mutlak bağlılık ve teslimiyete dönüşmesine sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle peygamberin bizzat karşılıklı sorumluluk ve sözleşme ile *ehliyet* ve *şûrâ* mekanizmasına açık bir şekilde pratize ettiği *biat*, artık yöneticinin tek taraflı olarak halka karşı sorumluluğunu askıya aldığı ve buna mukabil halkın yöneticiye mutlak bağlılığını öne çıkaran otoriter bir anlam kazanmıştır.³¹ Böylece dünyevi sorumluluk çerçevesinde başlangıçta insan ve toplumu siyasete bir özne olarak sokan yaklaşım, -uzun olmayan bir süreçte- yedeğine cahiliye kodlarını da almak suretiyle insan ve toplumu tamamen dışarda tutan dinî-kozmik bir anlama ulaştırılmıştır.

Emevi Hanedanı Hulefa-i Raşidin Dönemi'nin özellikle son zamanlarındaki siyasi gelişmeleri ardından açıkça bir meşruiyet krizi içinde iktidarlarını korumaya çalışmıştır. Halifelerin Kureşliliği meselesi, kader teorisi ve mevali politikasında görüldüğü gibi Emevi yöneticilerinin halkla kendi aralarına dikey düzlemde dinî, sosyal, felsefi ve etnik bir mesafe koymak suretiyle takip ettikleri politika da mevcut krizle ilgili alınan dinî, politik tedbirler olmalıdır. Nite-

³⁰ Hugh Kennedy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", 33-35.

³¹ bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 232.

kim Emevi halifeleri Allah'ın kaza ve kaderinin sonucu halife olduklarını ve bu sebeple de kendilerinin Allah tarafından onun halifesi olarak tayin edildiklerini iddia etmişlerdir. Tabii olarak buradan, yönetime karşı muhalefet ve isyanın doğrudan Allah'a yapılmış olacağı fikrine ulaşılmıştır. Bütün bu politik ve dinî gelişmelerin aynı zamanda hadislerin henüz kayda geçirilmediği bir dönemde ortaya çıktığına ve dolayısıyla hadis külliyyatının bütün bu siyasi gelişmelerden şu ya da bu şekilde etkilendiğine de burada dikkat çekilmelidir.³² Neticede Emevi yönetiminin siyasi desteğiyle otoriter muhafazakârlık güç kazanmış ve bu anlamda sünneti ihya saikiyle hadisçilik faaliyetleri desteklenmiştir. Bu politik tavır Abbasiler devrinde de sürmüştür ve Malik b. Enes Halife Mansur'un desteğiyle ilk hadis kitabı Muvatta'yı toplamıştır. Halife Me'mun'un *halku'l-Kur'an* teorisinden -iktidar oluşunda gördüğü destek sebebiyle- Mutezile'ye sunduğu siyasi ayrıcalık çerçevesinde gelişen *mihne* olayları ile Ehl-i hadîs sosyal, kültürel ve siyasi alanla ilgili tavırlarını daha farklı bir aşamaya taşıyarak hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren karşı bir devrim yaratmıştır. Bu tavır çok genel hatlarıyla Kur'an ve hadisin rey ölçülerine göre teviline karşı altın nesil ideolojileştirmesi ve farklı bir bilgi nazariyesi çerçevesinde daha fazla siyasallaşma, var olanı muhafaza etme ve hakikat adına söylenecek ne varsa her şeyin söylendiği kabulüyle selefî düşünce biçimini dayatma şeklinde kendisini göstermiştir.³³

628 | db

Gelinen noktada siyasal iktidarın talepleri ve Ehl-i hadîsin gelenekle ilgili çekinceleri bağlamında iki tarafın bir ufuk birleşimi yarattıkları anlaşılmaktadır. Ekol temelde siyasal iktidarın ihtiyaç duyduğu politik girdileri toplumsal gerçekliğin dışında idealize bir din ve toplum kuramı üzerinden sağlamıştır. Bu anlamda Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrı, önceki başlıkta üzerinde durulan dinî-sosyolojik bağlam içinde bu yeni dinî ve politik olaylara verilen tepkinin bir yansıması kabul edilebilir. Çok genel hatlarıyla ekol bu teolojii; cahili kültürel bellekteki *zamanın her şeyin belirleyicisi olduğu* düşüncesi etrafında kendisine çıkış bulan bir fatalizm,³⁴ soyut akla güvensizlik ve doğal olarak pratik aklın bir felsefe olarak benimsenmesi, karizmanın yeniden inşası sürecinde tıpkı çölün gündelik hayatında aşına olunduğu gibi değişmeyen toplum ve dünya, aşkın bir düzen ve otorite anlayışı çerçevesinde öncelikle

³² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 233-235, 258-263.

³³ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 293-296.

³⁴ bk. İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelefi'l Hadis*, 99-100.

kutsal bir zemine yerleştirmiştir. Daha sonra ise gelecekle ilgili mevcut sosyal gelişmelerin yol açtığı ve *fiten* hadisleriyle anlamlı kılınan ümitsizlik, korku ve endişelerle bu kutsallık ekol tarafından İslam'ın nihailiği tezi üzerinden otoriter bir tarzda korunmuş, muhafaza edilmiş ve yasallaştırılmıştır. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276) Ehl-i hadîsten uzaklaşıp kelamcılara rağbet etmenin nizamdan dağınıklığa, ünsiyetten vahşete, ittifaktan ihtilafa geçmek olduğunu belirttikten sonra ekolün müntesibi olan ulemanın; her şeyin Allah'ın dilemesi ile olacağı, hayır ve şer her şeyin yaratıcısının Allah olduğu, Kur'an kelamının mahluk olmadığı, Allah'ın kıyamet günü görüleceği, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in diğer sahabilere takdimi konularında asla ihtilafa düşmediklerini ifade etmiştir.³⁵ Yine o, başta Ebû Hanîfe olmak üzere kelamcılar gibi rey ehlinin de ihtilaf- ta olduğunu, sürekli bir şekilde verdikleri hükümlerden döndüklerini, Kur'an ve sünnete muhalefet ettiklerini ve haramı helal, helali haram yaptıklarını söylemiştir.³⁶

İslam öncesi siyasal kodlarla henüz sahabe döneminde başlayan ve gittikçe derinleşen kriz ortamı arasındaki diyalektik ilişkiler burada bir kez daha hatırlanmalıdır. Bu geleneksel kodlar pek çok çelişkileri içinde Ehl-i hadîs için her zaman sembolik bir evren olma özelliğini korumuştur. Bu çerçevede Ehl-i hadîsin epistemolojik arka plandan politik bir teolojiye uzanan hikâyesinin temel kodlarını anlamak daha kolay olabilir. Hadis çevreleri -doktrinden farklı bir şekilde Emevi siyasetinin operasyonelleştirmesi ile- siyasete en önemli katkıyı geleneksel Arap düşünce tarzıyla ilişkili *kader* anlayışının dolayimli onanması üzerinden sağlamıştır.³⁷ Buna göre *cebiri* teorisi konusundaki tavrı düşünülürse ekol daha çok bu katkıyı *habere* yüklediği anlam ve *selefi* bir bilgi kaynağı olarak yüceltmesi bağlamında sunmuş gözükmektedir. Her şeye rağmen gittikçe artan ölçüde, siyasi olayların gerilimini sefeye ait kader ile ilgili *haberlerle* meşrulaştıran ve bu haliyle siyasete kaynak sağlayan bu eğilim, basit bir kadercilikten öte esasen İslami gelenek karşısında insanın konumundan onun fiillerine ve oradan dünya ile olan ilişkilerine kadar pek çok alanı etkileyen bir düşünce biçimi yaratmıştır. Ekolün

³⁵ İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelefi'l Hadis*, 81.

³⁶ İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelefi'l Hadis*, 124, 130-133.

³⁷ Bu durum Hasan-ı Basri'nin (ö. 110) Halife Abdülmelik'e yazdığı bir risalede açıkça görülür. Hasan Basri iktidarın cebiri doktrini üzerinden yönettikleri siyasete karşı çıkmasına rağmen fitne korkusu ile fiilen sabrı tercih etmiştir. bk. Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 102-108; Mustafa, *İslâm Siyâsi Düşüncesinde Muhalefet*, 267-274.

temsilcileri bu düşünceyi insanın tarih ve toplumla bağlantılarını yok sayarak geleneğin her zaman ve dönemde yeniden kurulacağı konusundaki kesin bir inançla bütünleştirmişlerdir. Fakat bu yaklaşım ile Ehl-i hadîs esasen bir taraftan geleneği tek bir bilgi kaynağı olarak ilan ederken³⁸ diğer taraftan da bireyi bu gelenek (pratik akıl) ve toplum karşısında tamamen edilgen bir duruma düşürmüştür. Çünkü genel yaklaşımı içinde ekol, geleneğe mutlak bir otorite tanımak adına insanı her bakımdan sınırlı bir varlık görmüştür. Durum böyle olunca insanın başta Allah, kendisi, toplum, eşya ve evrenle ilgili yapacağı her tevil ve yorumsamanın da şüpheli olacağı kabul edilmiştir. Bu sebeple Ehl-i hadîs sorunlu ve güvenilmez bulunduğu insanın dinî alanda soyut akli işlevsel kılmasını Allah'a bir başkaldırı olarak değerlendirmiştir. İster doğrudan ister dolaylı olsun neticede bilgiyi geleneğin doğrulanması olarak gören bu dünyevi disiplin, insanı girişimden uzaklaştırdığı ve dünya karşısında çaresizliğe düşürdüğü gibi siyaseten de tam bir teslimiyet üretmiştir. Böylece Ehl-i hadîs otoriter bir muhafazakârlık anlayışıyla fiilleri üzerinden bireyi sınırlarken siyasal iktidara alan açma gibi tarihî bir işlev yerine getirmiştir.

630 | db

Ehl-i hadîs insanın *güvenilmez* bilgisi karşısına bireyin sosyal işlevlerin yerine getirilmesine karşı duygulu ve duyarlı olması, grup tarafından yüce ve önemli görülen değerlere inanma, grubun her bakımdan ve her şartta dayanışma içinde hareket etmesi gibi özelliklerle karakterize edilebilecek topluluk değerlerini³⁹ yerleştirmiştir. Bu da tıpkı fatalist bir zihniyet inşasında görüldüğü gibi daha çok geleneksel Arap kültür çevresini refere eden dinî-sosyal bir anlam bagajında şekillenmiştir. Hicaz bölgesi örneğin merkezden uzak Irak şehirlerinin oldukça karmaşık sosyolojik yapılarına göre daha sade bir yapıya sahipti. Bu sebeple merkezden uzakta bulunan şehirlerdeki kadar olmasa da daha Hulefa-i Raşidin Dönemi'nde başlayan sürekli çatışma ortamının yarattığı düzen sorunu ile Hicaz'ın bir gelenek kutsallaştırması içinde kabilevi değerleri ilham eden *topluluk* çıkışı arasında tepkisel anlamda ilişkiler görmek her zaman olanaklıdır. Halifelerin Kureyşliliği meselesi bu bağlamda Ehl-i hadîsin üzerinde uzlaştığı⁴⁰ en yaygın toplulukçu norm göstergele-

³⁸ bk. Grzegorz Leopold Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020), 100-103.

³⁹ Topluluk kavramı hakkında bir değerlendirme için bk. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Attila Kitabevi, 1996), 63-71.

⁴⁰ bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 172-174.

rinden biridir. Sonuçta görülen odur ki Ehl-i hadîs inananlar arasında inşa etmeyi hedeflediği bu topluluk değerini gündelik hayat düzeyinde ve anomik bir ortamda sıkı dinsel normlarla konformize ettiği *altın nesil* tasarımı üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Ancak bu topluluk duygusunun arkasındaki dinî faktör bir paradoks olarak ekol içinde İslam'ın evrensel ve hümanistik vurgusundan daha çok diğer İslami yorumları ötekileştirme refleksinde de görüldüğü üzere geleneksel kültüre ait yerel dinamikler ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple birey ancak siyasal değerler dâhil topluluk değerlerine tam bir bağlılık ve katılım sağladığında değerli bulunmuştur. Din kurumunun siyaset kurumu ile özdeşleşmesi de bu retorik içinde anlam kazanmıştır. Bireyin oradaki dinî, siyasi her türlü değeri kendisinden değil; topluluktan gelmiştir. Çünkü kabile türü doğal gruplarda görüldüğü gibi topluluk tek tek bireylerden daha fazla bir şey kabul edilmiştir.

Kadercilik ve topluluk değerinden sonra Ehl-i hadîsin siyasete sağladığı teolojik katkının ana unsurlarından biri de *durağan bir dünya* tasavvurunda karşılık bulmuştur. Rey ekolünün değişen dünya tasavvuruna karşılık hatırı sayılır bir ulema tayfası ve geniş halk kitleleri genel anlamda hem birey hem de toplum için değişmezliği bir ideal olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım içinde değişmezlik, standart dünya görüşünün çoğu yönlerine sinmiş esaslı bir motiftir. Onlar bir taraftan gerçek öğretinin Hz. Muhammed zamanında ortaya konmuş olduğunu iddia ederlerken diğer taraftan o zamandan beri insanın özde bir değişim geçirmediğini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Kur'an ve hadiste ifadesini bulan insan davranışına yönelik kural ve kanunların nihailiği hakkında gerekçelendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda insanın mahiyeti değişmediğine göre esasen yeni sorun diye bir şey olamayacağı, bu sebeple şeri alana dair herhangi bir tashihe ihtiyaç duyulamayacağı iddia edilmiştir. Değişmezliğin bu şekilde hem bir olgu hem de bir ideal olarak kabulü, Arap dünya görüşünün kararsız çöl hayatında deneyimlediği *en güvenli yolun ataların yürünmüş yolu olduğu* şeklindeki düşünce tarzına kadar geri götürülebilir. Bu sebeple yeni olan her şey orada tereddütle karşılanmıştır.⁴¹

Bu durumun Ehl-i hadisin toplumsallaşma sahası içinde bir yavaşama desenine dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Daha görünür bir şekil-

⁴¹ William Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 17-24.

de Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında başlayan kutuplaşmalar, Emevi Hanedanı'nın iktidarı saltanata dönüştürmesi ve bu arada Ali oğullarının Abbasiler Dönemi'nde de giderek yoğunlaşan iktidar talepleri yanı sıra mevali politikalarının ortaya çıkardığı kaos etrafında doğal sınırlarını çoktan aşmış devletin farklı bölgelerinde patlak veren ayaklanmalar, farklı kültürel karşılaşmalar gerçekliğin dışsal baskısı altında Ehl-i hadis için farklı bir kutsallaş(tır)ma süreci yaratmıştır. Ekol bu bağlamda sosyalizasyon sorunlarının açığa çıkardığı korku, gelecekle ilgili ümitsizlik ve endişeye eşlik eden kimlik ve yabancılaşma problemi karşısında İslam'ın nihailiği teziyle geleneği yeniden ihya etmek şeklinde mevcut politik durumu ve olguyu meşrulaştırıcı bir tutum ortaya koymuştur.

İnsanı belirsiz ve karamsar bir hayatla karşı karşıya bırakan kader anlayışı, insani eylemin mutlak anlamda kendisi dışında bir varlık ve otoriteye bağlanması, insan aklının yetersizliği ve statik bir dünya algısının siyaset düzleminde ulaştığı yer, otoriter anlamda politik bir teoloji olmuştur. İnsanın hayattan, kendisinden ve fiillerinden koparılması ve hatta bizzat Allah'a karşı sorumluluğunun şartı olan aklın değersizleştirilmesi süreçleri doğal olarak siyaseti de insan dışında kutsal bir stratejiye dönüştürmüştür. Böylece bu muhafazakâr yaklaşım insanın siyasete dışarıdan bağımlı bir kişilik olarak katılmasını ve mevcut siyasi bilgiyi geliştirmesi nispetinde değil; ancak bunun doğruluğunu onayladığı oranda sorumluluğunu yerine getirmiş sayılacağını kutsallaştırmıştır.

Sonuç

Hz. Muhammed döneminde dinin etkisinde şekillenen siyaset onun vefatının ardından geleneksel Arap siyasetinin etkisinde dönüşmeye başlamıştır. Özellikle karizmatik boşluğun yarattığı gerginlik etrafında kutsal mirasın korunması yönündeki hassasiyet Sünni paradigma içinde iki farklı tavır ortaya çıkarmıştır. Dinin kurumsal muhafazası ve sürekliliği bağlamında rey ekolünden farklı bir şekilde Ehl-i hadîsin siyaset kurumu ile belirli epistemolojik, ontolojik ve ahlaki şartlarda kurduğu ilişki, sonuç olarak politik bir teolojinin inşasına kadar giden bir süreç yaratmıştır. Tam Şii düşüncedeki gibi değilse de Ehl-i hadîs tarafından insanın varoluşsal gerçekliğinin iktidardaki egemenlere ve onların sürüklediği ana dinî ve siyasi akıma bağlanmış olduğu ile ilgili baskın semboller vardır. Böylece döneme damgasını vuran dinî ve siyasi çalkantılardan bir

düzene ulaşma arzusu içinde ekol genel olarak -siyasal anlamları içinde- kader, insan fiilleri, topluluk değeri gibi doktriner birtakım prensipler ve bütün bunların *dışarıda* bir gerçekliğe dönüştürdüğü ahlak ve zihniyet dünyaları üzerinden iktidara aşkın bir statü tanıyarak yaşamsal bir kaynak sağlamıştır. Gerçi bu *vice versa* -tersi de doğru- bir durumdur. Nitekim iki kurumun bahsedilen ontolojik ilişkileri çerçevesinde iktidar da Ehl-i hadîs üzerinden her zaman teolojik kaynaklara inmesini bilmiş ve ona toplumsal bir tanınırlık bahşetmiştir.

Her ne kadar dinî, felsefî, kültürel birtakım geçişkenlikleri olsa da Ehl-i hadîsi yaslandığı sosyoloji ve bunun üzerinden yasallaştırdığı değerler bakımından sosyolojik bir yapı olarak görmek mümkündür. Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrının kurumsallaşmasında Hicaz bölgesinin verili kültür yapısı önemli bir etken olmuştur. Özellikle krizden düzene teolojik bir arayış içinde ekol tarafından bu İslam öncesi motiflerin pratik çözümler için kullanıldığı görülmüştür. Yanı sıra geleneğe ve dolayısıyla peygamber ve ashap başta olmak üzere onları takip eden nesillere bakış ile güncel tarihî sorunların algılanma biçimi Ehl-i hadîsin epistemolojik bağlamı üzerinde belirleyici olmuştur. Ehl-i hadîs karizmatik dinî liderin vefatının ardından ortaya çıkan yeni dinî ve siyasi sorunlar karşısında İslam'ın kendi kendine yeterliliği, insan ve toplum ihtiyaçlarının değişmezliği, girişimin gereksizliği, mevcut olanı korumak gerektiği, geleceğin geçmiş ya da bugünden daha iyi olmayacağı, sonradan ortaya çıkanın bozucu olduğu teorileriyle geleneksel ve oldukça konformist bir dinî zihniyet ile buna karşılık gelen bir politik teoloji/otoriter bir muhafazakârlık inşa etmiştir. En genel şekilde Ehl-i hadîsin politik teoloji retoriğini somutlaştıran bu anlamsal gerçeklikler kurumsal düzlemin bütün alanlarında birtakım sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bunların siyaset kurumundaki en temel yansıması ise örneğin geçmiş siyasi olayları tartışmanın gereksizliği ya da mevcut siyasi gelişmelerin yeis ve ümitsizlikle karışık bir fitne korkusu içinde yatıştırılması tavırlarında da görüldüğü gibi her hâlükârda siyaseti onama ve daha sonradan siyasal totalitarizme güvenli bir alan açmaya yarayacak siyasal bir katılım olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i hadîs, peygamber-idareci olarak Hz. Muhammed'den arda kalan lider boşluğunu -yerine göre kavramların içini de boşaltarak- Arap kültürünün bu alandaki referanslarıyla doldurmaya çalışırken gündelik hayattaki gelişmelerin yarattığı sosyalizasyon sorunlarını yeniden bir düzene kavuşturmak için de yine göçebe Arap yaşamının

belirsizliği içinde şekillenen değişime karşı tepkili, temkinli, ümitsiz bir hayat anlayışını referans almış gözükmektedir. Bütün bunlar Ehl-i hadîsin politik tavrının bir ilkedan daha çok pratik bir ihtiyacı karşılamaya dönük olduğunu göstermiştir. Burada insana ve insan aklına oldukça sınırlı bir alan açılmış, topluluk değerleri bütün zamanlar için geçerli bir bilgi kaynağı kabul edilmiştir.

Sorunun bugünkü İslam dünyasına yansıyan bazı sonuçları da açıkça görülmektedir. Gelenekteki din ve rasyonalizasyon arasındaki ilişki ile bugünkü din ve modernizasyon arasındaki ilişki arasında değişim ve ona gösterilen tepkiler bağlamında bir benzerlik görülebilir. Modernleşme sürecinde bugün çok geniş bir çevre ile bağlantılı olduğu anlaşılan sorunlara çözüm önerileri bulma veya bunları *anlama* arayışı olarak değerlendirilebilecek her türlü dinî, sosyopolitik, ekonomik ve kültürel tepkisellikler -muhafazakâr çıkışlar- anlaşılabilir. Fakat sorunun esaslı yönleri vardır. Muhtemelen bunun dışardan gözükten en kaba tortusu din ve siyaset ilişkilerinde ana dinî kurumun politik teoloji anlamında geleneksel siyasi işlevini çok büyük ölçüde sürdürüyor olmasıdır. Bu ilişkisellik, değişime karşı içine yeni konformist desenler alarak geleneğin romantikleştirilmesi, liberalleştirilmesi veya idiografik olmayan bir tarzda idealleştirilmesi ile bugün *neo-muhafazakârlık* olarak ifade edilebilecek yeni görünümlere ulaşmıştır. Dolayısıyla din kurumunun bilgi, enerji ve kaynak anlamında siyasete sağladığı girdiler yeni anlam setleri üzerinden aynı şekilde bir süreklilik yaratmış olmaktadır. İslam dünyasında geniş bir kitlesel tabana sahip bu muhafazakâr siyaset tarzının coğrafyaya özgü kültürdeki derin sembolik evrenler sebebiyle orta ve uzun vadede bu toplumların ekonomiden eğitime, aileden sanata öteki kurumsal alanları üzerinde de belirleyici olmaya devam edeceği ifade edilebilir. Denilebilir ki İslam coğrafyasında erken dönemde başlayan *anlamın dünyevi iktidardan gelmesi* pratiği, kültürün sembolik evrenleri içinde farklı; ama birbirine benzer politik formlarla sürekli güncellenmiştir.

634 | db

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. Sahabe Dönemi İktidar Kavgası. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bağdadi, Hatip. Şerafî Ashabü'l-Hadîs. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Barbier, Maurice. Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

- Cihangir, Erol. “Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodolitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”. Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı. haz. Hilmi Özden Ahmet Kartal. 349-353. Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, 2015.
- Çaha, Ömer. “Muhafazakâr Düşüncede Toplum” 34 (2004), 15-23.
- Dabaşî, Hamid. İslâm'da Otorite. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dürî, Abdulazîz. İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Duverger, Maurice. Siyaset Sosyolojisi. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 2014.
- Ebû Yusuf. Kitabı'l Haraç. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 1973.
- Erdiç, Şaban. Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Fazlur Rahman. “İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde”. çev. Kazım Güleçyüz. İslâm'da Siyaset Düşüncesi. 7-22. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Fichter, Joseph. Sosyoloji Nedir. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Attila Kitabevi, 3. Basım, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. İmam-ı A'zam ve Eseri. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hanefî, Hasan. “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine”. çev. İlhami Güler. Politik Teoloji Yazıları. 279-296. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hasan, Hasan İbrahim. İslam Tarihi. çev. Sadrettin Gümüş İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. “İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (1978), 121-213.
- Heywood, Andrew. Political Ideologies. New York: St. Martin's Pres, 1992.
- İbn Kuteybe. Tevilü Muhtelifi'l-Hadis. çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. Hadîs Müdâfaası. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1989.
- İslamoğlu, Mustafa. Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Kennedy, Hugh. “İslâm'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat”. çev. Muhammet Şeviker. İslâm'da Entelektüel Gelenekler. haz. Farhad Daftary. 31-44. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kılıçer, Mahmut Esat. “Ehl-i Re'y”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Habîb. el-Ahkâmü's-Sultaniye. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık. İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Öğüt, Salim. “Ehl-i Hadîs”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/508-512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Rayyis, Ziyaüddin. İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Saymeri, Ali b. Hüseyin. Ebû Hanîfe ve Ashabuhu. Haydarabat: Matbaatü Maarifi's-Sarkıyye, 2. Basım, 1976.
- Seidler, Grzegorz Leopold. Doğu'da Siyasal Düşünce. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. Cimâ'u'l-İlm. çev. İshak Emin Aktepe. Sünnet Müdâfaası. İstanbul: Polen Yayınları, 2005.
- Şehristani. Mîlel ve Nihal. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Wach, Joachim. Din Sosyolojisi. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Watt, William Montgomery. Hz. Muhammed'in Mekkesi. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Watt, William Montgomery. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, William Montgomery. İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Watt, William Montgomery. İslâmî Hareketler ve Modernlik. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Zehra, Muhammed Ebu. Ebû Hanife. çev. Osman Keskiöğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

Ahl al-Hadīth As An Example Of Political Theology Or Conservative Politics In Islamic Thought

Şaban ERDİÇ*

Extended Abstract

In When Islam came as a religion on the historical, religious, social and cultural conditions of Mecca for the first time, it carried out very important reforms on the values of this geography. Prophet Muhammad, the founding religious leader, integrated his religious authority in Mecca with political authority in Medina. Thus, the religious institution reached the peak of its power in the health of the Prophet Muhammad and achieved a definite advantage in the competition with traditional tribal values. However, this sacred heritage naturally entered into a new formation process after his death and the Islamic tradition faced a change and transformation with all its religious and secular dimensions. This also means that the Arab background and the Islamic tradition are once again seriously confronted, again and under other conditions.

While the authority was reconstructed in the anomie that tradition inevitably fell into, many theories in religious and political content have made significant progress until the period when the Abbasid dynasty took power. The Ahl al-Hadith, which will later turn into a very powerful and organized interpretation of religion within both the Sunni paradigm and the general thought of Islam, is just one of these theories. The relations between politics and religious institutions in the Islamic world in the new century and the multifaceted interest of politics in the Islamic tradition has been an important source of motivation for this study. For this reason, the article can be considered important for understanding the tradition and capturing some hints about Islamic codes of contemporary political institutions in Turkey and Islamic world indirectly. The article is based on the assumption that the school constructs a theory of religion and politics within a particular sociological environment. The study deals with a sociological evaluation of the relationship between the Ahl al-Hadith, as a representative of the religious institution, and the political institution in terms of political theology. The aim pursued here is to understand the political theory of the Ahl al-Hadith in its historical reality. The article proceeded through the problematic of which epistemological, ontological and moral values the Ahl al-Hadith produced this theology and concretized them with which meaning patterns. The research data were based on the religious-theological and fiqh discussions of the period and the accumulation of theology in this field. By taking these data into a phenomenological evaluation, it has been tried to reach the meaning clusters built by the school in the context of human, society, order and authority.

* Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sivas Turkey, serdic07@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9453-2072

In the process of the reconstruction of charisma, Ahl al-Hadith showed a religious and political attitude towards the perpetuation of the religious institution/tradition, unlike the Shiite and Hariji paradigms. In this reconstruction of charisma, it has been observed that the epistemological, ontological and moral context of the school is shaped in a dialectical relationship between traditional tribal Arab culture, Islamic heritage, and current religious and political developments, and finally, all this sociology has found religious and secular outlets for itself. This rationalization process, which reveals processes such as the increasing representation of tribal culture in the Islamic tradition, carried the period of the *religious approach* defined by the supremacy of religion over politics during the founding leadership period to the period of *instrumental approach* that politics dominated religion. However, this new politics is not a liberal outlet, it is a fundamentalist attitude that is completely constructed by referring to tribal codes in the face of the order problem created by the existing religious and political confusion. In this context, it should be stated that the Ahl al-Hadith has taken the traditional Arab politics, which they know as much as the Islamic tradition, under sacred protection over the Islamic tradition, whether it is done in search of an order or return for political recognition, and it thus fulfilled the function of legalizing politics. At this point, the most important source that the Ahl al-Hadith provided to politics has been seen in the absolutization of tradition within the scope of knowledge theory. In this way, the current has formed the basic lines of an authoritarian conservatism, or in other words, a political theology, with its emphasis on *community* and *a static world* imagination, as well as the *theory of fate*, which it legalized within the meaning it imposes on predecessor knowledge, and its approach to human mind and actions accordingly.

Keywords: Sociology of religion, Islamic political thought, political theology, conservatism.



XIX. YÜZYIL MISIR’INDA YAYINLANMIŞ ARAPÇA BİR MAKTELDE MÜCEDDİDÎ HÂLİDÎ YORUMUN MUHTEMEL ETKİLERİ ÜZERİNE: NÛRU’L-‘AYN FÎ MEŞHEDİ’L HÜSEYN’İN YAZIM SÜRECİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR

Elnura AZİZOVA*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 9 Ağustos 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Azizova, Elnura. “XIX.Yüzyıl Mısır’ında Yayınlanmış Arapça Bir Maktelde Müceddidî-Hâlidî Yorumun Muhtemel Etkileri Üzerine: *Nûru’l-‘Ayn fî Meşhedî’l-Hüseyn*’in Yazım Sürecine Dair Bazı Mülahazalar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 639-669.

<https://doi.org/10.33415/daad.926941>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 23 April 2021, **Accepted:** 9 August 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Azizova, Elnura. “XIX.Yüzyıl Mısır’ında Yayınlanmış Arapça Bir Maktelde Müceddidî-Hâlidî Yorumun Muhtemel Etkileri Üzerine: *Nûru’l-‘Ayn fî Meşhedî’l-Hüseyn*’in Yazım Sürecine Dair Bazı Mülahazalar”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 639-669.

<https://doi.org/10.33415/daad.926941>



Öz

On dört asırlık İslam tarihinde çok az olay 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) yılında vukû bulmuş Kerbelâ Vak’ası kadar dinî-siyasî etkileri açısından tartışılmıştır. Tarihi süreç içe risinde Kerbelâ olayı Müslüman halkların edebiyatında başlı başına bir tür olarak “Maktelü’l-Hüseyn”lerin oluşmasına sebep olmuştur. Sosyo-kültürel tarih açısından yeterli incelemeye tâbî tutulmamış Arapça maktellerden biri Şâfiî-Eş’arî alimi Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye (ö. 418/1027) ait olduğu ileri sü-

* Doç. Dr., Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı - Assoc. Prof., Azerbaijan Institute of Theology Faculty of Theology, Department of Religious Studies, elnuraazizova@ait.edu.az, <https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>.

rülen *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn*'dir. Bu makalede doküman analizi metodu kullanılarak *Nûru'l-'ayn*'in literatüre geçtiği dönem tespit edilecek, aynı zamanda mevcut yazma ve matbû nüshalarının tarihlerinden hareketle yazıldığı süreç ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından karşılaştırmalı yöntem kullanılarak Arapça makteller içinde kendine özgü yönlerinden hareketle eserin yazıldığı dinî ve kültürel çevreyle ilgili varsayımlarda bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Ebû İshâk el-İsfarâynî, *Maktelû'l-Hüseyn*

On the Possible Effects of the Mujaddidî-Khâlidî Interpretation in an Arabic Maqṭal Published in the 19th Century Egypt: Some Considerations on the Writing Process of *Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*

Abstract

During the fourteen centuries of Islamic history, only a few events have been discussed regarding their religious-political effects as much as the Karbalâ Event (Muḥarram 10, 61/October 10, 680). In the historical process, the Karbalâ Event has caused the formation of Maqṭal al-Ḥusayn genre as a specific literary genre within the literature of the Muslim peoples. One of the Arabic maqṭals that have not been subjected to sufficient investigation in terms of socio-cultural history is *Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*, attributed to the Shâfi'î-Ash'arî scholar Abû İshâq al-İsfarâynî (d. 418/1027). Applying the document analysis method, the article attempts to determine the period in which the maqṭal was written, based on the dates of its appearing in the literature, its manuscripts and printed copies. Using the comparative analysis method, the article makes assumptions about the religious and cultural environment in which the maqṭal was written based on its peculiar aspects among the Arabic maqṭals.

Keywords: History of Islam, Karbalâ, Ḥusayn ibn 'Alî, Abû İshâq al-İsfarâynî, Maqṭal al-Ḥusayn

Giriş

Müslüman halkların kolektif hafızasının oluşumunda önemli rol oynamış eserlerden olan maktellerin yazım süreci, bu süreci etkileyen unsurlar, tarihî eserden destana dönüşümü ve folklorik yapısı başta olmak üzere diğer özellikleri önemine binaen yeterli düzeyde bilimsel incelemeye tabi tutulmamıştır.¹ *Nûru'l-'ayn*, tarihî, sosyo-kültürel ve edebî yönden daha az araştırılmış Arapça maktellerden biridir. Konuya ilgili ilmî câmiâda bazı ihtiyatlı yaklaşım-

¹ Maktel edebiyatının ilk örneklerini oluşturan Arapça makteller üzerine yapılmış bazı son dönem araştırmaları için bk. Sebastian Günther, "Maqatil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212; Khalid Sindawi, "The Image of Ḥusayn Ibn 'Alî in 'Maqatîl' Literature", *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2003 2002), 79-104.

lara rağmen,² eser yaklaşık bir asırdan fazla zaman zarfında mute-kaddimûn dönemi Şâfiî-Eş'arî alimi İsferyîni (ö. 418/1027) tarafından kaleme alınmış bir maktel olarak gösterilmiştir.³ *Nûru'l-'ayn*'i Kerbelâ olayının folklorla yansımaları olarak ele aldığı makalesinde George Kanazi bazı verilerden hareketle eserin IX./XV. yüzyıldan öncesine ait olamayacağı sonucuna varmıştır.⁴ *Nûru'l-'ayn*'i Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ'ya nisbet edilen maktelle karşılaştırdığı makalesinde Elnura Azizova, mezhepsel açıdan bazı değişiklikler yapmak ve İsferyîni'ye nisbet edilmek suretiyle *Maktelü'l-Hüseyn*'in Eş'arî-Şâfiî çevrelerde okunabilecek bir maktele, *Nûru'l-'ayn*'a dönüştürüldüğü üzerinde durmuştur.⁵ Bu makalede *Nûru'l-'ayn*'in: 1) yazma ve matbû nüshalarından hareketle yazıldığı zaman ve bölgeyle ilgili bazı tespitler yapılacak; 2) Arapça makteller arasında kendine özgü yönlerinden hareketle yazıldığı dinî ve kültürel çevreyle ilgili varsayımlarda bulunulacak; 3) XIX. yüzyılın sonlarında Mısır'ın Müceddidî-Hâlidî tasavvuf çevresinde ortaya çıktığına dair bazı mülahazalar ileri sürülecektir.

1. Nûru'l-'Ayn Ne Zaman ve Nerede Yazıldı

db | 641

Nûru'l-'ayn'in Ebû İshâk el-İsferyîni tarafından yazılmadığını savunan Kanazi, aşağıdaki verilerden hareketle onun en erken IX./XV. yüzyılda telif edildiği kanaatindedir: 1) Hz. Hüseyin'in başını Kahire'deki ünlü meşhedde gömen Fatimiler'den (909-1171) geçmiş zaman kipiyle bahsedilmesi; 2) Sıbt ibnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) Hz. Hüseyin'in şehadetiyle ilgili söylediği mısraların eserde geçmesi; 3) Bu mısraların sonuna eklenen ebced hesabıyla hicrî 862 (miladî 1457) yılına denk gelen tarih düşürme.⁶ Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn* ile *Nûru'l-'ayn* arasındaki paralellik dikkate alındığında, kanımızca, bu hususlar dinleyici kitlesine okunduğu süreçte *Maktelü'l-Hüseyn* nüshalarına yapılan eklemeler

² Heinrich Ferdinand Wüstenfeld, *Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache: Ein historischer Roman aus dem Arabischen* (Göttingen, 1882), ix; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: E.J.Brill, 1937), 1/667; Muhakkik Abdülaziz Tabatabâi, *Ehl-i Beyt fi'l-mektebeti'l-'arabiyye* (Kum: Âlu'l-Beyt, 1417), 653-654.

³ Konuyla ilgili kaynak ve araştırmaların değerlendirilmesi için bk. Elnura Azizova, "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferyîni'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: Nûru'l-'Ayn fi Meşhed-i'l-Hüseyn Üzerine Bazı Tespitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 318-323.

⁴ George Kanazi, "The Massacre of al-Husayn b. 'Alî: Between History and Folklore", *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*, ed. Shimon Ballas - Reuven Snir (Toronto: York Press, 1998), 31-32.

⁵ Azizova, "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferyîni'ye", 316-341.

⁶ Kanazi, "The Massacre", 31-32.

olarak da görülebilir, böylece *Nûru'l-'ayn*'ın üzerine kurgulandığı başlıca metin için doğru olabilir. *Maktelü'l-Hüseyn*'in *Nûru'l-'ayn*'a dönüştürülmesini sağlayacak Sünnî öğelerin eklenmesiyle eserin Ebû İshâk İsferyînî'ye ait olduğunun ileri sürülmesinin ise daha geç bir tarihte gerçekleştiği düşünülebilir. Bu kanaati güçlendiren hususlar: 1) Müstakil bir eser olarak *Nûru'l-'ayn*'ın isminin alan literatüründe görülmeye başladığı dönem; 2) Bilinen yazma nüshalarının istinsah tarihi ve ilk baskı tarihiyle ilgili veriler; 3) Eserin daha eski istinsah tarihli isim benzeriyle ilgili bilgilerdir.

Erken dönem biyografik ve bibliyografik eserlerde Şâfiî-Eş'arî alimi İsferyînî tarafından kaleme alındığına dair herhangi bir kesin veri bulunmayan *Nûru'l-'ayn*'ın⁷ ismine ilk defa alanın geç döneme ait örneğinde, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) eserinde "kendisine nisbet edilen bir risale" kaydıyla rastlanmaktadır.⁸ Arapça matbû eserlerle ilgili kataloğunda Yûsuf İlyân Serkis (1856-1932) 1298-1303 yıllarında dört defa yayınlanmış nüshalarından hareketle, *Nûru'l-'ayn*'ı Şâfiî alimi Ebû İshâk el-İsferyînî'ye nisbet etmektedir.⁹ Tespit edilebildiğimiz kadarıyla Batı literatüründe eserden ilk bahseden Ferdinand Wüstenfeld, 1882 yılında yayınladığı eserinde *Nûru'l-'ayn*'ın Ebû Mihnefe nisbet edilen maktelin farklı bir versiyonu ve müellif isminin uydurma olduğunu savunmaktadır.¹⁰ Edward Granville Browne (1862-1926), hicrî 1289 yılı istinsah tarihli yazma nüshasından hareketle *Nûru'l-'ayn*'ın Ebû İshâk el-İsferyînî tarafından yazıldığını kaydetmekle birlikte, yazarın kimliğiyle ilgili açıklayıcı bilgi vermemektedir.¹¹ Carl Brockelmann (1868-1956) bazı matbû nüshalarını kaydettiği *Nûru'l-'ayn*'ın Şâfiî fakihî İsferyînî'ye ait olma ihtimalinin zayıf olduğunu belirtmektedir.¹²

Böylece, *Nûru'l-'ayn*'ın İsferyînî'ye nisbet edilmesinin literatüre yansması XIX. yüzyılın son çeyreğinden çok önceye gitmemektedir. Eserin yazma nüshalarıyla ilgili bilgilere bakıldığında da benzer

⁷ Konuyla ilgili kaynak ve araştırmaların değerlendirilmesi için bk. Azizova, "Ebû Mihnefe'ten Ebû İshâk el-İsferyînî'ye", 319-323.

⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, ed. Kılıslı Rıfat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/8.

⁹ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb* (Kahire: Matba'atu Serkis, 1928), 435-436.

¹⁰ Wüstenfeld, *Der Tod*, ix.

¹¹ Edward G. Browne, *Descriptive Catalogue of the Oriental MSS* (Cambridge: the University Press, 1932), 13-14.

¹² Brockelmann, *GAL Supplementband*, 1/667.

bir durumla karşılaşılmaktadır. Eserin dünya kütüphanelerinde 4 yazma nüshası tespit edilmiştir:¹³ 1289/1872-73 tarihli Cambridge Üniversitesi (Nr. 1198) nüshası¹⁴ ve 1296/1879 tarihli üç Tahran nüshası (İdare-i Mahtûtât, 32808; Ketabhâne-i Meclis-i Şûra-yi İslâmî, 12844 ve 5985)¹⁵. Bilinen en eski yazma nüsha olan 1289 tarihli “Cambridge 1198” nüshasına ulaşamamakla birlikte, Browne’un detaylı şekilde tasvir ettiği nüsha özelliklerinden hareketle bu yazmanın, araştırmada başvurulan 1296/1879 yılına ait üç nüshayla benzer özellikler taşıdığı, aynı zamanda eserin matbu versiyonuna uygun olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Browne, Cambridge nüshasının Seyyid Muhammed Ali Hansârî tarafından modern nesih hattıyla Kaçarlar (1796-1925) devlet adamı Muhammed Hasan Han (1843-1896) için istinsah edildiğini ve üzerinde kendisinin mührü olduğunu kaydetmektedir.¹⁷ 1296/1879 tarihli diğer üç nüsha da Kaçarlar döneminde kâtip Muhammed-Bâkır Golpâyegânî tarafından istinsah edilmiştir. Golpâyegânî, 1296 yılı Rebîül-evvel (“Rebîül-mevlûd”) ayında istinsâh ettiği nüshanın sonunda onun 1291 yılında Kesteliyye Matbaası’nda yayınlandığını kaydetmekte, istinsah zamanı asıl nüshada bulunan çok sayıda hatayı düzelttiğini eklemektedir.¹⁸ Golpâyegânî’nin üç nüshanın erken tarihlisine düş-tüğü bu notta, müstensihin eserin diğer yazmalarını matbû nüshadan istinsah ettiği anlaşılmaktadır.

Nûru’l-‘ayn’ın kütüphane kataloglarından tespit edilebilen en erken baskısı, Golpâyegânî’nin de bahsettiği 1291/1874 yılı Kahire Kesteliyye baskısıdır. Aralarında Matba’atü’l-Kürdistânî’l-‘ilmiyye (1312) ve Matba’atü’l-Hamidiyye (1317) baskıları olmakla, eserin 1950’li yıllara kadar Kahire’de onun üzerinde baskısı yayınlanmış-

¹³ Bk. Tabatabâi, *Ehl-i Beyt*, 665; İsferyâni üzerine Türkiye’de yapılan bazı akademik çalış-malarda kendisinin olduğu ileri sürülen *Nûru’l-‘ayn*’ın Süleymaniye Kütüphanesi’nde Hacı Mahmud Efendi bölümünde (nr. 4703, 4731) yazma nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Bk. Fadıl Ayğın, *Muhammed b. Ca’fer es-Sanhaci’nin “Şehru Akideti Ebî İshak el-İsferyâni” Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferyâni’nin Kelami Görüşleri* [İstanbul: Mar-mara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006], 14; Salih Sabri Ya-vuz, “İsferyâni, Ebü İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Ya-yınları, 2000], 22/516. Süleymaniye Kütüphanesi’yle yapılan yazışmalar sonucunda yazma olarak görülen bu nüshaların matbû olduğu tespit edilmiştir.

¹⁴ Browne, *Descriptive Catalogue*, 13-14.

¹⁵ Yazmaların ilk varakları için bk. Ek 1; Ek 2; Ek 3.

¹⁶ Cambridge nüshasının giriş, sonuç, başlıca kısımları ve rivayet uslubuyla ilgili detaylar için bk. Browne, *Descriptive Catalogue*, 13-14.

¹⁷ Browne, *Descriptive Catalogue*, 14.

¹⁸ İsferyâni, *Nûru’l-‘ayn*, Ketabhâne-i Meclis-i Şûra-yi İslâmî, 5985, 79b-80a (Yazma üzerin-de varak numaraları bulunmadığı için tarafımızdan numaralandırılmıştır). Krş. Ek 4.

tır. Brockelman'ın kayıtlarına bakılırsa, bilinen ilk Mısır baskısından yaklaşık bir yıl sonra 1292/1875 yılında eser Bombay'da yayınlanmıştır.¹⁹ Eserin önemli ölçüde kısaltılmış bir nüshası Kahire'de yayınlanmış ve geniş versiyonunda bulunmayan "İmâm Hüseyin'in ailesi ve aşiretiyle birlikte Mekke-yi Mükerrreme'ye yolculuğu", "İmâm Hüseyin Kerbelâ Şehrinde: Kerb ve Belâ Toprağında" ve "Mübârek baş" gibi başlıkların eklenmesiyle²⁰ muhtasar nüshada bazı konular özellikle vurgulanmıştır. Gerek tespit edilen dört yazma, gerekse geniş ve kısa matbû nüshalarda *Nûru'l-'ayn*'ı, Abdullah b. Muhammed isimli müellife atfedilen *Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn* isimli Muhtar es-Sakaff'nin (ö. 67/687) intikamı konulu eserin takip etmesi, iki farklı yazara ait olduğu iddia edilen iki farklı konulu bu eserlerin adeta bir eserin iki ayrı kısmı olarak aynı zamanda oluşturuldukları kanaatine götürmektedir.

Buraya kadar bahsedilenler özetlenecek olursa, *Nûru'l-'ayn*'ın telifinin 1289/1872 yılından çok önceye gitmediğini, en geç 1291/1874 yılından itibaren yayınlandığı Kahire'de birkaç baskısı yapılacak şekilde bazı çevrelerce okunduğunu göstermektedir. 1882 yılında yayınladığı çalışmasında Wüstenfeld'in, sonucusu 1881 senesinin Mart'ında olmak üzere *Nûru'l-'ayn*'ın son dönemlerde Kahire'de birkaç defa yayınlandığını kaydetmesi²¹ bu tespiti desteklemektedir. Böylece, literatüre geçme, yazma ve matbu nüshalarıyla ilgili veriler, *Nûru'l-'ayn*'ın ve gerek yazma, gerekse matbu nüshalarda kendisini takip eden *Kurretü'l-'ayn*'ın XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük oranda içerik olarak Ebû Mihnef'in olduğu iddia edilen maktel ve "se'r" (intikam) konulu iki eserden adapte edildiği sonucuna götürür.

Nûru'l-'ayn ve *Kurretü'l-'ayn*'ın sadece içeriğinin değil, isminin de daha önce yazılmış eserlerden iktibas edildiğini düşündüren bazı veriler bulunmaktadır. *Nûru'l-'ayn*'ın daha erken istinsah tarihli elyazmaları bulunan isim benzeri, Mısırlı Abdülfettâh ibn Ebû Bekr eş-Şâfi'nin 1004/1595 yılında telif ettiği *Nûru'l-'ayn fî zikri meşhedî'l-Hüseyn* eseridir. Ahlwardt'ın kaydettiği²², sonraki biyobibliyografi eserlerinde "Berlin 6129" şeklinde kendisine atıfta bu-

¹⁹ Brockelmann, *GAL Supplementband*, 1/667.

²⁰ İsfarayini, *Nûru'l-'ayn* (Kahire: Mektebetü'l-cumhûriyyeti'l-'arabiyye, ts.), 4, 16, 26.

²¹ Wüstenfeld, *Der Tod*, ix.

²² Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften – verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: verzeichniss der Arabischen handschriften* (Berlin: A.W. Schade's Buchdruckerei, 1893), 4/429.

lunulan²³ bu eserin daha eski yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁴ *Kurretü'l-'ayn*'ın isim benzeri ise, Ali b. Hasan el-Merevî tarafından 1227/1812 yılında yazılmış *Kurretü'l-'ayn fî şerhi se'ri'l-Hüseyn*'dir. Müellif, çoğunlukla uydurma hikayelerden oluşan ünlü *Se'r* kitabı sebebiyle güvenilir kaynaklara dayanan sahîh bir *Se'r* yazmaya karar verdiğini ve eserini *Kurretü'l-'ayn fî şerhi se'ri'l-Hüseyn* adlandırdığını kaydetmektedir.²⁵ Bu durumda isimlendirmeler bir tesadüf değilse, – aynı konuda olmaları sebebiyle tesadüf olma ihtimali düşüktür – isim ve içerik açısından bahsi geçen altı eser arasındaki ilişkinin Tablo 1'de gösterildiği gibi olması muhtemeldir.

Tablo 1. *Nûru'l-'ayn* ve *Kurretü'l-'ayn*'ın İsim ve İçerik Benzerleri

<i>Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn</i> (Ebû İshâk el-İsferâyînî)			
İsim benzeri		İçerik benzeri	
<i>Nûru'l-'ayn fî zikri meşhedî'l-Hüseyn</i>		<i>Maktelü'l-Hüseyn</i>	
Yazar	Tespit edilen en erken yazma nüsha tarihi	(Müellifi olduğu iddia edilen) Yazar	Tespit edilen en erken yazma nüsha tarihi
Şeyh Abdülfettâh b. Ebû Bekr b. eş-Şâfi'î el-Halvetî	1024/1615	Ebû Mihnef	IX./XV. yüzyıl
<i>Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn</i> (Abdullah ibn Muhammed)			
İsim benzeri		İçerik benzeri	
<i>Kurretü'l-'ayn fî şerhi se'ri'l-Hüseyn</i>		<i>Se'ru'l-Hüseyn</i> (<i>Se'ru Ebî Abdullah</i>)	
Yazar	Tespit edilen en erken yazma nüsha tarihi	(Müellifi olduğu iddia edilen) Yazar	Tespit edilen en erken yazma nüsha tarihi
Ali b. Hasan el-Merevî	1229/1813	Ebû Mihnef	IX./XV. yüzyıl

²³ Browne, *Descriptive Catalogue*, 13; Brockelmann, *GAL Supplementband*, 2/842.

²⁴ 1024/1615 istinsah tarihli nüshası Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda (06 Mil Yz B 205/2 vr. 393b-402a) bulunan eserin dünya kütüphanelerindeki nüshaları için bk. Tabatabâi, *Ehl-i Beyt*, 653-654.

²⁵ Ali b. Hasan b. Şeyh Musa Merevî, *Kurretü'l-'ayn fî şerhi se'ri'l-Hüseyn* (Berlin: Staatsbibliothek, Petermann, 631), 1b. Merevî'yi eserini yazmaya iten ve güvenilir bulmadığı *Se'r* eserinin Ebû Mihnef'in olduğu iddia edilen *Se'ri'l-Hüseyn* eseri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, müellif *Se'ri'l-Hüseyn*'de hakkında bahsedilen Ümeyr isimli Kufeli öğretmenin uydurma bir karakter olduğunu kaydetmektedir (bk. Merevî, *Kurretü'l-'ayn*, 6a). Kanazi, Merevî'nin hakkında bahsettiği *Se'r* eserinin *Nûru'l-'ayn*'ın devamındaki *Kurretü'l-'ayn* olduğu yanlışına düşmekte, böylece sonuncusunun Merevî'nin eserinden önce yazıldığı önkabülünden hareket etmektedir (bk. Kanazi, "The Massacre", 34). Oysa ki, Merevî'nin bahsettiği Kufeli öğretmen *Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn*'de kaydedildiği gibi "Ümeyre" değil (bk. Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-'ayn fî ahzi se'ri'l-Hüseyn* [Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960], 85), Ebû Mihnef'e ait olduğu iddia edilen *Se'r* eserinde kaydedildiği gibi "Ümeyr" olarak zikredilmektedir (Ebû Mihnef, *Kitâb Hikâyeti'l-Muhtâr fî ahzi's-se'r* [Beirut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1414/1993], 125; Wüstenfeld, *Der Tod*, 149-151).

Diğer taraftan, *Nûru'l-'ayn*'ın ismi ve içeriğiyle ilgili bazı hususlar, nerede veya hangi okuyucu/dinleyici çevre için yazıldığı konusuna açıklık getirebilir. Kanazi, eserdeki bazı verilerden hareketle *Nûru'l-'ayn*'ın Mısır'da yazıldığı kanaatindedir. Bu veriler, eserde etkili şekilde görülen Mısır diyalekti ve Hz. Hüseyin'in başının en son Kahire'deki meşhur Meşhed'de defnolunduğuna dair rivayettir.²⁶ Ebû Mihnef'in olduğu iddia edilen maktelde Hz. Hüseyin'in başının Kahire'ye götürüldüğüne dair rivayete yer verilmemesine karşılık,²⁷ *Nûru'l-'ayn*'da Hz. Hüseyin'in başının medfun bulunduğu farklı yerlerden bahsedilmekte ve en sonda Fâtımîler döneminde Kahire'deki ünlü Meşhed üzerinde durulmaktadır.²⁸ İki eser arasındaki paralellik dikkate alındığında²⁹ *Nûru'l-'ayn*'da Kâhire'deki Hz. Hüseyin meşhedine özel vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Aynı şekilde *Nûru'l-'ayn*'ın muhtasar matbû versiyonunda da "Mübarek baş" isimli özel bir başlık açılarak, Hz. Hüseyin'in başının daha önce defnolunduğu yerlerden hiç bahsedilmemesi, kesin ifadelerle Mısır'da, "Kâhire'deki ünlü Hz. Hüseyin Câmii'nde, mübarek cesedinin ise Necef'deki camiinde"³⁰ defnolunduğunun kaydedilmesi, eserin bahsi geçen meşhed eksenli önemine özel vurgusunu ortaya koymaktadır.

646 | db

Nûru'l-'ayn'ın isim benzeri olan Halvetî'nin yukarıda bahsi geçen eseri de yaklaşık üç asır öncesinde mevcut iddialar karşısında Mısır'daki Hz. Hüseyin Meşhedî'nin otantikliğini savunan³¹, dolayısıyla meşhed kültü üzerine yazılmış bir risaledir. Aynı meşhed kültü, İsferyîni'ye ait olduğu ileri sürülen bir maktel olarak *Nûru'l-'ayn*'a isim olarak seçilmiş, eserin içeriğinde de yer almıştır.³² Wüstenfeld de İsferyîni'nin olduğu düşünülen *Nûru'l-'ayn*'dan XX. yüz-

²⁶ Kanazi, "The Massacre", 30-31.

²⁷ Wüstenfeld Hz. Hüseyin'in başının Dimaşk, Askalan ve Kahire'ye götürüldüğüne dair farklı rivayetlerin Ebû Mihnef'e ait olduğu iddia edilen *Maktel*'in ilgili kısmında bulunmadığına dikkat çekmektedir. Wüstenfeld, *Der Tod*, 146-147; İbn Nemâ el-Hillî, VII./XIII. yüzyıla ait maktelinde Mısır halkından bazıların kendisine aktardığı bilgilere göre Hz. Hüseyin'in başının Mısır'da bulunan "Meşhedü'l-Kerîm"de bulunduğunu, buna inanan çok sayıda insanın orayı ziyaret ettiğini kaydetmekte, bununla birlikte genel kabule göre Hz. Hüseyin'in başının Kerbelâ'da defnolunduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Nemâ Hillî, *Müsrü'l-ehzân va münîri sübüli'l-eşcân* (Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406), 107.

²⁸ Ebû İshâk el-İsferyîni, *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyin* (Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960), 72.

²⁹ Azizova, "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferyîni'ye", 327-334.

³⁰ İsferyîni, *Nûru'l-'ayn* (Kahire), 26.

³¹ Bk. Şeyh Abdülfettâh b. Ebû Bekr er-Ressâm eş-Şâfi'î Halvetî, *Nûru'l-'ayn fi zikri meşhedî'l-Hüseyin*, (Riyad, Mektebetü'l-melik su'üd, 3068) 7a-10b.

³² İsferyîni, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 72.

yılın sonlarında Kâhire'de ortaya çıkmış bir eser olarak bahsetmektedir.³³ Eserin Mısır bölgesine ait oluşunu destekleyen bir diğer husus ise, Mısırlı yazar Abdülcevâd Hayrî'nin halk hikayeleri mecmûsudur. Hayrî'nin, Mısır'da mevlidler başta olmak üzere dinî günlerde okunan meşhur halk hikayelerini bir araya getirdiği *el-Kasasu's-ş-şabi* isimli üç ciltlik derlemesinin *el-Kasasu's-sûfiyye* isimli ikinci cildinde on yedi sûfi hikayesi arasında İsferyîni'ye nisbet edilen *Nûru'l-'ayn'a* – devamı olarak Abdullah ibn Muhammed'e aid edilen *Kurretü'l-'ayn'a* – yer vermesi,³⁴ eserin Mısır'da halk hikayesi olarak bilindiğini göstermenin ötesinde, bazı tasavvuf çevrelerince okunduğunu ortaya koymaktadır.

Buraya kadar bahsedilenlerden varılan sonuç, *Nûru'l-'ayn*'ın XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'da ortaya çıktığı ve bazı tasavvuf çevrelerince okunduğuna dair güçlü bir varsayımdır. Diğer Arapça maktellerle karşılaştırılarak kendine özgü yönlerinin ortaya konması, eserin okunduğu bu çevrenin bazı dinî ve kültürel özelliklerinin anlaşılmasına katkıda bulunabilir.

2. Nûru'l-'Ayn'ın Kendine Özgü Maktel Özellikleri

db | 647

İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında Kerbelâ Vak'ası'na götüren olay kurgusu anahatlarıyla aynıdır. Yezîd b. Muâviye'nin yönetime gelmesinin ardından Medine'de kendisine biata yaklaşmayan Hz. Hüseyin'in Mekke'ye gitmesi, bir süre sonra Kûfelilerin daveti üzerine Kûfe'ye doğru yolculuğa çıkması, Kerbelâ'da şehîd edilmesi ve yakınlarının önce Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a götürülerek en son Medîne'ye dönmesi şeklindeki bu olay tasviri³⁵, detaylarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Arapça maktel literatürünün ünlü örneklerinde de aynıdır. Ebû Mihnef'in maktelinde³⁶, yaklaşık iki asır sonra Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356/967) *Mekâtîlü't-*

³³ Wüstenfeld, *Der Tod*, ix.

³⁴ Abdülcevâd Hayrî, *el-Kıyasu's-ş-şabi: el-Kıyasu's-sûfiyye* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010).

³⁵ Kerbelâ olayına götüren süreç ve ilgili kaynakların değerlendirilmesi için bk. Elnure Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 41-94; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001), 191-265.

³⁶ Ebû Mihnef'in olduğu iddia edilen *Maktel*'le, Taberî'nin kendisinden aktardığı rivayetlerin karşılaştırması için bk. Lût b. Yahyâ Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ* (Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391), 17-227; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dârü Süveydân, 1967), 5/332-462.

Tâlibiyyîn'inde³⁷, VII./XIII. yüzyıl İmâmiyye alimleri İbn Tâvûs'un (ö. 664/1266) *el-Lühûf fi katle't-tüfûf*unda³⁸ ve İbn Nemâ el-Hillî'nin (ö. 645/1247-48) *Musîrül-ehzân*'ında³⁹ da yaklaşık olarak aynı olan bu geleneksel maktel çizgisinden *Nûru'l-'ayn*'ı ayıran önemli bazı hususlar bulunmaktadır. Kanazi, özellikle Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Ehl-i Beyt'e karşı tutumu açısından eserin tarihî verilerle örtüşmediğini vurgulamaktadır.⁴⁰ Azizova, eserin diğer maktellerden ayırıcı özelliklerinin sahabî kuşağını yüceltme adına Hz. Hüseyin, Muâviye ve İbn Zübeyr gibi sahabîlerle ilgili tarihî gerçekliği yansıtmayan çarpıtılmış bilgiler ve en faziletlisinin Hz. Ebû Bekir olduğu Hulefâ-yi Râşidîn'le ilgili yaklaşım olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Konuya açıklık getirmesi açısından *Nûru'l-'ayn*'ı diğer Arapça maktellerden ayıran özelliklerin üçüne yakından bakmakta fayda vardır: 1) En faziletlilerinin Hz. Ebû Bekir olduğu, eleştirilmeye ve tartışılmaya kapalı sahabe kuşağının üstünlüğü algısı; 2) Ehl-i Beyt'e düşkünlüğü özel olarak vurgulanan idealleştirilmiş Muâviye b. Ebû Süfyân imajı; 3) Yezid'in halifeliğine itiraz etmeyen, kendisine önerilen halifeliği geri çeviren, Mekke'de zühd hayatını tercih eden, fakat ahirette kul hakkından sorumlu tutulması endişesiyle Kufelilerin davetine icabet eden Hz. Hüseyin imajı.

Sahâbe kuşağının üstünlüğü konusuyla başlayan *Nûru'l-'ayn*'da "Sahihayn" a atıfta bulunularak ümmetin en faziletlilerinin sahabîler olduğu belirtilmekte, "ashabım zikredildiği zaman susun" hadisi örnek gösterilmekle sahabîlerinin yalnız iyilikle hatırlanması, aralarında vukû bulmuş münakaşa ve savaş gibi hususlardan bahsedilmemesi gerektiği öğütlenmektedir. Sahabîlerin en faziletli olarak gösterilen ilk dört halifenin ümmetin icmasıyla yönetime gelme sırası, aynı zamanda fazilet sırasının ölçütü olarak görülmektedir. İlk dört halife için birlikte "radiyallahu 'anhum ve nefe'nâ bihim ecmaîn", Hz. Ali için "kerremallâhu vecch" şeklinde dua ifadelerinin kullanıldığı eserde aynı cümlede Hz. Ali için "kerremallâhu vecch", Muâviye b. Ebû Süfyân için "radiyallahu 'anh" kullanılması

³⁷ Ebû'l-Ferec İsfahânî, *Makâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946), 95-121.

³⁸ Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, *el-Lühûf fi katle't-tüfûf* (Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993), 96-226.

³⁹ Hillî, *Müsîr*, 23-106.

⁴⁰ Kanazi, "The Massacre", 27-31.

⁴¹ Azizova, "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyini'ye", 324-335.

sı⁴² yazarın/okuyucu kitlenin sahabî kuşağıyla ilgili yaklaşımını ortaya koyması açısından anlamlı bir detaydır. Aynı bağlamda dik-kat çeken önemli tarihî figür Abdullah ibn Zübeyr'dir. Arapça maktelerde Ebû Mihneften aktarılan rivayete göre, Medine'de Yezîd'in hilafetine biat etmeyen İbn Zübeyr Mekke'ye Hz. Hüseyin'den önce ulaşmış, halkı çevresine toplamış, Hz. Hüseyin'in gelmesiyle çevresinde insanların dağılmasından rahatsız olmuş, "Hicaz'daki konumu kendisine çok ağır gelen Hüseyin" Mekke'de olduğu sürece Hicaz halkının biatını alamayacağını anlamıştır. O kadar ki, İbn Abbâs, Kûfe'ye gitmekte kararlı olan Hz. Hüseyin'i vazgeçiremeyince İbn Zübeyr'e: "gözlerin aydın olsun, Hüseyin gidiyor, artık Hicaz sana kaldı!" demekten kendisini alamamıştır.⁴³ *Nûru'l-ayn*'da ise Hz. Hüseyin'in halife adaylığına yaklaşımı açısından çok farklı bir Abdullah b. Zübeyr imajı çizilmektedir: "Mekke'de halife" olan, Hz. Hüseyin'i çok iyi ağırlayan, kendisine halifeliği öneren, maddî ve manevî her türlü destek sağlayan Abdullah b. Zübeyr, Hz. Hüseyin'in Kûfe yolculuğunda da askeriyle birlikte kendisine katılmak istemiş, fakat geri çevrildiği için üzülmuş ve onu göz yaşları içinde okuduğu şiiirle Mekke'den yolcu etmiştir.⁴⁴

db | 649

Nûru'l-ayn'ı diğer Arapça maktelerden ayıran ikinci temel özellik, eserde çizilen idealleştirilmiş bir Muâviye b. Ebû Süfyân imajıdır. Eserin Muâviye b. Ebû Süfyân dönemiyle ilgili kısmında⁴⁵ Hz. Hasan'ın yönetimi Muâviye'ye devretmesi karşısında Kûfelilerin itirazı ve Hz. Hüseyin'le Muâviye arasındaki hassas ilişkilere değinilmemektedir. Yönetim, dindarlık ve Ehl-i Beyt'i koruyup kollaması açısından son derece olumlu bir Muâviye tasavvurunun oluşturulması amacıyla eserin ilgili kısmı tarihî gerçeklikle ilişkisi olmayan bilgiler üzerine kurgulanmakta, Hz. Ali'den sonra doğrudan Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yönetime gelmesinden ve bir süre halifelik yaptığı Medine'de Ehl-i Beyt'e, Hz. Hüseyin, kardeşleri ve yakınları başta olmak üzere Hâşim oğullarına "babalarından daha fazla" iyilik yaptığından⁴⁶ bahsedilmektedir. Yine tarihî verilere uymayacak şekilde Muâviye'nin Hz. Hüseyin'i ailesiyle birlikte Dımaşk'a götürerek vefatına kadar himayesinde tuttuğu anlatılmaktadır. Eserde Hz. Hasan'ın yönetimine değinilmediği gibi, Muâviye'nin yönetimi süre-

⁴² İsferyâinî, *Nûru'l-ayn* (Tunus), 3-4.

⁴³ İsfahânî, *Makâtîl*, 109-110; Taberî, *Târîh*, 5/351, 383-384; Krş. Ebû Mihnef, *Maktel*, 27, 63.

⁴⁴ İsferyâinî, *Nûru'l-ayn* (Tunus), 9-15.

⁴⁵ İsferyâinî, *Nûru'l-ayn* (Tunus), 4-6.

⁴⁶ İsferyâinî, *Nûru'l-ayn* (Tunus), 4.

since Hz. Hasan'dan bahsedilmeyerek, sürekli Hâşimoğulları'nın ileri geleni olarak Hz. Hüseyin zikrolunmaktadır.⁴⁷

Nûru'l-'ayn'ı bilhassa Ali-Fâtıma evladına saygıda kusur etmeyen müslüman, adil ve dindar bir halife olarak ideal Muâviye portresine sahip Arapça maktel konumuna çıkararak özelliği, Muâviye'nin oğlu Yezîd'e vasiyetiyle ilgili kısmıdır. İslâm tarihi kaynaklarında da Muâviye'nin Yezîd'e vasiyeti konusundan bahsedilmekte, fakat bu vasiyet Yezîd'in veliahtlığına olduğu gibi hilâfetine de itiraz etme ihtimali yüksek olan sahabî çocuklarıyla ilgili siyasî içerikli öğütleri üzerine kurulmaktadır.⁴⁸ Eserde geçen şekliyle yoğun bir biçimde din dili kullanılarak oluşturulan Muâviye'nin vasiyeti ise siyasî ve dünyevî öğütlerden uzak olup, âhiret, mükâfat ve cezâ gibi uhrevî unsurlar içermektedir. Tebaayı üç kısma ayırarak baba, kardeş ve evlat muâmelesi göstermenin tavsiye edildiği giriş kısmı istisna edilirse⁴⁹, vasiyetin Hz. Hüseyin ekseninde Hz. Peygamber ailesi üzerine kurgulandığı görülür: 1) Hz. Hüseyin'e, onun ailesine ve aşiretine karşı iyi davranmak; 2) Yönetimde olduğu sürece bütün konularda Hz. Hüseyin'e uymak; 3) Hz. Hüseyin ve ailesine, yakınlarına ve genel olarak Haşim oğullarına maddî destek göstermek. Muâviye, bu aileyi öfkelenmemek hususunda Yezîd'i uyarmakta, aksi halde kendisinin dünyada ve ahirette bu işin sorumluluğunu taşımayacağını, oğlunun ise cehennemde günahkarlarla birlikte olacağını bildirmektedir.⁵⁰ Ölüm anı yaklaşan Muâviye'nin kelimeyişehadet getirdiği, ruhunun alemlerin Rabbi'ne yükseldiği kaydedilmekte ve sonunda "Allahın rahmeti üzerine olsun, Amin!" dua ifadelerine yer verilmektedir.⁵¹

⁴⁷ İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 5-7.

⁴⁸ Ebû Mihnef, *Maktel*, 12-13; Krş. Taberî, *Târîh*, 5/322-323.

⁴⁹ Eserde Muâviye'nin vasiyetiyle ilgili yer alan "insanları üç zümreye ayırarak büyüklere baba, küçüklere evlat, orta yaşlılara ise kardeş gibi muamele et" şeklindeki ifadeler (Bk. İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 5-6) Câfer Sâdık'a isnat edilen *Misbâhu'ş-şerî'a* eserinde de rastlanmaktadır: "Sana, küçük yaşlı müslümanları evlat, orta yaşlı olanları kardeş ve büyük olanları da baba olarak görmeni tavsiye ediyorum. Evladına merhamet et, kardeşinle irtibat kur ve babana iyilikte bulun". Bk. Câfer Sâdık, *Misbâhu'ş-şerî'a* (Beyrut: Müessesetü'l-'alemî li'l-matbûât, 1980), 42.

⁵⁰ İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 6.

⁵¹ İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 7; İslâm Tarihi Ansiklopedisi'nde "Ebû İshâk el-İsferyâinî'nin Eshâb-ı kirâmın faziletini anlattığı eser" olarak bahsedilen *Nûru'l-'ayn*'dan Muâviye'nin Yezîd'e vasiyetinin tam metnine yer verilmekte ve oğlunun kötü yönetiminden sorumlu olmadığı, bir baba olarak ona zamanında tavsiyede bulunduğu kanıtı olarak gösterilmektedir. Bk. İsmet Miroğlu vd., "Yezîd", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, Gazetecilik ve Sağlık Hizmetleri, ts.), 10/163-164.

İçerik açısından *Nûru'l-'ayn*'ı diğer Arapça maktellerden farklı kılan en önemli hususlardan biri Hz. Hüseyin imajıdır. Klasik İslam tarihi kaynaklarında ortaya konulan⁵², Arapça maktellerde de geçerliliğini koruyan⁵³ Hz. Hüseyin tasavvuru, Yezid'in gerek veliahtlığına, gerekse halifeliliğine karşı kesin muhalif tavrını ortaya koyan, kararlı ve mücadeleci bir karakter üzerine kurulmuştur. *Nûru'l-'ayn*'ın Hz. Hüseyin'i ise, halife Muâviye'nin himayesinde bir süre Hicaz'da, ardından Dımaşk'ta refah içinde yaşayan, Yezîd'in halifeliliğine herhangi bir itirazı olmayan, Muâviye döneminden alışık olduğu maddî-manevî destekten yoksun bırakıldığı için üzülen, Hicaz'da halife olmak adına herhangi bir girişimde bulunmayan, gündüzleri oruçlu, geceleri namazlı geçiren, Harem'den ayrılmayan, gözüyaşlı, zühd ehli ve teslimiyetçi bir kişiliktir.

İslâm tarihi kaynaklarınca desteklenmeyen bu bilgilere göre, Muâviye'nin vefatının ardından kendisi ve ailesi için Yezîd'den gerekli ilgiyi görmemesi Hz. Hüseyin'i üzmüş, ağlayarak durumu – muhtemelen eserde Zeyneb bint Ali kastedilerek “kızkardeşi” olarak gösterilen, gerçekte kızı olan – Sükeyne'ye danışmış, onun tavsiyesiyle mektup yazarak Hicâz'a gitmek için Yezîd'den izin istemiştir. Mektubuna aşağılayıcı bir cevap alan Hz. Hüseyin ailesiyle birlikte Hicaz'a yerleşmek için Dımaşk'tan yola çıkmış, Medîne'de kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye'ye uğramıştır. İki kardeş arasındaki diyalog, Yezîd'in hilafetine karşı Hz. Hüseyin'in tavrını göstermesi açısından önemlidir. Yezîd'in ihmalkarlığından yakınan Hz. Hüseyin, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin “Hilafet bizim hakkımızdır, dilersek alır, dilersek terkederiz, fakat terketmemiz daha faydalıdır” şeklindeki tavsiyelerini haklı bulmuş,⁵⁴ yönetime karşı çıkacağına dair herhangi bir tavır ortaya koymamıştır. Kısa süre sonra Mekte'ye giden Hz. Hüseyin, halkın büyük coşkusuyla karşılanmıştır. “Mekke halifesi” Abdullah b. Zübeyr “Mekke halkını doyuracak kadar velîme” yaptırarak Hz. Hüseyin'in gelişini sevinçle karşılamıştır. İbn Zübeyr'in de Hz. Hüseyin'in hakkı olan yönetim konusunda dilerse kendisine yardım edeceğini bildirmesine rağmen, o, iktidâr arzusunda olmadığını, Mekke'de “bir gün aç, bir gün tok” olarak

⁵² Yezîd'in veliahtlığına ve hilafetine karşı Hz. Hüseyin'in tavrı için bk. Azizova, *Kerbela Vak'ası*, 31-85; Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife*, 139-148, 191-265.

⁵³ Bk. Ebû Mihnef, *Maktel*, 5-149; Krş. Taberî, *Târîh*, 5/322-462; İsfahânî, *Makâtil*, 95-122; İbn Tâvûs, *el-Lühûf*, 96-176; Hilli, *Müsîr*, 23-76.

⁵⁴ İsfarayîni, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 8-9.

yaşayacağını belirtmiş, Abdullah böyle bir duruma düşmeyeceği hususunda kendisine güvence vererek bol ihsanda bulunmuştur.⁵⁵

Hız. Hüseyin Mekke'deyken "babasının ve dedesinin hakkı olan hilafeti alması için bir sene boyunca Kufelilerin gönderdiği bine yakın mektubu, halifelğe gerek duymadığı, ölünceye kadar Mekke'de kalacağı, zulüm ve bozgunculuktan Allah'a sığındığına" dair sözlerle defalarca geri çevirmiştir.⁵⁶ Onu daveti kabul etmeye iten sebep, devamlı olarak Yezîd'in ve Ubeydullâh'ın zulmünden şikayette bulunan ve hilafete geçmesini talep eden Kûfelilerin, son mektuplarında kıyamette kendisinden davacı olacaklarını bildirmeleridir. Mektupta belirtilen kul hakkının çiğnenmesi ve dedesi Hz. Peygamber'in adına and verilmesinden derinden etkilenen Hz. Hüseyin, mektup yazarak amcasının oğlu Akîl'le Kûfelilere göndermiştir: "...Niyetim Allah'ın Kâbe'sinin komşusu olarak ölünceye kadar burada yaşamaktı. Fakat Yezid'in zulmünden şikayet ediyorsunuz. Kısa zamanda yanınıza geleceğim..."⁵⁷ Böylece, *Nûru'l-'ayn*'a göre Hz. Hüseyin'in Mekke'den Irak'a gitme nedeni gerek veliahtlığını, gerekse halifeliğini meşrû bulmadığı için Yezîd'e karşı siyâsî muhalefeti değil, zulme mâruz kalan Kûfelilerin kendisini uyardıkları kul hakkından korkması olmuştur.

652 | db

3. Nûru'l-'Ayn fi Meşhedî'l-Hüseyin'in Okunduğu Muhtemel Dinî Çevre

Nûru'l-'ayn'ın maktel özellikleri ve XIX. yüzyılda Mısır'da yazıldığı sonucuna götüren veriler birlikte değerlendirildiğinde, eserin okunduğu çevrenin nasıl bir İslam yorumuna sahip olduğu konuyla ilgili bazı mülâhazalar ileri sürülebilir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fethedilen Mısır'da İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) Kâhire'ye yerleşmesi sonucunda 3./9. yüzyılın başlarından Şâfiîlik hâkim konuma gelmiştir. Fâtımî halifesi Muîz-Lidînellâh (953-975) döneminde, 969 yılında ele geçirilmesinin ardından bölgede yaklaşık iki asır Şî-İsmâîlî yönetim hakim olmuştur. Son Fâtımî hükümdarlarından Fâiz-Binasrillâh (549-555/1154-1164) döneminde Hz. Hüseyin'in Askalân'da gömüldüğüne inanılan başının Kahire'ye götürülerek defnolunmasıyla⁵⁸ Mescidü'l-İmâm Hüseyin veya Seyyidinâ Hüseyin

⁵⁵ İsferyini, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 9.

⁵⁶ İsferyini, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 11-12.

⁵⁷ İsferyini, *Nûru'l-'ayn* (Tunus), 12.

⁵⁸ Hz. Hüseyin'in başının gömüldüğüne inanılan yerlerle ilgili kaynakların değerlendirilmesi için bk. Azizova, *Kerbelâ Vak'ası*, 86-91; Khalid Sindawi, "The Head of Husayn Ibn 'Alî: Its Various Places of Burial and the Miracles that it Performed", *Holy Places in the Israeli-*

olarak adlandırılan cami çevresinde zamanla Meşhedü'l-Hüseyn kültü oluşmuştur. Fatimîler'in ardından yönetime gelen Eyyûbîler (1171-1252) döneminde inşa edilen İmâm Şâfiî türbesinin de sembolize ettiği gibi, Mısır Sünnî-Şâfiî kimliğine geri döndürülmüşse de, Fatimîler döneminden Hz. Hüseyin'in başının medfun bulunduğu inanan Meşhedü'l-Hüseyn kültünü/kültürünü miras almıştır. Şehadetinin hatırasına en kalabalık zamanını 10 Muharrem'de mâtem havasında yaşayan Kerbelâ'daki meşhedinden farklı olarak, Hz. Hüseyin'in Kahire'deki meşhedi en canlı dönemini onun 4 Şâban'daki mevlidi günü ve Mısır'ın yetmiş yakın sûfi tarikatının katılımıyla şölen havasında yaşayan önemli bir dinî merkez olarak günümüze gelmiştir.⁵⁹

Mısır'ın yerli sûfi kıssaları arasında yayınlanan *Nûru'l-'ayn*'ın hangi tasavvuf çevrelerince okunduğunu sorusunun cevabı, eseri diğer Arapça maktellerden ayıran, yukarıda zikri geçen bazı önemli özelliklerinde aranabilir: 1) En faziletlilerinin Hz. Ebû Bekir olduğu, eleştiri ve tartışmaya kapalı sahabe kuşağının üstünlüğü; 2) Ehl-i Beyte' karşı düşkünlüğü özel olarak vurgulanan idealleştirilmiş bir Muâviye b. Ebû Süfyân imajı. Birinci özellik genel olarak Sünnî müslümanlar/sufî tarikatlar tarafından kabul görebileceği halde, Muâviye b. Ebû Süfyân'ı idealleştirici konumdan hareket eden tasavvuf çevresi daha sınırlıdır. Geleneksel olarak silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan Alevî tarikatların Mısır'daki üstünlüğü dikkate alındığında⁶⁰, en faziletli müslüman olarak Hz. Ebû Bekir ve ideal bir müslüman olarak Muâviye b. Ebû Süfyân imajını maktel türünde birleştirerek vurgulayacak en uygun sufi tarikatın, Alevî silsileye sahip olmakla birlikte, Sıddikî/Bekrî silsileyi ön plana çıkaran⁶¹ ve İmam-ı Rabbânî

Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence, ed. Marshall J. Breger vd. (London: Routledge, 2009), 264-273; Daniella vd. Talmon-Heller, "Vicissitudes of a Holy Place: Construction, Destruction and Commemoration of Mashhad Husayn in Ascalon", *Der Islam* 93/1 (2016), 182-215.

⁵⁹ Kahire'deki Meşhedü'l-Hüseyn ve mevlid törenleriyle ilgili bk. Halvetî, *Nûru'l-'ayn*, 1b-15a; Joska Samuli Schielke, *The Perils of Joy: Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt* (New York: Syracuse University Press, 2012), 150, 181-182; Anna Madoeuf, "Mulids of Cairo: Sufi Guilds, Popular Celebrations and the 'Roller-Coaster Landscape' of the Re-signified City", *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*, ed. Diane Singerman - Amar Paul (Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi Yayınları, 2006), 465-487; Talmon-Heller, "Vicissitudes", 193-194.

⁶⁰ Mısır'ın sûfi tarikatlarıyla ilgili bk. Ebû'l-Vefâ Taftazânî, "Mısır'da Sûfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1996), 535-552; Frederick De Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies* (İstanbul: İsis yayıncılık, ts.).

⁶¹ Tasavvuf tarikatlarının Aleviyye ve Bekriyye silsileleri için bk. John Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 261-263; Necdet Tosun,

Ahmed Sirhindî'den itibaren idealleştirilmiş Muaviye b. Ebû Süfyan tasavvurunu savunan⁶² Müceddidiyye-Hâlidîyye olduğu düşünülebilir.

Alevî temayüllere karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Hâlidîyye, bu temayüllerin en az bulunduğu ve sahâbenin önemini kuvvetle vurgulayan bir tarikat olarak tanınmaktadır.⁶³ Nakşibendiyye'nin gelişiminde iki önemli figür olarak, Müceddidiyye ve Hâlidîyye'nin kurucuları Ahmed Sirhindî ve Hâlid Bağdâdî'nin içinde yaşadıkları toplumun Şîî kesimine karşı politik ve polemik olarak idealleştirilmiş Muâviye b. Ebû Süfyan tasavvuru geliştirdikleri bilinmektedir. Genellikle İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ında ortaya koyduğu⁶⁴ bu çizgiye sadık kalan Hâlidî şeyhleri, çoğu Alevî silsileye ait Mısır'ın tasavvuf çevrelerinde kendilerine yer edinebilmek, toplumla kaynaşmak ve yerli halkı cezbedebilmek için dinî ve kültürel şartlara uyum göstermek, dolayısıyla Kahire merkez olmakla bölgeye mal olmuş Meşhedü'l-Hüseyn kültürünü dikkate alarak yayılmak durumundaydı. Hâlidîliğin Mısır'daki gelişim süreciyle ilgili bilgiler bu kanaati desteklemektedir. Nakşîliğin Mısır'a girişi genellikle Ahmed ibn Muhammed Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) ile başlatılmakla birlikte, kurumsallaşarak bölgede daha uzun maziye sahip diğer tarikatlar arasında kendine yer bulması Ziyâüddîn Hâlid el-Bagdâdî'nin (ö. 1242/1827) kurduğu Hâlidî koluna mensup şeyhlerin faaliyetinin sonucu XIX. yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleşmiştir. Hâlidîliğin Mısır'da yayılmasında etkili olan şeyhler arasında XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin dinî-siyasî çevrelerinde etkin bir mutasavvıf olan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893) ve halifelerinin önemli rolü bulunmaktadır. Gümüşhânevî'nin halifesi Ahmed (Mehmed) Âşık Efendi (ö. 1883) için Osmanlı Devleti'nin Mısır valisi Abbas Hilmi'nin (1813-1854) 1851 yılında Kahire'de yaptırdığı tekke, gerek merkezî yönetimle Halidî mensupları arasındaki ilişkiyi, gerekse tarikatın bölgede kurumsallaşmasını göstermesi açısından önemli bir gelişmeydi.⁶⁵

"Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/207.

⁶² Hamid Algar, "Mektûbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/12.

⁶³ Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye/Anadolu'da Hâlidîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/298.

⁶⁴ Ahmed Sirhindî İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah ofset, 1998), 2/117-124.

⁶⁵ Nakşibendiliğin Mısır'da gelişimiyle ilgili bk. Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), 98-101;

Kâhire'deki diğer tasavvuf tarikatları gibi, Hâlidî mensupları açısından da Meşhedü'l-Hüseyn'in büyük önem arzettiği, bizzat Gümüşhânevî'nin Mısır'daki faaliyetlerinden de anlaşılmaktadır. 1870'lerin sonunda Mısır'da bulunduğu sürece Ezher Camii'yle birlikte Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde de çok sayıda talebeye ders okutan Gümüşhânevî'nin,⁶⁶ Mısır'daki en etkili halifelerinden Şeyh Cevdet (Cûde) İbrahim'e (ö. 1932) hilafet vermesiyle ilgili hikaye de Meşhedü'l-Hüseyn'in tarikat mensuplarınca yerine işaret etmesi açısından önemlidir. Bu buluşma hikayesine göre, Hz. Peygamber'i rüyasında gören Gümüşhânevî Mısır'a giderek Şeyh Cevdet'e tarikatı telkin etme emrini alır, diğer taraftan Şeyh Cevdet de rüyasında gördüğü üzere Resûlullâh'tan nebevî mirasın bulunduğu Kahire'deki İmam Hüseyin Camii'ne gidip Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'den Nakşibendî tarikatına intisap etmesi emrini alır, böylece Meşhedü'l-Hüseyn iki şeyhin görüştüğü mekan olur.⁶⁷ Kahire'de Hâlidîliği devam ettiren Cevdet İbrahim'in devamcıları günümüzde de her hicrî ayın ilk Salı günü Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde akşam namazının ardından Hatm-i Nakşibendî icra etmekte, ardından Camii'nin arkasında bulunan tarikat merkezinde ilim sohbetleri düzenlemekte, böylece Kâhire'deki pekçok sûfi tarikatı gibi Meşhedü'l-Hüseyn çevresindeki faaliyetlerini sürdürmektedirler.⁶⁸

db | 655

Bütün bunlar dikkate alındığında, XIX. yüzyıl Mısır'da Müceddidî-Halidî yorumlu bir *Maktelü'l-Hüseyn* üretilmiş olmasının muhtemel nedenlerine farklı açılardan bakılabilir. Hâlidîliğe açısından bakıldığında, Mısır'a dışarıdan henüz gelmiş ve kendine taraftar bulmak isteyen bir tarikatın, yerel sûfi tarikatlar arasında da önemli rolü bulunan Meşhedü'l-Hüseyn kültürünü dikkate alması doğal görülebilir. Öte yandan dönemin dinî-siyasî şartları açısından bakıldığında Osmanlı resmi politikasınca da böyle bir maktel metninin okutulmasının desteklenmesi beklenebilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasının büyük bir kısmında tecdid faaliyetleri çerçevesinde başlatılan, dine hurafe ve yanlış anlayışlar getirdiği, müslümanların gerilemesine neden olduğu düşüncesiyle tasavvuf ve

De Jong, *Sufi Orders*, 123-126; Michael Winter, "Egyptian and Syrian Sufis Viewing Ottoman Turkish Sufism: Similarities, Differences, and Interactions", *The Ottoman Middle East: studies in honor of Amnon Cohen*, ed. Eyal Ginio vd. (Leiden: E.J.Brill, 2014), 100-102.

⁶⁶ İrfan Gündüz, "Gümüşhânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/276.

⁶⁷ Ahmed el-Bedevî Cûde el-Mehdi, "Mısır'da Nakşibendilik", ed. Hür Mahmut Yücer, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 480-481.

⁶⁸ Cûde el-Mehdi, "Mısır'da Nakşibendilik", 482.

tarikatlara da karşı çıkan, temsilcileri Selefîlik'le ilişkilendirilen fikri arayışların bu duruma etkisi olabilir.⁶⁹ Bir düşünce akımı olmanın ötesinde, Osmanlı topraklarında XIX. yüzyılın başlarından itibaren siyasî yönetime karşı yükselen, başta Şîî'lerce mukaddes sayılan dinî merkezler olmak üzere, ziyaret yerlerini hedef alan Vehhâbî tehdidi de *Nûru'l-ayn*'ın adaptasyon ve yayılma sürecinde etkili olmuş olabilir. Nitekim 1801 yılında Kerbelâ'ya gerçekleştirilen baskınlarla yükselişe geçen,⁷⁰ kısa sürede Hicaz'ı ele geçiren siyasî hedefli Vehhâbî hareketinin ilk dalgası, Mısır valiliği döneminde Mehmed Ali Paşa'nın komutasındaki ordu tarafından 1811-1818 senelerinde durdurulmuştur. XIX. yüzyılın başlarında Bağdat merkez olmak üzere Irak'ta da Osmanlı Devleti için siyasî açıdan tehlikeli bu harekate karşı yönetimce desteklenen Nakşibendî tarikatı şeyhlerince mücadele edildiği bilinmektedir.⁷¹ Böylece, *Nûru'l-ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* XIX. yüzyılın politik şartları içerisinde Osmanlı yönetimindeki Arap topraklarında Selefî-Vehhâbî etkisini azaltmak veya ona karşı reaksiyon olarak, XIV. yüzyıldan Anadolu'da Hanefî-Maturîdî kültür çevresinde var olduğu bilinen ve Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadeyle Şünnîliğin Türk yorumunda bir geleneğe dönüşmüş *Maktel-i Hüseyin*'in⁷² Şâfiî-Eş'arî-Arap kültür çevresindeki bir karşılığı olarak görülebilir.

656 | db

Nûru'l-ayn'ın XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî yönden Müceddidî-Halidî – aynı zamanda amelî-itikadî açıdan Şâfiî-Eş'arî – çevrelerde okunduğuna dair kanaatimizi destekleyen bir kanıt, XX. yüzyılın başlarında Kumuk Türkçesi'yle yayınlanmış

⁶⁹ Nitekim Hâlidiliğin Mısır'daki en önemli şeyhlerinden Şeyh Muhammed Emîn el-Kürdî (ö. 1914) tasavvufa karşı düşmanca tavrıyla tanınan Selefîler'in muhalefetine rağmen tarikatı yayma adına başarılı çalışmalar yapmıştır. Bk. Hamid Algar, "Kürdî, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/564; Hamid Algar, "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/296.

⁷⁰ Geniş bilgi için bk. İsmail Safa Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq", *Division and Ecumenism in Islam: The Sunna and Shi'a in History*, ed. Ofra Bengio - Meir Litvak (New York: Palgrave-McMillan, 2011), 87-90; Meir Litvak, "Encounters between Shi'i and Sunni 'Ulama' in Ottoman Iraq", *Division and Ecumenism in Islam: The Sunna and Shi'a in History*, ed. Ofra Bengio - Meir Litvak (New York: Palgrave-McMillan, 2011), 74-77; Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 121-123.

⁷¹ Weismann, *The Naqshbandiyya*, 88, 95-96.

⁷² Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde İslâm'ın Diğer Yönü: Anadolu'da Şîik Unsurları Yeniden Düşünmek ve İsmailî Etkisi Hakkında Bazı Yorumlar", çev. İlnur Güzel, *Kemal Karpat'a Armağan: Karpat Koca Bir Çınar*, ed. Kaan Durukan vd. (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2014), 21-22.

Hüseyinni Kitabı isimli makteldir. Eser, Has Muhammed Şîrvânî (ö. 1857 [?]), Molla Muhammed Yerağî (ö. 1838) ve Cemâleddin Gazikumukî (ö. 1869) gibi Hâlidî şeyhlerin ve “Gazavât”/“Mürîdizm” hareketinin liderleri olan Gimrili İmam Gazi Muhammed (ö. 1869) ve İmâm Şâmil (ö. 1871) gibi devamcılarının dinî-siyasî arenada ön planda oldukları Kuzey Kafkasya’da⁷³ kaleme alınmıştır. Mesnevî tarzında manzum bir maktel olarak yazılmış *Hüseyinni Kitabı*⁷⁴ tespit edebildiğimiz kadarıyla, içerik bakımından *Nûru’l-‘ayn’a* (ve devamı olarak *Kurretü’l-‘ayn’a*) en yakın makteldir. Eserin müellifi Kuzey Kafkasya’nın Buynaksk şehrine bağlı Erpeli köyünden olan Şafîi⁷⁵ din adamı Kadı Şihammât Baybolatoğlu’dur (ö. 1336/1918). Baybolatoğlu Osmanlı’ya mühaceret eden Erpelili Hâlidî şeyhi Mûsâ Kâzım Dağıştânî’nin (ö. 1332/1914) öğrencisi olmuş, günümüzde de mezarı halk tarafından ziyaret edilen âbid bir din alimi olarak tanınmıştır.⁷⁶ Araştırmanın sınırları dışına çıkacağı için fazla detaya girmeden burada sadece iki eser arasındaki benzerliğe dikkat çekecektir.

Hüseyinni Kitabı’nda genel olarak Kerbelâ’ya kadarki gelişmelerin tarih dışı olay kurgusu ve pekçok detay, tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça, aynı zamanda Türkçe makteller arasında sadece *Nûru’l-‘ayn’a* özgü çizgi üzerinden anlatılmaktadır. Muâviye b. Ebû Süfyân’ın Resûlullâh’ın ailesine karşı münasebeti ve bu hususta Yezîd’e vasiyeti;⁷⁷ Yezîd-Hz. Hüseyin ilişkisi,⁷⁸ Hz. Hüseyin’in Hicaz’a giderek münzevî bir hayat geçirmesi⁷⁹ ve Kûfelilerin kul hakkıyla uyarması nedeniyle davete icabet etmesi⁸⁰ gibi diğer maktellerde rastlanmayan, gerçek dışı bir olay kurgusu iki eserde de paralellik arz etmektedir. *Nûru’l-‘ayn’ı* gerek yazma nüshalarında,

⁷³ Weismann, *The Naqshbandiyya*, 105-109; Zafer Erginli - İbrahim Erol, “İsmâil Sirâceddin-i Şîrvânî-i Kürdemiri ve Kafkaslarda Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Kolları”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 33 (2020), 131-159.

⁷⁴ Eserin içeriğiyle ilgili bk. Hakan Akça, *Kumuk Türkçesiyle Bir Kerbelâ Mersiyesi Kurubü’l-Bela: İnceleme-Metin-Gramatikal İndeks* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 12-18; Hakan Akça, “Kumuk Türkçesiyle Yazılmış Bir Kerbelâ Mersiyesi: ‘Kurubü’l-belâ’”, *Millî Folklor* 18/69 (2006), 28-37.

⁷⁵ Müellif maktelinde Hz. Muhammed’in Ehl-i Beyt’ini sevmenin öneminden bahsederken, bu konunun “Bizim İmâm Şâfiî çok ulu imamımız” diye bahsettiği kendi mezhep imamınca da desteklediğini kaydetmektedir. Bk. Şihammât Kadı Baybolatoğlu, *Hüseyinni Kitabı* (Timurhan Şûrâ, 1329/1911), 134.

⁷⁶ Abdul Ali Aliyev, *Dağıstan’da Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Dinler Tarihi Araştırması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 76-77.

⁷⁷ Baybolatoğlu, *Hüseyinni Kitabı*, 6-7; İsferyânî, *Nûru’l-‘ayn* (Tunus), 2-6.

⁷⁸ Baybolatoğlu, *Hüseyinni Kitabı*, 8; İsferyânî, *Nûru’l-‘ayn* (Tunus), 7-9.

⁷⁹ Baybolatoğlu, *Hüseyinni Kitabı*, 9; İsferyânî, *Nûru’l-‘ayn* (Tunus), 10.

⁸⁰ Baybolatoğlu, *Hüseyinni Kitabı*, 10-11; İsferyânî, *Nûru’l-‘ayn* (Tunus), 11-14.

gerekse baskılarında tâkip eden, Abdullah b. Muhammed isimli yazara ait olduğu iddia edilen *Kurretü'l-‘ayn* isimli Muhtâr’ın intikamı kısmının, *Hüseyni Kitabı*’nda özel bir bölüm olarak genişçe ele alınması da⁸¹ iki eser arasındaki önemli benzerliklerdendir. İki eser arasındaki paralellik *Hüseyni Kitabı*’nın müstakil bir eser olmaktan ziyâde, *Nûru'l-‘ayn*’ın Kumuk Türkçesi’ne manzûm çevirisi olduğunu göstermektedir. Ebû Süfyân Akayev’in öncülüğünde Kuzey Kafkasya’da Kumukça yayın faaliyetinin henüz başladığı 1900’lü yılların başlarında⁸² *Hüseyni Kitabı*’nın kısa aralarla üç defa yayınlanması, XIX. yüzyılın sonunda kısa sürede Mısır’da defalarca yayınlanmış *Nûru'l-‘ayn* gibi kendine özgü bir içeriği bulunan bu maketlin de bölgenin fikhî-itikâdî açıdan Şâfiî-Eş‘arî, tasavvufî yönden Müceddidî-Halidî okuyucu kitlesi arasında kabul gördüğünü düşündürmektedir.

Sonuç

658 | db

Yazma ve matbû nüshaları, maktel eserleri arasında kendine özgü yönleri ve okunduğu muhtemel çevreyle ilgili bazı tespitlerden hareketle Şâfiî-Eş‘arî alimi İsferyâinî tarafından yazıldığı ileri sürülen *Nûru'l-‘ayn*’ın yazılma süreciyle ilgili aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Biyografik ve bibliyografik kaynaklardaki verilere göre, *Nûru'l-‘ayn*’ın İsferyâinî’ye nisbet edilmesinin literatüre yansması XIX. yüzyılın son çeyreğinden çok önceye gitmemektedir. Yûsuf İlyân Serkis, Ferdinand Wüstenfeld, Carl Brockelmann gibi müellifler *Nûru'l-‘ayn*’ın matbû nüshalarından bahsetmekte, sadece Edward Browne 1289/1872-73 tarihli Cambridge yazmasını zikretmektedir. Halen bu yazma nüshanın eserin bilinen tek yazma nüshası olduğu söylenebilir. Nitekim eserin dünya kütüphanelerinde tespit edilebilen 1296/1879 tarihli diğer üç yazma nüshası Kâhire’de Kesteliyye Matbaası’nda yayınlanmış nüshasından istinsah edilmiştir. Eserin

⁸¹ Baybolatoglu, *Hüseyni Kitabı*, 138-169; İsferyâinî, *Nûru'l-‘ayn* (Tunus), 85-112.

⁸² Abdul-Kadyr İsupovich Abdullatipov, “Shikhammat Kadi Baïbulatov iz Ėrpeli”, *Sufizm na Kavkaze: Sbornik stateĭ* (Makhachkala: Tsentr iranistiki fakul’teta vostokovedkniĭa DGU, 2009), 27-40; Gasan Orazhev, “Istochniki Dliĭ Izucheniĭa Istoricheskoi Dialektologii Kumykskogo Ĭazyka i Istorii Kumykskoĭ Literatury”, *Rukopisnaiĭ I Pechatnaiĭ Kniga V Dagestane: Sbornik stateĭ* (Makhachkala: Dagestanskiĭ Nauchnyi Tsentr AN SSSR Institut Istorii, Ĭazyka i Literatury im. G. Tsadasy, 1991), 72-73; Gasan Orazhev, “Araboĭazychnye Proizvedeniĭa v Tvorchestve Abusufiĭana Akaeva”, *Istoriiĭ, Arkheologiiĭ i Ėtnografiĭa Kavkaza* 14/4 (2018), 53-62.

kütüphane kataloglarından tespit edilebilen en erken baskısı bahsi geçen 1291/1874 tarihli Kesteliyye baskısıdır. Böylece, eserin bilinen tek yazma nüshasıyla matbû nüshası arasında çok kısa bir zaman olduğu anlaşılmaktadır.

Nûru'l-'ayn'in biyografik ve bibliyografik kaynaklarda zikrolunduğu dönem, mevcut yazma nüshası ve tespit edilebilen en erken baskısı arasında çok kısa denebilecek süre bulunması, eserin yazılmasının XIX. yüzyılın son çeyreğinden çok önceye gitmediğini, kısa süre sonra Kahire'de birkaç baskısı yapılarak bazı çevrelerce okunduğunu göstermektedir. Böylece, literatüre geçme, yazma ve matbu nüshalarıyla ilgili veriler *Nûru'l-'ayn*'in - ve yazma/matbu nüshalarda devamı olarak görülen *Kurretü'l-'ayn*'in - XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük oranda içerik olarak Ebû Mihnef'in olduğu ileri sürülen maktel ve "sa'r" (intikam) konulu iki eserden adapte edildiği sonucuna götürmektedir. İsimlendirme olarak da *Nûru'l-'ayn* ve *Kurretü'l-'ayn*'in daha önce yazılmış eserlerden - Mısır'ın Halvetî şeyhlerinden Abdülfettâh b. Ebû Bekr eş-Şâfi'î el-Halvetî'nin ve Ali b. Hasan b. Şeyh Mûsâ el-Merevî'nin benzer isimli eserlerinden adapte edildiği söylenebilir.

Arapça bir maktel olarak *Nûru'l-'ayn*'da iktidâr hususundaki görüşlerine göre Hz. Hüseyin ve Muâviye b. Ebû Süfyân klasik İslam tarihi kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmeyecek kadar farklı özelliklerle takdim olunmaktadır. Gerek Hz. Peygamber'in soyuna düşkün Muâviye b. Ebû Süfyân, gerekse Mekke'de zühd hayatı yaşama-ya üstünlük veren, sadece yönetiminden halkın rahatsız olduğu Yezîd'in suçundan sorumlu tutulmaktan sakındığı için Kûfelilerin davetine icabet eden Hz. Hüseyin yönetim konusunda herhangi bir iddiada bulunmayan pasif bir kişiliktir. Benzer bir şekilde Abdullah b. Zübeyr de Hz. Hüseyin'e yaklaşımı açısından klasik İslam tarihi kaynaklarındaki çizgilerin dışında tasvir olunmakta, Hz. Hüseyin Hicaz'da bulunduğu sürece hilafet şansının düşük olduğunu düşünen İbn Zübeyr'in yerine, Hz. Hüseyin'e Mekke'de halifeliği öneren, Kûfe'ye gitmekten vazgeçiremeyince ağlayan "Mekke halifesi" imajı çizilmektedir.

Mısır'ın yerel sûfi kıssaları arasında yayınlanan *Nûru'l-'ayn*'in okunabileceği tasavvuf çevresinin belirlenmesinde eserin maktel özellikleri ve yerel sûfi tarikatların yapısı önem arz etmektedir. Geleneksel olarak silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan Turuk-ı Aliyye'nin Mısır'daki üstünlüğü dikkate alındığında, en faziletli müslüman olarak

Hız. Ebû Bekir ve ideal bir müslüman olarak Muâviye b. Ebû Süfyân imajını maktel türünde birleştirerek vurgulayacak en uygun sufi tarikatın, Alevî silsileye sahip olmakla birlikte, Sıddıkî/Bekrî silsileyi ön plana çıkaran ve İmâm-ı Rabbânî Sirhindî'den itibaren idealleştirilmiş Muaviye b. Ebû Süfyan tasavvurunu savunan Müceddidiyye-Hâlidîyye olduğu söylenebilir.

Mısır'a dışarıdan henüz gelmiş ve yerel sûfi tarikatlar arasında kendine taraftar bulmak isteyen Hâlidîyye'nin Meşhedü'l-Hüseyn kültü eksenindeki gelişim süreci ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu dinî-siyasî şartlar açısından XIX. yüzyılda Mısır'da Müceddidî-Halidî yorumlu bir *Maktelü'l-Hüseyn* üretilmiş olması muhtemeldir. *Nûru'l-'ayn*, Osmanlı yönetimindeki Arap topraklarında Selefî-Vehhâbî etkisini azaltmak veya ona karşı reaksiyon olması amacıyla Anadolu'da asırlardır var olduğu bilinen *Maktel-i Hüseyin* yazımının Şâfiî-Eş'arî-Hâlidî kültür çevresindeki Arapça karşılığı olarak görülebilir. Hâlidî şeyhlerinin dinî ve politik açıdan aktif olduğu bir diğer bölge olan Kuzey Kafkasya'da XX. yüzyılın başlarında Şihammât Kadı Baybolatoğlu tarafından Kumuk Türkçesi'nde yazılmış *Hüseyni Kitabı* isimli manzum maktel, bu mülâhazayı desteklemektedir. Şâfiî-Eş'arî-Hâlidî geleneğe mensup Baybolatoğlu'nun bu makteli, Kerbelâ'ya kadarki gelişmelerin tarih dışı olay kurgusu, tarihî şahsiyetlerle ilgili yaklaşım açısından, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Nûru'l-'ayn*'a en yakın maktel, hatta onun Kumuk Türkçesi'ne manzum tercümesi sayılabilir. Kuzey Kafkasya'da Kumukça yayın faaliyetinin henüz başladığı 1900'lü yılların başlarında *Hüseyni Kitabı*'nın kısa aralarla üç defa yayınlanması, XIX. yüzyılın sonunda kısa sürede Mısır'da defalarca yayınlanmış *Nûru'l-'ayn fî meşhedü'l-Hüseyn* gibi sıradışı bir içeriği bulunan bu maktelin de bölgenin fikhî-itikâdî açıdan Şâfiî-Eş'arî, tasavvufî yönden Müceddidî-Halidî okuyucu kitlesine hitap ettiğini düşündürmektedir.

Sonuç olarak, *Nûru'l-'ayn*'ın Müttekaddimûn dönemi Şâfiî-Eş'arî alimi Ebû İshâk el-İsferâyinî tarafından V./XI. yüzyılda Horasan bölgesinde yazılmış bir maktel değil, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kahire'de Meşhedü'l-Hüseyn eksenli Şâfiî-Eş'arî-Hâlidî kültür çevresinde Ebû Mihnef'in olduğu ileri sürülen maktelden uyarlanmış bir eser olduğu söylenebilir. Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin müellif olarak kaydedilmesiyle, bahsi geçen maktelin bölgenin Şâfiî-Eş'arî müslümanları arasında popülerlik kazanması amaçlanabilir. Öte yandan Hız. Hüseyin'in Kâhire'deki meşhedinin önemini vurgulayan bu eser, aynı zamanda İslâm dünyasında Hız. Hüseyin'le ilgili Kerbelâ-Âşûrâ-

Maktel eksenli bir kültür çevresine paralel olarak Kâhire-Mevlid-Meşhed merkezli bir kültür çevresinin de mevcudiyetinin göstericisi olarak yorumlanabilir.

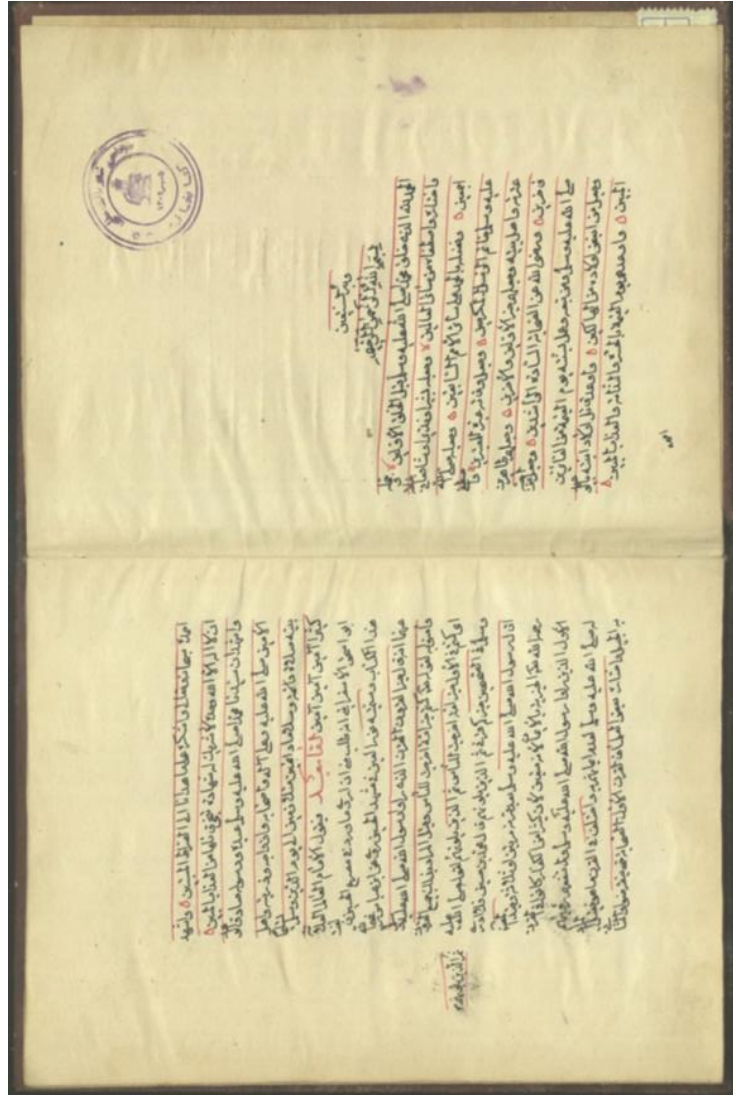
KAYNAKÇA

- Abdullah b. Muhammed. *Kurretü'l-'ayn fi ahzi se'ri'l-Hüseyn*. Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960.
- Abdullatipov, Abdul-Kadyr İsupovich. "Shikhammat Kadi Baïbulatov iz Ėrpeli". *Sufizm na Kavkaze: Sbornik stateĭ*. 27-40. Makhachkala: Tsentr iranistiki fakul'teta vostokoved-kniĭa DGU, 2009.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Die Handschriften – verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: verzeichniss der Arabischen handschriften*. 1-10 Cilt. Berlin: A.W. Schade's Buchdruckerei, 1887-1899.
- Akça, Hakan. "Kumuk Türkçesiye Yazılmış Bir Kerbelâ Mersiyesi: 'Kurübü'l-belâ'". *Milli Folklor* 18/69 (2006), 28-37.
- Akça, Hakan. *Kumuk Türkçesiyle Bir Kerbela Mersiyesi Kurubü'l-Bela: İnceleme-Metin-Gramatikal İndeks*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Algar, Hamid. "Hâlidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. "Kürdî, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/564-565. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Algar, Hamid. "Mektûbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/11-12. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aliyev, Abdul Ali. *Dağıstan'da Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Dinler Tarihi Araştırması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ayğın, Fadıl. *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şehru Akideti Ebî İshak el-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelamî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Azizova, Elnura. "Ebü Mihnef'ten Ebü İshâk el-İsferâyini'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: Nûru'l-Ayn fi Meşhedî'l-Hüseyn Üzerine Bazı Tespitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 315-341. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.769861>
- Azizova, Elnure. *Kerbela Vak'ası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-'arîfin*. ed. Kılıslı Rıfat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal İnal. 1-2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.
- Baybolatoglu, Şihammât Kadı. *Hüseynîni Kitabı*. Timurhan Şürâ, y.y., 1329/1911.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. 1-3 Cilt. Leiden: E.J.Brill, 1937-1942.
- Browne, Edward G. *Descriptive Catalogue of the Oriental MSS*. Cambridge: the University Press, 1932.
- Câfer Sâdik. *Misbâhu's-şeri'a*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1980.
- Cüde el-Mehdi, Ahmed el-Bedevî. "Mısır'da Nakşibendîlik". *Doğumunun 200. Yılı Hattarasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür*. ed. Hür Mahmut Yücer. 482-485. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.
- De Jong, Frederick. *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*. İstanbul: İsis yayıncılık, ts.
- Ebü Mihnef, Lût b. Yahyâ. *Kitâb Hikâyeti'l-Muhtâr fi ahzi's-se'r*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemyyi lilmatbû'ât, 1414/1993.
- Ebü Mihnef, Lût b. Yahyâ. *Maktelü'l-Hüseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391.
- Erginli, Zafer - Erol, İbrahim. "İsmâil Sirâceddin-i Şirvânî-i Kürdemiri ve Kafkaslarda Nakşibendiyye-i Hâlidiyye Kolları". *Usûl: İslam Araştırmaları* 33 (2020), 131-159.
- Gündüz, İrfan. "Gümüşhânevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

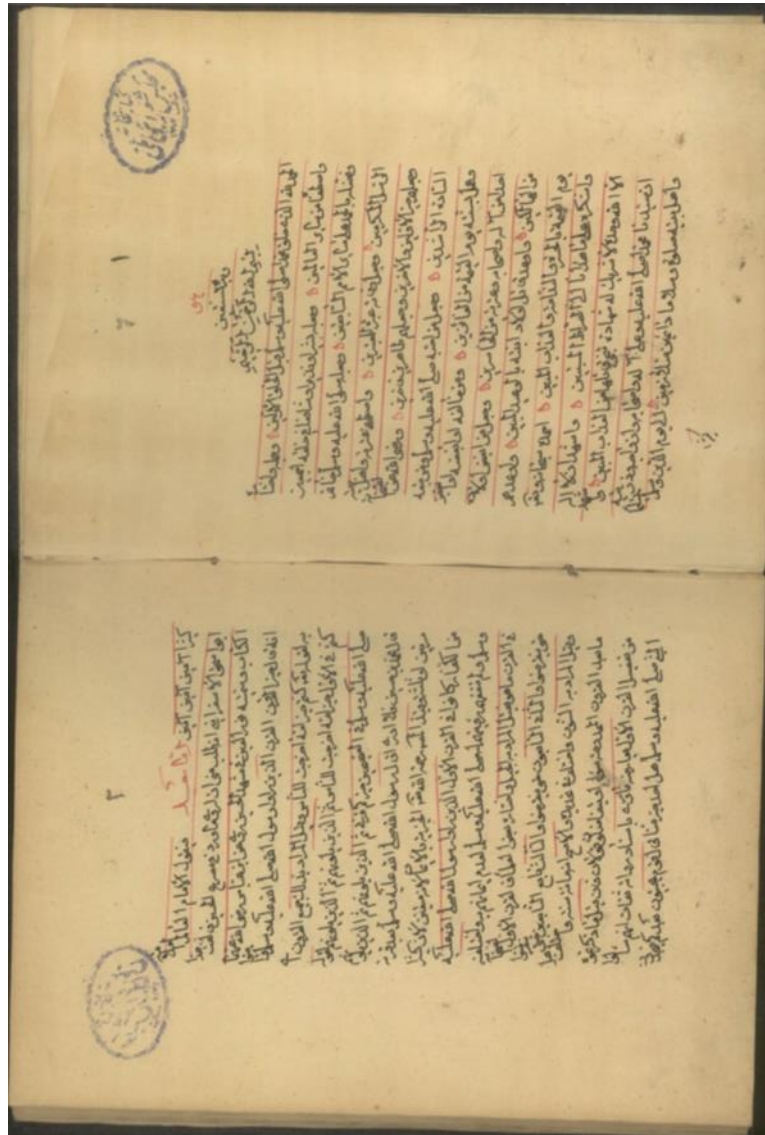
- Günther, Sebastian. "Maqatil Literature in Medieval Islam". *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212.
- Halvetî, Şeyh Abdülfettâh b. Ebû Bekr er-Ressâm eş-Şâfi'î. *Nûru'l-'ayn fi zikri meşhedî'l-Hüseyn*. Riyad: Mektebetü'l-melik su'ûd, 3068, 14.
- Hayrî, Abdülcevâd. *el-Kıyasu's-ş'a'bî: el-Kıyasu's-süfiyye*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010.
- Hillî, İbn Nemâ. *Müsîrû'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ. *el-Lühûf fi katle'l-tüfüf*. Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 1-3 Cilt. İstanbul: Dergah ofset, 1998.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *Makâtülü't-Tâlibiyyîn*. ed. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946.
- İsferâyînî, Ebü İshâk. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960.
- İsferâyînî, Ebü İshâk. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Tahran: İdare-i Mahtutat, 32888, 1a-80b.
- İsferâyînî, Ebü İshâk. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Tahran: Ketabhâne-i Meclis-i Şûrâ İslâmî, 5985, 1a-80b.
- İsferâyînî, Ebü İshâk. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Tahran: Ketabhâne-i Meclis-i Şûrâ İslâmî, 12844, 1a-80b.
- İsferâyînî, Ebü İshâk. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Kahire: Mektebetü'l-cumhûriyyeti'l-'arabiyye, ts.
- Kanazi, George. "The Massacre of al-Ḥusayn b. 'Alî: Between History and Folklore". *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*. ed. Shimon Ballas - Reuven Snir. 23-36. Toronto: York Press, 1998.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2001.
- Litvak, Meir. "Encounters between Shi'i and Sunni 'Ulama' in Ottoman Iraq". *Division and Ecumenism in Islam: The Sunna and Shi'a in History*. ed. Ofra Bengio - Meir Litvak. 69-86. New York: Palgrave-McMillan, 2011.
- Litvak, Meir. *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Madoeuf, Anna. "Mulids of Cairo: Sufi Guilds, Popular Celebrations and the 'Roller-Coaster Landscape' of the Resignified City". *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*. ed. Diane Singerman - Amar Paul. 465-487. Kahire: Kahire Amerikan Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Merevî, Ali b. Hasan b. Şeyh Musa. *Kurretü'l-'ayn fi şerhi se'ri'l-Hüseyn*. Berlin: Staatsbibliothek, Petermann, 631, 1a-96b.
- Miroğlu, İsmet vd. "Yezid". *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 163-165. İstanbul: İhlas Matbaacılık, Gazetecilik ve Sağlık Hizmetleri, ts.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye Tarihinde İslâm'ın Diğer Yönü: Anadolu'da Şiilik Unsurunu Yeniden Düşünmek ve İsmaili Etkisi Hakkında Bazı Yorumlar". *Kemal Karpat'a Armağan: Karpat Koca Bir Çınar*. ed. Kaan Durukan vd. çev. İlknur Güzel. 15-33. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2014.
- Orazaev, Gasan. "Araboîazychnye Proizvedeniâ v Tvorchestve Abusufiâna Akaeva". *Istoriâ, Arkheologiâ i Etnografiâ Kavkaza* 14/4 (2018), 53-62.
- Orazaev, Gasan. "Istochniki Dliâ Izucheniâ Istoricheskoi Dialektologii Kumykskogo İazyka i Istorii Kumykskoï Literatury". *Rukopisnaiâ I Pechatnaiâ Kniga V Dagestane: Sbornik stateĭ*. 71-86. Makhachkala: Dagestanskiĭ Nauchnyĭ Tsentr AN SSSR Institut Istorii, İazyka i Literatury im, G. Tsadasy, 1991.
- Schielke, Joska Samuli. *The Perils of Joy: Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt*. New York: Syracuse University Press, 2012.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 1-2 Cilt. Kahire: Matba'atu Serkîs, 1346/1928.
- Sindawi, Khalid. "The Head of Ḥusayn Ibn 'Alî: Its Various Places of Burial and the Miracles that it Performed". *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence*. ed. Marshall J. Breger vd. 264-273. London: Routledge, 2009.

- Sindawi, Khalid. "The Image of Husayn Ibn 'Alī in 'Maqātil' Literature". *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), 79-104.
- Tabatabāi, Muhakkik Abdülazîz. *Ehl-i Beyt fi 'l-mektebeti 'l-'arabiyye*. Kum: Âlu'l-Beyt, 1417.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târihü't-Taberî*. ed. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 1-11 Cilt. Beyrut: Dârü Süveydân, 1967.
- Taftazânî, Ebü'l-Vefâ. "Mısır'da Süfî Tarikatların Tarihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları". çev. Mustafa Aşkar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1996), 535-552.
- Talmon-Heller, Daniella vd. "Vicissitudes of a Holy Place: Construction, Desctruction and Commemoration of Mashhad Husayn in Ascalon". *Der Islam* 93/1 (2016), 182-215.
- Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Uludağ, Süleyman. "Hâlidiyye/Anadolu'da Hâlidilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/296-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Üstün, İsmail Safa. "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq". *Division and Ecumenism in Islam: The Sunna and Shi'a in History*. ed. Ofra Bengio - Meir Litvak. 87-103. New York: Palgrave-McMillan, 2011.
- Weismann, Itzhak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London: Routledge, 2007.
- Winter, Michael. "Egyptian and Syrian Sufis Viewing Ottoman Turkish Sufism: Similarities, Differences, and Interactions". *The Ottoman Middle East: studies in honor of Amnon Cohen*. ed. Eyal Ginio vd. 93-111. Leiden: E.J.Brill, 2014.
- Wüstenfeld, Heinrich Ferdinand. *Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache: Ein historischer Roman aus dem Arabischen*. Göttingen, 1882.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyini, Ebü İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ek 1: İsferyâinî, *Nûru'l-‘ayn* (Tahran: Ketabhâne-i Meclis-i Şûrâ İslâmî, 5985), 1b-2a



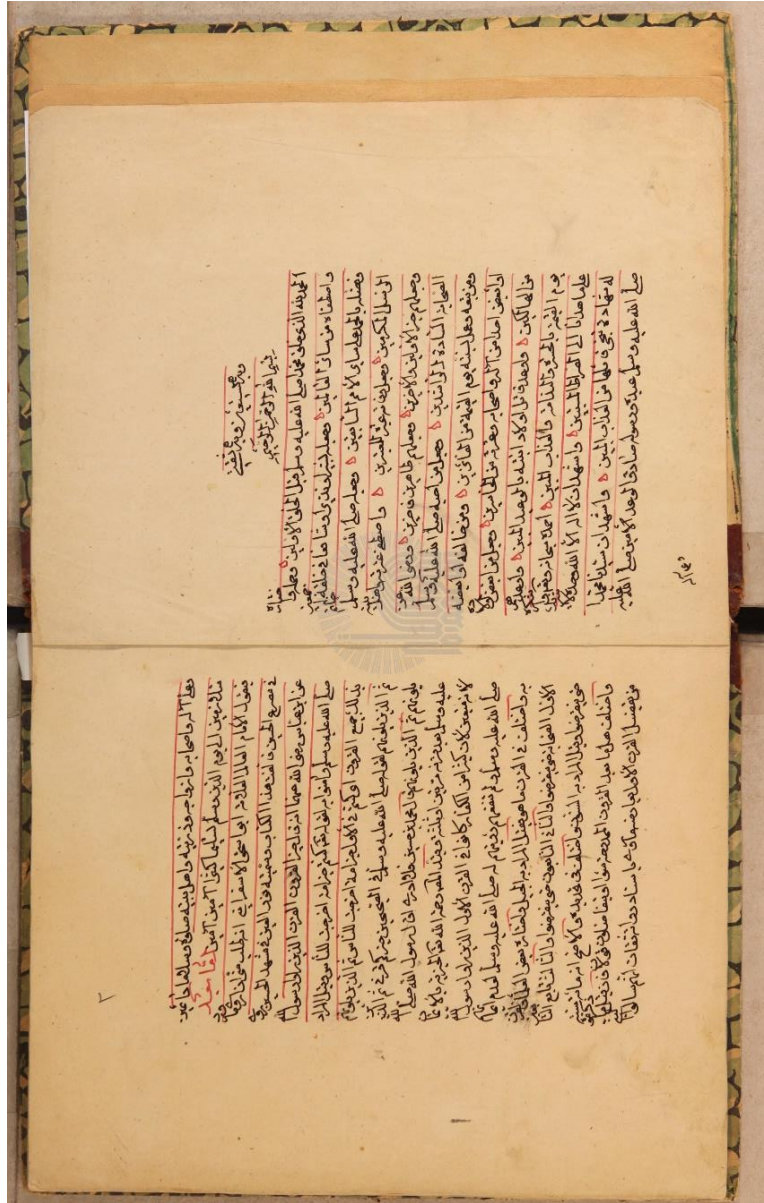
Ek 2: İsferâyinî, *Nûru'l-'ayn* (Tahran: Ketabhâne-i Meclis-i Şûrâ İslâmî, 12844), 1b-2a



db | 665

Ek 3: İskerâyinî, *Nûru'l-‘ayn* (Tahran: İdare-i Mahtûtât, 32808), 1b-2a

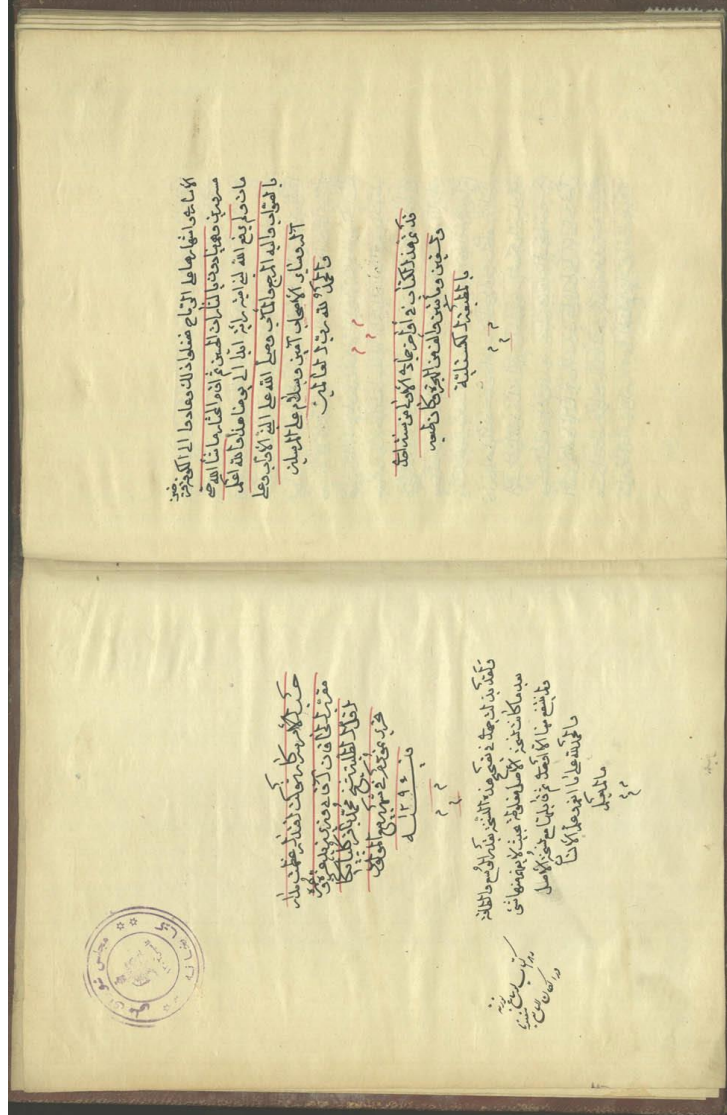
666 | db



3

144

Ek 4: İsferyînî, Nûru'l-'ayn (Tahran: Ketabhâne-i Meclis-i Şûrâ İslâmî, 5985), 79b-80a.



On the Possible Effects of the Mujaddidī-Khālidi Interpretation in an Arabic Maqṭal Published in the 19th Century Egypt: Some Considerations on the Writing Process of *Nūr al-‘Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn*

Elnura AZİZOVA*

Extended Abstract

The sources attributing *Nūr al-‘Ayn* to Abū Ishāq al-Isfarāīnī (d. 418/1027) do not go back earlier than the last quarter of the 19th century. While authors such as Joseph Elian Sarkis, Ferdinand Wüstenfeld, and Carl Brockelmann mention the printed copies of *Nūr al-‘Ayn*, Edward Browne adverts the Cambridge manuscript dated 1289/1872-73. Presumably, this manuscript is the only available manuscript of the book. The other three manuscripts dated 1296/1879 have been derived from the copy published in Kastaliyya publishing house in Cairo. The earliest edition of the book identified from library catalogues is the same Kastaliyya edition dated 1291/1874.

Comparative analysis of the books leads to the conclusion that in terms of content, both *Nūr al-‘Ayn* and *Qurrat al-‘Ayn*, which follows the former – both in manuscripts and printed copies – are mostly adapted from two works on maqṭal and *ṭhār* (revenge) attributed to Abū Miḥnaf (d. 157/773). Additionally, it is highly probable also that neither *Nūr al-‘Ayn*, nor *Qurrat al-‘Ayn* are original in terms of naming, but are adapted from the books with similar names and earlier dates: *Nūr al-‘Ayn fī Dhikr Mashhad al-Ḥusayn* by an Egyptian Khalwati Shaykh ‘Abdulfattāḥ ibn Abū Bakr al-Shāfi‘ī and *Qurrat al-‘Ayn fī Aḥdḥ Sharḥ Ṭhār al-Ḥusayn* by Ali ibn Ḥasan al-Marawī.

Some features related to the content radically distinguishes *Nūr al-‘Ayn* from other Arabic maqṭals. According to their view on the caliphate, Ḥusayn ibn ‘Alī, Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān and ‘Abdullah ibn al-Zubayr are presented with contradictory features that do not coincide with the data from sources of Islamic history or other Arabic maqṭals. Both Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, who is fond of the Prophet’s family and Ḥusayn ibn ‘Alī, who prefers to live as a devotee in Mecca are presented as passive figures not challenging the power. Similarly, ‘Abdullah ibn al-Zubayr as “the caliph of Mecca”, suggesting the caliphate to Ḥusayn and shedding tears when he fails to prevent the latter from his departure to Kufa, is presented in a way not supported by sources.

In which Sufi environment could be read *Nūr al-‘Ayn*, a maqṭal published among the Egyptian local Sufi stories? Above mentioned features of the maqṭal and the

* Doç. Dr., Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı - Assoc. Prof., Azerbaijan Institute of Theology Faculty of Theology, Department of Religious Studies, elnuraazizova@ait.edu.az, <https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>.

structure of local Sufi orders are crucial in examining the question. Considering the superiority of the Egyptian Sufi orders that traditionally reach with their silsila to 'Alī ibn Abū Tālib, the most appropriate Sufi order emphasizing in a maqṭal genre both of the images of Abū Bakr as the most virtuous Muslim and Mu'āwiya ibn Abī Sufyān as an ideal Muslim, could be the Mujaddidiyya-Khālidīyya having a silsila reaching to Abū Bakr and defending the idealized Mu'āwiya.

The development process of Khālidīyya, as an order just coming to Egypt and aiming to gain supporters among the local Sufi orders around the Mashhad al-Husayn Mosque, could have been suitable for producing a maqṭal with Mujaddidī-Khālidī interpretation. From the point of the religious-political condition in the 19th century Ottomans, to reduce or react against the Salafī-Wahhabī influence in the Arab lands, Nūr al-'Ayn could also be seen as the Arabic equivalent of Maqṭal-i Ḥusayn produced for the Shāfi'ī-Ash'arī-Khālidī cultural environment, which has existed among Anatolian Turks for centuries. The fact that supports this consideration is a poetic maqṭal, Huseyinni Kitabi written in Kumyk Turkish by Shihammāt Baybolatoghlu (d. 1336/1917) in the first decade of the 20th century in the North Caucasus, where the Khālidī shaykhs were at the forefront in political struggles. Written by a follower of the Shāfi'ī-Ash'arī-Khālidī tradition, Huseyinni Kitabi could be considered as the closest maqṭal to Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Husayn, even its poetic translation into Kumyk, in terms of having parallels with non-historical event fiction up to Karbalā Event and approach to historical figures. Similar to Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Husayn, published many times in Egypt from the late 19th century, Huseyinni Kitabi was also published several times in the early 1900s, when the publishing process in the Kumyk Turkish in the North Caucasus was just started, which makes one think that it appeals to the audience of Shāfi'ī-Ash'arī, and Mujaddidī-Khālidī at the same time.

In conclusion, it is very probably that Nūr al-'Ayn was not a maqṭal written in the 5th/11th century by al-Isfarāinī, the prominent Shāfi'ī-Ash'arī scholar of Khorasan, but was adapted from Maqṭal al-Ḥusayn attributed to Abū Miḥnaf for Shāfi'ī-Ash'arī-Khālidī audience in Cairo in the second half of the 13th/19th century.

Keywords: *History of Islam, Karbalā, Ḥusayn ibn 'Alī, Abū Ishāq al-Isfarāinī, Maqṭal al-Ḥusayn*



KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA HZ. PEYGAMBER'İN NÛBÛVVET DELİLLERİ

Veysi ÜNVERDİ*
Mustafa ÜNVERDİ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 06 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Ünverdi, Veysi ve Ünverdi, Mustafa. "Kâdî Abdülcebbâr'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 671-703.

<https://doi.org/10.33415/Daad.923912>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 April 2021, **Accepted:** 06 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Ünverdi, Veysi and Ünverdi, Mustafa. "Evidence of Muhammad's (pbuh) Prophethood in Qadi Abd al-Jabbar". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 671-703.

<https://doi.org/10.33415/Daad.923912>



Öz

Bu çalışmanın amacı Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini temelendirme yöntemini ve risâletinin kanıtlarını sistematik şekilde ortaya koymaktır. Usûl-i selâse arasında bulunan nübüvvet ulûhiyyet ve meâd ile birlikte yer alan üç temel mevzudan birisidir. Allah'a imanın ve diğer itikadî esasların kabulü ancak nübüvvet müessesesi ile mümkündür. Günümüzde ateistik akımların peygamber ve din karşıtlığı üzerinde merkezileşmesi nübüvvetin ispatına dair literatürü daha fazla önemli hale getirmiş ve bu konuda yeni çalışmaları gerekli kılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvetin ispatı bağlamında ortaya koyduğu delil-

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, veysinet@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8364-4412>

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye, mustafaunverdi@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2848-4073>

ler, peygambere imanın klasik kanıtlarını görmek açısından mühimdir. O; akfî, haberî ve hissî mucizelere dayanarak nübüvveti ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kur'an, fesahat ve belagat açısından içerdiği gaybî haberler ve akfî delillere vurgu yapması yönüyle en önemli nübüvvet delilidir. Haberî mucizeler de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtladığı gibi bu haberlerin yer aldığı Kur'an'ın da hak kitap olduğunu ortaya koyar. Onun Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğundan farklı olarak hissî mucizeleri risâlet delili olarak ele alması da onu Sünnî düşünceye yaklaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Risâlet, Mucize, Kâdî Abdülcebbar.

Evidence of Muhammad's (pbuh) Prophethood in Qadi Abd al-Jabbar

Abstract

The purpose of this study is to systematically reveal the Qadi Abd al-Jabbar's method of the foundation of prophethood and evidence of the prophethood of Muhammad (pbuh). Prophethood, which is among the *usul as-salase*, is one of the three fundamental issues that take place together with divinity and *maâd*. The acceptance of faith in Allah and other creed principles is only possible with the institution of prophethood. Today, the centralization of atheistic currents on the opposition of prophethood and religion has made the literature on the proof of prophethood more essential and required new studies on this subject. The evidence put forward by Qadi Abd al-Jabbar in the context of the proof of prophethood is essential in seeing the classical proofs of faith in the prophet. He tried to prove prophethood based on rational, informed and emotional miracles. In this context, the Quran is the most important evidence of prophethood in terms of misconduct and rhetoric, emphasizing the unseen news and rational evidence it contains. Narrative miracles also prove the prophethood of the Muhammad (pbuh) and reveal that the Quran in which these news takes place is an actual book. Unlike the majority of Mu'tezilite theologians, his treatment of emotional miracles as evidence of prophethood brought him closer to Sunni thought.

Keywords: Muhammad, Prophethood, Miracle, Qadi Abd al-Jabbar.

Giriş

Kelâm geleneğinde yaygın kabule göre din, üç temel esas üzerine inşa edilmiştir: Allah, peygamber ve ahiret. Usûl-i selâse olarak adlandırılan bu esaslardan birisinin ortadan kalkması, dinî inancın temel sütunlarından birisinin çökmesi anlamına gelir. Bunlardan nübüvveti iman, Allah ile insan ve insan ile tabiat arasındaki bağı tesis etmeye matuftur. Bir inanan için varlığa dair anlam inşa etme süreci Allah'ın elçilerinin rehberliğinde gerçekleşir. Bu nedenle kelâm ilminde başta peygambere imanın dayandığı deliller ve nübüvvetin hikmetleri olmak üzere nübüvveti ilişkin hatırı sayılır derecede literatür oluşmuştur.

İslam dininin hızla yayılmasıyla birlikte Müslümanlar nübüvvet müessesesini eleştiren veya reddeden birtakım akımlarla karşı karşıya kalmışlardır. Tarihsel süreç içerisinde Berâhime, Muattıla, Gâliyye, Sümeniyye gibi fırkaların yanı sıra bâtını nitelikteki oluşumlar da peygamberlik inancına yönelik ret ya da tahrif yönünde yaklaşımlar sergilemişlerdir. Buna bağlı olarak İslam dininin savunusunu yapma misyonunu üstlenen kelâmcılar, eserlerinde gerek Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ispatı gerekse de nübüvvet müessesesinin imkânı, mahiyeti ve gerekliliği konularını ele almaya başlamışlardır. Bu çalışmalarda kelâm âlimleri nübüvvetin reddine yönelik itirazlara cevaplar üretirken nübüvvetin imkânı, mahiyeti, hikmetleri ve insanlığa faydaları üzerinde de durmuşlardır.¹

Mu'tezilî müellifler nübüvvet savunusu konusuna büyük önem atfetmişler ve bu konuda müstakil eserler de kaleme almışlardır.² Bu makalede, Mu'tezilî okulunun görüşlerini yazılı kaynaklarda derli toplu biçimde günümüze ulaştıran ve bir anlamda Mu'tezilî düşünce yapısını öğrenmek isteyenlerin başvurduğu ana mercii olan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) konuya ilişkin görüşleri mercek altına alınacaktır. O, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat için *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Delâilî'n-nübüvve tabiri, bir peygamberin hak olduğunu kanıtlamak için bizzat gösterdiği veya peygamberliğine delil olmak üzere kendisi dışında vuku bulan tabiat olayları ve bunları ele alan eserleri ifade eder. Peygamberlerin Allah'ın izniyle gerçekleştirdiği tabiatüs-

¹ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 263-310; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. M. Yusuf Musa-Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1950), 302-336; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/1-106; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 99-112; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbü'l-erba'in*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1986), 2/75-76; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/70; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 291-318; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. M. Ömer Dimyati (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/242-347; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 33/281.

² Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, "Huvecü'n-nübüvve", *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979); Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.); Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmud el-Hudayrî (Kahire: b.y., 1965), 15/63-147; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 563-607; Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Dârü's-Şürük, 1408), 263-269.

tü hadiseler benzerini meydana getirme açısından muhataplarını aciz bıraktığı için mucize, nübüvveti ispatladıkları için de delil diye adlandırılmıştır.³ Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtu Delâilü'n-Nübüvve* adlı eseri de delâil türü eserlerdendir. Bunun yanında o, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* ve *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* eserlerinde de nübüvvetin ispatı meselesine yer ayırmış ve insanların nebevî bilgiye ihtiyaç duyduklarını ve bîsetin vâkî olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, nübüvveti reddeden Berâhime'nin iddialarına tek tek cevap vermiş ve adalet, lütuf, hüsün kubuh, salah-aslah prensiplerine dayanarak nübüvvetin gerekliliğini savunmuştur.⁴

Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatına yönelik spesifik bir çalışmanın bulunmaması bizi böyle bir çalışma yapmaya yöneltmiştir.⁵ Makalede Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ederken dayandığı deliller sistematik bir şekilde ortaya konulacaktır. Çok geniş bir literatürün bulunduğu bu meselede, makale sınırını aşmama adına konu sadece onun fikirleri çerçevesinde işlenecektir. Günümüzde ateistik akımların peygamber ve din karşıtlığı üzerinde merkezileşmesi de nübüvvetin ispatına dair literatürü daha fazla önemli hale getirmiş ve bu konuda yeni çalışmaları gerekli kılmıştır. Nihayetinde Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvetin ispatına yönelik ortaya koyduğu delillerin kategorik biçimde ortaya konularak incelenmesi ve çağdaş araştırmacıların hizmetine sunulması bu çalışmanın temel hedefidir.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için Kâdî Abdülcebbâr'ın öne sürdüğü kanıt mucizedir. Ona göre bazı şartlar çerçevesinde gerçekleşen mucize, risâleti ispat eder. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili de nübüvvet iddiasını müteakip mucize göstermiş olmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in nübüvvetini

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/117-118.

⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 132-133, 564-566; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: b.y., 1962), 15/36-39, 63-65, 109-145; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/9-21, 76; Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 263-265.

⁵ Bk. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 236-268; Safa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebbâr'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2009), 153-173; Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Muîn en-Nesefî'ye göre Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 4 (2005), 117-155; Mehmet Şaşa, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Mu'cize Tasavvuru", *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları 1* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 79-111.

ispat ederken aklî, haberî ve hissî mûcizelere dayanmıştır. Onun üzerinde durduğu söz konusu mûcizeler aşağıda incelenecektir.⁶

1. Aklî Mûcize: Kur'an

İnsanların akıl ve idraklerine hitap eden aklî mûcize, harikulade olması itibarıyla ancak düşünme yoluyla kavranabilir. Aklî mucize, belirli zaman ve mekâna hasredilemez. Peygamberlerin güzel ahlaklı, şefkat sahibi ve güvenilir olmaları; dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmanın yegâne yollarını göstermeleri; tebliğ ettikleri ilahî mesajın harikulade olması ve bunları bizzat uygulayıp insanlara örnek olmaları aklî mûcizeye örnek olarak verilebilir.⁷

Kâdî Abdülcebbar'a göre Hz. Peygamber'e aklî mûcize olarak Kur'an verilmiştir. Bu, onun en önemli mûcizesidir. Hz. Peygamber'in risâlet delili, nübüvvet iddiasında bulunduktan sonra mûcize ortaya koymasıdır. Bu husus, onun doğruluğunu da ortaya koyar.⁸ Bu noktada Kâdî Abdülcebbar; Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nüzulünün sıhhati, Araplara meydan okuması ve onların bu meydan okumaya bir karşılık verememesi hususları üzerinde durmuştur.

db | 675

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ilahî mesajın tüm dünya insanlarına hitap etmiş olması, ona verilen mûcizenin sadece vahyin ilk muhataplarıyla kayıtlı olmamasını gerektirmiştir. Bu bağlamda ona Kur'an verilmiştir. Diğer peygamberlere verilen mûcizeler ise hissî olup sadece kendi dönemlerindeki insanlara yöneliktir. Dolayısıyla Allah, her peygamberi kendi dönemlerinin şartlarına uygun ve o dönemde revaçta olan hususlara paralel mûcizelerle desteklemiştir. Bu durumda peygamberliğin ispatı, insanlığın henüz olgunluk çağına ulaşmadığı dönemde hissî mûcizeler yoluyla gerçekleşmişken; insanlığın olgunluk çağına ulaştığı ve aklî gelişim açısından önemli mesafe kat edildiği Hz. Peygamber döneminde insan aklına/bilgisine hitap eden aklî mûcize ile gerçekleştirilmiştir denilebilir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar'ın da ifade ettiği gibi sihrin yaygın olduğu bir zamanda Hz. Musa'ya asâ mûcizesi; tıbbın ilerlediği bir dönemde Hz. İsa'ya körlüğü ve alaca hastalığını iyileştirme mûcizesi; edebiyatın/fesahatin revaçta olduğu devirde Hz.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569-571.

⁷ Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmı Açısından Mûcize Kerâmet İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 5.

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 572; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/164-165.

Peygamber'e Kur'an mucizesi verilmiştir. Böylelikle mucizeler daha etkili olmuştur.⁹

Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'an, üç açıdan hüccettir:

1. Kur'an fesahat ve belagat yönüyle hüccettir.
2. Kur'an, içerdiği gaybî haberler yönüyle hüccettir.
3. Aklî delillere vurgu yapması yönüyle hüccettir.¹⁰

Kâdî Abdülcebbar Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olması hakkında şu açıklamalarda bulunur: “De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”¹¹ mealindeki ayette birçok gaybî haber mevcuttur. Ayette inkârcıların Kur'an'ın bir benzerini getiremeyecekleri kesin bir dille beyan edilmiştir.¹² Aslında Allah, bu ayetlerde insanlara ve cinlere yönelik şöyle buyurmuştur: “Siz tek başınıza veya başkalarıyla birlikte Kur'an'ın bir benzerini meydana getiremezsiniz.” İnkârcılar, o dönemde bunu gerçekleştirmeyi çok istemelerine ve buna çok fazla ihtiyaç duymalarına rağmen tehdî karşısında aciz kalmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber bütün Arapları tam olarak tanımıyor; o dönemdeki kabileleri, erkek ve kadın nüfusunu tam olarak bilmiyordu. Fesahat ve belagat müşrik Arapların nezdinde büyük önemi haizdi. Herkes gibi Hz. Peygamber de onların dil ve belagat açısından ileri seviyede olduklarını iyi biliyordu. Hz. Peygamber, inkârcıların tehdî karşısında aciz kalacaklarını yakinen bildiği için onlara yönelik böyle bir meydan okumada bulunmuştur.¹³

Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesine göre Hz. Muhammed (sav), peygamber olduğunu herkese ilan etmiş; kendisine Kur'an'ın nâzil olduğunu bildirmiş ve o güne kadar hiç duyulmamış ifadeler kendisinden sadır olmuştur. Kur'an'da ifade edildiği üzere tehdî, Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği söylemiyle vuku bulmuştur.¹⁴ Kâdî Abdülcebbar'a göre tehdî ayetlerinin Kur'an'a sonradan ilave edildiği iddia edilemez. Aksi halde namaz, zekât, abdeste ilişkin hususların da Kur'an'a daha sonradan ilave edildiği

⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 572; Ünverdi, “İslâm Kelâmı Açısından Mucize Kerâmet İlişkisi”, 5.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbît*, 1/86; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 16/200-202.

¹¹ el-İsrâ 17/88.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 586; Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, 266-267.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 16/34-37; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbît*, 1/85-86; Ebü Ali Cübbâi, *Kitâbu'l-makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 117.

¹⁴ Bk. el-İsrâ 17/88; Hüd 11/13; el-Bakara 2/23.

söylenebilirdi. Böyle bir hususun kabulü mümkün değildir. Aslında zikredilen tehadî içerikli ayetler, şu anda da işitilmektedir. Yani Kur'an'ın meydan okuması hâlâ geçerlidir; fakat tarih boyunca fasih konuşan birçok insan olmasına rağmen Kur'an'ın bir benzeri ortaya konulamamıştır. Araplar, meydan okuma karşısında aciz kalınca Müslümanlara karşı savaş açarak onları tamamen ortadan kaldırmak istemişlerdir. Böylece Araplar daha kolay olanı terk edip daha zor olan savaşı tercih etmişlerdir. Onların savaşa yönelmeleri de Kur'an'a muârazanın gerçekleşmediğini açıkça ortaya koymaktadır. İnkârcıların Kur'an'a muârazada buldukları hiçbir şekilde iddia edilemez; eğer onlar muârazada bulunmuş olsalardı, bu husus Kur'an'ın tevatüren bizlere ulaşması gibi nakledilirdi.¹⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamber'in mucizeleri birbirini destekler mahiyettedir. Kur'an'ın belagatinden ve fesahatinden haberdar olan kimse, Kur'an'daki gaybî haberlere vakıf olmasa dahi peygamberin doğru olduğunu bilebilir. Kur'an'ın fesahatine ve gaybî haberlerine bakılmaksızın sadece Kur'an'daki aklî delillerden hareketle de Hz. Peygamber'in nübüvveti ispat edilebilir.¹⁶ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an mucizesi, Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil olmasının yanı sıra insanlara ahkâmı gösteren bir kanıttır. Zira Allah haram ve helal konusunda insanların Kur'an'a müracaat etmesini istemektedir. Dolayısıyla Kur'an'a müracaat edilmesi, onun buyruklarına uyulması, mücmel ve mufassal, muhkem ve müteşâbihi, va'd ve va'îdi, emir ve nehyi ile onun tamamına iman edilmesi elzemdir.¹⁷

2. Haberî Mucizeler

Haberî mucizeler peygamberlerin vahye dayanarak verdikleri gaybî haberlerdir. Peygamberlerin inkârcıların başlarına gelecek hususlarla ilgili bildirdiği haberlerin aynen gerçekleşmesi, Hz. İsa'nın kavmine evlerinde yiyip biriktirdikleri şeyleri haber vermesi¹⁸ haberî mucizeye birer örnek olarak verilebilir.¹⁹ Peygamberlerin önceki kavimlere ilişkin bildirdikleri tafsilatlı malumatlar da geçmişe dönük haberî mucize niteliği taşımaktadır.²⁰ Kâdî Abdülcebbâr'a

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 586-594; Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 267.

¹⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 585-596.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 597.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/49.

¹⁹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350-351.

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 5/35.

göre Hz. Peygamber'in gaybdan haber vermesi, bütün bu haberlerin aynen vuku bulması ve geçmişe dair bildirdiği birtakım haberler nübüvvetini ispat ettiği gibi Kur'an'ın da hak kitap olduğunu ortaya koymaktadır.²¹

Kâdî Abdülcebbar'a göre Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden ve kendisinden önce nâzil olan kitaplardan birtakım haberler vermiştir. Bu haberler onun nübüvveti için bir delildir. Hz. Peygamber bildirdiği bu hususlarda bir eğitim almamış veya kendisi hakkında bilgi verdiği peygamberlerle görüşmemiştir. Bu durum, o dönemde yaşayan insanlar tarafından da bilinmektedir. Kur'an'da da Hz. Peygamber'in bildirdiği konularla ilgili bir eğitim almadığı açıkça ifade edilmiştir.²² Eğer Hz. Peygamber belirtilen konulara ilişkin bir eğitim almış veya araştırmalar yapmış olsaydı, hiç şüphesiz bunu insanlardan gizleyemezdi. Ayrıca belirtilen konularda eğitim almış ve bunu gizlemiş olsaydı da bu durum onun için en büyük mucizelerden olurdu. Çünkü böyle bir durum bazı harikuladelikler içermektedir. Hasılı Hz. Peygamber'in açıkladığı söz konusu bilgiler, Allah'tan gelen vahye dayanmaktadır.²³ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar "İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü sonuç, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır."²⁴ mealindeki ayetin Hz. Peygamber'in risâletine bir delil olabileceğini ifade eder. Zira ayette açıkça Allah'tan vahiy yoluyla aktarılan hususları insanların bilmediği ifade edilmiştir.²⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak öne sürdüğü haberî mucizeler, aşağıda maddeler halinde incelenmiştir.

2.1. Askerî Birliğe Sahip Olacağını Haber Vermesi

Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in "Şüphesiz ben, kalabalıklara ve bir orduya sahip olacağım." sözünün daha sonradan vuku bulmasının onun risâletini ispat ettiğini açıklamıştır. O bu hususu şöyle aktarmıştır: İlk zamanlarda Hz. Peygamber'e karşı gelen in-

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569-570; Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. A. Nasri Nader (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1957), 28; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Muhassalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 208; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. M. Ömer Dimyati (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/283.

²² el-Ankebût 29/48.

²³ el-Kasas 28/44-46; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr*, 1/86-90; Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, 5/35-36.

²⁴ Hüd 11/49; ayrıca bk. Yûsuf 12/102.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr*, 1/88.

sanlar bir müddet sonra onun davetine gruplar halinde icabet etmişler; Hz. Peygamber için vatanlarını terk etmişler, oğullarını öldürmüşler, canlarını ve mallarını bu uğurda feda etmişler ve böylece onun rızasına ulaşmaya çalışmışlardır. Bu kimseler daha sonradan itaatkâr bir askerî birlik oluşturmuşlardır. Bütün bu süreçte Hz. Peygamber'in söz konusu hususların vukuu için bir riyaseti veya maddi gücü yoktu; bilakis o yetim, fakir, yalnız ve başkasına muhtaç durumdaydı. Neticede haber verdiği hususun gerçekleşmesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmektedir.²⁶

2.2. Ebû Leheb'in Kâfir Olarak Öleceğinin Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Leheb'e yönelik bildirilen haberlerin aynen vuku bulmasını Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olduğunu savunmuş ve bu hususu şu ifadelerle açıklamıştır: Belirli şahısların şirk hususunda ısrarcı olacaklarına ve dünya hayatında rezillik azabını tadacaklarına dair bazı ayetler nâzil olmuştur. Bu şahıslara benzer başka insanlar olmasına rağmen Allah onların ileride Müslüman olacaklarını bildiği için bunlar hakkında müşriklere yönelik nâzil olan ayetlerin bir benzeri inmemiştir.²⁷ Sözelimi kendisini Hz. Peygamber'e kötülük yapmaya adayan Ebû Leheb hakkında ayetler nâzil olmuş ve onun kâfir olarak öleceği beyan edilmiştir. *“Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı. O, bir alevli ateşe girecektir. Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir).”*²⁸ mealindeki ayetler daha Ebû Leheb hayattayken nâzil olmuştur ve o, ayette belirtildiği gibi kâfir olarak ölmüştür. Önceden bildirilen bu haberler, birçok gaybî bilgiyi içermektedir. Aslında Ebû Leheb ve diğer inkârcılar Hz. Peygamber'den söz konusu ayetleri işitmişlerdir. Dolayısıyla onların Hz. Peygamber'e karşı öfke ve düşmanlıkları daha da artmıştır; fakat buna rağmen ona herhangi bir zarar verememişlerdir. Neticede ayetlerde belirtilen hususların gerçekleşmesi Hz. Peygamber'in risâletini ispat ettiği gibi Kur'an'ın da Allah'ın kelâmı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/8.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/22.

²⁸ et-Tebbet 111/1-5.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/36-38.

2.3. Rûmlar'ın Farşlıları Mağlup Edeceğinin Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in Rûmların Farşlıları mağlup edeceğini önceden bildirmesini bir risâlet delili olarak öne sürmüştür. O, bu hususu şöyle açıklamıştır: Farşlılar, el-Cezîre topraklarında Rûmlar ile yaptıkları savaşta galip gelmişler, Kureyş müşrikleri de bu zafere çok sevinmişlerdir. Çünkü Rûmlar, kitap ehli oldukları için Müslümanlara karşı hoşgörülüdürler. Onlar, Hz. Peygamber'in davetine kulak verir, sözlerini dinler ve sîretini de beğenirlerdi. Bu sebeple Müslümanlar Rûmların mağlubiyetine üzülmuşlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Rûmların yedi yıl sonra Farşlıları mağlup edeceğini ve Müslümanların bu zaferden hoşnut olacağını haber vermiştir.³⁰ Rûmların Farşlılara galip geleceği haberini duyan müşrikler, bu habere çok öfkelenmişlerdir. Nitekim daha sonra Hz. Peygamber'in vadettiği zafer, vuku bulmuştur. Bu hadise de onun peygamberliğine bir delildir.³¹

680 | db

2.4. Kâfirler Topluluğunun Bozguna Uğrayacaklarının Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in Bedir'de kâfirlerin yenilgiye uğrayacaklarını önceden bildirmesini nübüvvetinin delili olduğunu savunmuştur. O, bu hususu şöyle izah etmiştir: Mekke'de bir mucize vuku bulmuştur. Buna göre bir gün Hz. Peygamber Kâfirler Kamer süresinden bazı ayetler okumuş ve kâfirlerin bozguna uğrayacağını şu ayetlerle ifade etmiştir: *“(Ey Mekkeliler!) Sizin kâfirleriniz onlardan daha mı hayırlı? Yoksa sizin için kitaplarda bir berat mı var? Yoksa onlar, “Biz yardımlaşan (güçlü) bir topluluğuz” mu diyorlar? O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”*³² Kâfirler bu ayet okunduktan sonra sayılarının çok olduğunu, savaş durumunda kendilerini destekleyecek birçok kimşenin bulunduğunu ve savaşla ilgili şartların kendi lehlerinde olduğunu söylemişlerdir. Aslına bakılırsa şartlar gerçekten de o dönemde kâfirlerin lehinedir. Fakat peygamberleri için adetleri değiştiren

³⁰ er-Rûm 30/1-7.

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/59-62; Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 28; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/823.

³² el-Kamer 54/43-45.

Allah, her şeyi elbette değiştirebilir. Nihayetinde de Hz. Peygamber'in ifade ettiği hususlar aynen gerçekleşmiştir.³³

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr kâfirlerin mallarını inananları Allah yolundan menetmek için harcayacaklarını, bu amaç için savaşacaklarını ve neticede de mağlup olacaklarını Hz. Peygamber'in önceden haber verdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu husus da Hz. Peygamber'in mucizelerinden birisidir. Hz. Peygamber, söz konusu haberlerin Allah katından kendisine bildirildiğini ifade etmiştir.³⁴

2.5. Hıristiyanlık Hakkında Bilgiler Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgilerin risâlet delili olduğunu ifade etmiştir. O, bu hususu şöyle beyan etmiştir: Hz. Peygamber Hıristiyan mezhepleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Buna göre Melkiyye, Ya'kûbiyye ve Nastûriyye'den müteşekkil üç gruba göre "Mesih İsa b. Meryem salih bir kul, nebî ve resul değil de gerçekte bir ilahtır; gökleri, yeri, melekleri, nebileri yaratmıştır; resulleri gönderip onların ellerinde mucizeler yaratmıştır." Yani onlara göre "Mesih Allah'tır." ve "Allah için üçüncüsüdür." Dolayısıyla Hz. Peygamber, Hıristiyanlık hakkında doğru bilgiler nakletmiştir. Aslında Hz. Peygamber ümmiydi; dili, memleketi ve kavmi onlardan farklıydı. Yani onun aktardığı bilgiler ne kitaplardan alınmış ne de onlardan öğrenilmiştir. Zira o dönemde Mekke'de ve Hicâz'da Hıristiyanların buldukları belgeler de yoktu. Hz. Peygamber'in Hıristiyanlık hakkındaki verdiği bilgiler o dönemde duyulmuş, ardından insanlar bu bilgilerin doğruluğunu araştırmış ve söz konusu bilgilerin doğru olduğu kanaatine varmışlardır. Hz. Muhammed'in (sav) söz konusu bilgilere sahip olması, bu bilgilerin ona Allah tarafından verildiğini kanıtlamaktadır. Bu durum da onun peygamberliğine delildir.³⁵

Kâdî Abdülcebbâr bu konudaki açıklamalarına şöyle devam etmiştir: Hz. Peygamber, "Mesih, Allah'ın kulu ve elçisidir." demiştir. Mesih kendisinden önceki peygamberlerin getirdikleri hususları getirmiştir. O, Allah'a ibadet edilmesini, Allah'ın birlenmesini, ibadetin, kıdemin ve rubûbiyetin yalnızca Allah'a has kılınmasını istemiştir. Ama Hıristiyanlar Mesih'i yalanlamış, getirdiklerini tahrif etmiş, dinini değiştirmiş ve vasiyetleri iptal etmişlerdir. Hz. Peygam-

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1/83-84; Bk. Neseî, *Tebîra*, 2/67.

³⁴ el-Enfâl 8/36; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 2/434.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1/91-93; Neseî, *Tebîra*, 2/66.

ber Hıristiyanların doğru yolda olmadıklarını Allah'tan naklederek şöyle ifade etmiştir: “Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor: *Rahmân'dan başka kulluk edilecek ilâhlar var etmiş miyiz?*”³⁶ Hz. Peygamber Hıristiyanların ayıplarını çok açık bir ifadeyle dile getirmiştir. Hâlbuki akıllı insanlar ve despot krallar dahi bu hususları dile getirmeye cesaret edememişlerdir. İnsanlar daha sonradan bu bilgilerin doğru olduğunu anlamışlardır.³⁷

2.6. Kendisinin Galip Geleceğinin Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın Hz. Peygamber'i muzaffer kılacağını önceden bildirmesinin nübüvvet delili olduğunu şu ifadelerle açıklamıştır: Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde başarılı olması ve devletin sınırlarını genişletmesi bir peygamberlik delili değildir. Allah, Hz. Peygamber'in muzaffer olacağını önceden insanlara haber vermiş ve bu zafer de gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Arap, Yahudi, Fars, Hıristiyan ve Rûm hükümdarlarına karşı galip gelmiş ve neticede onlar topraklarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Daha sonra onlara karşı deniz seferleri düzenlenmiştir. Ayrıca Rûmlar da Şam, Mısır ve Mağrip topraklarından çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra Ermenistan mağlup edilmiş ve cizyeye bağlanmıştır. Öyle ki İslam, Kostantiniyye'ye kadar yayılmıştır. Diğer taraftan büyük ordulara sahip olan Hind ve Sind hükümdarlıkları ile de savaşmış ve onlar da mağlup edilmiştir. Nihayetinde de zafere ulaşan Hz. Peygamber olmuştur. Aslında şartlara bakıldığı zaman Hz. Peygamber'in inkârcılara karşı muzaffer olması mümkün görünmemektedir. Fakat Allah'ın yardımı sayesinde bu zafer gerçekleşmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber yalnızdı, fakirdi, birçok insandan uzak kalmış ve kâfirlerin öfkesini kendisine çekmiştir. Bu zor şartlar altında dahi kimseden koruma talebinde bulunmamış ve kimseye de sığınmamıştır. Hz. Peygamber'in kendisinin galip geleceğini önceden bildirmesi ve bu galibiyetin vuku bulması, onun peygamberliğini ispat etmektedir.³⁸ Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunduğunu ve bu hususun da büyük bir mucize olduğunu savunmuştur. O, bu durumu şöyle beyan etmiştir: Allah “*O'ndan başka (taptıklarınızın hepsinden uzatım). Haydi hepiniz bana tuzak kurun; sonra da bana mühlet vermeyin!*”³⁹ mealindeki ayetle, Hz. Peygamber'in düşmanların hamle-

³⁶ ez-Zuhruf 43/45.

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/121-123.

³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/314-315.

³⁹ Hüd 11/55.

lerine karşı korunacağını açıklamıştır. Zikredilen ayet, müşriklerin öfkelerini daha da artırmış ve onları Hz. Peygamber'e kötülük yapma hususunda tahrik etmiştir. Nitekim müşrikler, birçok kez Hz. Peygamber'i öldürme girişiminde bulunmuşlar; fakat bu girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Aslında Allah'ın Hz. Peygamber'i koruyacağına dair beyanı, Hz. Musa'nın Firavun'un tuzağından kurtarılmasından daha büyük bir mucizedir. Nitekim Hz. Musa, peygamberlik iddiasından sonra Firavun ile sadece bir yıl bir arada bulunmuştur. Hz. Peygamber ise nübüvvet iddiasından sonra on beş yıl müşriklerin arasında kalmış ve yalnız başına İslam'a davet sürecine devam etmiştir. Neticede Hz. Peygamber'in selamette kalacağını, hüccetinin üstün geleceğini ve dininin bütün dinlere karşı muzaffer olacağını bildirmesi ona ait mucizelerdendir.⁴⁰

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in bütün dinlerin batıl olduğunu söyleyerek onlara meydan okuduğunu, düşmanların bu durum karşısında aciz kalacaklarını ve kendi dininin galip geleceğini önceden haber verdiğini ifade etmiştir. O, bu hususla ilgili şunları ifade etmiştir: Hz. Peygamber ilk planda Yahudileri, Hıristiyanları, Rûmları, Farşlıları, Mecusileri, Kureys'i, Arapları tekfir etmiş ve onlara karşı tavır koymuştur. Ayrıca Hz. Peygamber onların ilahlarını kınamış ve dinlerinin hak olmadığını beyan etmiştir. O, bu sözleri sarf ederken arkasında hiçbir güç yoktu. Bu sözler, muhataplarını çok fazla rahatsız etmişti. Bu sebeple onlar, Hz. Peygamber'e bazı yasaklar koymaya çalışmışlardır. Buna rağmen Hz. Peygamber galip gelmiştir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, ifadelerine şöyle devam etmiştir: Hz. Peygamber'in sözleri gelip geçici bir söz değildi; bilakis ebedileştirildi, yazıya geçirildi ve okunan bir kitap ve tilavet edilen bir Kur'an oldu. İnkârcıların Hz. Peygamber'in sözleri karşısında öfkeleri daha da artmış ve ona düşmanlık konusunda tek safta toplanmışlardır. Onlar kibir, baskı uygulama ve intikam alma konusunda insanların en şiddetlilerindendi. Bu durumda onların dinlerinin hak olmadığını söyleyen, ilahlarını ve babalarını kınayan kimselere karşı susmaları mümkün değildi. Bütün bu süreçte Allah, Hz. Peygamber'i korumuştur. Sadece bu durum dahi onun nübüvvetinin delili olarak kâfidir. Hatta Hz. Peygamber inkârcılara "Siz beni öldüremezsiniz." diyerek onları kendisine karşı kıskırtmış; buna rağmen onlar Hz. Peygamber'e hiçbir zarar verememişlerdir. Hz. Peygamber, Allah'a güvendiği için böyle

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/345-346, 359-360.

bir duruş sergilemiştir. Hasılı Hz. Peygamber'in inkârcıların onu öldürmek istemelerine rağmen hayatta kalması ve hadiselerin onun istediği gibi cereyan etmesi, bütün bu olayların Allah tarafından koordine edildiğini göstermektedir. Bu durum da Hz. Peygamber'in risâletini ispat etmektedir.⁴¹

2.7. Hz. Peygamber'e Mekke'ye Geri Döneceğinin Bildirilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Allah tarafından Hz. Peygamber'in Mekke'ye geri döneceğinin bildirilmesini mûcize olarak değerlendirmiş ve bu durumu şöyle izah etmiştir: Kur'an'da "*(Resûlüm!) Kur'an'ı (okumayı, tebliğ etmeyi ve ona uymayı) sana farz kılan Allah, elbette seni (yine) bir meâde (Mekke'ye) geri getirecektir.*"⁴² buyrularak Hz. Peygamber'in Mekke'ye tekrar geri döneceği müjdelenmiştir. "Meâd" ile kastedilen kişinin kendi beldesidir. "Meâd" kavramının kullanılması nedeni ise kişinin yeryüzünde dolaştıktan sonra kendi beldesine geri dönmesinden ötürüdür. Hz. Peygamber Mekke'den ayrıldığı vakit bu duruma çok üzülmüştür. Be sebeple Allah ona zafer müjdesi vermiş ve Mekke'ye tekrar döneceğini bildirmiştir. Bu durumun belirtildiği şekilde gerçekleşmesi bir nübüvvet delilidir.⁴³

684 | db

2.8. Yahudiler Hakkında Bildirilen Haberlerin Vuku Bulması

Kâdî Abdülcebbâr "*Yahudilerin ölümü temenni etmeyecekleri*"⁴⁴ nassından hareketle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya çalışmıştır. Onun bu konudaki izahı şöyledir: Hz. Peygamber Medine'ye yerleştikten sonra orada yaşayan Yahudileri ve diğer kesimden insanları İslam'a davet etmiştir. Fakat sayı ve güç bakımından Müslümanlardan daha avantajlı bulunan Yahudi önderleri ve onlara tâbi olanlar, Hz. Peygamber'e karşı çıkmışlar ve ona yakınlaşmaya çalışanlara da mâni olmuşlardır. Onlar, insanların Hz. Peygamber'in davetine icabet etmemesi için Evs ve Hazrec'e ve Abdullah b. Selul'e gitmişlerdir. İslam gelmezden önce Evs ve Hazrec, Abdullah b. Selul'ü lider seçmek üzereydi. İslam gelince onların bu girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Ayrıca Yahudiler kendi işleri konusunda basiret sahibi olduklarını, cennetin sadece kendilerine mahsus olduğunu

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbit*, 1/5-7.

⁴² el-Kasas 28/85.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbit*, 2/371-372; Bk. Neseî, *Tebşira*, 2/67.

⁴⁴ el-Bakara 2/94-96.

iddia ediyorlardı. Allah, Hz. Peygamber'e Yahudilerin kendi işleri konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadıklarını, Müslümanlardan çok korktuklarını ve onlara "Ölümü temenni ediniz." denildiği takdirde kesinlikle bu teklife yanaşmayacaklarını bildirmiştir. Bu manada şu ayet nâzil olmuştur: "De ki: "Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki ahiret yurdu diğer insanlar için değil de yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin! Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler..."⁴⁵ Hz. Peygamber zikredilen sözlerin Allah'a ait olduğunu açıkça ifade etmiş ve onların ölümü temenni etmeyeceklerini önceden haber vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr "onların ölümü temenni etmeyecekleri" ifadesinin "Bu Kur'an'ın mislini getiremezsiniz." ifadesinden daha şaşırtıcı olduğunu belirtmiştir. Neticede Yahudiler, Hz. Peygamber'e karşı şiddetli düşmanlık beslemelerine rağmen ölümü temenni etmemişlerdir. Bütün bu ifadelerden sonra Kâdî Abdülcebbâr, akıllı bir insanın zikredilen ayetler üzerinde düşündüğü takdirde Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman edeceğini ifade etmiştir.⁴⁶

db | 685

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin Müslümanların karşısında mağlup olacağına dair Hz. Peygamber'in önceden verdiği haberlerin bir risâlet delili olduğunu ifade etmiştir. Onun bu konudaki değerlendirmeleri şu şekildedir: Hz. Peygamber Yahudilerden çok az kimsenin kendisine iman edeceğini ifade etmiştir.⁴⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber Müslümanlara Yahudiler hakkında şöyle demiştir: "Onlar size eziyetten başka bir zarar veremezler. Eğer sizinle savaşmaya kalkışsalar, size arkalarını dönüp kaçarlar, sonra da bir destek görmezler."⁴⁸ Nitekim Yahudiler Kaynukâ gününde Hz. Peygamber ile savaşmışlar ve mağlup olmuşlardır. Keza Benû Nadir gününde bir daha Müslümanlarla savaşmışlar ve yine mağlup olmuşlardır. Onlar, Benû Kureyza gününde de Müslümanlarla savaşmışlar ve neticede Sa'd b. Mu'âz'ın hükmüne boyun eğmişlerdir. Ayrıca Hayber gününde de Müslümanlarla savaşmışlar, fakat o savaşta da yenilmişlerdir. Hz. Peygamber, bütün bu hadiseler vuku bulmadan önce Yahudilerin mağlup olacağını önceden bildirmiştir. Hâlbuki Yahudiler çok güçlüydü, atları, silahları ve kaleleri vardı.

⁴⁵ el-Bakara 2/94-96; Bk. el-Cum'a 62/6-7.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/411-413; Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 28; Neseî, *Tebîr*, 2/68.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/110-112.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/111.

Netice olarak zikredilen haberlerin gaybî bilen Allah'ın haberleri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹

2.9. Kurulan Tuzağın Önceden Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in kendisine yönelik kurulan tuzağı önceden bildirdiğini açıklamış ve bu durumun bir peygamberlik delili olduğunu şu ifadelerle izah etmiştir: Hz. Peygamber bir gün Ebû Bekir ve Ömer ile beraber Yahudilerin yanına gitmiştir. Yahudiler, Hz. Peygamber ve arkadaşları gelmeden önce onlara yönelik bir tuzak hazırlayarak orada bulunan tepeye bir adam göndermişler ve onlar gelince üzerlerine bir kaya parçası bırakmasını istemişlerdir. Allah, Yahudilerin gönderdiği adam tam tepeye ulaştığı vakit Hz. Peygamber'i uyarmış; o da hemen Ömer ve Ebû Bekir'i uyararak buldukları yerden kalkmalarını istemiştir. Bu durumu gören Yahudiler, büyük bir şaşkınlık içinde kalmışlardır. Kâdî Abdülcebbar, bu açıklamadan sonra Allah'ın onlara nimetini hatırlatan şu ayete yer vermiştir: *“Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani bir topluluk size el uzatmaya (tecavüze) kalkışmıştı da Allah onların ellerini sizden çekmişti. Allah'a karşı gelmekten sakının...”*⁵⁰ Netice olarak Hz. Peygamber'in kendisine kurulan tuzağı önceden bildirmesi risâlet delilidir.⁵¹

686 | db

2.10. Münafıkların Pişmanlık Duyacaklarının Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in münafıkların Yahudileri dost edinmelerinden ötürü pişmanlık duyacaklarını önceden bildirmesinin nübüvvet delili olduğunu savunmuştur. Onun bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: Bir grup münafık Yahudilere yaklaşmış ve onlarla dostluk kurmuştur. Münafıklar kurdukları bu dostluktan ötürü uyarıldıkları vakit “doğru yolda olduklarını ve akıllı herkesin aynı tavrı sergileyeceğini, onlardan gelebilecek bir beladan emin olmadıklarını ve onların güç sahibi olduklarını” ifade etmişlerdir. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: *“Ey inananlar! Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır.”*

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr*, 2/434-435; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr Delâilî'n-Nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 796-798.

⁵⁰ el-Mâide 5/11.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr*, 2/415.

*Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez.*⁵² Ayette, kâfirlerin dost edinildiği takdirde küfür bakımından onlarla aynı konumda olunacağı ifade edilmiştir. Ayetin devamında şöyle buyrulmuştur: *“İşte kalplerinde bir hastalık bulunanların, “Başımıza bir felaketin gelmesinden korkuyoruz.” diyerek onların arasında koşup durduklarını görürsün. Ama Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir ve onlar içlerinde gizledikleri şeye pişman olurlar.*⁵³ Ayette geçen “fetih” ile kastedilen Allah’ın elçisine yardımda bulunması ve onu Yahudilere karşı muzaffer kılmasıdır. Nitekim Allah elçisine böyle bir vaatte bulunmuş ve sonrasında bu vadini gerçekleştirmiştir. Münafıklar da Hz. Peygamber’in bildirdiği gibi Yahudileri dost edinmelerinden ötürü daha sonradan pişmanlık duymuşlardır. Belirtilen bu hadisede, birçok işaret ve gaybî haber bulunmaktadır.⁵⁴

2.11. Ridde Olaylarının Bastırılacağıın Önceden Bildirilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber’in ridde olaylarına ilişkin verdiği bilgilerin nübüvvet delili olduğunu savunmuştur. O bu hususu şöyle beyan etmiştir: *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler...”*⁵⁵ mealindeki ayette birçok gaybî haber vardır. Hz. Peygamber’in vefatını müteakip birçok kabile dinden dönmüştür. O, belirtilen ayetle irtidad edenlerin yerine Allah’ın onlara karşı muzaffer olacak kimseleri getireceğini haber vermiştir. Ridde hadiseleri belirtildiği şekilde vuku bulmuş ve Hz. Ebû Bekir dinden dönen bu kimselerle savaşmış, ensar ve muhacirleri onların üzerine göndermiştir. Sonuçta Hz. Peygamber’in ifade ettiği gibi irtidad edenler savaşta mağlup olmuş ve izzet Müslümanların olmuştur. Bu hadise Hz. Peygamber’in risâletini ispat ettiği gibi Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin de hak olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶

⁵² el-Mâide 5/51.

⁵³ el-Mâide 5/52.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/415-416.

⁵⁵ el-Mâide 5/54.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/417.

2.12. Uhud Savaşı ile İlgili Önceden Bazı Haberlerin Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Uhud Savaşı ile ilgili Hz. Peygamber'in önceden bildirdiği haberleri nübüvvet delili olarak değerlendirmiştir. Onun bu konudaki beyanı şöyledir: Kureyş ve Araplar Bedir Savaşı'nın intikamını almak için üç bin kişilik bir grupla yola çıkmışlardır. Bu haberi alan Müslümanlar da Hz. Peygamber'in öncülüğünde yedi yüz kişiyle Medine'nin dışında düşmanları karşılamak için yola çıkmışlardır. Müslümanların arasında bazı münafıklar da bulunuyordu. Hz. Peygamber, Uhud meydanında Müslümanlara, "Şüphesiz siz onları hezimete uğratacaksınız." demiştir. Müslümanlar sayı olarak az, fakir ve baskı altında olmalarına rağmen büyük bir cesaret sergilemişlerdir. Nihayetinde Hz. Peygamber'in ifade ettiği gibi müşrikler savaşta mağlup olmuşlardır. Bu mağlubiyeti Hz. Peygamber'in önceden haber vermesi, onun nübüvvetini ispat etmektedir.⁵⁷

688 | db

2.13. Kâbe'nin Anahtarının Alınacağına Dair Haber Vermesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in Kâbe'nin anahtarını alacağını önceden haber vermesini peygamberlik delili olarak değerlendirmiştir. Onun bu konudaki açıklamaları şu şekildedir: Hz. Peygamber hicretten önce Mekke'deyken bir gün Kâbe'ye girmek istemiştir. Osman b. Ebî Talha el-Abderî Hz. Peygamber'in Kâbe'ye girmesine mâni olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ey Osman! Yapma! Kâbe'nin anahtarı bir gün benim elimde olacak ve onu istediğim yere bırakacağım!" demiştir. Osman, Kureyş o günde zayıf mı olacak diye sorunca Hz. Peygamber, onların o günlerde güçlü olacağını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in ifade ettiği gibi daha sonradan Kâbe'nin anahtarı kendi eline geçmiştir. Onun bu hususu önceden bildirmesi nübüvvetini ispat etmektedir.⁵⁸

2.14. Müslümanların Yeryüzüne Hâkim Olacaklarının Haber Verilmesi

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in Müslümanların yeryüzüne hâkim olacaklarına dair verdiği haberi nübüvvet delili olarak değer-

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/420-421.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/437-438.

lendirmiştir. Onun bu konudaki izahı şöyledir: Hz. Peygamber ilk davet sürecinde ashabıyla beraber henüz güçsüz oldukları dönemde davasının güçleneceğini, Müslümanların yeryüzüne hâkim olacaklarını, şanının yüceleceğini, diğer toplulukların kendisine karşı güç birliği oluşturacağını, söz konusu kimselerin kendilerine saldıracaklarını, kendi ashabının bu durum karşısında sebat edeceğini, korkularının giderileceğini ayrıca ibadeti sadece Allah'a has kılacaklarını ve Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmayacaklarını daha önceden bildirmiştir. Müslümanların şartları göz önüne alındığında onların mağlup olacakları düşünülebilir. Bu bağlamda Ahzâb ve Hendek gazvesi hakkında Allah şöyle buyurmuştur: “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacaktır...”⁵⁹ O dönemde Araplar ve Yahudiler bazı gruplar oluşturmuş ve Medine etrafındakilere ihanet etmişlerdi. Bu aşamada Müslümanlar ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmış ve onları büyük bir korku sarmıştı. Müslümanların Yahudi ve münafık nüfusunun kalabalık olduğu Medine’den başka gidebilecekleri bir yer de yoktu. Bu ağır şartlara rağmen Allah, Müslümanları galip kılmış, hükümrân yapmış ve onların korkularını giderip onlara güven duygusu vermiştir. Nitekim “...Onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkuların ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur...”⁶⁰ mealindeki ayette bu husus açıkça ifade edilmiştir. Belirtilen bu hadisede birçok gaybî haber bulunmaktadır. Neticede Hz. Peygamber’in belirttiği hususların vuku bulması, risâletini ispat etmektedir.⁶¹

Bunların dışında Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber’in Mudar kabilesine yönelik yaptığı bedduanın kabul olmasını da bir peygamberlik delili olarak değerlendirmiştir. O, bu durumu şöyle izah etmektedir: Mudar kabilesi Hz. Peygamber’e iman etmeyip bazı sahabilere işkence yapınca Hz. Peygamber onlara yönelik şu bedduayı etmiştir: “Allahım Mudar’a karşı şiddetini artır ve Yusuf kavmine gönderdiğin -kıtık- yılların bir benzerini onların üzerlerine de gönder.” Hz. Peygamber’in bu bedduasından sonra yağmurlar kesilmiş, bitkiler tamamen kurumuş ve hayvanlar ölmüştür. Daha

⁵⁹ Nûr 24/55.

⁶⁰ Nûr 24/55.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 2/446-448; Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 28; Neseî, *Tebîr*, 2/68.

sonradan Hz. Peygamber'in duasıyla onlardan azap kalkmış ve kıtlık sona ermiştir.⁶²

3. Hissî Mûcizeler

Tabiatla alakalı olmaları hasebiyle kevnî mûcizeler olarak da adlandırılan hissî mûcizeler, insanların duyularına hitap eden ve tabiat kanunlarını değiştiren ilâhi fiillerdir.⁶³ Bu tür mûcizeler inanmak isteyenlerin imanını kuvvetlendirir; inanmak istemeyen kimselerin de inkârını artırır. Hissî mûcizeler yalnızca peygamberin hayatta olduğu dönemi ve mekânı kapsar. Hz. Sâlih'in dişi devesi, Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa'nın kuş şekline çevirdiği çamuru canlandırması ve ölüleri diriltmesi hissî mûcizelere birer örnek olarak verilebilir.⁶⁴ Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Mu'tezilî kelâmcılar nübüvvetin ispatında aklî ve haberî mûcizelere yer verirken ağırlıklı olarak hissî mûcizelere ilişkin rivayetleri nübüvvet delili olarak kabul etmemişlerdir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar bazı hissî mûcizelerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ettiğini savunmuştur.⁶⁵ Aşağıda bunları maddeler halinde inceleyelim.

690 | db

3.1. İsrâ Hadisesi

İsrâ hadisesi, İslam tarihinde üzerinde en çok tartışmanın yapıldığı mevzulardan birisidir. İsrâ, Hz. Peygamber'in miraç sırasında Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya intikalini ifade eden terimdir. Miraç ise terim olarak Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına ulaşmasını ifade eder. Bu hadise, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidilmesi ve oradan da yükseklere çıkılması olarak açıklandığı için çalışmalarda daha çok "İsrâ ve miraç" şeklinde geçer. İslam kaynaklarında ağırlıklı olarak miraç olayının iki merhalede meydana geldiği ifade edilir. Birinci merhalede Hz. Peygamber bir gecede Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yolculuk yapmış; ikinci merhalede ise oradan göklere yükselmiştir. Bu ayrımın temel gerekçesi ise her iki terimin nasslarda zikredilmesinden ötürüdür. İsrâ, Kur'an'da mâzî sîğasıyla kullanılmış ve bir sureye ad olmuş-

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîr*, 1/80-82.

⁶³ el-Mü'min 40/78.

⁶⁴ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 36.

⁶⁵ Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. M. O. el-Haş (Kahire: b.y., ts.), 119-120; Câhiz, "Huvecü'n-nübüvve", 3/266-269; Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 290; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 16/152.

tur.⁶⁶ Miraç kelimesi ise Kur'an'da geçmemekle birlikte çoğul şekli olan "meâric", "yükselme dereceleri" anlamında Allah'a nispet edilmiştir.⁶⁷

İsrâ olayının anlatıldığı ayette Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü ifade edilmiştir.⁶⁸ Bu hadisenin teferruatıyla ilgili bilgi Kur'an'da yer almamaktadır. Hadis kaynakları ile siyer ve delâil kitaplarında isrâ ve miraç ile ilgili birçok rivayet mevcuttur. Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetlerin ortak noktalarına göre olay kısaca şu şekilde vuku bulmuştur: Bir gece Hz. Peygamber, Kâbe'de Hicr denilen mekândayken Cebrâil gelmiş ve onun göğsünü açmış, göğsünü zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapatmıştır. Ardından Cebrail, Burak adlı bineğe onu bindirip Beytülmakdis'e götürmüştür. Hz. Peygamber Mescid-i Aksâ'da iki rekat namaz kılıp dışarı çıkmış ve ardından binek onu alıp dünya semasına yükseltmiştir. Semaların her birinde sırasıyla Âdem, İsa, Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Musa, İbrâhim peygamberlerle görüşmüş ve en sonunda Allah'ın huzuruna çıkarılmıştır.⁶⁹ Miraç hadisesinin Kur'an'da yer almaması ve konuyla ilgili hadislerde yer alan bazı çelişkiler nedeniyle farklı görüşler öne sürülmüştür.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre isrâ hadisesi Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini ispatlayan önemli bir delildir; hatta bu hadise Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı için tek başına yeterlidir. O, isrâ hadisesi ile ilgili şu bilgileri aktarır: Hz. Peygamber bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş ve aynı gece Mekke'ye geri getirilmiştir. Hz. Peygamber, bu olayı yakınlarına anlatınca Ümmü Hâni hadiseyi hiç kimseye aktarmamasını, aksi halde insanların kendisini yalanlayacağını ifade etmiştir. Buna cevaben Hz. Peygamber "Rabbim bu olayı insanlara aktarmamı istedi. Ebû Bekir şüphesiz beni tasdik eder ve bana şahadet eder." demiştir. Ardından Hz. Peygamber isrâ hadisesini Kureyş'e aktarmıştır. Onlar da bu olayın doğru olmadığını düşünerek insanların Hz. Pey-

⁶⁶ el-İsrâ 17/1.

⁶⁷ el-Meâric 70/3; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), "arc" md.

⁶⁸ el-İsrâ 17/1.

⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Sıdkî el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1352), "Salât", 1; "Tevhid", 37; Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132.

gamber'e tavır alacağını düşünmüşler ve hemen Hz. Ebû Bekir'in tepkisini öğrenmek için ona bu olayı aktarmışlardır.⁷⁰

Kâdî Abdülcebbâr bu açıklamasının ardından şunları aktarır: Toplum nezdinde saygın bir konuma sahip olan Hz. Ebû Bekir'in İslam'a büyük hizmetlerinden dolayı müşrikler ona zarar vermeye çalışıyorlar ve onu Hz. Peygamber'den uzaklaştırmanın hesabını yapıyorlardı. Bu bağlamda müşrikler Ebû Bekir'e gelmiş ve peygamberin çok büyük bir yalan söylediğini ifade ederek ilgili hadiseyi aktarmışlardır. Ebû Bekir, tereddütsüz Hz. Peygamber'i tasdik etmiştir. Buna karşılık müşrikler peygamberin sözlerinin doğru olmadığını, zira bir kervanın oraya gidiş gelişinin iki ay zaman alacağını söylemişlerdir. Ebû Bekir ise onlara "Muhammed bana gökyüzünden yeryüzüne bir anda haber geldiğini söylüyor, ben de ona iman ediyorum. Hâlbuki gökyüzü ile yeryüzü arasındaki mesafe Beytü'l-Makdis ile Mekke arasındaki mesafeden daha uzundur." şeklinde cevap vermiştir. Sonrasında müşriklerle beraber Hz. Peygamber'e gitmiştir.⁷¹

692 | db

Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'e bir gecede Beytü'l-Makdis'e gitmiş olduğunu doğru olup olmadığını sorunca o da isrâ hadisesinin vuku bulunduğunu bildirmiştir. Ardından Hz. Peygamber, Beytü'l-Makdis'te namaz kıldığını, oraya nasıl girip çıktığını anlatmış ve ayrıca mescid hakkında bilgiler vermiştir. Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'in doğru söylediğini vurgulamak için müşriklere "Duydunuz mu?" demiştir. Bunun üzerine Kureyş, Hz. Peygamber'e "Bizim Şam'a giden bir kervanımız var. Bu kervandan da bize bahseder misin?" demiştir. Bu suale Hz. Peygamber "Evet! Giderken falan mevkiye onların yanından geçtim. Beni taşıyan bineğin sesinden ötürü onların bir devesi kaçtı. Deveyi bulmalarına yardımcı oldum ve ben dönerken ise onlar uyuyorlardı. Ayrıca orada üstü örtülmüş bir su kabı vardı; bineğimden inerek o su kabından içtim ve tekrar kabın üstünü örttüm. Sizin bu kervanınız şu vadiden buraya dönecek ve şu gün güneşin doğuş vakti sizlere ulaşacaktır. Kervanın önünde boz bir deve ve üzerinde de biri siyah diğeri siyah-beyaz renkte olmak üzere iki çuval mevcuttur." şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Kureyş durumu araştırmıştır. Kervan gerçekten de Hz. Peygamber'in dediği gibi güneşin doğuşuna yakın bir vakitte gelmiş ve gelen kervanın önünde boz bir deve ve üzerinde de iki ayrı renkte çuval bulunmak-

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/46-47.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/46-47.

taydı. Kureyş ayrıca kervanda bulunanlara korkudan kaçan deveyi ve su kabını sormuş, onlar da Hz. Peygamber'in bahsettiği hususların doğruluğunu tasdik etmişlerdir.⁷²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre isrâ hadisesi kendi içinde birçok mucizeyi barındırmaktadır. Hz. Peygamber'in bir gecede Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidip gelmesi, söz konusu kervanın ne zaman ve nereden döneceğini haber vermesi bu mucizelerden bazıdır. O, peygamberliği ispat ederken bu hadiseyi delil olarak kullanmıştır. Kureyş de bu hadiseyi işitmiştir. Kureyş, Beytü'l-Makdis'e yürüyerek gitmenin iki ay süreceğini, oraya bir gecede nasıl gidildiğini, bunun ispatı için peygamberin bir kanıt sunması gerektiğini, Şam'a giden kervanı sorarak onu yoklamaları, ardından Hz. Peygamber'in kervanın geleceğini söylediği vakitte o mekâna gidip durumu araştırmaları ve kervandakilere bazı sorular sormaları Kureyş'in meseleyi ne kadar önemseydiğini ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamber'in Rabbine nispetle isrâ ayetlerini getirmesi ve bu konuyu herkese anlatması bu delilin ispatlanabilir olmasını gerektirmektedir. Nitekim konuyu detaylı bir şekilde araştıranlar, isrâ hadisesinin gerçekliğini yakını bilgi ile bilecektir.⁷³

3.2. Ayın Yarılması (İnşikâku'l-Kamer)

“Ayın yarılması” hadisesi, üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı bir mevzudur.⁷⁴ İnşikâku'l-kamer sözlükte “parçalanmak, bölünmek” anlamındaki “inşikâk” ile “ay” anlamına gelen “kamer” kelimelerinden oluşan bir kavramdır ve “ayın iki parçaya ayrılması” anlamına gelmektedir. İnşikâku'l-kamer tabiri, Kur'an'da “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler.*”⁷⁵ mealindeki ayette yer almaktadır. Bu ayetin nüzul sebebi olarak Mekkeliler'in Hz. Peygamber'den bir

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/47-48; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, 114-116.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/48-50.

⁷⁴ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî el-musemma bahru'l-ülüm*, nşr. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/297; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, nşr. Hüseyin Atay-İbrahim Agah Çubukçu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 207; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 106; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/280-281; Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelem fi akâidi ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1911), 293; Ahmet Subhi, *Fi ilmi'l-kelem* (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985), 1/229-231; İlyas Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1996), 152-181.

⁷⁵ el-Kamer 54/1.

mûcize ortaya koymasını istemeleri gösterilmektedir.⁷⁶ Buna göre bir gün Hz. Peygamber Mina'dayken inkârcıların mûcize talebi üzerine, onun bir işareti ile ay ikiye bölünmüş, ayın yarısı bir dağın diğer yarısı da başka bir dağın üzerine ayrılmış, sonrasında ise ay tekrar eski haline dönmüştür. Buna şahitlik eden inkârcılar hadisenin sihirden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁷ Müfessirlerin büyük çoğunluğu ayeti hakiki anlamda ele almış ve ayette ayın ikiye yarılmasından bahsedildiğini ifade etmişlerdir.⁷⁸ Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan nakledilen bir rivayete göre ise ayet ileriki zamanda ayın yarılacağını haber vermektedir. Bunun yanında ayın yarılmasına "ayın doğması ile karanlığın dağılması, her şeyin açık ve belirgin hale gelmesi" gibi mecazi manalar verenler de olmuştur.⁷⁹ Konuyla ilgili olarak başta Buhârî ve Müslim olmak üzere farklı hadis eserlerinde birçok rivayet bulunmaktadır.⁸⁰

Kâdî Abdülcebbar söz konusu ayette geçen "Ay yarıldı." ifadesini zahirî anlamda ele almış ve bu hadisenin Hz. Peygamber'in risâlet delili olduğunu beyan etmiştir. O "ayın yarılması" olayını şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber dolunaylı bir gecede Mekke'de bazı sahabilerle yürüyüş yapıyordu. Yolda rastladıkları müşrik bir grup Hz. Peygamber'e şöyle demiştir: "Ey Muhammed eğer iddia ettiğin gibi sen Allah'ın elçisiysen Rabbinden talep et de şu ayı ikiye bölsün!" Bunun üzerine Hz. Peygamber Allah'tan talepte bulunmuş ve ay ikiye ayrılmıştır. Hadiseye şahitlik eden müşrikler bu olayın sihirden ibaret olduğunu ve peygamberin sihrinin yeryüzünden gökyüzüne ulaştığını söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebbar'a göre yaşanan bu hadise, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en büyük delillerindendir.⁸¹ Bu noktada Kâdî Abdülcebbar Nazzâm'ın "Eğer ay yarılmış olsaydı, batı ve doğu halkları da bunu bilirdi. Bu olay kıyamet esnasında gerçekleşecektir ve kıyametin alametlerindedir." iddiasını

⁷⁶ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 10/494; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 27/100; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/409.

⁷⁷ Ebû'l-Fida İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994), 3/166.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/494; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/420-421; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Mısır: b.y., ts.), 24/28.

⁷⁹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/297; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/40; İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/343-344.

⁸⁰ Buhârî, "Menâkıb", 27; "Menâkıbü'l-ensâr", 36; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 44-45.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbî*, 1/55-56; Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/280-281.

şöyle yanıtlamıştır: Biz bu hususu zorunlu olarak değil de delille biliyoruz. Kim istidlalde bulunursa bu hadiseyi çözümler. İstidlalde bulunmayan kimse yanılır ve de Nazzâm gibi hataya düşer. Aslında Hz. Peygamber bu olayı Müslümanlara ve müşriklere delil olarak sunmuş ve onlara Kamer suresinden ayetler okumuştur. Onun, dost ve düşmanlarına karşı ihtiyaç duyulmayacak bir şeyi delil olarak sunması mümkün değildir.⁸²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Nazzâm'ın hatalı olduğunu ortaya koyan hususlardan birisi de şudur: “Saat yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler.”⁸³ mealindeki ayette Allah “Saat yaklaştı.” ifadesiyle geçmiş zamanda vuku bulan bir hadiseden bahsetmiştir. Ayetin devamında Allah “Ay yarıldı.” diyerek yine geçmiş zamanda gerçekleşen bir olayı belirtmiştir. Yani ifadeler arasında bir zaman uyumu vardır. Şayet Nazzâm'ın iddiası doğru olsaydı, Allah “Saat ve ayın yarılması yaklaştı veya ay yarılacak.” derdi. Yani “Ay yarıldı.” ifadesi, olayın geçmiş zamanda vuku bulduğunu gösterir. Daha sonraki ayetler de önceki ayetlerle uyumludur.⁸⁴ Neticede ayette Allah, görülen bir mucizeden ve sabit bir hüccetten haber vermiştir. Ayetin devamında gelen “*Andolsun, onlara (kendilerini şirkten ve bozulmalardan) caydırıp vazgeçirtecek nice haberler geldi. Bunlar son derece hikmetli haberlerdir; ama uyarılar işe yaramıyor.*”⁸⁵ mealindeki ayet de gerçekleşmiş bir hadiseden bahsedildiğinin diğer delilidir. Ayette ifade edilen şiddetli uyarı ve kınama da gerçekleşmiş bir işten bahsedildiğini ortaya koymaktadır. Aslında kıyamet esnasında gerçekleşecek hadise mükelleflere yönelik bir hüccet olamaz. O anda teklif ortadan kalktığı için mükellefler düşünmeyi terk ettiklerinden ötürü kınanamazlar.⁸⁶

Kâdî Abdülcebbâr Nazzâm'ın “Ayın yarılması mucizesini neden herkes müşahade etmedi?” sorusunu şöyle yanıtlar: Bu mucizeyi bütün insanların görmesi şarttır denemez. Çünkü insanlar belirli bir saatte bu mucizeyi görmek için randevulaşmış değillerdi. Yani insanlar da bu olaydan habersizlerdi, hadise de gece saatlerinde vuku buldu. Bu sebeple de bütün insanlar tarafından ayın yarılması olayı müşahade edilemedi. Diğer taraftan sahabenin bu hadiseyi kendi

⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/56-57.

⁸³ el-Kamer 54/1-2.

⁸⁴ el-Kamer 54/2.

⁸⁵ el-Kamer 54/4-5.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/56-57.

aralarında konuşması ve birbirlerine anlatması ayın yarılması hadisesinin vuku bulunduğunu gösteren diğer delildir. Onlar bu hadisenin gerçekliği konusunda hiçbir kuşku duymamışlardır. Aksine bu olayın hakikati konusunda icmâ etmişlerdir. Bu hadiseyi Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Me'sud, Cübeyr b. Mut'im, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Enes B. Mâlik de rivayet etmiştir. Huzeyfe b. el-Yemân da Medâin'deki bir konuşmasında bu olaydan bahsetmiştir. Orada bulunan insanlar da "Beş şey vuku buldu: Rûm, ay, duhân, batşe, lizâm." demişlerdir. Bu konuda daha sonradan ortaya çıkan ihtilaflar dikkate alınmamalıdır.⁸⁷

3.3. Yıldızların Kayması

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamber'in nübüvvet delillerinden birisi yıldızların kayması hadisesidir. O bu olayı şöyle aktarmıştır: Araplar açık havada geceledikleri için sema onların tavanı mesabesindeydi. Dolayısıyla onlar, sürekli olarak yıldızları izliyorlar ve onların hareketlerini ve gökte sabit olanları iyi biliyorlardı. İnsanlar yıldızlar hakkındaki bilgileri Araplardan alarak bazı eserler de telif etmişlerdir. Hz. Peygamber Mekke'deyken bir gün harikulade bir şekilde yıldızlar kaymış ve gökyüzü yıldızlarla dolmuştur. Bu hadise açık bir mucizedir. Kur'an bu hadiseyi cinlerden hikâye ederek şöyle beyan eder: *"Biz göğe dokunmuştuk, onu sert bekçilerle, akan yıldızlarla dopdolu bulduk! Hâlbuki biz, göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur."*⁸⁸

Kâdî Abdülcebbâr nazar ve istidlalde bulunan herkesin bu hadiseyi kavrayabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ilgili ayetleri insanlara okuması ve delil olarak sunması bu olayın vuku bulunduğunu kanıtlar. O, bütün insanların görebileceği bir hadiseyi delil olarak takdim etmiştir. Aslı olmayan bir hususu Hz. Peygamber'in insanlara delil olarak sunması mümkün değildir. Aksi halde onun ayıbını arayan inkârcılara büyük bir fırsat doğardı. Dolayısıyla inkârcıların bu hadisenin hakikatini reddeden bir delil bulamamaları, bu mucizenin hak olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁹

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr yıldızların kayması ile ilgili şöyle bir rivayet aktarmıştır: Yıldızlar kaydığı vakit, insanlar mallarını bırakıp şöyle demişlerdir: Bu olay dünyayı yok etmek veya onun süresini tamamlamak için gerçekleşmiştir. Buna şahitlik eden Abdu

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1/57.

⁸⁸ el-Cin 72/8-9; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1/64-66.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, 1/65.

Yâîl b. Amr es-Sekâfî ise halka şöyle seslenmiştir: Durun! Malın kaybedilmesinden sonra tekrar kazanılması çok zordur. Kayan yıldızlara bakın. Şayet onlar daha önceden bildiğiniz yıldızlarsa, dünyanın yok olması içindir. Eğer yıldızlar, şuanda ortaya çıkmışsa bir sebepten ötürüdür ve sadece bir geceliktir. Ardından yıldızlara bakan insanlar, onların yeni ortaya çıktığını fark etmişlerdir. O anda onlara, Mekke'de Kureyş'ten birisinin peygamberlik iddia ettiği haberi ulaşmıştır. Bu haberi duyanlar danışıkları kimseyi -isabetliyorumundan ötürü tebrik ederek "Bu durumda yıldızların kayması, muhtemelen o elçi için bir işarettir." demişlerdir.⁹⁰

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in iki mucizesine daha değinmiştir. Birincisi, hurma kütüğünün inlemesi hadisesidir. O bu olayı şöyle açıklamıştır: Hz. Peygamber minber yaptırılmadan önce bir hurma kütüğünün üzerinde hutbe îrad ediyordu. Minber yapıldıktan sonra artık onun üzerinde hutbe okumaya başlamıştır. Bu sebeple kütük deve yavrusunun çıkardığı ses gibi bir ses çıkarıp inlemeye başlamıştır. Hz. Peygamber onu kucaklayınca inleme sesi kesilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr bu sesin kütük içinde bir delikten rüzgârın geçmesi sebebiyle vuku bulduğunun söylenmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü söz konusu ses, belirtilen sebepten ötürü olsaydı minber yaptırılmadan önce de bu sesin duyulması gerekirdi.⁹¹ İkinci olarak Kâdî Abdülcebbâr, az bir yemekle büyük bir topluluğun doyurulması mucizesine değinmiştir. Ona göre böyle bir durum, ancak yemeğin cüzlerinin artırılmasıyla mümkündür. Bu ise ancak Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen bir kuvvetle gerçekleştirilebilir. Hz. Peygamber de az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurmuştur. Bu hadise de onun bir mucizesidir.⁹²

Sonuç

Klasik kaynaklarda İslam inanç esasları ulûhiyet, nübüvvet ve meâd olarak sistematize edilmiştir. Allah'a imanın ve diğer itikadî esasların kabulü nübüvvet müessesesi ile mümkündür. Bu açıdan İslam inancında nübüvvet kurumu büyük önemi haizdir. Kâdî Abdülcebbâr da nübüvvet meselesine büyük bir değer atfetmiş ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için de müstakil bir eser ka-

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîr*, 1/68.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 596-597.

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 595.

leme almıştır. Onun Hz. Peygamber'in risâletini ispat ederken kullandığı temel argüman mûcizedir.

Mûcize aklî, haberî ve hissî olmak üzere üç türdür. Kur'an en büyük aklî mûcizedir. Dilsel ve edebî sanatların kabul gördüğü ve insanlar nezdinde etkili olduğu bir dönemde Kur'an tam bir meydan okumadır. Tarihin yedinci asrını aşan bu mûcize; dil ve belagat açısından insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı, muhteva bakımından ise bir insana ait kabul edilmesi imkânsız bir kitaptır. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebâr da Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en önemli delilinin Kur'an olduğunu ifade etmiştir. Ona göre temelde Kur'an fesahat ve belagat açısından, içerdiği gaybî haberler ve aklî delillere vurgu yapması yönüyle hüccettir. Allah inkârcılara Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuş, fakat onlar tehdî karşısında aciz kalmışlardır. Esasen Kâdî Abdülcebâr'ın en büyük mûcize olarak Kur'an'a işaret etmesi onun kelâm yöntemi ile uyumludur. Rasyonel yöntemiyle dinî meseleleri ele alan kelâmcı, peygamber inancının temelinde akla hitap eden bir mûcizeyi koyması doğaldır. En büyük mûcizenin duyulara değil de akla hitap etmesi, İslam'ın tarih üstü bir din oluşuyla da alakalı görülebilir. Nitekim duyulara hitap eden mûcizeler sadece şahitlere hitap ederken, akla hitap eden mûcizeler akleden herkese hitap etmektedir. Şahitler sadece olayı görenlerle sınırlıyken akleden insanlar kıyamete kadar var olmaya devam edecektir. Son peygamber Hz. Muhammed'in (sav) nübüvveti de insanların aklına hitap eden bir delil ile temellendirilmiştir. Taklit ve önyargılardan özgürleşmiş bir akıl, Kur'an'ı okuduğu zaman onun bir insan sözü olamayacağını pekâlâ idrak edebilir. Kâdî Abdülcebâr da Kur'an'ın bu gücüne dayanarak nübüvvetin en büyük delili pâyesini yüce Kur'an'a vermiştir.

698 | db

Kâdî Abdülcebâr'a göre Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden diğer delil haberî mûcizelerdir. Gelecek veya geçmişe dair Allah elçisinin dilinden verilen haberler bir insanın takatini aşan bir durumdur. Söz konusu haberlerin reel hayatta gerçekleşmesi sözün kaynağının insan değil Allah olduğuna işaret eder. Nitekim Hz. Peygamber bütün bu haberleri vahye dayanarak açıklamış, onları kendiliğinden söylememiştir. Zira gayb bilgisi sadece Allah'a aittir. Eğer bir insan, hakkında hiç bilgi sahibi olmadığı mazi veya istikbalden haber niteliğinde bilgiler paylaşıyorsa bu onun sıradan bir insan olmadığına ve sözün kaynağından beslendiğine işaret eder. Böylece gayba dair haberler birer mûcize niteliği kazanır ve hem

Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hem de bu haberlerin geçtiği kaynak olan Kur'an'ın hak olduğunu ortaya koyar.

Kelâm geleneğinde yaygın kanaate göre mûcizenin üçüncü türü olan hissî mucizeler, Kâdî Abdülcebbar tarafından da kabul görmüş ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden önemli deliller olarak ele alınmıştır. Yıldızların kayması hadisesi, isrâ ve ayın yarılması olaylarını birer mûcize olarak kabul etmesi onu Sünnî düşünceye yaklaştırır. Nitekim Mu'tezile geleneğinde ağırlıklı olarak hissî mûcizelere ilişkin rivayetler nübüvvet delili olarak kabul görmez; isrâ ve ayın yarılması hadisesi de çoğunlukla mûcize olarak telakki edilmez. Kâdî Abdülcebbar'ın hissî mûcize konusunu adeta Sünnî bir düşünür edasıyla ele almasını, "Düşünce ve inanç herhangi bir mezhebin sınırlarıyla daraltılamaz." ilkesi etrafında değerlendirmek mümkündür. Zira düşünce tarihinde pek çok âlim herhangi bir meseleyi ele alırken bağlı bulunduğu ekolün dışına çıkabilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud. Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr el-. el-Fark beyne'l-firak, thk. M. O. el-Haşî. Kahire: b.y., ts.
- Bardakçı, Safa. "Kâdî Abdülcebbar'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28/28 (2009), 155-180.
- Barlak, Muzaffer. Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Sıdkî el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1352.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. Nübüvvetin İspatında Mûcize. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Huvecü'n-nübüvve". Resâilü'l-Câhiz thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979.
- Cübbâî, Ebû Ali. Kitâbu'l-makâlât, thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-mevâkıf. nşr. M. Ömer Dimyati. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. Kitâbü'l-irşâd. thk. M. Yusuf Musa-Abdulmunim Abdulhamid. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1950.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1996.
- Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud, Âlûsî. Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. el-İktisâd fi'l-itikâd, nşr. Hüseyin Atay-İbrahim Agah Çubukçu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Harpûtî, Abdüllatif. Tenkîhu'l-keâm fi akâidi ehli'l-İslâm. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1911.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid. thk. A. Nasri Nader. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1957.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida. el-Bidâye ve'n-nihâye. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Kâdî Abdülcebbar. Muhtasar fi usûli'd-din. thk. Muhammed Ammara. Kahire: Dârü's-Şürûk, 1408.
- Kâdî Abdülcebbar. Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve. çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin. 20 Cilt. Kahire: b.y., 1962.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. thk. Mahmud el-Hudayrî. 20 Cilt. Kahire: b.y., 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. "Muhtasar fi usûli'd-din" Resâilü'l-adl ve't-tevhid. thk. Muhammed Ammara. Kahire: Dârü's-Şürûk, 1408.
- Kâdî Abdülcebbar. Şerhu'l-usûli'l-hamse. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar. Tesbîtü delâilî'n-nübüvve. thk. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Ka' bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. Kitâbü'l-makâlât. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-tevhid. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. en-Nüket ve'l-uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Fuâd, Abdülbâkî. "el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm". Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. Tefsiratü'l-edille fi usûli'd-din. thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Kitâbü'l-erba'în. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyetü'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Mefâtihu'l-gayb. 32 Cilt. Mısır: b.y., ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Sâbûnî, Nûreddin. el-Bidâye fi usûli'd-din. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. Tefsiru's-Semerkandî el-musemma bahru'l-ülüm. nşr. Ali Muhammed Muavvid vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Subhî, Ahmet. Fî ilmi'l-kelâm. Beyrut: Dâru'n- Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şaşa, Mehmet. "Osmanlı Medrese Geleneğinde Mu'cize Tasavvuru". Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları 1. 79-111. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Tahirova, Adile. "Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Muîn en-Nesefî'ye göre Nübüvvetin Gerekliliği". Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası 4 (2005), 117-155.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. Şerhu'l-akâid. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. Şerhu'l-mekâsid. thk. Abdurrahmân Umeyre. 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

- Ünverdi, Veysi. “İslâm Kelâmı Açısından Mûcize Kerâmet İlişkisi”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (25 Aralık 2020), 1-20.
<https://doi.org/10.34085/buifd.746600>
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi’rac”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delâilü'n-Nübüvve”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. Tefsîru'l-keşşâf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Evidence of Muhammad's (pbuh) Prophethood in Qadi Abd al-Jabbar

Veysi ÜNVERDİ*
Mustafa ÜNVERDİ**

Extended Abstract

According to common acceptance in the Kalam tradition, religion is built on three basic principles: Allah, the prophet and the hereafter. These three principles are known as *usul as-salase*; the disappearance of one of these principles results in the collapse of one of the religion's main principles. Among them, the belief in prophethood is directed towards establishing a link between Allah and human, and human and nature as well. For a believer, constructing an understanding of existence happens with guidance from Allah's messengers. Therefore, prophethood institutions are significant in the Islamic belief system.

With expansion of Islam, Muslims came to face numerous movements criticizing or rejecting prophethood. In the historical process, in addition to the sects such as *Barâhima*, *Muattıla*, *Gâliyye*, *Sumaniyya*, the *Batiniyya* also exhibited approaches towards rejection or distortion of the belief of prophethood. Correspondingly, Theologians who took on the mission of defending the religion of Islam started to write individual works on the possibility, quiddity and necessity of the institution of prophethood as well as proving the prophethood of Muhammed (pbuh).

Some of the works defending prophethood were written by Mutazili authors. In this article, the views of Qadi Abd al-Jabbar on the subject are discussed. In order to prove the prophethood of Prophet Muhammad (pbuh), Qadi Abd al-Jabbar wrote a separate work titled *Tesbitu Delâil'in-Nubuvve* (Proof Prophethood's Evidences). The term *dalailun-nubuvva* refers to the natural events that a prophet himself shows or which happen outside of his will, proving that he is righteous and carrying the truth or as evidence for his prophethood. Supernatural events carried out by prophets with the permission of Allah are named miracles because they incapacitated their interlocutors in terms of bringing about similar things and are called evidence because they proved prophethood.

The argument used by Qadi Abd al-Jabbar to prove the prophethood of the Prophet is a miracle itself. According to him, the most critical evidence of prophethood is the Quran, which is a mental miracle. He stated that the Quran was given to the Prophet at a time when literature and prosperity were in demand, that the Prophet challenged the deniers to create a replica of the Quran, and alt-

* Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department Of Kalam, Mardin, Turkey, veysinet@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8364-4412>

** Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department Of Kalam, Gaziantep, Turkey, mustafaunverdi@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2848-4073>

though the deniers were looking for evidence to deny his prophethood, they were incapacitated in front of his challenge. According to him, the Quran is basically an offence in terms of mischief and rhetoric, emphasizing the unseen knowledge and rational evidence it contains. For this reason, the Quran is substantial evidence proving the prophethood of Prophet Muhammad (pbuh).

According to Qadi Abd al-Jabbar, the narrative miracles are other miracles that prove the prophethood of the Prophet. The news given Messenger of Allah about the future or the past is a situation that exceeds human power. The fact that the news in question occurs in the passage indicates that the source of the word is God, not human. If a person shares narrative information from the past or the future about which he has no knowledge, this indicates that he is not an ordinary person and that he is connected to the source of this message. The Prophet said that Abu Lahab would die as an unbeliever, the Greeks would defeat the Persians in the future, The Prophet would have a great military unit, the disbelievers would be defeated, He foretold that Muslims would be victorious in the war of Uhud, that Muslims would rule the earth and that he would prevail over all deniers. All these matters that he foretold took place as he stated. According to Abdülcebbâr, the narrative miracles prove the prophethood of the Prophet and at the same time reveal that the Quran is the true book.

Qadi Abd al-Jabbar also considered sensorial miracles as evidence proving the prophet's prophethood. Accepting the shifting of the stars, the Isra night and the splitting of the moon as miracles brings him closer to Sunni thought. As a matter of fact, while the rumours about sensorial miracles are not accepted as valid in the Mutazila tradition, the incident of Isra and the splitting of the moon are not considered as miracles. Qadi Abd al-Jabbar's handling of the sensorial miracle issue in the manner of a Sunni thinker can be understood around the following principle, "Thought and belief cannot be restricted by the boundaries of any sect" In the history of thought, many scholars were able to go beyond the school they belonged to while dealing with any issue.

Keywords: Muhammad, Prophethood, Miracle, Qadi Abd al-Jabbar.



KIERKEGAARD'A GÖRE NESNEL VE ÖZNEL HAKİKAT AYRIMI BAĞLAMINDA VAROLUŞUN NELİĞİ

Sebile BAŞOK DİŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 14 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Başok Diş, Sebile. "Kierkegaard'a Göre Nesnel ve Öznel Hakikat Ayrımı Bağlamında Varoluşun Neliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 705-732.

<https://doi.org/10.33415/daad.951017>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 11 June 2021, **Accepted:** 14 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Başok Diş, Sebile. "Whatness Of Existence Within The Context Of Distinction Between Objective And Subjective Truth According To Kierkegaard ". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 705-732.

<https://doi.org/10.33415/daad.951017>



Öz

19. yüzyılın önemli filozofları arasında yer alan ve etkisini 20. yüzyılda yoğun biçimde gösteren Kierkegaard, felsefeye varoluş kavramı başta olmak üzere bu kavramdan ayrı düşünülemez olan öznel hakikat, seçim, karar ve sorumluluk gibi geleneksel felsefe tarafından dikkate alınmayan bazı kavramları dâhil etmiştir. Kierkegaard, kendi çağını eleştirel bir şekilde değerlendirmiş ve bu dönemde yaygın olan kimi tutum ve anlayışların yanlışlığını göstermeye çalışmıştır. Onun eleştirilerinin merkezinde nesnel hakikat olarak adlandırdığı nesnel bilgiye, bilme edimine, bilime, bilimsel yönteme, tefekküre ve soyut düşünceye verilen aşırı değer vardır. O, tüm bunları insan varoluşu açısından ele alır ve bunların insan varoluşunu gerçekleştirmede ne tür bir katkısı olduğunu soruşturur. Bu çalışmada Kierkegaard'ın öznel hakikat ve nesnel hakikat arasında yaptığı ay-

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşüncesi Anabilim Dalı, sebile_basok2000@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1960-697X>.

rımdan hareketle onun hakikat ve varoluş anlayışının ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Eylem, Seçim, İnanç, Sokrates

Whatness Of Existence Within The Context Of Distinction Between Objective And Subjective Truth According To Kierkegaard

Abstract

Kierkegaard, who was among the influential philosophers of the 19th century and showed his influence in the 20th century, included some concepts that were not taken into account by traditional philosophy, such as subjective truth, choice, decision and responsibility, which could not be considered apart from this concept, especially the concept of existence. Kierkegaard critically evaluated his own age and tried to show that some of the attitudes and understandings prevalent in this period were wrong. At the centre of his criticisms is the excessive value placed on objective knowledge, the act of knowing, science, scientific method, contemplation, and abstract thought, which he calls objective truth. He considers all these in terms of human existence and inquires what kind of contribution they have in realizing human existence. This study aims to reveal Kierkegaard's understanding of truth and existence based on his distinction between subjective truth and objective truth

706 | db **Keywords:** Knowledge, Action, Choice, Belief, Socrates

“Hayat çözülecek bir problem değil, yaşanacak bir hakikattir.”¹

“Life is not a problem to be solved, but a reality to be experienced.”

Giriş

19. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan ve varoluşçuluğun kurucu ismi sayılan Kierkegaard, varoluş konusunu felsefesinin merkezine taşıyarak kendisinden sonra gelen pek çok filozofu etkilemiştir. Onun çalışmalarının bir neticesi olarak insan hayatındaki seçimlerin önemi, bu seçimleri mümkün kılan özgürlük, özgürlüğün beraberinde getirdiği kaygı ve sorumluluk gibi insan hayatında oldukça önemli olan bazı unsurlar birçok filozof tarafından felsefi bir problem olarak görülüp ele alınmaya başlamıştır. Bu nedenle Kierkegaard'ın varoluşçuluk geleneği içindeki kurucu yeri yaygın bir şekilde kabul edilmektedir.

¹ Søren Kierkegaard, *Hayat Çözülecek Bir Problem Değil, Yaşanacak Bir Hakikattir*, çev. Hamza Celâleddin (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 49.

Kierkegaard'ın varoluşçuluk üzerindeki etkisini bu geleneğin adlandırılmasında dahi görmek mümkündür. “*Varoluş felsefesi*” terimini Karl Jaspers'ın kullanmasına rağmen “*varoluşçuluk*” terimini kullanan kişi J. P. Sartre olmuştur.² Sartre ise Kierkegaard'ın hayatın her anında karşımıza çıkan “*ya/ya da*” seçimleri ile kendimizi yeniden şekillendirdiğimiz insana has oluş halini belirtmek için kullandığı “*varoluş*” terimini bu anlamıyla ondan almıştır.³ Kierkegaard'ın varoluş felsefesine katkıları tartışmasız olsa da varoluşçuluğun kaynaklarını, insan problemini etik çerçevede ele aldığı için Sokrates'e kadar geri götürülenler de vardır. Ayrıca kimilerince Stoacılar ve Aziz Agustinus'a da varoluşçuluğun tarihi içerisinde yer verilmektedir.⁴ Varoluşçuluğun kaynaklarından bahsedilirken anılması gereken bir diğer isim de seçim, eylem ve kendini gerçekleştirmenin önemini anlatan Nietzsche'dir. Nietzsche ile Kierkegaard arasında hem çok büyük benzerlikler hem de çok büyük karşıtlıklar vardır. Bu nedenle onların “*kutuplar kadar birbirlerinden uzak ve ikizler kadar birbirine yakın*” olduklarını söylemekte herhangi bir beis yoktur.⁵ Nietzsche de Kierkegaard gibi hayatın insana getirdiği iç sıkıntısı ve güçlükleri irdelemiş, felsefenin bireyin yaşamıyla ilgilenmesi gerektiği düşüncesiyle felsefeye profesyonel bir uğraşın ötesinde bir rol biçmiştir.⁶

Görüldüğü üzere varoluşçuluk dendiğinde akla gelen isimler, özellikle insan hayatına odaklanan, insanın yaptığı seçimlere, onun özgürlüğüne, sorumluluğuna, kendisini şekillendirmesine, duygularına ve bireyselliğine bir şekilde dikkat çeken isimlerdir. Varoluşçuluğu tanımlamak zor olsa da bu çerçevede onu “*bireyin deneyimini ve bu deneyimin tekilliğini ve biricikliğini insan doğasının temeli olarak gören bir felsefi düşünce ya da akımdır.*” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bir başka tanıma göre ise varoluşçuluk, “*varoluşun belli bir özü olmadığı, insanın baştan verili bir doğası bulunmadığı görüşüyle, XX. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupa'sında, özellikle de Fransa'da büyük yankılar uyandırmış çağdaş felsefe anlayışıdır.*”⁷

² A. Kadir Çüçen, “Varoluş Felsefesi ya da Varoluşçuluk Nedir?”, *Varoluş Filozofları*, ed. A. Kadir Çüçen (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018), 18.

³ Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgülü (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2020), 19.

⁴ Çüçen, “Varoluş Felsefesi ya da Varoluşçuluk Nedir?”, 18.

⁵ H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 31.

⁶ Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, 20-21.

⁷ Çüçen, “Varoluş Felsefesi ya da Varoluşçuluk Nedir?”, 19.

Varoluşçuluk, bu şekilde temel ilgisi ve konuları ile Aydınlanma düşüncesinden ayrılmaktadır. Ayrıca varoluşçu filozoflar Aydınlanmanın, akli insanın temel yönü olarak görüp onun diğer yönlerini değersiz görmesine karşı çıkarlar. Kierkegaard da bu konuda diğer varoluşçu filozoflarla benzer bir tavır sergilemiştir. Aydınlanma, doğa bilimlerini kendisine örnek almış ve buna göre bir rasyonalite ve bilgi anlayışı benimsemiştir. Bunun bir sonucu olarak geleneksel ve dinî kabullere karşı düşmanca bir tavır takınmıştır.⁸ Aydınlanma düşüncesinin yaygınlaşması ile akıl ve gözleme büyük bir güven duyulmuş ve bu nedenle en acımasız ve katı sorgulamalardan geçemeyen değerlere inanmak ya da bunlara göre hareket etmek reddedilir olmuştur.⁹ Bu konuda Kierkegaard Aydınlanma düşüncesine tam anlamıyla karşıt bir çizgide bulunur. Kierkegaard, akıl ve ilerleme fikirlerinin baştan yeniden düşünülmesi gerektiği iddiasındadır. Ona göre akla Aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi mutlak biçimde değil, yalnızca belli sınırlar dâhilinde güven duyulabilir. Dinin anlaşılması ve iman sıçrayışının gerçekleştirilmesi bakımından aklın hiçbir yardımı olmaz.¹⁰ Oysa Kierkegaard'a göre insanın kendini gerçek anlamda gerçekleştirebilmesi ve en iyi yaşam biçimini seçebilmesi için bu iman sıçraması gereklidir. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre insana en önemli konularda yardımı olmayan aklın gücü ve değeri oldukça sınırlı kalmaktadır. İman savunusu ile öne çıkan Kierkegaard, teist ve ateist varoluşçular olarak iki gruba ayrılan varoluşçu filozofların teist grubunda yer alır.

708 | db

Kierkegaard'a göre insan yalnızca bilen bir varlık olmayıp öncelikle yaşayan, hisseden, inanan ve eyleyen bir varlıktır. Akla ve bilgiye öncelik veren felsefe karşısında eylemin bilgi ve fikirden üstün ve öncelikli olduğu iddiasında bulunan Kierkegaard, felsefenin nesnel hakikat ısrarına karşılık öznel hakikat kavramını ortaya koyarak insanî varoluşun nasıl gerçekleşeceği sorusuna yanıt arar. Bunu yaparken de nesnel hakikat kavramı ile bağlantılı olduğu için bilimsel yöntemin sınırlılığına, aşırı tefekkürün yarattığı sakıncalara ve tutkunun insan hayatını anlamlandırmak için taşıdığı öneme dikkat çeker. Bu çalışmada varoluşu önceleyen Kierkegaard'a göre geleneksel felsefenin hakikati nesnel hakikate indirgemek suretiyle va-

⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 193.

⁹ Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 7.

¹⁰ Faruk Manav - Gökhan Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 16.

roluğu nasıl göz ardı ettiğine ilişkin eleştirileri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede felsefe tarihinde ilgili konularda yapılmış kimi tartışmalara ve bu tartışmalara dâhil olmuş isimlere de değinilecektir. Türkiye’de Kierkegaard üzerine özellikle son dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışma ise onun varoluşçuluğunu hakikat anlayışı üzerinden ele alarak literatüre katkıda bulunma amacındadır.

Varoluşun Anlamı

Kierkegaard’ın felsefeye yönelik eleştirilerinin temel nedeni, felsefenin varoluşu soyutlayarak onu bir kavram gibi ele almasıdır. Ancak bilinmelidir ki felsefenin yaşamı geri planda tutarak salt kuramsal bir faaliyet haline gelmesi modern bir durumdur. Antik dönemde yaşamış kimseler için felsefe her şeyden önce bir yaşam biçimi olmuştur. Bu nedenle hiçbir şey kaleme almamış ya da eğitim vermemiş fakat filozofça yaşamış kimseler de o dönemde filozof olarak adlandırılmıştır. Hristiyan Orta Çağ’dan sonra ise “felsefe yapmanın, kusursuz ve tercihen yeni bir teorik söylem inşa etmek olduğunu düşünmeye yönelik bir eğilim” filozoflar arasında yaygınlık kazanmıştır.¹¹ Felsefenin nasıl yaşanması gerektiği hususunda kişiye yardımcı olmak olduğunu düşünen Kierkegaard’a göre varoluş, bir kavram olmadığı gibi kavramlarla anlaşılacak bir şey de değildir.¹² Ayrıca varoluş, mantıksal tümdengelimle ulaşılan bir sonuç da değildir. İnsan varoluşunu seçer, onu yaşar ve bu durum, kişinin kendisi ile ilgili ortaya koyabileceği tüm önermelerden önce gelir.¹³ Düşünce içinde değil, gerçeklik içinde var olunur. Var olmak, mantıksal bir öznenin objelerle ilişki içinde olması değildir.¹⁴ Kierkegaard düşüncenin varoluşla olan ilişkisine dair şu açıklamayı yapar:

“İnsan sonuç olarak varoluşa çıkacak bir şekilde akıl yürütmez, varoluştan yola çıkarak sonuca varacak şekilde akıl yürütür. Örneğin ben taşın var olduğunu tanıtlamam, var olan bir şeyin taş olduğunu

¹¹ Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 10.

¹² Yasemin Akış Yaman, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, *Özne* 25 (Güz 2016), 26.

¹³ Bakewell *Varoluşçular Kahvesi*, 18.

¹⁴ Akış Yaman, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, 29.

tanıtlarım. Mahkeme, suçlunun var olduğunu tanıtlamaz, hakikaten de var olan sanığın bir suçlu olduğunu tanıtlar.”¹⁵

Varlığın kanıtlanamayacağı iddiasında bulunan Kierkegaard, varoluşun düşünceden önce geldiği konusunda ısrarla durur. Konuya ilişkin olarak yaşamın her zaman önce geldiğini, teorinin ise mutlaka yaşamdan sonra geldiğini ve bunun tersinin mümkün olmadığını söyler. Nasıl ki önce sanat, sanat eseri, sonrasında teori ortaya çıkmaktadır; her şeyde benzer bir durum olmaktadır.¹⁶

Kierkegaard, gerçeklik ve yaşam için de varoluş ifadesini kullanmaktadır. Ancak onun bu kavramla dile getirmek istediği şey özellikle insanî varoluştur. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak tinsel bir varlıktır. O, yeryüzüne yaşamına anlam katma potansiyeli ile gelir ve varoluşu bu olanaklılık durumudur.¹⁷ Bu olanaklılık durumu insana özgürlüğünü sağlar. Özgürlük ise insana bahşedilen en muhteşem şeydir ve insanın özünü, kendi değerlerini seçebilme imkânı anlamındaki bu özgürlük oluşturmaktadır. Robert C. Solomon’un ifadesiyle Kierkegaard için insan, “özünde kendi değerlerini seçendir.”¹⁸ Bu nedenle insanın varoluşu ile özgür oluşu arasında doğrudan bir ilişki vardır. Varoluşun anlamı, kişisel özgürlüğün farkında olarak tutkulu bir bağlılık ve sorumlulukla kişinin hayatına kattığı anlamdan ibarettir.¹⁹ Gerçek bir varoluşun karşısında ise sözde varoluş yer alır. Kierkegaard’a göre soyut düşünme gücü ile karakterize olan sözde varoluşu soyut düşünür temsil eder. Soyut düşünürün varlığını inkâr etmeyen Kierkegaard, onun var olmasını kendi öznesini hicvetmesi olarak yorumlar.²⁰ Bazı insanlar gerçek bir varoluşa sahipken, diğerleri yalnızca sözde varoluşa sahiptir. Sözde varoluşa sahip kimselerde soyut düşünme becerisi bulunmaktadır fakat bu beceri hakiki varoluşu sağlamamaktadır. Tek başına soyut düşünme becerisi insanın varoluşu için yeterli değildir çünkü insan olarak var olmak, arzulamayı, korkmayı ve tutkulu olmayı da gerektirir.²¹ Bu gerçeğe rağmen varoluşun en rafine ifadesinin kavramsal düşüncede bulunabileceğini ileri sürmek, varoluşu düşünce-

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter (İstanbul: Zeplin Kitap, 2018), 92.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 643.

¹⁷ Manav - Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*, 66.

¹⁸ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 170.

¹⁹ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 158.

²⁰ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 67.

²¹ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 158-162.

ye hapsetmek ve ona dar bir perspektiften bakmak anlamına gelir.²² İnsan yalnızca düşünen bir varlık olmadığı gibi varoluş da düşünceye indirgenebilir değildir.

Varoluş felsefesi ile yakından ilişkili bir isim olan Heidegger de insanın düşünen soyut bir zihin olmadığı konusunda Kierkegaard gibi düşünmektedir. Bilindiği üzere Heidegger, Kierkegaard'ın sahiplendiği dinî aşkınlıktan yüz çevirmiş bir isimdir.²³ Bununla birlikte o, Kierkegaard'ın birçok fikrini almış ve genişletmiştir.²⁴ Bu fikirlerden biri de insanın yalnızca akılsal bir varlık olmadığı düşüncesidir. Heidegger de Kierkegaard gibi deneyimin soyut taşıyıcısı ve düzenleyicisi olarak bir bilinç görüşünü reddeder. Ona göre *Dasein*, konumlanmıştır ve özneler arasındır. Bir diğer deyişle “*Dünya İçindeki Varlık*” ve “*Ötekilerle Birlikte Varlıktır*.”²⁵ Heidegger'in ifadeleriyle “*Bir dünya içinde-var-olmak tinsel bir niteliktir ve insanın “mekansallığı” onun aynı zamanda cismanliliği üzerine “temellenen” bedenselliğinin bir tabiat özelliğidir.*”²⁶ Heidegger'e göre içinde-var-olmanın pek çok tarzı vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: Bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek ve iyi halde tutmak, bir şeyi kullanmak, bir şeyi yitirmek, teşebbüste bulunmak, bilgi edinmek, soruşturmak. İlgilenme tarzlarının yapmama, fırsatı kaçırma, vazgeçme gibi olumsuzlayan halleri de vardır.²⁷ Heidegger'e göre bilgi edinmek içinde-var-olmanın pek çok tarzından yalnızca biridir ve ayrıca nesnelere yönelik salt teorik seyredici bakış, el altında olanları anlamaktan yoksundur.²⁸ Diğer yandan *Dasein*'in diğerleriyle birlikteliğini açıklarken o, “başkaları” ile benin dışındaki herkesi ya da benin diğerlerinden ayrılarak ortaya çıkışını kastetmediğini belirtir. Heidegger, başkaları ile bizatihi kendimin kendimi diğerlerinden ayıramadığımı, onların içinde hemhal olduğum hali kasteder.²⁹ Merleau-Ponty de modern felsefe tarafından akla ve düşünceye yapılan vurguya itiraz eden varoluşçu düşünürler arasında yer alır. Merleau-Ponty'ye göre insanlar doğar doğmaz dünyaya tümüyle

²² Søren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020), 9.

²³ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 84.

²⁴ Solomon, *Akılculuktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 360.

²⁵ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş - Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, 169.

²⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 58.

²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 58-59.

²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 72.

²⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 124.

dalarlar. Arada sırada düşünmek ya da hayal kurmak için kendilerini kısmen geriye çekerler fakat doğumla başlayan bu dalış hayat boyu devam eder.³⁰ Yani dünya insanın düşünümünden önce, yabancılaştırılmaz bir mevcudiyet olarak zaten oradadır.³¹ Bu konuda o şöyle der:

“Dünya, düşündüğüm değil yaşadığımdır. Klasik idealizmde düşünülenin aksine, özne-nesne ilişkisi artık nesnenin her zaman özne tarafından inşa edildiği bilişsel ilişki değil, varlık ilişkisidir; bu ilişkide, bir paradoks kullanacak olursak özne bedendir, dünyasıdır, durumudur ve bir anlamda onunla etkileşime girer.”³²

Kierkegaard, bilginin varoluş süreci içindeki yerine ilişkin görüşleriyle ve modern felsefenin düşünen-bilen aşkın özne olarak insan tasavvuruna getirdiği eleştirilerle özellikle Heidegger’i ve Merleau-Pony’yi etkilemiştir. Onlara bu konudaki görüşleriyle öncülük eden Kierkegaard’a göre düşünen birey, sanki kendisi zaman ve mekân dışı bir varlıkmiş gibi kendisini varoluşun dışına çıkararak düşünmeye çalışır ancak onun bu tutumu varoluşun özüne aykırıdır. Böyle bir kavrama çabası varoluşu öldürür. Var olan düşünür varoluşun dışına çıkarak tanrısal bir bakışla varoluşu görme imkânına sahip değildir. Bu nedenle varoluşu tam olarak kavrayamaz, kavradığını sandığı varoluş sürekli hareket halinde olduğu için varoluş kendisini farklı bir noktaya getirecektir. Varoluş, hareket ve değişimi beraberinde getirir. Felsefi sistemler ise zamanı, değişimi ve hareketi dışarıda bırakırlar. Varoluştaki değişimi, farklılığı ve çeşitliliği yok sayarlar. Varoluşu bir kavram, kategori ya da mantıksal bir ifade haline getirmek varoluşun, zamanla, hareketle, değişim ve oluşumla ilişkisini göz ardı etmek demektir. Felsefi sistemlerin amaçlarına ulaşabilmesi için sona ermişlik, olup bitmişlik gerekir. Oysa zaman hala akmakta, değişim ve hareket devam etmekte, gelecekte neler olacağı belirsizliğini korumaktadır. Oluşun ve belirsizliğin mevcudiyeti nedeniyle Kierkegaard varoluşun bir sistemi olamayacağını ileri sürmüştür.³³ Bu ise insanın varoluşu asla tam olarak kavrayamayacağı anlamına gelir. Ancak insan varoluşa ilişkin hakikati tam olarak kavrayamasa dahi soyut düşünceyi bir ke-

³⁰ Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, 235.

³¹ Zeynep Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi – Bergson’dan Derrida’ya* (Ankara: Fol Kitap, 2021), 186.

³² Akt. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 497.

³³ Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş – Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 150-151.

nara bırakıp farklı bir yoldan ilerleyerek kendi öznel hakikatini oluşturma imkânına sahiptir.

Varoluş düşünceden önce geldiği gibi eylem de fikirden ve bilgidenden önce gelir. Kierkegaard eylemin önemini farklı gerekçelerle ortaya koyar. Öncelikle varoluş yasasına göre yaşam, kuramdan önce gelir. Bu yüzden kuram yardımıyla yaşam yaratma girişimi ya da kuram aracılığıyla yaşama sahip olma düşüncesi bir hezeyandır.³⁴ Kierkegaard, eylemin fikirden daha önemli olduğunu göstermek için bir örnek verir ve bizden bütün sınavları geçmiş fakat henüz denize açılmamış bir kaptanı fırtınanın ortasında kalmış bir gemide hayal etmemizi ister. Bu kaptan her ne kadar yapması gereken her şeyi bilse de bilmediği bir iki şey vardır. Kaptan gecenin karanlığında yıldızlar görünmez olduğunda denizciyi ele geçiren dehşet duygusunu ve elindeki dümen dalgalar karşısında etkisiz kaldığında yaşanan acizlik duygusunu, böylesi durumlarda bir insan hesap yapmaya kalktığında kanın beyne nasıl hücum ettiğini bilmiyordur. Kısaca kaptan, bildiklerini uygulaması gerektiğinde kendisinde meydana gelen değişimden habersizdir.³⁵

db | 713

Kierkegaard ile özellikle din, iman, ahlak gibi konularda farklı düşünen Nietzsche, hem varoluşun tam olarak bilinemeyeceği hem de onun birtakım sistemler ile açıklanamayacağı hususunda Kierkegaard ile hemfikirdir. Nietzsche'ye göre dünya mutlak biçimde tekil fragmanlardan oluşur. Bunun anlamı hiçbir şeyin, hiçbir oluşumun başka bir şey ya da oluşumla tam olarak aynı olmadığıdır. Örneğin her yaprak, bu fark ne kadar küçük olursa olsun diğer yapraklardan farklıdır. Yaprak kavramı ise bu farklılıklar göz ardı edilerek oluşturulur.³⁶ Kavramlarla iş gören bilim aslında gerçekliğin bazı unsurlarını yok saymakta, buna rağmen hakikati ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Görüldüğü üzere iki düşünür de bu hayatta aynılık ve tekerrürün olmayışını bilimi eleştirmek için kullanmaktadır. Kierkegaard, bu bağlamda tekerrür kavramını modern felsefeyi eleştirmek için de kullanır. Ona göre modern felsefe için bu kavram son derece önemlidir ve bu felsefe bütün hayatın bir tekerrür olduğunu öğretmektedir.³⁷ Kierkegaard, tekerrür olasılığını ve onun anlamını test etmek için Almanya'ya bir yolculuk yapar. Ama buradaki deneyimi-

³⁴ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 303.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Meseller*, çev. Osman Çakmakçı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 52.

³⁶ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008), 88.

³⁷ Søren Kierkegaard, *Tekerrür*, çev. Zeynep Talay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 13.

nin ona öğrettiği şey tekerrürün mümkün olmadığıdır. Ne yolculuğu önceki yolculuğu gibi geçmiştir ne de geçen sefer kaldığı daireyi kiralayabilmiştir. Ev sahibi bile değişmiştir. Bu ve benzeri pek çok değişiklikle karşılaşan Kierkegaard, yolculuk dönüşünde “*Tekerrürün olmadığını algıladım.*” diyerek yaptığı testi sonuçlandırır.³⁸ Kierkegaard, tekerrürü reddedişi ile bize yaşadığımız hayatın ve deneyimlerin eşsizliğini anlatır. Hiçbir insanın hayatı bir diğeri ile aynı olmadığı gibi her insan için de yaşadığı deneyim diğer deneyimlerden az çok farklıdır. Hayatta tam olarak aynı şekilde tekrar eden hiçbir şey yoktur. Nietzsche ise, dünyada yaşanan her şeyin tekilliğine vurgu yaparken diğer yandan da “*varoluşun bengi kum saatinin tekrar tekrar ters çevrileceği*” iddiasında bulunur.³⁹ Nietzsche, bu ebedi dönüş doktrini ile aslında Kierkegaard’ın yapmak istediği gibi yaşamlarımızın kıymetini fark ettirmeye çalışır. Bu doktrin insanları, geriye dönük pişmanlık ve vicdan azaplarına yer kalmayacak şekilde yaşamaya davet eder. Her anın sonsuz kere tekrar edeceği bilinci ile hareket etmek, insanı daha samimi ve ciddi bir şekilde yaşamaya yöneltecektir.⁴⁰ Bu da Kierkegaard’ın bizden tam olarak istediği şeydir. Bireysel yaşama dönük ilgileri ile ortak bir paydada buluşan Kierkegaard ve Nietzsche politikaya karşı da benzer bir tavra sahip olmuşlar ve onu bireyin yozlaşması olarak görüp sosyalist ve demokratik tüm sosyopolitik kurumları hakir görmüşlerdir.⁴¹

714 | db

Nietzsche, bilimle ilgili eleştirilerini ortaya koyarken bilmeye verilen önemi hor görür ve bilmenin “*sefil, geçici, amaçsız ve hayalperest*” karakteri üzerinde durur.⁴² Bilim ona göre entelektin kaostan hoşlanmamasından kaynaklanmaktadır ve her şeyi açıklayan hipotezlerle bir şeylerin içinde bulunan karışıklıklara son vermeye çalışır.⁴³ Temel bilimlerden biri olan fiziği Nietzsche, nesnel bir hakikat olarak değil de dünyanın birçok yorumu arasından sadece birisi olarak görür. Ayrıca bilimler ona göre değerlerden bağımsız değildirler; tıpkı dünya görüşleri ve felsefelerin arkasında olduğu gibi bilimlerinde ardında onları belirleyen bazı buyruklar vardır.⁴⁴

³⁸ Kierkegaard, *Tekerrür*, 36-60.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 206.

⁴⁰ Luc Ferry, *Gençler için Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 169.

⁴¹ Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 479.

⁴² Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 88.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 391.

⁴⁴ Leo Strauss, *Nietzsche*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 114.

Kierkegaard'nun Soyut Düşünce ve Tefekkür Eleştirisi

Kierkegaard, soyut düşüncede ve tefekkürde aşırıya kaçılmasını şiddetle eleştirir. Ona göre özellikle yaşadığı yüzyılda yaygınlaşan bu tavrın ciddi sakıncaları vardır. Kierkegaard, tefekkürün sonuçlarının tehlikeli ve umulmadık olduğunu söyler. Ayrıca artan bilgi gibi artan tefekkür gücü de insanın sıkıntılarını arttırır. Konuyla ilgili önemli bir diğer husus ise, insan için tefekkürün ayartmalarından kaçınmanın oldukça zor bir görev olmasıdır. Tefekkür herhangi bir şeyi bambaşka bir şekilde açıklayabilme gücüne sahiptir ve bu güçle insan kendisine kaçış yolları sağlayabilmektedir.⁴⁵ Kierkegaard, uzun süreli düşünmenin genellikle eylemsizlikle sonuçlanacağı kanaatinde. Ona göre tefekkür iyi ile kötü arasındaki ayrımı da bulanıklaştırmaktadır. O, konuya ilişkin görüşlerini şu sözlerle dile getirir:

“İyi ile kötü arasındaki ayrım, kötünün yüzeysel, baskın ve kuramsal bilgisi ve iyiliğin bu dünyada ne takdir edilesi ne de para eder bir şey olmadığı, aptallıktan farksız olduğunun ayırında olan kibirli bir zekâyla zayıflatılmıştır. Artık büyük şeyler gerçekleştirmek arzusuyla yollara düşen, kötülüğün kucağında iğrenç günahlarla harmanlanan kimseler kalmadı, böylece ne iyi ne de kötü hakkında konuşacak bir şey de yok, hoş tam da muğlaklığın muazzam teşvikiyle insanlar daha fazla dedikoduya gömülüyor. Ne iyiliğe katılıyor ne de kötülükten pişman oluyorlar; sadece lafebeliği yapıyorlar.”⁴⁶

Kierkegaard, eylemsizliği eleştirdiği gibi onunla bağlantılı olduğunu düşündüğü gevezeliği de eleştirir. Ona göre konuşkanlık, konuşma ile sessiz kalma arasındaki hayati ayrımın ortadan kaldırılmasının bir sonucudur. Sessizlik, maneviyatın, iç dünyanın esasıdır ve ancak nasıl sessiz kalınacağını bilen kimseler gerçekten konuşup eyleyebilirler.⁴⁷ Kierkegaard sessiz kalmanın önemini göstermek için İncil’de yer alan Dağ Vaazı’nı temel alarak zambak ve insan arasında bir karşılaştırma yapar. Zambak çok elverişsiz koşullarda bulunsa dahi itaatkârdır. Bu koşulların Tanrı’nın takdiri olduğunu bilir ve çiçek açar. Hem de latif, hoş ve nezih bir şekilde çiçek açar.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 240.

⁴⁶ Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, 33.

⁴⁷ Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, 57.

Oysa bir insan, biz insanlar onun yerinde olsaydık, konuşur ve şöyle derdik:

“Bir zambak olmak ve bir zambak kadar latif olmak, ama sonra da çiçek açsın diye, neredeyse insandaki letafet hassasını yok etmek için tasarlanmış, mümkün olan en elverişsiz koşulların bulunduğu bir yere havale edilmek zor, katlanılacak şey değil, hayır, hiç katlanılacak gibi değil, bu düpedüz Yaradanın kendisiyle ters düşmesi demek!” Sonrasında ise sararıp solardık.⁴⁸

Kierkegaard bu mesel ile bize insanın spekülâtif düşünceler ortaya koyarken, kendisi olamayacağını, mukayeseler, suçlamalar ve varsayımlar üretirken kendi varoluşunu gerçekleştiremeyeceğini, kısacası bir çiçek gibi açamayacağını anlatır. İnsan ürettiği düşünceler sonrasında kendi varoluşunu gerçekleştirmek için gerekli olan motivasyonunu yitirecektir. Kierkegaard bunu tefekkürden fıskıran haset ile ilişkilendirir. Bu haset insan iradesini ve kuvvetini hapseder ve bireyin tutkulu bir şekilde karar almasına mani olur. Tefekkürün kaynaklık ettiği bencilce haset, ondan çok fazla şey isteyerek onu hiçbir şey yapamaz hale getirir. Bireyin kendisini başkalarına adamasına engel olur.⁴⁹ Bireyin kendi adına bir şeyleri riske atma isteği tefekkürün protestosu ve yargısına maruz kalır. Birey, bundan böyle ne Tanrı'ya, ne kendine, ne aşkına, ne sanata ne de bilime ait olabilir.⁵⁰

Başkalarının hain olarak nitelendirdiği bu çağı Kierkegaard, tutkusuz olduğu için zavallı bulur. Ona göre bu çağdaki insanların kafasındaki düşünceler ince ve kırılğındırlar. Tıpkı dantelci kızlar kadar acınasıdırlar. Bu insanların yüreklerinde taşıdıkları şeyler ise günahkâr olamayacak kadar süflüdür. Bu düşünceler o kadar basitlerdir ki solucanlar için günah sayılabilirler fakat Tanrı'nın aynası olan insan için günah sayılamazlar. Böyle düşündüğü için Kierkegaard geçmiş çağlara özlem duyar. Çünkü ona göre geçmişteki insanlar nefret ediyor, sevdalanıyor, düşmanlarını öldürüyor, bela okuyor ve günah işliyordu.⁵¹

Kierkegaard akıl ve tefekkür karşıtı biri değildir. Onun karşı çıktığı şey, kendi başlarına akıl, bilgi ya da tefekkür olmayıp aklın,

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş - Üç Dini Sohbet*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 36-37.

⁴⁹ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 245.

⁵⁰ Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, 42-43.

⁵¹ Søren Kierkegaard, *Aforizmalar*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 35.

bilginin ve tefekkürün aşırı ölçüde egemen hale gelmesidir ki bu durum ona göre yaşamın sağlıklı olması demektir. Bu yüzden fikirler yaşam ağacının çiçekleri olmaktan çıkarak kendi başlarına anlam kazanmaktadırlar.⁵² Kierkegaard'a göre kötü olan, düşünme değil, düşünme hali ve bu hal ile birlikte gelen durağanlıktır. Kierkegaard bunları tehlikeli ve yozlaştırıcı bulur. Çünkü bunlar insana geriye çekilme ihtimalini kabul ettirerek geri adım atmaya kolay bir seçenek haline getirirler.⁵³ Kierkegaard örneğinde görüldüğü üzere varoluşçuluk, düşüncenin kendisine karşı değil, saf düşüncenin absürlüğüne karşı bir protesto olarak görülmelidir.⁵⁴

Nesnel Hakikat - Öznel Hakikat Ayrımı

Kierkegaard'a göre birçok filozofun düşündüğünün aksine hakikat, bir sistemle, kavramsal ve refleksiyonlu düşünceyle ortaya konamaz. Çünkü hakikat aynı zamanda kişinin iç yaşamıyla da ilgilidir.⁵⁵ O, bu iddialarda bulunduğu için onun felsefesinin önemli bir kısmını felsefe ve teolojideki rasyonelliğe ve herkes için doğru kabul edilen genel doğruluğa, bir diğer ifadeyle objektif doğruluk kavramına saldırı olarak nitelendirenler olmaktadır.⁵⁶ Kierkegaard'a göre objektif doğrular ilginç olmadıkları gibi kişisel de değildirler ve kişiye nasıl yaşayacağını da söylemezler.⁵⁷

Nesnel doğru ile öznel doğru arasındaki temel fark şudur: Nesnel vurgu "ne" söylendiği üzerinde dururken, öznel vurgu "nasıl" söylendiğini dikkate alır. "Nedir?" sorusu nesnel bakışı, "Nasıl?" sorusu ise öznel bakışı ifade eder.⁵⁸ "Nedir?" ve "Nasıl?" soruları meselelere ilişkin radikal bir farklılığı yansıtır. "Nedir?" sorusu ile yanıtı aranılan, inanılan şeyin ne olduğudur. "Nasıl?" sorusunda ise bireyin inanılan şeye ne şekilde yaklaştığı önem kazanır. Kierkegaard, öznel hakikat kavramı ile odak noktasına inanılan şeyi değil, öznenin o şeyle ilişkisini yerleştirir. Burada önemli olan husus, ina-

⁵² Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 56.

⁵³ Ferguson, *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*, çev. Elif Ersavcı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 74.

⁵⁴ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 10.

⁵⁵ Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı – Kierkegaard Marx Nietzsche* (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016), 19.

⁵⁶ Akış Yaman, "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları", 26.

⁵⁷ Yasemin Akış, "Varoluş Başlangıcı: Søren Kierkegaard", *Varoluş Filozofları*, ed. A. Kadir Çüçen (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018), 86.

⁵⁸ Taşdelen, *Benlik ve Varoluş - Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 62.

nılan şeyin gerçeklik olup olmadığı değil, bireyin inandığı şeyle ilişkisinin tam olup olmadığıdır. Bu ilişkinin tam olması, yani gerçeklik taşıması kişinin inancına tutkuyla bağlı olması anlamına gelir. Eğer kişi, tüm varlığı ile o şeye bağlanmışsa, tüm hayatını onunla bütünleştirmişse o şey o kişi için doğrudur.⁵⁹ Yani Kierkegaard'a göre hakikati belirleyen şey kişinin inancının yoğunluğudur. Nesnel çözümün imkânsız olduğu sorunlar söz konusu olduğunda felsefi bakımdan anlam taşıyan tek şey yalnızca bağlanma gücüdür.⁶⁰

Kierkegaard, objektif doğruluğu, bilimsel, matematiksel veya soyut kuramları kendilerine uygun alanlar içinde kaldıkları sürece reddetmez.⁶¹ Ancak bu bilgiler insan varoluşu açısından yeterli değildirler. Doğanın ve maddenin bilimsel bilgisini veren nesnel doğrular kendi alanlarında doğru olmakla birlikte varoluşsal meselelere ilişkin en ufak bir bilgi dahi sunamazlar.⁶² Nesnel doğruluğu reddetmeyen fakat onun değerini sorgulayan Kierkegaard, nesnel doğruların ancak kısmî bir değerini olabileceğini ileri sürer. Nesnel bilimsel bilgi, insanın en değerli saydığı şeyleri ona veremez. Bu bilgi türü insan yaşamını kolaylaştırmak bakımından tek tek bireylere kısmî bir fayda sağlayabilse de sonsuz mutluluğun kazanılmasında insana yalnızca vakit kaybettirir ve hatta insanın kendi varoluşunun anlamını sorgulaması ve “ben” haline dönüşme çabasına engel olabilir.⁶³ Nesnel bilginin elde edildiği bilim sahalarında çalışan, doğa bilimlerinde derinleşen kimseler doğa hakkında çok şey bilip öğrenirken kendileri hakkında çok az şey öğrenirler ya da hiçbir şey öğrenmezler. Bunun nedeni, doğa bilimlerine dalan kişinin yalnızca bir gözlemci haline gelerek varolmayı durdurmasıdır. Doğa bilimlerinin sadık gözlemcileri, varoluşun ve hayatın anlamını sorgulayan soruları sormayı bir yana bırakarak sadece doğa bilgisine ve bilimsel gözlemlere yönelirler.⁶⁴

Kierkegaard'a göre insanın açıklığa kavuşturması gereken şey, neyi bilmesi gerektiği değil, ne yapması gerektiğidir. Asıl konu kendini anlaması, Tanrı'nın ondan ne yapmasını istediğini görmesidir; kendisi için doğru olan hakikati bulmasıdır, *uğrunda yaşayıp öleceği*

⁵⁹ Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 51.

⁶⁰ Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 130.

⁶¹ Akış Yaman, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, 27.

⁶² Faruk Manav - Gökhan Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 44-45.

⁶³ Manav - Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*, 46-47.

⁶⁴ Manav - Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*, 49-50.

fikri bulmasıdır.⁶⁵ Oysa nesnel nitelikteki bilimsel bilginin kişinin bu amaçlara ulaşmasında hiçbir yardımı olmamaktadır. Ayrıca nesnel bilgi elde etmek için bilimsel yönetime başvurulmasının tehlikeli ve zararlı sonuçları da olabilmektedir. Kierkegaard'a göre bitkiler, hayvanlar ve yıldızlar bilimsel yöntemle ele alınabilirler fakat insan tinine bilimsel yöntemle yaklaşmak küfür anlamına gelir. Böyle bir girişimin neticesi dinî ve ahlaki tutkuların zayıflaması olacaktır.⁶⁶ Kierkegaard'dan farklı olarak dinî veya ahlaki bir kaygı taşımayan Nietzsche de bilimlerin insanı tanıması konusunda benzer görüşlere sahiptir. Ona göre bilim, “*insana asla buyuramaz, emir veremez, kumanda edemez. Sempatî aşk, zevk, acı, haz, hoşlanma, hoşlanmama, yücelme, tükenme, bütün bunları bilim tanımaz, bilmez.*”⁶⁷

Kierkegaard, manevi konularda bilimsel yöntemlere başvurmanın yanlış olduğu kanaatinindedir. Doğa bilimlerinin insanı Tanrı'ya götüreceği iddiasını bu çerçevede değerlendirir ve bunu tam bir ikiyüzlülük olarak nitelendirir. Ona göre bunu ileri süren bilim insanlarının amacı, aslında hiç kimsenin anlayamayacağı Tanrı'ya üstün bir kişiye, herkesin anlayamayacağı fakat sadece zeki insanların anlayacağı rezil bir herife çevirmektir.⁶⁸ Kierkegaard'ın bilimin manevi konularla ilişkisini ele alırken gündeme getirdiği bir diğer konu da ölümsüzlüktür. Ona göre ölümsüzlük, insanı en yüksek derecede ilgilendirmektedir fakat yalnızca soyut kavramları kendisine konu edinen matematik ve ontoloji bu konuya karşı ilgisiz bir tavır sergilemektedir. Bu nedenle insanın kendi kişisel ölümsüzlüğü ile öznel ilgisini dâhil edebileceği yeni bir düşünme tarzının ortaya konması gerekmektedir.⁶⁹

Kendi konularını mümkün olduğu kadarıyla eksiksiz şekilde betimlemeyi bir ideal olarak kabul eden bilimler, insanın ve görevlerinin varoluşsal durumunda başarısız kalırlar. Çünkü ampirik gözlem ya da mantık ve matematikte geçerli olan düşünme tarzıyla varoluşa erişmek mümkün değildir.⁷⁰ Nesnel bilgi iddiasındaki bilim ne insanî varoluşu anlama ne de insan için asli değeri olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı konularında doğru bir kavrayış sunma imkânına sahiptir. Bu nedenle bilimin yetersiz veya ilgisiz

⁶⁵ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 167-168.

⁶⁶ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 216.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Filozofun Kitabı*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 224.

⁶⁸ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 217.

⁶⁹ Cauly, *Kierkegaard*, 60-61.

⁷⁰ Cauly, *Kierkegaard*, 62.

kaldığı konuları da içeren hakikat kavramını bilimsel bilgi anlamındaki nesnel hakikat kavramı ile özdeşleştirmekten vazgeçmek, varoluşu bütünlüğü içinde değerlendirebilmek için öznel hakikat kavramını da işin içine katmak gerekmektedir.

Kierkegaard'a göre hakikat şunu ya da bunu bilme meselesi değil, hakikatte olma meselesidir. Bu nedenle hakikatte olmak hakikati bilmekten önce gelir ve insan hakikate ilişkin olarak kendisi her ne ise ondan daha fazlasını bilemez. Hakikati bilmek o hakikatin içinde olmayı gerektirir, bir başka ifadeyle canını kurtarmak istercesine hakikati haiz olmayı gerektirir ki bu da daimi bir mücadeleye mal olur. Hakikatin bilgisi dışındaki diğer bilgiler ise sahtecilikten ibarettir. Kişi, hakikati yalnızca onu, kendi içinde bir yaşama dönüştürdüğünde bilebilir.⁷¹ Kierkegaard, hakikatin yaşam olduğunu ısrarla belirtir. Bu nedenle hakikat, bilinmeden önce yaşanmalıdır. İnsan hakikati yaşayabilmek için savaşmalı, hakikati sınımalı ve temellük etmelidir.⁷²

720 | db

Kierkegaard, hakikat ve varoluş kavramlarını anlatırken Sokrates'i bir model olarak sunar. Bunu yapmasının çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayamamış olmasına rağmen ruhun ölümsüzlüğüne inanmaktan geri durmamıştır. *Sokrates'in Savunması* adlı eserde Sokrates'in, ölümden "bir başka yere gitmek gibi" diye bahsettiği, ölümü "ruhun ikametini buradan başka bir yere değiştirmesi" olarak tanımladığı belirtilmektedir. Onun ölüm hakkında *Phaidon*'da benzer bir dil kullandığı görülmektedir.⁷³ Platon'un bu aktarımları Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğüne inancını gösteren temel kaynaklardır. Ruhun ölümsüzlüğü meselesi Sokrates'i o kadar meşgul etmiştir ki yaşamını buna bağlamış ve hayatını ölümsüzlük gerçekmiş gibi düzenlemiştir.⁷⁴ Kierkegaard'ın insanlardan istediği de Sokrates gibi davranmalarıdır. Kanıtların ve kesin bilginin söz konusu olmadığı konularda tutkulu şekilde kararlar almaları ve bu kararlara bağlı bir yaşam sürmeleridir. Sokrates, elinde ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayacak kesin bir bilgi olmamasına rağmen ruhun ölümsüzlüğünü bir hakikat olarak kabul etmiş ve tüm hayatını bu kabule göre yaşamıştır. Bu konuda kesin bilgi elde etme imkânının olmayışı onun bir karar

⁷¹ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 67-68.

⁷² Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 68.

⁷³ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi – Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2021), 462.

⁷⁴ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 602.

almasını engellememiştir. Kierkegaard, ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın bir risk taşıdığını hiçbir şekilde inkâr etmez. Ruh ölümsüz olmayabilir de. Ancak buna rağmen ruhun ölümsüzlüğüne inanmak her durumda alınmaya değer bir risktir.⁷⁵ Ve Sokrates bu riski almıştır. Başkaları ruhun ölümsüzlüğü konusunu entelektüel bir sorun olarak görürken Sokrates, bütün hayatını ruhun ölümsüzlüğü inancına sabitlemiştir.⁷⁶ Bir diğer deyişle o, kendi hayatını, bir kanıtlanma anlamına gelen bir *logos* etrafında değil, bir dizi *logos* temelli olmayan başka fenomen etrafında inşa etmiştir.⁷⁷ Bilindiği üzere Sokrates insanı ruh-beden birliği olarak görmüştür. Kierkegaard da insanı ruh ile beden sentezi olarak tanımlar. Ancak ona göre bu sentezin gerçekleşebilmesi için bir üçüncü unsur daha gereklidir ki bu üçüncü unsur *Tin*'dir.⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard'ın bilimsel ve mantıksal olarak kanıtlanamayan inançlara göre yaşama kararlığı sergileyen Sokrates'i onaylamasına rağmen ondan daha farklı bir insan anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

Sokrates'in yaşamını kesinliğini bilmediği inançlara göre düzenlemiş olması onun bilgiye önem vermediği anlamına gelmez. Bilgi elbette Sokrates'e coşku vermekteydi. Ancak bilgi onu hayatı koparmamıştır; tam tersine Sokrates hayatla canlı bir temas kurmuştur.⁷⁹ Bilmekten coşku duyulabilir fakat yine de önemli olan eylemleri coşkuyla hayata geçirebilmektir. Ayrıca Sokrates, oluşun karşıtı olan açığözlülüğe yenilmemiştir. Onun coşkusu ani ve anlık değildi. Bu nedenle kaçmak için ne yapması gerektiğini söyleyebilecek bir zekâyâ sahip olmasına rağmen kaçmaya teşebbüs etmemiştir.⁸⁰

Kierkegaard hakikat kavramını anlatmak için Sokrates örneği dışında bir de metafor kullanır. O, bu amaçla yaşamı yola benzeten klasik bir metafora başvurur fakat bu metaforu sadece kısmen kabul eder. Ona göre yaşamın yola benzeyen tarafları olduğu gibi benzemeyen yanları da vardır. Bu nedenle yaşam maddi anlamda değil, ancak manevi anlamda bir yol olarak görülebilir. Çünkü maddi yol,

⁷⁵ Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı – Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2020), 121.

⁷⁶ Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 52.

⁷⁷ Raymond Geuss, *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2019), 53.

⁷⁸ Søren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, çev. Türker Armaner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 37.

⁷⁹ Kierkegaard, *İroni Kavramı – Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, 198.

⁸⁰ Kierkegaard, *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*, 72.

kişinin onun üzerinde yürüyüp yürümemesinden bağımsız bir şekilde, nesnel bir gerçeklik olarak yoldur. Oysa manevi anlamdaki yol, yalnızca üzerinde yüründüğünde yol olarak ortaya çıkar. Bu nedenle manevi yol, insanın yürüyüşünün bir neticesidir, bu yol nasıl yüründüğüdür.⁸¹ Hakikati yol metaforu ile açıklayan Kierkegaard, bu metaforu nesnel hakikat-öznel hakikat ayrımının anlaşılmasını kolaylaştıracak şekilde izah eder. Maddi yol, nesnel hakikate benzemektedir. İki şehri birbirine bağlayan bir yol maddi bir yoldur ve bu yolu üzerinde nasıl yüründüğünden hareketle tanımlamak mümkün değildir. Bu yol maddi anlamda herkes için aynıdır. Öte yandan öznel hakikatin bir örneği olan erdem, bir yola benzese de bu yol maddi anlamdaki yol olamaz. Erdem yolunu işaret ederek “İşte bu, erdem yoludur.” denilemez. İnsan erdem yolunu bu şekilde gösteremez ancak erdem yolunun nasıl yüründüğünü gösterebilir. O yolda yürümeyi reddeden biri ise başka bir yolda yürüyordur.⁸² Ve o yol da o kişi için hakikattir. Kierkegaard, bu nedenle öznel hakikati “benim için hakiki olan” ifadesi ile dile getirir. O, bu ifadeyle içsel adanmışlığa ve hakikatin özneyi dönüştürme gücüne işaret eder.⁸³

722 | db

Kısaca özetleyecek olursak Kierkegaard, bilgiye yönelik rasyonel yaklaşımların son kertede birtakım sınırlara çarpacağını fakat insandaki çeşitli güdülerin bu sınırların aslında nihai olmadığını fısıldamaya devam edeceğini söyler.⁸⁴ Peki, bu güdüler neler olabilir? Bunlar kişisel arzular, ümitler, korkular, tuhaflıklar ve bireysel alışkanlıklar olabilirler. Ahlaklı bir şekilde yaşam sürmek için öne sürülebilecek nihai bir neden yoktur. Yani herkesin herhangi bir zamanda neden ahlaklı olması gerektiğini ortaya koyacak bir neden yoktur. Fakat buna rağmen bazı insanlar ahlaklı bir hayat sürerler. Bunun nedeni, onların ahlaklı olmaya eğilimli olmalarıdır. Kuşkusuz herkes bu eğilime sahip değildir. Bazıları hazzı veya sanatı ya da Kierkegaard’ın gibi dinî tutkuyu merkeze alan bir yaşam isteyebilir.⁸⁵

Kişiyi öznel hakikatini sağlayacak olan şey, rasyonel bir şekilde gerçekleştirilemeyen seçimlerdir. Kierkegaard, insan için iyi yaşamın ne olduğu sorusuna yanıt aranırken aklın bu konuda neredeyse

⁸¹ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 69.

⁸² Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 69-70.

⁸³ Kierkegaard, *Ya'ya da*, 22.

⁸⁴ Ferguson, *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*, 15.

⁸⁵ Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 167.

hiçbir yardımı olmadığını düşünür. İnsan yaşam yollarını ya da nihai ölçütleri belirlerken bir düşünceye ya da rasyonel ölçütlere başvuramaz. Akıl nedenler sağlama ve gerekçelendirme kapasitesi olarak nihai seçimlerde herhangi bir role sahip değildir. İnsanın burada akla değil, saf bağlılığa ihtiyacı vardır. İnsan, her ne kadar seçimlerini birtakım gerekçelere dayandırmasa da seçimler yapmalıdır. İnsanın varoluş seçiminden uzak durması, bu konularda kalabalığı takip etmesi anlamına gelir. İnsanın kendisine bir varoluş yolu seçmeyi reddetmesi, onun bireysel varoluşunu yakalama, kendisini bilinçli ve tutkulu bir yaşam yoluna adama imkânından mahrum bırakır. Kierkegaard, insanların kendi kişisel tercihlerini bilinçli bir şekilde yapmamalarını sert bir şekilde eleştirir. İnsanlar, “*onlar için hakiki olan hakikati*” keşfetmek yerine hayatlarını kolayca düzene sokan verili hakikatleri tercih etmektedirler. Ancak bu tercihin bir bedeli vardır: İnsanların kendilerini, öznel hakikatlerini ve öznel olduklarını unutup yaşamaları. Bundan da vahim olansa bu unutulmuş neden olduğu muazzam kaybın farkında dahi olmamalarıdır.⁸⁶ Varoluşçu kimi filozoflar kişinin kendi yaşama sorumluluğunu üstlenmemesi meselesini Kierkegaard'dan alarak işlemişlerdir. Bunların başında Heidegger ve Sartre gelir. Bu bağlamda Heidegger, *Dasein*'in, *das Man*, yani onlar şeklinde adlandırılan, kişinin kendisini kendi adına düşünme özgürlüğünden mahrum eden anonim bir varoluşun etkisinde kalma eğilimine dikkat çeker.⁸⁷ Sartre ise, özgürlüğün ve sorumluluğun iç daralması yarattığını; insanların da bundan kaçmak için kendilerini kendileri olarak değil de şey olarak ya da başkalarının gördüğü gibi görerek kötü niyet sergilediğini söyler.⁸⁸

İnsanların çoğunda görülen bu vurdumduymazlığa rağmen insanın, yapacağı seçimler ile varoluşunu oluşturmak, “*ben olma ödevini gerçekleştirmek*” gibi bir görevi vardır.⁸⁹ Kişi hayatı boyunca çeşitli paradokslarla, zıt yaşam biçimleriyle ve alternatif eylemleriyle karşılaşır ve bunlar arasında seçim yapmak zorunda kalır. Fakat akıl bunlar arasında bir ölçüt olamaz. Kişi buna rağmen seçeneklerden birini ya da diğerini seçmelidir. Akıl, kişiye karşısında yapılacak bir seçim olduğunu gösterir, bu seçimleri ona açık eder ve bunlar arasında bir uzlaşma olamayacağını gösterir fakat ona ras-

⁸⁶ Kierkegaard, *Ya/ya da*, 22.

⁸⁷ Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, 78.

⁸⁸ Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 562.

⁸⁹ Manav - Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*, 66.

yonel bir ilke sunarak seçime rehberlik edemez.⁹⁰ Yani yapılacak seçimin doğruluğu akıl tarafından gösterilemez. Bu nedenle yapılacak seçimlerin doğruluğu kesin değildir. Bu durum “kesinsizlik” sözcüğü ile ifade edilmektedir. Kesinsizlik, Kierkegaard felsefesi için temel kavramlardan biri olan öznel hakikatin ana vasıflarından birisidir. Öyle ki Kierkegaard, hakikati “*Tutkulu içsellik yoluyla sıkı sıkıya edinilmiş nesnel kesinsizlik*” olarak da tanımlar.⁹¹

İnsanın alternatif yaşam biçimleri arasında bir seçim yapması gerektiğini ve bu seçimin hayati önemi olduğunu söyleyen Kierkegaard’a göre üç yaşam yolu, üç temel bağlılık vardır. Kierkegaard, bunları “yaşam görüşleri”, “varoluş kategorileri”, “varoluş alanları”, “varoluş biçimleri” ve “yaşam yolunun aşamaları” olarak farklı şekillerde adlandırır.⁹² Ayrıca bunlara “varoluş küresi” de denilmektedir. Kierkegaard, bunları sırasıyla estetik küre, etik küre ve dinî küre diye adlandırır.⁹³ Kuşkusuz bu üç temel yaşam biçimi karşısında seçim yapma imkânına sahip olan birey, kendi yaşamıyla ilgili bir seçim yapmaktan ve yaptığı seçimin tüm sorumluluğunu üstlenmekten kaçınabilir. Ancak hatırlanacağı üzere Kierkegaard bu yolu seçen kimseleri ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Çünkü Kierkegaard’a göre kişinin böyle bir yol izlemesi yaşamdaki gerçek günahdır.⁹⁴ Ve insan için kendini geride tutup eyleme geçmemekten daha zararlı bir şey yoktur.⁹⁵

724 | db

Üç temel yaşam biçimi hakkında bilgi veren ve bunların temel karakteristiklerini açıklayan Kierkegaard, bunlar arasındaki seçimin nasıl yapılacağı konusunu da ele alır. Kierkegaard, “*Nesnel bilgilerle ya da mantıksal argümanlara göre yapılamayan bu seçim neye göre yapılacaktır?*” sorusuna seçimin kendisinin kişiliğinin içeriğini belirlediği yanıtı ile karşılık verir. Seçilmesi gereken şey, seçici ile en derin ilişki içindedir. Kişi, daha seçimini yapmadan önce kişiliğinin seçimle ilgisi vardır. Şayet kişi, seçim yapmayı ertelerse kişilik bilinçdışı bir şekilde seçimini yapar ya da içindeki karanlık güçler ona bu seçimi yaptırırlar. Böyle bir durumdaysa kişi tam bir parçalanmaya uğrar ve tekrar yapılması gereken bir şey olduğunu anlar fakat artık

⁹⁰ Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 168-169.

⁹¹ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu (Ankara: Fol Kitap, 2019), 17.

⁹² Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 169.

⁹³ Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 59.

⁹⁴ Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 100.

⁹⁵ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duyamak*, 10.

bunu yapmak genellikle çok zordur.⁹⁶ Kierkegaard, açıkça kişinin kendi kişiliğinin ve yaptığı seçimin farkında olmasını ve bu seçimi doğru zamanda yapmasını ister. Kişi, bu seçimi bilinçli bir şekilde, doğru zamanda yaptığı takdirde kendisi için en doğru tercihte bulunacaktır. Seçimi ertelemesi, kişiliğini zarara uğratabileceği gibi farkında olmadığı güdülerle yanlış bir tercihte bulunmasına da neden olabilecektir. Öte yandan o, seçimlerin kişiliğin karanlık güçleri tarafından gerçekleştirilebileceğini söyleyerek insanın her zaman bilinçli bir şekilde eylemediğini de dile getirmekte, insandaki bilinç dışı unsurlara dikkat çekmektedir.

Kierkegaard'a göre seçim yaparken asıl olan, doğru olanı seçmekten ziyade seçim sırasında kişinin sergilemiş olduğu enerji, ciddiyet, içtenlik ve tutkudur. Kişi yanlış olanı seçse dahi sergilediği enerji, ciddiyet, içtenlik ve tutku sayesinde yanlış olanı seçtiğini görebilecektir.⁹⁷ Dolayısıyla kişi şayet enerji, ciddiyet, samimiyet ve tutkuya sahipse uzun vadede yanlış seçim yapmayacaktır.

Kierkegaard her ne kadar üç yaşam biçiminin birer alternatif olarak kişinin önünde yer aldığı söylüyor olsa da onun üstün bulunduğu yaşam yolu dinî olandır, yani Hristiyanlıktır. Bir yaşam biçimi olan Hristiyanlık iman edilmesi gereken bazı inanç esaslarına sahiptir. Kierkegaard'a göre iman konusu olan bu inanç esasları bilgi değildir ve bunlara bilgiye yaklaşıldığı gibi yaklaşılmamalıdır. O konuyu şu şekilde izah eder: “*Mucizeler ve mezardan diriliş gibi Kutsal Yazılarda verilen Mesih'in kutsallığının kanıtları da sadece inanç için mevcuttur; yani bunlar “kanıt” değildir...*”⁹⁸

Ona göre iman esaslarının bir bilgi olmadığını görmek zor değildir. Kierkegaard'a göre bir iman konusu olan İnsan-Tanrı doktrinine erişme imkânını ne duyuşsal kesinlik ne de saf düşünce verebilir. Bu nedenle “*Mutlak ötekilik üzerine düşünülmez, onunla ilişkiye geçilir ve ona inanılır.*”⁹⁹ İman konuları gibi imanın kendisi de felsefe tarafından anlaşılabilir bir şey değildir. Kierkegaard bunu Hegel ile Hz. İbrahim'i anlaşılabilirlik bakımından kıyaslayarak gösterir. Hegel'i anlamının çok zor olduğu söylene de Kierkegaard onu az

⁹⁶ Søren Kierkegaard, *Erik – Estetik Dengesi/Kişiliğin Gelişiminde*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 12-13.

⁹⁷ Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 301.

⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Kierkegaard Yazılarından Seçmeler*, çev. İdil Merve Karaoğlu (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 176.

⁹⁹ Hélèn Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, çev. İbrahim Eylem Doğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 59.

çok anladığı iddiasındaydı. Oysa Hz. İbrahim hakkında düşünmek onu adeta tüketmekte, buna rağmen onu anlama noktasında en ufak bir ilerleme sağlayamamaktaydı.¹⁰⁰

Kierkegaard, dinî yaşam biçimi dışında estetik ve ahlaki yaşam biçimlerinden de bahseder ve çeşitli eserlerinde bunları ayrıntıları ile açıklar. Bu iki yaşam biçimi hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Estetik yaşam biçimi, boş ve gagesizce sürdürülen, birbiriyle bağlantısız hazların ve ruh hallerinin belirlediği bir hayattır. Estetik birey ruhun anlık tutkularını kovalar fakat onun nihai yazgısı can sıkıntısı ve hüzündür.¹⁰¹ Ahlaki yaşam biçimi ise yaşamda haz karşısında ahlaki normlara öncelik vermeye mümkün olur. Bu hayat, insanın birtakım istek ve arzuların toplamından daha fazlası, bütünlüklü ve tutarlılığa sahip bir varlık olma çabasının bir sonucudur.¹⁰² Kierkegaard'a göre etik olan nesnedir. Bu evrede kişi, Tanrı'ya karşı değil, topluma karşı sorumludur.¹⁰³ Ancak topluma değer veren bu yaşam biçimi, "kalabalık ahlaki" ile aynı şey değildir ve "toplumsal hassasiyet" de birey karşıtlığı ya da topluma sorgusuz sualsiz bir itaat olarak düşünülmemelidir. Kierkegaard, ahlaki Kant gibi özerk ve rasyonel bir alan olarak görmüştür. Ahlaki varoluş evresinde birey, onu aşan ve istisnaya yer bırakmayacak biçimde evrensel olan rasyonel ilkelere göre hareket eder.¹⁰⁴ Bu da Kant'ın ödev ahlakının öne çıkan özelliklerinden bir tanesidir. Anlaşıldığı üzere Kierkegaard, ahlak söz konusu olduğunda Kant'tan oldukça etkilenmiştir. Ancak Kierkegaard'a göre kişinin ahlaklı olmasının nedeni onun rasyonel olması değil, bu yaşam biçimine öznel bir şekilde bağlanmış olmasıdır.

Kierkegaard'ın yaşam biçimlerine ilişkin yaptığı bu tasnif aklı Platon ve Aristoteles'in tasniflerini getirmektedir. Hatırlanacağı üzere onlar da üç farklı insan tipi ve buna bağlı olarak da üç ayrı yaşam biçimi olduğunu ileri sürmüştü. Platon'a göre toplumu oluşturan bu insan tipleri şunlardır: Yönetici, koruyucu ve besleyici. Platon'un yönetici, koruyucu ve besleyici kesimler olarak adlandırdığı bu kesimler ruhun üç yanına karşılık gelirler. Bu sınıflardan ilki bilgeliğiyle, ikincisi yiğitliği ve eğitilmiş gücüyle, üçüncüsü de top-

¹⁰⁰ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 75-76.

¹⁰¹ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş – Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, 203.

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Etik – Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 346.

¹⁰³ Manav - Gürdal, *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*, 82.

¹⁰⁴ Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 176.

lumun bedensel ihtiyaçlarını karşılayarak topluma katkıda bulunur.¹⁰⁵ Yönetimde bulunması gereken kişi filozoftur. Platon, filozofu bilgeliğin bütününe isteyen kimse olarak tanımlar.¹⁰⁶ Bilgeliği temsil eden bu insanlar hiç değişmeden kalan şeylere varabilen insanlardır.¹⁰⁷ Platon için ruh bedenden üstündür ve akıl da ruhun en değerli kısmıdır. Bu nedenle ona göre en üstün insan bilgelik sahibi filozoftur ve en üstün yaşam biçimi de filozofun yaşam biçimidir. Aristoteles de haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *teoria* yaşamı olmak üzere belli başlı üç yaşam biçimi olduğunu ileri sürer.¹⁰⁸ Aristoteles'in *teoria* yaşamı adını verdiği yaşam filozofun yaşamıdır ve Platon için olduğu gibi Aristoteles için de bu yaşam biçimi en üstün yaşam biçimi olup yalnızca seçkin bir azınlık için uygundur. Yaptıkları yaşam biçimleri sınıflandırması için Kierkegaard ile bu antik dönem filozofları arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa söylenecek ilk şey, antik dönemde dinî yaşam biçiminin bir kategori olarak yer almadığı olacaktır. Diğer yandan Platon ve Aristoteles için iyi yaşam, filozofun yaşamı olup yalnızca seçkin bir azınlık için mümkünken Kierkegaard için en iyi yaşam biçimi olan dinî yaşam kuramsal olarak her insan için mümkündür. Platon ve Aristoteles için filozof olmak ancak uygun tabiata sahip olup, ideal toplumsal koşullarda yetişip iyi bir eğitim almakla gerçekleşebilir. Bu da çok sık rastlanmayan bir durumdur. Kierkegaard içinse gerekli kararlılığa sahip olan herkes iman sıçramasını gerçekleştirebilir. Bunun için özel bir yaratılış ya da ideal toplumsal koşullar veya çok iyi bir eğitim gerekli değildir.

Sonuç

Yaşadığı dönemi gözlemleyen Kierkegaard, o zamanki insanların nesnel hakikate, bilime ve bilmeye ne kadar büyük bir önem verdiklerini görmüştür. Akla ve bilime verilen önem nedeniyle rasyonel ve bilimsel olan adeta insan hayatındaki en üst otorite olarak görülmekteydi. Ancak bilimsel bilgi, yalnızca doğal varlıklar hakkında edinilebilmekte; insanın kendi iç dünyası da dâhil olmak üzere, nasıl yaşanacağı, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı gibi hayati öneme sahip temel konularda bilim sessiz kalmaktadır. Oy-

¹⁰⁵ Alfred Edward Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan (Ankara: Fol Kitap, 2020), 80-81.

¹⁰⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cingöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005), 150.

¹⁰⁷ Platon, *Devlet*, 157.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 12.

saki bunlar hakkında verilen kararlar ya da sahip olunan inançlar bir insanın kendi hayatını biçimlendirmesinde son derece önemlidir. Kierkegaard'a göre bu konularda nesnel bilginin ortaya konamayışı insanın bu konularda bir karar almasını engellememelidir. Bilim bu konularda bir hükme varamıyor diye insan bu konuları yok sayamaz. Bilimden yardım alamamasına rağmen insan bu konularda kendi başına düşünme ve karar alma imkân ve sorumluluğuna sahiptir.

Kierkegaard, nesnel hakikati ortaya koyan bilimsel yöntemin doğadaki nesnelere uygulanabileceğini kabul etmekle beraber insana ve manevi konulara bilimsel yöntemlerle yaklaşılmasına itiraz eder. Bu konularda bilimsel yöntemle başvurulması insanı asla hakikate ulaştırmayacaktır. Çünkü hakikat, zannedildiği gibi insanın dışındaki olgularda bulunmaz, o bizzat insan tarafından irade, kararlılık, tutku ve samimiyetle gerçekleştirilen eylemler ile vücuda gelir. Hakikati dış olguların bilgisine indirgemek insanın gerçek bir varoluşa erişmesini engelleyecek en büyük nedenlerden bir tanesidir. Varoluşu anlayamayan nesnel bilgi, varoluşumuzu gerçekleştirmede bize yardım edemeyecektir. Bu nedenle hakikati bilimsel bilgi ile özdeşleştirip yaşamımızı bu bilgiyi esas alarak yaşayacak olursak dolu dolu, inançlı, kararlı ve tutkulu bir hayat yaşayamayız ki bu, gerçek bir varoluştan mahrum kaldığımız anlamına gelir.

728 | db

Diğer yandan kalabalığa uyararak kendi iç sesine kulak vermeden, herkes gibi yaparak yaşama kolaylığına kaçmak da mümkündür. Kaçırılmış bir fırsat olarak görülebilecek olan bu tercih de insanı gerçek bir varoluş imkânından alıkoyar. Kierkegaard, bizlerin yaşamımızın her anında bir *ya/ya da* seçeneği ile karşı karşıya kaldığımız bir özgürlük içinde olduğumuzu söyler. Yaptığımız seçimler kolay değildir; bu seçimlerin doğruluğunu garanti edecek hiçbir şey yoktur. Ayrıca seçimde bulunma durumu bir kerede son bulmaz, biteviye devam eder. Bu da bizim sürekli bir farkındalık, kararlılık ve mücadele içinde olmamızı gerektirir. Fakat bizler için sahici ve anlamlı bir varoluş ancak bu şekilde mümkündür.

Bu çalışma ile seçim, özgürlük, tutku, bağlılık, irade gibi geleneksel felsefe tarafından muteber sayılmayan birçok varoluşçu kavramı felsefeye dâhil eden Kierkegaard'ın birey olarak sahip olduğumuz ve bir şekilde yaşadığımız bu hayatın ne tür olanaklar içerdiğini gösterdiği, bu olanakları değerlendirirken nesnel hakikat nosyonuna ya da kitlelere bağlı olmaksızın özgür bir şekilde seçim-

de bulunmamız gerektiğini ve varoluşumuzu gerçekleştirme imkânının yalnızca kendi elimizde olduğunu ortaya koyduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akış Yaman, Yasemin. "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları". *Özne* 25 (Güz 2016), 9-33.
- Akış, Yasemin. "Varoluş Başlangıcı: Søren Kierkegaard". *Varoluş Filozofları*. ed. A. Kadir Çüçen. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Bakewell, Sarah. *Varoluşçular Kahvesi*. çev. Emre Gözgülü. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2020.
- Blackham, H. J. *Altı Varoluşçu Düşünür*. çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Cauly, Olivier. *Kierkegaard*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Etik – Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Çüçen, A. Kadir. "Varoluş Felsefesi ya da Varoluşçuluk Nedir?". *Varoluş Filozofları*. ed. A. Kadir Çüçen. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi – Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Ferguson, Robert. *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*. çev. Elif Ersavcı. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020.
- Ferry, Luc. *Gençler için Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Geuss, Raymond. *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*. çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2019.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi – Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2021.
- Hadot, Pierre. *Yaşam İçin Felsefe*. çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zamanç*. çev. Kaan. H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Aforizmalar*. çev. Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Etik – Estetik Dengesi/Kişiliğin Gelişiminde*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Hayat Çözülecek Bir Problem Değil, Yaşanacak Bir Hakikattir*. çev. Hamza Celâleddin. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Kierkegaard, Søren. *İroni Kavramı – Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. çev. Sıla Okur. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2020.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Kayı Kavramı*. çev. Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş - Üç Dini Sohbet*. çev. Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard Yazılarından Seçmeler*. çev. İdil Merve Karaoğlu. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, Søren. *Meseller*. çev. Osman Çakmakçı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

- Kierkegaard, Søren. *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*. çev. Bülent Tokdemir. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.
- Kierkegaard, Søren. *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*. çev. Zeynep Yeter. İstanbul: Zeplin Kitap, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *Tekerrür*. çev. Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Kierkegaard, Søren. *Ya/Ya Da*. çev. Nur Beier. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020.
- Leigh Anderson, Susan. *Kierkegaard Üzerine*. çev. Gökhan Gürdal. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Manav, Faruk - Gürdal, Gökhan. *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Ayraç Kitabevi, 2008.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rifat Kirkoğlu. Ankara: Fol Kitap, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Filozofun Kitabı*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cingöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.
- Politis, Hélèn. *Kierkegaard Sözlüğü*. çev. İbrahim Eylem Doğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Solomon, Robert C. *Akılcalıktan Varoluşçuluğa - Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Strauss, Leo. *Nietzsche*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Taşdelen, Vefa. *Benlik ve Varoluş - Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Türkyılmaz, Çetin. *Bunalım Çağı - Kierkegaard Marx Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş - Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Whatness Of Existence Within The Context Of Distinction Between Objective And Subjective Truth According To Kierkegaard

Sebile BAŞOK DİŞ*

Extended Abstract

Kierkegaard, the founder of existentialism, placed the concept of existence at the centre of his philosophy and sought an answer to the question of how the individual should realize his own existence, in other words, how he should live. In terms of their effects on existence, Kierkegaard warns that overestimating them will prevent the realization of the act of knowing, evaluating science, scientific method, scientific knowledge, reflection, abstract thought, and the act of knowing, which were highly valued in his own time existence. According to him, the type of objective knowledge, which he calls objective truth, does not cover the whole of truth. Science, which provides information about natural beings such as plants, animals and stars, does not provide any benefit when it comes to human existential issues. It is dangerous to use scientific methods in these issues and it can lead to harmful results. Kierkegaard opposes approaching human existence with scientific methods, and also opposes using scientific methods in spiritual matters. According to him, science has no answer for issues such as the existence of God and the immortality of the soul.

Apart from the objective truth, another truth is determinative in regulating the individual's life, which Kierkegaard defines as "ideas to live and die for". These are subjective truths and unlike objective truths, they do not carry necessity, certainty and objectivity. Scientific methods cannot reach these subjective truths. Subjective truths cannot be proven certain, that is, they are not certain. Kierkegaard does not see this uncertainty as a problem. Because there is no right or wrong in subjective truths like in objective truths. What makes subjective truth true is the energy, passion, sincerity and seriousness of the person who adopts it. If one has these and thus approaches his subjective truth, he will not be wrong in the long run.

Thinking that action is the priority and essential for life rather than knowledge, Kierkegaard draws attention to the danger that contemplation and abstract thought pose for human existence. According to him, excessiveness in contemplation and abstract thought eliminates the power of action of man. Contemplation of action often results in inaction; contemplation consumes man's power of action. For this reason, Kierkegaard, who is not against contemplation or abstract thought per se, criticizes the excess in these. Kierkegaard sees man as a multifaceted being who acts, feels, believes and knows. In his own time, by giving

* Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Turkish-Islamic Thought, Konya, Turkey, sebile_basok2000@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1960-697X>

excessive importance to knowledge and contemplation, man is reduced to one of these aspects, a knowing being. In this one-sided state, man cannot realize his existence, he can only become an observer.

Kierkegaard mentions Socrates as an example of how man can realize his existence. Although Socrates was enthusiastic about knowing, this enthusiasm did not detach him from life. He pursued not the knowledge of nature, but the question of how to live. He adopted the belief in the soul's immortality, which is a subjective truth, and organized his whole life according to this belief. Although there is no objective evidence in favour of this belief, Socrates, who adopted it, took great risks, made a choice about how to live his life, and remained true to this choice throughout his life.

Humans have to make choices and take decisions on various issues in life. Science or logic does not help him in these choices and decisions, which are existentially important. Kierkegaard says that in this case, the individual should take his own responsibility by thinking for himself in the determinism of his personality. According to him, there are three basic lifestyles and spheres of existence: aesthetic, moral and religious. There is no objective accuracy or rational criterion to use when choosing between them. The person is free to choose between them and all responsibility for his choice belongs to him. Kierkegaard, who prefers the religious lifestyle to the others, objects to the approach of Christianity as a subject of knowledge and the efforts to rationalize it. According to him, the principles of belief are not knowledge and thinking about them cannot make them understood. Reminding us of our freedom and responsibility, Kierkegaard harshly criticizes these people by saying that people who do not assume the responsibility of existence by not making a choice and who exterminate the possibility of realizing their existence commit a real sin. In this study, Kierkegaard's views on truth and existence in the context of the distinction between objective truth and subjective truth have been tried to be revealed together with other related concepts.

Keywords: Knowledge, Action, Choice, Belief, Socrates.



TÜRKİYE’DE DINDARLIĞIN GÖRÜNÜMÜ: DÜNYA DEĞERLER ARAŞTIRMASI VERİLERİ ÜZERİNE BOYLAMSAL BİR ANALİZ

Ayşe Selin DOKUR*
Mehmet Emrullah DURAN**
Hasan MEYDAN***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 06 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 02 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Dokur, Ayşe Selin, Duran, Mehmet Emrullah ve Meydan, Hasan. “Türkiye’de Dindarlığın Görünümü: Dünya Değerler Araştırması Verileri Üzerine Boylamsal Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 733-768.
<https://doi.org/10.33415/Daad.948559>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 06 June 2021, **Accepted:** 02 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Dokur, Ayşe Selin, Duran, Mehmet Emrullah and Meydan, Hasan. “The View of Religiosity in Turkey: A Longitudinal Analysis of World Values Survey Data”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 733-768.
<https://doi.org/10.33415/Daad.948559>



Öz

Bu çalışma, literatürdeki kesitsel çalışmalardan farklı olarak boylamsal veriler bağlamında Türkiye’de dindarlığın ve dinselliğin görünümünü bütüncül perspektiften anlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda son 30-40 yıllık sü-

* Sakarya Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, dokurselin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9294-8506>

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye emrullahduran@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0001-9952-5103

*** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, hasanmeydan77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9093-7555>

reçte ulaşılabilecek en kapsamlı boylamsal veri olan World Values Survey (Dünya Değerler Araştırması) verileri esas alınmıştır. Araştırma kapsamında öncelikle dindarlığın görünümü ve ölçümüne ilişkin literatür Dünya Değerler Araştırması'nda din ile ilişkili sorularla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda dindarlığın boyutları ve ölçümüne ilişkin teorilerden yola çıkarak Dünya Değerler Araştırması'nın dindarlığa ilişkin soruları beş ana kategoride toplanarak incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre Dünya Değerler Araştırması'nın ülkemizdeki verileri bağlamında dinin kurumsal yönünün kısmen azaldığı, seküler yaşam formunun ise daha belirginlik kazandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Türkiye'de son 30 yılda dindarlığa ilişkin göstergelerin din-devlet-siyaset ilişkileri ile güçlü şekilde bağlantılı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinsellik, Dindarlık, Dünya Değerler Araştırması.

The View of Religiosity in Turkey: A Longitudinal Analysis of World Values Survey Data

Abstract

This study aims to understand the manifestations of religiosity and spirituality in Turkey from a holistic perspective in terms of longitudinal data, deviating from the cross-sectional studies in the literature. In accordance with this purpose, the study is based on the World Values Survey data, the most comprehensive set of longitudinal data accessible for the past 30 to 40 years. In this study, we first reviewed the literature on the manifestation and measurement of religiosity comparatively with the questions pertaining to religion in the World Values Survey. Consequently, departing from the theories relating to the aspects of religiosity and its measurement, we analyzed the questions on religiosity in the World Values Survey classifying them into five main categories. The findings obtained indicate that in light of the World Values Survey data concerning Turkey, the institutional aspect of religion has somewhat declined and a form of it in secular life has gained more visibility in the country. Moreover, the indicators of religiosity in Turkey have been strongly linked with the religion-state-politics relations in the last 30 years.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Religiosity, World Values Survey.

Giriş

Son 30 yılda din, Türkiye'de gündemi meşgul eden en önemli konulardan birisi oldu. Gerek dini-seküler hayat tarzları gerekse din-siyaset ilişkisi üzerine dikotomik perspektifler, din ve vicdan özgürlüğünün farklı boyut ve görünümündeki değişim ve gelişmeler bu tartışmaların ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Bu süreçte din veya karşısında konumlandırılan laiklikle ilişkilendirilen post-modern darbe veya darbe girişimleri ve dinî referansları güçlü hükümetler eliyle kamusal alanda dinin görünümüne ilişkin önemli gelişmeleri birlikte tecrübe ettik. Bir yandan toplumda dindarlık göstergelerinin arttığı diğer yandan ise gidişatın hiç de dindarlığın

artışı yönünde olmadığı tezlerinin aynı anda dillendirildiğine şahit olduk.¹ Söz konusu tartışmaların dindarlık ile dinselilik kavramsallaştırmaları arasındaki ayrıma işaret edilerek telif edildiği de oldu. Bu bağlamda dindarlık daha çok bireysel samimi bir dini yönelime, dinselilik ise göstergelerin öne çıktığı popüler bir dini yönelime işaret etmektedir.² Değerlendirmelerdeki farklılıklar sosyal bilimlerin yorumlamaya dayalı görece doğasına mı işaret etmekte, yoksa toplumda dinin görünümüne dair dönemselleşmelerin doğal bir sonucu mu?

Bireysel ve toplumsal ölçekte dindarlık veya dinseliliğin varlığı ve düzeyinin belirlenmesi oldukça tartışmalı konulardan birisidir.³ Öte yandan dindarlığın görünümü üzerine çalışmalar da yıllardır sosyal bilimcilerin ilgisine mazhar olmuştur. Bunda dindarlığın bireysel ve toplumsal davranış biçimlerini yorumlama ve kestirmede bir gösterge olarak değerlendirilmesinin etkili olduğu varsayılabilir. Dindarlığın sosyal bilimci tarafından kavranmasını zorlaştıran, onun çok boyutlu doğası, dinamik bir yapıya sahip olması ile içsel ve dışsal görünümü arasındaki ilişkinin kavranmasındaki güçlüklerdir. Buna bir de modernliğin dindarlık ve dinseliliğin görünümünü yeni değişkenlerle karşı karşıya getirerek çok daha hızlı yapı bozuma uğratmasını da eklemek mümkündür.⁴ Bu güçlükler nedeniyle birey ya da toplumun dindarlığına ilişkin nicel bir belirlemeyi ifade eden dindarlığın ölçümünden bahsetmektense pek çok göstergenin bir arada değerlendirilip dindarlık ve değişimine ilişkin bir anlama çabasından bahsetmek daha doğrudur.

Dindarlık kavramı sadece farklı dine inanan veya farklı kültürlere sahip bireyler tarafından değil, aynı dinin müntesipleri tarafından da çeşitli şekillerde anlamlandırılmıştır. Her ne kadar dinin esaslarına göre dindarlık tanımları yapılmaya çalışılmışsa da her

¹ Türkiye'de belirtilen süreçteki dinselikleşme ve sekülerleşme bağlamındaki tartışmalar için bkz. İsmail Akyüz, *Adalet ve Kalkınma Partisinin Din Politikaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016); KONDA, *Gündelik Yaşamda Din, Lâiklik ve Türban Araştırması* (İstanbul: KONDA, 2007); Ali Çakıroğlu- Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV, 2006).

² Erdal Baykan, "Modernliği ve Dindarlığı Uyuşum ve Ayrışma Hâsılasının Ötesinde Okumak Mümkün mü?", *Dindarlık Olgusu*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 141-145; İshak Torun, "Köylerin Kentleştiği Kentlerin Köyleştiği Türkiye'de Dindarlığın Sosyolojisi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2012), 39-59.

³ Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa* 1/1 (2001), 19-42.

⁴ Necdet Subaşı, *Din sosyolojisi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2014).

müntesibin kendine özel dindarlık tanımı bulunmaktadır.⁵ Küçüklüğünden itibaren din ile ilgili konularda soru soran ve öğrendiklerini yaşamaya başlayan bireylerde bireysel anlamda dindarlık görülmeye başlamaktadır. Bu bağlamda dindarlık; inanılan din ile ilgili hem teorik bilgilerin hem de pratik uygulamaların öğrenilerek içselleştirildiği ve dinin kuralları dikkate alınarak hayat felsefesinin oluşturulduğu süreç olarak tanımlanabilir.⁶ Bireyin dindarlığı nihayet itibariyle topluma yansıyan dinsel görünümünden bağımsız olarak da değerlendirilemez. Bireyler görüş, tercih, tutum, davranış vb. olarak dindarlığı toplumsal bir görünüm haline getirirler.

Yirminci yüzyılın başlarında dindarlıkla ilgili uygulamalı çalışmalara öncülük eden isimlerin başında Le Bras gelmektedir. Le Bras dinî yaşantı, iman, ibadet, cemaat gibi konulara odaklanmış ve bunu yaparken dolaylı gözlem, dolaysız gözlem metotları ve kantitatif teknikler uygulamıştır.⁷ Ancak dindarlığın gözlem ve sayısallaştırmaya dayalı teknikler kullanılarak ölçülmeye çalışılması kendi içinde birtakım açmazlar barındırmaktadır. Bunun nedeni ölçme eyleminin kendisinin sınırlı bir uygulama olması yanında dindarlığın önemli bir kısmının tecrübe alanı dışında yer alıp, bilimsel yöntemlerle incelemeye olanak tanınamasıdır.⁸ Dindarlığın temelini oluşturan öznel tecrübelerin bilimsel gözlem ve tecrübe alanının dışında yer alması, onun ölçümünü tartışmalı hale getirmektedir. Bu nedenle dindarlığın gerçek bir ölçümünden çok bireyin tutum, davranış ve görüşlerine yansıyan bazı göstergelerinin yorumlanmasından bahsetmek daha doğru bir yaklaşımdır.

Toplumsal hayatta dinsel görünümü üzerine bir girişimde bulunmanın temel zorluklarından birisi, hayatın dinamikliği içerisindeki değişimi kavramayı sağlayacak boylamsal verilere ulaşmanın zorluğudur. Belli bir zaman diliminde toplumun belli bir kesiminden toplanan veriler, o ana ilişkin atmosferi anlamak için bir zemin sunarken sürece dair bir şeyler söylemeye imkân vermez. Oysa sosyal ve beşerî bilimlerin temel gayesi olan birey ve toplumu anlamada süreci okumak hayattır.⁹ Öte yandan Subaşı'nın isabetle

⁵ Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006).

⁶ Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü* (Samsun: Bilimkent Yayınları, 2016).

⁷ Gabriel Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse* (Paris: PUF, 1955 ve 1956), 1'den akt. Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 2.

⁸ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016).

⁹ Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik* (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).

tespit ettiği üzere Türkiye'de dindarlığa ilişkin çalışmalarda sıklıkla karşılaşılan bir problem olarak dindarlık veya dinselliği üreten tarihsel, ekonomik, siyasi, kültürel vb. koşulların göz ardı edilmesi probleminin de süreci okumaya yönelik boylamsal çalışmaların eksikliği ile bağlantılı olduğu varsayılabılır.¹⁰ Bu bağlamda halihazırdaki çalışma, literatürdeki kesitsel çalışmalardan farklı biçimde boylamsal verilere dayalı olarak Türkiye'de dindarlığın görünümünü bütüncül bir bakış ile anlamayı amaçlayan bir girişimdir. Bu nedenle son 30-40 yıllık süreçte ulaşılabilecek en kapsamlı boylamsal veri olan World Values Survey (Dünya Değerler Araştırması) verileri esas alınarak araştırma yapılandırılmıştır.

Çalışmanın temel amacı, dindarlığın ölçümü olmamakla birlikte toplumsal hayatta dindarlığın görünümünü anlamak için dindarlığa ilişkin bireysel ve toplumsal göstergelerin anlaşılmasında dindarlık kuramlarından faydalanmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle dindarlık veya dinselliğin görünümüne ilişkin yerli ve yabancı görüşleri yansıtan kuram ve çalışmalar incelenmiştir.¹¹ Batıda dindarlığın ölçümünü temel alan çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların dindarlığı bir, iki ve çok boyutlu olarak ölçmeyi hedefleyen araştırmalar olarak üç grupta ele alınabileceği söylenebilir. Bir boyutlu araştırmalar¹² genel bir dindarlık ölçümünü hedefledikleri için kapsamı dar olmakta ya dindarlığın sadece duygu boyutu üzerine yoğunlaşma gerçekleşmekte ya da din ve kiliseye karşı tutumlar temel alınmaktadır. İki boyutlu araştırmalarda¹³ genelde bireylerin dindarlığın iki uç boyutundan hangisinde yer aldığı saptanmaya çalışılmaktadır.¹⁴ Dindarlığı bir veya iki gös-

¹⁰ Subaşı, *Din sosyolojisi*, 317-318.

¹¹ Hüseyin Peker, "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49; Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 10/ (1962), 141-151; Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 181-208; Necdet Subaşı, "Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat* 5/4 (2012); Harold S. Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", *Social Forces* 53/4 (01 Haziran 1975), 606-618; Charles Y. Glock, "On The Study of Religious Commitment", *Religious Education* 57/ (01 Temmuz 1962), 98-110.

¹² Sumner (1898) inanç boyutu, Stanley Hall (1891) duygu boyutu, Starbuck (1899) duygu boyutu, James (1902) duygu boyutu, Arglye (1958) kiliseye devam.

¹³ Allport (1959) içsel-dışsal dindarlık, Lenski (1961) kurumsal-toplumsal dindarlık, Allen (1965) tahkiki-taklidi dindarlık, Nock (1961) ihtida-miras dindarlığı, Dewey (1934) özü benimsenme-şekli taklit dindarlığı.

¹⁴ Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998), 6.

terge çerçevesinde açıklamaya ya da ölçmeye çalışmak yeterli olmadığı için sosyal bilimciler çok boyutlu¹⁵ dindarlık teorileri ve bunlara uygun ölçme araçları geliştirmişlerdir.¹⁶

Dindarlığı inanç, ibadet, bilgi, tecrübe ve etki olarak beş boyutta inceleyen Glock'un kuramı literatürdeki en yaygın kuram olarak görünürken Himmelfarb'ın kuramı en kapsamlı kuramlardan birisi olarak öne çıkmaktadır.¹⁷ Himmelfarb, kuramında dinin birey üzerindeki etkisini doğaüstüne ilişkin bilişsel oryantasyon tipi ile ifade ederken dindarlığın dışa dönük yönünü toplumsal, kültürel ve kişilerarası davranışsal oryantasyonla açıklamaktadır. O'na göre dindarlığın görünüşleri Tanrıya inanç, O'na duygusal ilgi; toplumsal bağlamda bir ideoloji olarak inancı sürdürme; kültürle kurulan duygusal dini bağ, ibadet ve ritüellere devamlılık; kurumlar, arkadaşlar veya aile ile sosyokültürel ilişkilere inancın yansımaları; inançla bütünleşmiş ahlaki karar ve uygulamalar gibi geniş bir yelpazede şekillenmektedir. Dindarlığın boyutlarına ilişkin en köklü çalışma olan Glock'un çalışması ve Himmelfarb'ın kuramı ile Dünya Değerler Araştırması soruları arasında karşılaştırma bizlere dünya değerler araştırması sorularının dindarlığın görünüşlerini temsil kabiliyetine ilişkin fikir vermektedir.

738 | db

Ülkemizde dindarlık veya dinselliğin ölçümünü temel alan çalışmalar ise üç grupta incelenebilir. Birinci grupta, uluslararası literatürde daha çok Hristiyan kültürü baz alınarak geliştirilen bir dindarlık ölçeğinin ülkemiz şartları göz önüne alınarak uyarlanması ve uygulanmasını içeren çalışmalar bulunmaktadır. İkinci gruptakiler ise ülkemiz şartları ve İslam dini baz alınarak geliştirilen dindarlık ölçekleridir. Birinci grupta yer alan çalışmalar genel olarak dindarlık modelleri içerisinde Glock'un (1962) dindarlık ölçeğini temel alırlar. Bu dindarlık ölçeği beş boyuttan oluşmaktadır; inanç, davranış (ibadet), duygu, bilgi ve etki. Bu grupta yer alan önemli bir diğer çalışma Allport ve Ross'un iç güdümlü/dış güdümlü dindarlık ölçeğidir. Bu ölçek, "dinsel eğilim ölçeği" adı altında Kayıklık

¹⁵ Pratt (1920) geleneksel, ahlak, mistik ve rasyonel boyut, Wach (1944) inanç, uygulama ve sosyolojik boyut, Lenski (1961) inanç, ibadet, duygu ve cemaat boyutu, Fukuyama (1961) inanç, ibadet, duygu ve bilgi boyutu, Glock (1962) inanç, davranış, duygu, bilgi ve etki boyutu, Himmelfarb (1975) doğaüstü, toplumsal, kültürel ve kişiler-arası oryantasyon boyutu.

¹⁶ Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşları Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1987), 37.

¹⁷ Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", 607.

(2000) tarafından ulusal alan yazına kazandırılmıştır.¹⁸ İkinci grupta yer alan başlıca çalışmalar ise şöyledir: Mutlu (1989) “Bir Dindarlık Ölçeği”,¹⁹ Köktaş (1993) “Müslüman Dindarlık Ölçeği”,²⁰ Uysal (1995) “İslami Dindarlık Ölçeği”,²¹ Onay (2002) “Dini Yönelim Ölçeği”,²² Arslan (2003) “Popüler Dindarlık Ölçeği”,²³ Kardeşahin (2007) “Kırsal Dindarlık Ölçeği”,²⁴ Coştu (2009) “Dini Yönelim Ölçeği”,²⁵ Seyhan (2015) “Dini Şuur Ölçeği”.²⁶ Mutlu (1989) ve Arslan (2003) hariç diğer ölçekler çok boyutlu olarak tasarlanmışlardır.

Türkiye’de üçüncü grup olarak değerlendirilebilecek bir başka çalışma türü ise çeşitli kamuoyu yoklamaları kapsamında bireylerin dinî konulardaki görüş, tutum ve davranışlarının tespitine yönelik çalışmalardır. Bu tür çalışmalar dindarlığı istatistiksel olarak tam bir yapı şeklinde tanımlamaktan çok dindarlığa ilişkin gösterge kabul edilebilecek birtakım görüşlerle genellemelere varmaya çalışmaktadır. Bu özellikleri nedeniyle söz konusu çalışmalar bir bütün olarak dindarlığı ölçme girişimi olarak kabul edilmese de toplumda dinselliğe dair fikir sahibi olmaya imkân tanımaktadır. Türkiye’de dinin kamuoyunu sıklıkla meşgul eden bir olgu olması nedeniyle olsa gerek bu tür çalışmalara son yıllarda sıklıkla rastlanmaktadır. Taplamacıoğlu’nun -tespit edebildiğimiz kadarıyla- 1962’de ilk örneğini verdiği, Özbaydar’ın 1970’te farklı bir örneğini gerçekleştirdiği bu tür çalışmaların sayısı ve sıklığı özellikle 2000’li yıllardan sonra artmış görünmektedir. Ancak TESEV’in 2000 ve 2006 yıllarında gerçekleştirdiği iki çalışma ve KONDA’nın 2008 ve 2018 yıllarında gerçekleştirdiği çalışmalarda yer alan dine ilişkin sorularda belirle-

¹⁸ Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 146.

¹⁹ Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji’de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199.

²⁰ Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993).

²¹ Veysel Uysal, “İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/4 (1995), 263-271.

²² Ahmet Onay, “Dini Yönelim Ölçeği”, *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002), 181-192.

²³ Mustafa Arslan, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (01 Ağustos 2003), 97-116.

²⁴ Hakkı Kardeşahin, “Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 10/28 (01 Haziran 2007), 105-117.

²⁵ Yakup Coştu, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: “Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (01 Haziran 2009), 119-139.

²⁶ Beyazıt Yaşar Seyhan, “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ekev Akademi Dergisi* 61 (2015).

nen sınırlı boylamsal veriler dışında süreci okumayı sağlayacak veriye rastlanmamaktadır.²⁷

Dünya Değerler Araştırması 1981 yılında R. Inglehart ve C. Welzel gibi akademisyenlerce kültürel değerler haritasının oluşturulması, kültürel değişimin izlenmesi ve kültürel değerler ile yapısal faktörlerin ilişkisinin belirlenmesini saptamak amacıyla oluşturulmuş ve yaklaşık olarak 100 ülkede yapılagelen dünyanın en kapsamlı sosyal araştırma projesidir. Dünya Değerler Araştırması ilk çalışmasını 1981 yılında sınırlı ülkeler (25 ülke) üzerinde gerçekleştirmiştir. Bu ilk araştırmada Türkiye bulunmamaktadır. İkinci araştırma ise 1990 yılında aralarında Türkiye'nin de bulunduğu dünya nüfusunun %70'ini kapsayacak şekilde gerçekleştirilmiştir. Araştırma dünya genelinde 4-5 senelik aralıklarla bugüne kadar toplam yedi dalga halinde gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma dalgaları 1981-1984, 1990-1994, 1995-1998, 1999-2004, 2005-2009, 2010-2014 ve 2017-2020 dönemlerini kapsamaktadır. 2017-2020 yılları arasında Türkiye'nin de aralarında bulunduğu 79 ülkedeki 127.358 kişi ile gerçekleştirilen yedinci dalga veri setleri 13 Kasım 2020 tarihinde web sitesinden yayınlamıştır.²⁸

740 | db

Araştırma kapsamında, her bir ülkede yaşayan insanların değer yargıları, inançları ve “öteki” olarak kabul edilen farklı sosyal gruplara ve kişilere yönelik yaklaşımları ölçülmekte ve bu sayede o toplumdaki hoşgörü ve demokrasi düzeyi saptanmaya çalışılmaktadır. Araştırma kapsamında hemen hemen tüm araştırma periyotlarında din ve dindarlığın yanında en çok önem atfedilen sosyal kurum, olgu ve değerler; bireylerin çocuklarında görmek istedikleri nitelik-

²⁷ Araştırmalar için bkz. Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti”; Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970); Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşları Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*; KONDA, *Gündelik Yaşamda Din, Lâiklik ve Türban Araştırması*; MAK Danışmanlık, *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı* (Bursa: MAK Danışmanlık, 2017); Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye’de Gençlik: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014); Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2000); Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2006); MAK Danışmanlık, *Türkiye Genel Gençlik Araştırması* (Bursa: MAK Danışmanlık, 2020); KONDA, *10 Yılda Ne Değişti?* (Erişim 04 Nisan 2021); MAK Danışmanlık, *Toplumun Din Algısı ve Dine Bakışı* (Erişim 04 Nisan 2021).

²⁸ *World Values Survey WVS* (Erişim 01 Mart 2021).

ler, aile, komşuluk, günlük hayat ve geleceğe ilişkin değerlendirmeler; toplumsal, siyasi, ekonomik, dinî kurum ve kuruluşlara güven ve katılım; yolsuzluk algısı, göç ve güvenlik gibi konularda soru setleri bulunmaktadır. Araştırma farklı kültür ve milletlerden insanların değer, tutum ve davranışlarını dünya ülkeleri arasında karşılaştırmalı ve boylamsal olarak incelemeye imkân vermesi yönüyle sosyal bilimciler için önemli bir imkândır. Dünya Değerler Araştırması, halen dünyanın en uzun süreli ve en geniş kapsamlı sosyal bilim projesidir ve Amerikan Siyaset Bilimi Derneği de bu projeye “en değerli veri tabanı” ödülünü vermiştir.²⁹ Araştırmanın Türkiye ayağını Bahçeşehir Üniversitesi’nden Prof. Dr. Yılmaz Esmer yürütmektedir.

Yöntem

Çalışma kapsamında öncelikle dindarlığın görünümü ve ölçümüne ilişkin literatür dünya değerler araştırmasında din ile ilişkili sorularla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda dünya değerler araştırmasındaki soruların dindarlık teorilerindeki boyutlandırmalarla benzerlikler göstermekle birlikte dindarlığın tüm boyutlarını içermediği, bazı soruların ise literatürdeki dindarlık boyutlandırmalarından herhangi birisi ile ilişkilendirilmesinin teorik olarak mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır. Bu nedenle çalışma bütünsel bir yapı olarak dindarlığı belirlemeye yönelik bir çalışmadan çok dinin toplumsal görünümüne dair bazı göstergelerin boylamsal olarak yorumlanmasını amaçlayan bir çalışma olarak sınırlandırılmıştır.

Boylamsal araştırma, “birden çok zamansal uğraktaki verileri toplar ve daha çok olayların, kişilerin ya da toplumsal ilişkilerin zaman içindeki hareketli resmini sunar. Aynı zamanda boylamsal çalışmalar keşifsel, betimleyici ve açıklayıcı amaçlarla kullanılır.”³⁰ Şüphesiz dindarlık gibi pek çok etkili faktörün bir araya gelmesi ile değerlendirilebilecek bir olgunun zaman içerisindeki değişim ve dönüşümünü görmek ve sağlıklı veriler ortaya koyabilmek adına uzun süreli araştırmalara ihtiyaç vardır. Bir örneklem üzerinde uzun yıllar araştırma yapılan boylamsal desenli çalışmalar bu ihtiyaca katkı sunmaktadır. Bu anlamda çalışmamız aynı örnekleme dayalı olarak boylamsal veriler üretmemekle birlikte, uzun bir za-

²⁹ WVS.

³⁰ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 1/101.

man aralığı içinde belirli zaman dilimlerinde aynı kriterler çerçevesinde belirlenmiş örneklemelerden derlenen verilerle hazırlandığı için sürece ilişkin yorumlamalar yapmaya imkân tanımaktadır.

Glock ve Himmelfarb başta olmak üzere dindarlığın görünümüne ilişkin çalışmalarla karşılıklı incelemeler sonucunda Dünya Değerler Araştırması'ndaki din ile ilgili sorular beş grupta toplanmıştır. Birinci grup "Dini Açıdan Kendini Tanımlayıcı Sorular" dır. Bu grup altında sınıflandırdığımız sorular bireylerin hem dine verdikleri önem hem de kendilerini din özelinde tanımlamalarıyla ilgilidir. Himmelfarb bu tarz soruları kültürel oryantasyonun bilişsel kısmında yer alan duygu boyutu şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Himmelfarb bu boyutu bireylerin dinî yaşam tarzına duydukları arzu ve dinî tercihler ile ilgili tutumlar olarak da tanımlamıştır.³¹ İkinci grup "İnanç ile İlgili Göstergeler" dir. Bu grup altında inanç, inançsızlık ve din tarafından inanılması zorunlu olan hususlar ile ilgili sorular bulunmaktadır. Glock her dinin müntesiplerinden bilmesini ve kabul etmesini istediği bu tarz normları inanç boyutu altında ele almıştır.³² Üçüncü grup "İbadet ve Sosyalleşme ile İlgili Göstergeler" dir. İbadethanelere katılım, ibadetleri yerine getirme sıklığı gibi sorular bulunmaktadır. Himmelfarb bu tarz soruları doğüstü oryantasyonun davranışsal kısmında yer alan devamlılık boyutu şeklinde ifade etmiştir.³³ Glock ise ibadet, dua ve ayin gibi dini uygulamaları davranış boyutu altında ifade etmiştir.³⁴ Dördüncü grup "Toplumsal Tutum ve Davranışlara Dinin Etkisi ile İlgili Göstergeler" dir. Bu grup altında farklı dinden olan kişileri komşu olarak isteme, farklı dine sahip komşuya güvenme ve farklı dine sahip bireyler iyi insan olabilir mi gibi sorular bulunmaktadır. Himmelfarb bu tarz soruları toplumsal oryantasyonun davranışsal kısmında yer alan sosyal ilişkiler boyutu şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Himmelfarb bu boyutu kurumsal, arkadaşlık ve ailevi olarak üç alt boyuta daha ayırarak tanımlamıştır. Beşinci ve son grup ise "Düşünce Dünyasına Dinin Etkisi ile İlgili Göstergeler" dir. Bu grup altında bireylerin hayatında Tanrı'nın önem sırası, dinin bu dünya için mi yoksa ölüm sonrası için mi daha anlamlı olduğu ve din-bilim çatışması durumunda hangisinin kabul edileceği gibi sorular bulunmaktadır. Himmelfarb bu boyutu toplumsal oryantasyonun biliş-

³¹ Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", 610.

³² Glock, "On The Study of Religious Commitment", 101-102.

³³ Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", 609.

³⁴ Glock, "On The Study of Religious Commitment", 103.

sel kısmında yer alan ideolojik ve kişilerarası oryantasyonun bilişsel kısmında yer alan ahlaki boyut şeklinde ifade etmiştir.³⁵ Glock ise bireyin dini inanç, dini teorik bilgi ve pratik tecrübesinin yaşadığı hayata yansımalarını etki boyutu altında ele almıştır.³⁶

Bu araştırma kapsamında özel olarak deneklerden veri toplama işlemi gerçekleştirilmemiş Dünya Değerler Araştırması kapsamında toplanan ve araştırma etiği ilkeleri çerçevesinde açık erişim olarak kullanıma sunulan veriler referans alınmıştır.³⁷ Araştırma soruları arasında yer alan dini değerlere ilişkin sorular toplumda dinseliliği anlamak için önemli ipuçları barındırmaktadır. İslam dini özelinde tevhit ilkesinin bir yansıması olarak hayatın hiçbir yanı dini ilkelere dışında kabul edilemez. Bu nedenle İslam'ın günümüz dünyasındaki formlarını dinseliliğin gündelik hayattaki dönüşümünü takip ederek ele almak mümkündür.³⁸ Çalışmada dindarlık teorilerindeki farklı perspektifler göz önünde bulundurulmakla birlikte nelerin dindarlık ve dinseliliğin göstergeleri olduğunu net olarak belirlemenin zorluğu, dünya değerler araştırması sorularının dinseliliği ölçme yeterliğindeki muhtemel eksiklikler paranteze alınarak sunulan veriler boylamsal bir yorumlama için referans kabul edilmiştir. Bununla birlikte çeşitli dönemlerde Konda, Diyanet, MAK danışmanlık gibi kuruluşlar ya da akademide gerçekleştirilen bilimsel çalışmalardan elde edilen kesitsel veriler de bu boylamsal verilerin dış geçerliğinin kontrolü ve yorumlanmasında veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

Araştırma kapsamında veriler Dünya Değerler Araştırması'nın internet sayfasında "Online Analysis" sekmesi üzerinden alınmıştır. Yapılan incelemeler araştırmanın Türkiye'de 1990 yılından itibaren son altı dalga düzenli olarak uygulandığını göstermektedir. Her bir dalgada ortalama araştırma süreci dört yıla yayıldığı için araştırmanın Türkiye ayağının hangi yılda gerçekleştiğinin belirlenmesi bazı verilerin yorumlanması açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmanın yürütüldüğü tam yıl ve katılımcı sayıları öncelikle belirlenmiştir. Çalışmanın Türkiye uygulaması 1990 yılında 1030 kişi, 1996 yılında 1907 kişi, 2001 yılında 3401 kişi, 2007 yılında 1346 kişi, 2011 yılında 1605 kişi, 2018 yılında 2415 kişi ile

³⁵ Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", 610.

³⁶ Glock, "On The Study of Religious Commitment", 106.

³⁷ WVS.

³⁸ Subaşı, *Din sosyolojisi*, 320-321.

gerçekleştirilmiştir. Ardından dine ilişkin sorular incelenmiş ve bu sorulardan tercihen son 5-6 dalga boyunca yani 1990'lı yıllardan itibaren, bunun mümkün olmaması durumunda ise en azından son iki dalgada (Türkiye özelinde 2011 ve 2018) sorulmuş sorular belirlenerek değerlendirme yapılmıştır. Grafiklerde soruların cevapları arasında yer alan belirleyici seçeneklere yer verilmiş, verinin yorumlanması açısından anlamlı görülmeyen “cevap vermeyen” gibi bazı yıllarda hiç yer almayan veya küçük değer alan seçeneklere gerek duyulduğunda metin içinde işaret edilmiştir. Ayrıca çalışmanın süreci okumaya odaklandığı dikkate alınıp virgülden sonraki sayıları vermenin dikkat dağıtacağı ve grafiği okumayı zorlaştıracağı düşünülerek grafiklerde virgülden sonraki değerler yuvarlanmıştır.

Bulgular ve Yorumu

a) Dini Açıdan Kendini Tanımlayıcı Sorular

744 | db

Grafik 1: Kendini dindar bir kişi olarak tanımlama



Soruda bireylere “ibadetleri yerine getirme veya dini organizasyonlara katılma durumundan bağımsız bir şekilde” açıklamasıyla birlikte kendilerini dindar bir kişi olarak değerlendirip değerlendirmedikleri sorulmuştur. Veriler çalışma grubunun %65 ile %85 arasında değişen bir bantta kendini dindar olarak tanımladığını göstermektedir. Ayrıca veriler en düşük oranın tespit edildiği 1994 yılındaki uygulamadan sonra kendini dindar olarak tanımlamada 2011 yılına kadar devam ettiği varsayılabilir bir artışa işaret etmektedir. 2011 yılında bir öncekine (2007 yılı beşinci dalga) göre bir puanlık cüzi bir düşüşe rağmen 2018 yılında gerçekleştirilen son

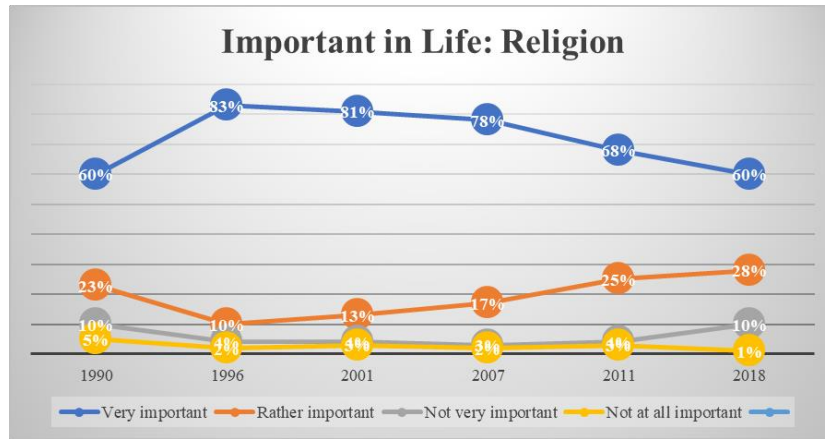
dalgada kendini dindar tanımlama oranı dramatik bir şekilde düşmüştür. Veriler grafikteki kahverengi göstergede yer alan kendini dindar bir kişi olarak tanımlamama üzerinden okunduğunda, eğilimlerin 1996 yılındaki alışılmamış durum dışında büyük oranda tersten simetri oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Verilerde en dikkat çekici sonuçlar 1996 yılında gerçekleştirilen Dünya Değerler Araştırması'nın üçüncü dalgasında (Türkiye için ikinci uygulama) kendini dindar bir kişi olarak tanımlama oranındaki düşük değerdir. Kendini dindar değil şeklinde tanımlayanların oranında anormal bir yükselme görülmeyen bu dönemde dindar tanımlamasındaki düşüş araştırmanın dindarlığa ilişkin diğer soruları ile de açıklanması zor bir tezat oluşturmaktadır. Çünkü dinin hayatta önemli olduğuna ilişkin (Grafik 2) soruda veriler %83 ile en yüksek değere aynı dönemde ulaşıldığını göstermektedir. Elimizdeki veriler bu durumun nedenlerini anlamaya ilişkin kesin bir yargıya varma imkânı vermese de dönemin Türkiye kamuoyunda dinî özgürlükler, dinin kamusal alanda görünümü ve laiklik tartışmalarının doruğa çıktığı bir dönem olması nedeniyle ikinci sorunun daha çok dinin toplumsal boyutuna ilişkin kanaatleri yansıtması ile açıklanabilir olduğu kanaatindeyiz. Bireyler kendilerini dindar bir kişi olarak tanımlamada daha temkinli davranırken dinin hayat için üstlendiği/üstlenebileceği olumlu fonksiyonları desteklemede daha atak tercihlerde bulunmuşlardır.

Kendini dindar olarak tanımlama grafiğinin üçüncü dalgadan sonra yukarı yönlü hareketi ve bu hareketin 2011 yılında bir puanlık bir düşüşle %84'e ulaşması kanaatimizce dinî özgürlükler alanında yaşanan rahatlama, siyasal alanda din üzerinden kutuplaşmaların azalması ve dinî söylemin belirginlik kazanması ile bağlantılı değerlendirilebilir. 2018 yılındaki uygulamada kendini dindar tanımlamada görülen dramatik düşüşü ve dindar biri değilim şeklinde tanımlayanlardaki artışı ise 15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminin din ve dinî yapılara karşı oluşturduğu olumsuz algı ile açıklamak mümkündür. KONDA'nın 2008-2018 yıllarına ait verileri üzerinde yapılacak karşılaştırmalı bir inceleme de bu kanaati destekler niteliktedir. Söz konusu araştırmaya göre kendini dindar olarak tanımlayanların oranı 2008 yılında %55 iken 2018 yılında %51'e gerilemiş, kendini dinin bütün emirlerini yerine getiren sofu şeklinde

tanımlayanların oranı ise %13'ten %10'a gerilemiştir.³⁹ Veriler bir bütün olarak okunduğunda bireylerin kendini dindar olarak tanımlama eğilimlerinde din-siyaset ilişkisi, din üzerinden kutuplaşmalar ve dini özgürlüklerin kullanımının belirleyici bir faktör olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Grafik 2: Hayatında dinin önemi



746 | db

Dünya Değerler Araştırması'nda bireylere bir soru grubu şeklinde aile, arkadaşlar, politika, boş zaman ve çalışma gibi değişkenlerle birlikte dininin kendi hayatları için ne kadar önemli olduğu sorulmuştur. Kişi için dinin önemini değerlendirmeye yönelik bir gösterge olarak soruya verilen cevaplar dine en yüksek oranda (çok önemli %83) değer atfının 1996 yılında araştırmanın üçüncü dalgasında gerçekleştiğini göstermektedir. 1991'de gerçekleştirilen ilk araştırmada oran %60'ken belirtilen yılda çok büyük bir artış gerçekleşmiş fakat bundan sonraki dalgalarda istikrarlı bir düşüş ile 2018 yılındaki son uygulamada yeniden 1991 yılındaki ilk uygulama seviyesine gerileme gerçekleşmiştir. 1996'daki uygulamadan sonra çok önemli seçeneğindeki düşüşle simetrik olarak kısmen önemli ve çok önemli değil seçeneklerinde yükselme görülmüştür.

Kanaatimizce 1996 yılındaki durum ile sonrasında ilki 2001 yılında gerçekleşen uygulama ve devamındaki düşüş toplumsal alanda dinî özgürlüklere ilişkin alınan mesafeye bağlı olarak dinin günlük hayattaki görünümüne dair tartışmaların giderek azalması ile

³⁹ KONDA, *Gündelik Yaşamda Din, Lâiklik ve Türban Araştırması*, 30.

bağlantılı değerlendirilebilir. Daha sonraki yıllarda pek çoğu çözüme kavuşan dinî taleplerin toplumda güçlü bir şekilde ve açıktan ilk olarak dile getirildiği dönemler olan 1996 yılındaki uygulamada dinin hayat için öneminin daha yüksek görülmesi, bireylerin dinî tartışmaların görünürlüğü üzerinden karar verdikleri izlenimini vermektedir. Çünkü dinî, sosyal ve siyasal düşünceler birbirleriyle giriftirler. Politik tartışma ve kararlar dini düşüncelerden etkilendiği gibi bu alandaki tartışma ve kararlar da insanların dinî tutumlarının belirleyicisi olabilmektedir. Nitekim öncesi ve sonrası ile 28 Şubat'ta gerçekleştirilen İmam-Hatip Liseleri ve başörtüsüne yönelik politikaların toplumda yansımalarının dinin görünümünün artması şeklinde olduğuna dair değerlendirmeler yapılmaktadır.⁴⁰

Türkiye'de bireylerin kendi dindarlığını değerlendirmesine yönelik soruların yer aldığı çeşitli araştırmalarda elde edilen sonuçlar Dünya Değerler Araştırması verileri ile soru, örneklem ve zaman farklılığı ile açıklanabilecek düzeyde düşük bazı farklar ortaya koymaktadır.⁴¹ Söz konusu farkları göz ardı ederek bir genelleme yapmak gerekirse Dünya Değerler Araştırması'nın Grafik 1 ve Grafik 2 de yer alan verileri birleştirilerek kişilerin dine ilişkin tutumlarına dair öz değerlendirmeleri ortalama %65-85 aralığında değişen bir dini önemli görme, kendini dindar tanımlama eğilimine işaret etmektedir. Her iki soruya verilen cevaplarda zamana bağlı değişimler ise dinin kamusal hayatta tartışmalardan uzak ele alınışının bireysel dindarlığa olumlu yansıdığı kamusal hayatta dinî özgürlükleri tartışmalı hale getirmenin ise dinin sosyal boyutuna dair hassasiyette artışa neden olduğu önermesi ile açıklanabilecek mahiyettedir.

⁴⁰ Şeyma Akın, *28 Şubat Süreci ve Batı Medyasındaki Algılaması* (Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁴¹ Örnek araştırmalar için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye'de Dini Hayat (2014) isimli araştırmasına göre ülkemizde oldukça dindarım diyenlerin oranı (%19,4) iken dindarım diyenlerin oranı ise (%68,1) dir. SEKAM tarafından gerçekleştirilen Türkiye'de Gençlik (2016) araştırmasında da örneklemin (%6) sı kendisini çok dindar olarak tanımlarken (%47) si dindar (%42) si ise biraz dindar olarak adlandırmıştır. KONDA tarafından gerçekleştirilen Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması (2007) isimli çalışmada kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı (%52) dir. TESEV'in 2000 yılında gerçekleştirdiği araştırmada "Kendinizi ne derece dindar olarak görüyorsunuz?" sorusuna katılımcıların %25,1 oldukça dindarım, %6,1 çok dindarım, %54,9 dindar sayılıyorum, %9,6 pek dindar değilim, %2,8 hiç dindar değilim şeklinde yanıt vermiştir. Aynı kurumun 2006 yılında gerçekleştirdiği araştırma verilerine göre ise çok dindarım %12,8; oldukça dindar sayılıyorum %46,5; dindar sayılıyorum %33,9; pek dindar değilim %3,6; hiç dindar değilim %0,9 olarak gerçekleşmiştir.

b) İnanç ile İlgili Göstergeler

Grafik 3: Allah'a inanma durumu



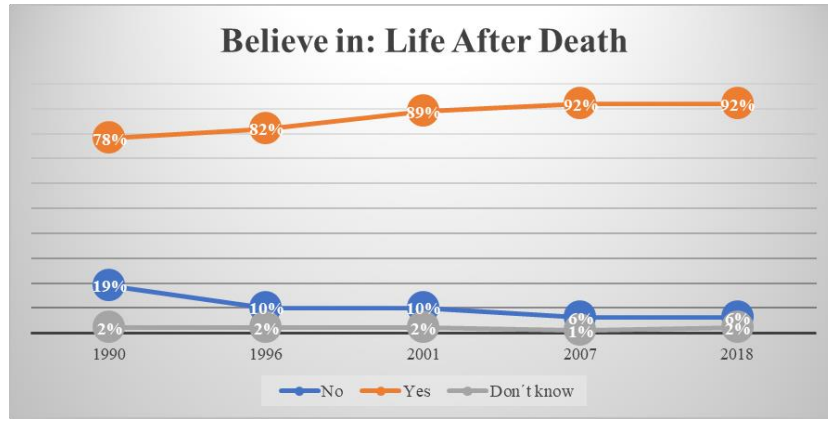
Dünya Değerler Araştırmasının üçüncü dalgasına tekabül eden Türkiye’de 1996 yılındaki ikinci uygulamadan itibaren katılımcılara Allah’a inanıp inanmadıkları sorulmuştur. 1996 yılında Tanrı’ya inananların oranı %83 olarak tespit edilmiş olup bu oran günümüze kadar tespit edilen (bu çalışma özelinde) en düşük orandır. Aslında belirtilen tarihte oranın düşük çıkmasının nedeninin araştırmada “uygulanmadı” şeklinde tercüme edilebilecek %14’lük bir gruba sorunun sorulmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁴² Çünkü aynı tarihte Allah’a inanmadığını belirtenlerin oranı %2 düzeyinde kalmaktadır. Bu da sorunun sorulduğu grup açısından Tanrıya inanma oranının yaklaşık %98 ile diğer dönemlerdeki oranlarla yakın olduğu anlamına gelmektedir. Tablo 1 ve Tablo 3 birlikte değerlendirildiğinde insanların kendilerini dindar olarak tanımlamaları ve Tanrı ile ilgili düşüncelerinin paralel bir grafik çizdiği görülmektedir.

Tabloda dikkat çeken bir diğer husus 2018 yılındaki uygulamada Tanrı’ya inanmamanın %5 ile oldukça yüksek ölçülmesidir. 1996 yılından itibaren görülen ortalamadan oldukça yüksek çıkan bu oranın nedenlerine ilişkin bilimsel verilere sahip değiliz. Ancak 2016 yılında gerçekleşen ve kendini din ile meşrulaştırmaya çalışan darbe girişiminin olumsuz etkisinin yanında postmodern yaşam biçimi ile insanların seküler etkiye çok daha açık hâle geldiği bir atmosferin oluşumunun etkili olduğu değerlendirilmektedir. Litera-

⁴² Daha sonraki dalgalarda rastlanmayan bu duruma ilişkin araştırma veri setinde bir açıklamaya rastlanmamıştır.

türde yer alan çalışmalara bakıldığında farklı örneklem ve ölçme araçları ile yapılan çalışmalar da olsa 2016 yılından sonraki çalışmalarda Allah'a inanıyorum diyenlerin oranında kısmi düşümler dikkati çekmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye'de Dini Hayat (2014) isimli araştırmasına göre Allah'a inananların oranı %98'dir.⁴³ Allah'a inanma oranı SEKAM tarafından gerçekleştirilen Türkiye'de Gençlik (2016) araştırmasında⁴⁴ %98 ve MAK'ın Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı (2017) adlı çalışmasında ise toplamda %92'dir.⁴⁵

Grafik 4: Ahirete iman durumu



db | 749

Ahirete iman Türkiye'deki ilk uygulamanın yapıldığı 1990 yılından itibaren 2011 yılındaki uygulama istisna olmak üzere tüm uygulamalarda sorulmaktadır. Veriler ölümden sonraki hayata inanma oranının ilk uygulamadan 2007 yılındaki uygulamaya kadar istikrarlı biçimde artış gösterdiğini bu tarihten itibaren ise yatay bir seyir izlediğini göstermektedir. Grafiğe göre en keskin değişimler 1990, 1996 ve 2001 yıllarındaki uygulamalarda gerçekleşmiştir. Bu yıllarda ölümden sonraki hayata inanmayanların oranı (%19) sert bir oranda (%10) düşmüştür. Aynı yıllarda ölümden sonraki hayata inananların oranında sırasıyla önce %4 ardından da %5'lik bir artış gerçekleşmiştir. Bu durumun nedenlerine ilişkin bilimsel bir veriye sahip olmasak da 1991-1996 yıllarının toplumda dinî konulardaki

⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 13.

⁴⁴ Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye'de Gençlik: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 330.

⁴⁵ MAK Danışmanlık, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*, 4.

taleplerin siyasi açıdan da yüksek sesle dile getirildiği dönemler olması dikkate değerdir.

Literatürde yer alan çalışmalara bakıldığında TESEV tarafından 2000 yılında gerçekleştirilen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset araştırmasında⁴⁶ ölümden sonraki hayata inanma %95; Diyanet İşleri Başkanlığının 2014 tarihli Türkiye’de Dini Hayat araştırmasına göre insanların öldükten sonra yeniden diriltileceği ve yaptıklarının hesabını vereceği önermesine katılanların oranı %96’dır.⁴⁷ 2017 yılında MAK’ın Türkiye’de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı adlı çalışmasında ise (%73) ahiretin varlığına, öldükten sonra diriltileceklerine ve yaptıkları her şeyden hesaba çekileceklerine inandıklarını ifade etmiştir. MAK’ın araştırmasında oran diğerlerine göre düşük gibi görünse de söz konusu araştırmada soruda verilen seçeneklerin sonuçta etkili olduğu görülmektedir. Aslında araştırmada ahirete inanmadığını net olarak söyleyenlerin oranı %9’dur.⁴⁸

750 | db

Dünya Değerler Araştırmasının inançla ilgili iki göstergesi (Allah ve Ahiret inancı) 2010’lu yıllara kadar inanç ile ilgili iki göstergede istikrarlı sayılabilecek bir yükseliş gerçekleştiğini bu tarihlerden sonra ise yükselişin kısmi bir duraklama ya da düşüşe dönüştüğünü göstermektedir. Öte yandan kısmi düşüşe işaret eden son iki uygulama Allah’a iman ile ahirete iman verileri arasında kendi içinde açıklaması zor bir tutarsızlığı da içermektedir. 2011 yılında ahirete imana ilişkin veri olmadığı için 2007 ve 2018 uygulamalarının verileri üzerinden söylersek ahirete iman 2007’den 2018’e aynı kalmış (%92); buna karşın Allah’a iman verisi %98’den %94’e düşmüştür. Bu durum İslam inancının bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda olağan dışı ve izaha muhtaç görünmektedir. Veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Türk toplumunda zaman ve araştırma hususiyetleri gibi değişkenlerden bağımsız olarak Allah’a iman oranının %95’in; ahirete imanın ise %90’ın üzerinde olduğunu göstermektedir.

⁴⁶ Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, 4.

⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 15.

⁴⁸ MAK Danışmanlık, *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*, 4.

c) İbadet ve Dini Sosyalleşmeyle İlgili Göstergeler

Grafik 5: Dua Etme Sıklığı



Bireylere ne sıklıkla dua ettikleri sorulduğunda 2011 yılındaki uygulamada günde birkaç defa dua edenlerin oranı %49'iken 2018 yılındaki uygulamada bu oran %41 olmuştur. Diğer sıklık parametreleri arasında düşme veya yükselme sınırlı kalırken en sık dua edenlerin oranındaki bu düşüş dikkat çekicidir. Öte yandan grafikte seçeneklerin fazlalığı nedeniyle görselde okumayı engellediği için yer verilmemiş olan “sadece dinî törenlere katılınca” seçeneği 2011 de %3, 2018’de %6; “sadece özel dinî günlerde” seçeneği ise %9’dan %11’e çıkmıştır. Veriler dua edenlerin oranında dikkate değer bir düşüş olmadığını, dua etme sıklığında ise son dalga da bir düşüş yaşandığını göstermektedir. Bu durumun nedenlerine ilişkin veriler herhangi bir çıkarsama yapmaya imkân vermemekle birlikte dua etme sıklığındaki azalma dünyevileşmenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir kanaatindeyiz.

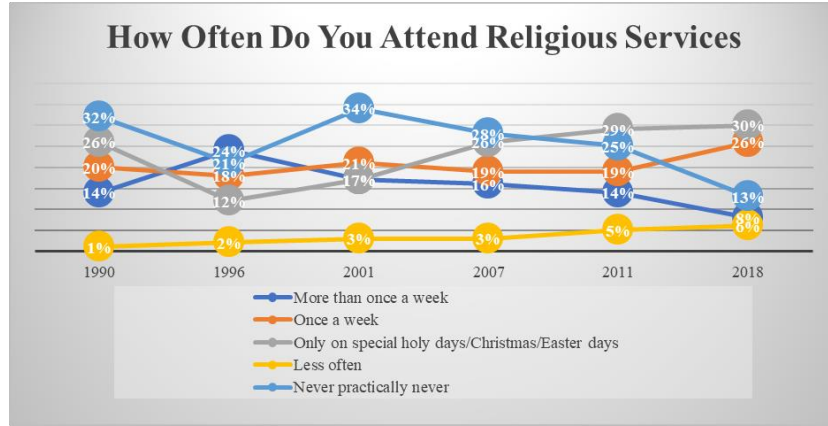
Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye’de Dini Hayat (2014) isimli araştırmasına göre her zaman dua ettiğini belirten kişi oranı %92’dir.⁴⁹ SEKAM tarafından gerçekleştirilen Türkiye’de Gençlik (2016) araştırmasında⁵⁰ düzenli dua edenler %71 ve MAK’ın Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı adlı çalışmasında ise

⁴⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 13.

⁵⁰ Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye’de Gençlik: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 330.

%75'tir.⁵¹ Dünya değerler araştırmasında daha çok dua etme sıklıkları çerçevesinde sorular yöneltildiği için literatürdeki verilerle birbir karşılaştırılabilir görünmemektedir. Ancak hiç dua etmediğini belirtenlerin oranı referans alındığında %95'in üstünde bir kesimin dua etme sıklığının "sadece günde bir defa" ve "özel günlerde" olarak değişen bir aralıkta dua ettiği anlaşılmaktadır. Bu oran verilerin Diyanet'in dinî hayat araştırması ile yakın olduğunu göstermektedir.

Grafik 6: Camiye gitme sıklığı



752 | db

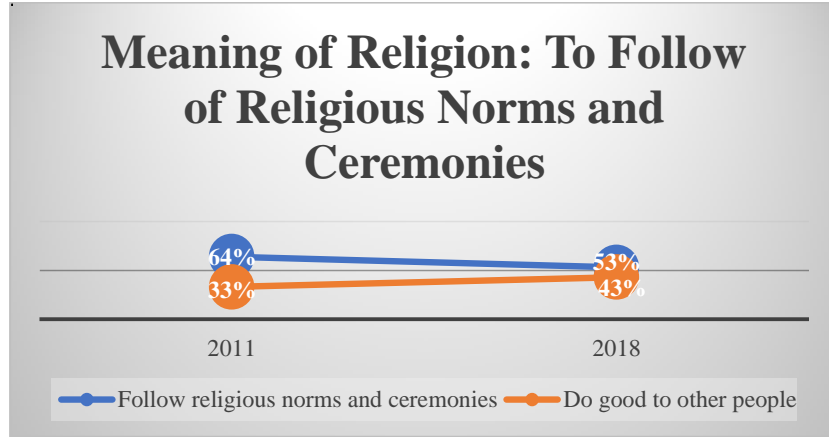
Katılımcılara uygulanan ülkenin inanç demografisi dikkate alınarak sorulan son dönemlerde cemaatle dinî ibadetlere katılma/camiye gitme sıklığı hiç gitmeyenler, nadiren gidenler, sadece özel günlerde gidenler, haftada bir gidenler ve haftada birden çok gidenler kategorilerinde değerlendirilmiştir. Veriler neredeyse 1990'dan 2018'e camiye hiç gitmeyenlerde istikrarlı bir düşüş bulunduğunu göstermektedir. Bu istikrarlı düşüşte 2001 yılı istisna oluştursa da özellikle 2011 yılında %34 olan camiye gitme oranı 2007'de %28'e; 2011'de %25'e ve 2018'de %13'e düşmüştür. Kanaatimizce camiye gitmeyenlerin oranındaki bu düşüşü özellikle de 2018 yılında yaşanan keskin düşüşü, dinin çeşitli gruplar tarafından siyasallaştırılması sonucunda 2016 yılında yaşananların dini öğrenmek ve yaşamak isteyen vatandaşlar için caminin en güvenilir kurum olarak öne çıkması ile açıklamak mümkündür. Öte yandan camiye gitmeyenlerin oranında meydana gelen değişimin camiye

⁵¹ MAK Danışmanlık, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*, 4.

haftada pek çok defa gitme şeklinde değil de haftada bir ve özel günlerde gitmede artışa vesile olduğu görülmektedir.

Literatürde yer alan çalışmalara bakıldığı zaman Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye'de Dini Hayat (2014) isimli araştırmasına göre haftada birçok kez camiye gidenlerin oranı %49'dur.⁵² KONDA tarafından gerçekleştirilen Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban (2007) araştırmasında⁵³ camii / cem evine düzenli gidenlerin oranı %24 ve MAK'ın Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı adlı çalışmasında ise cuma namazları ve bayram namazları bir de kandil günlerinde diyenlerin oranı %32, zaman zaman vakit namazları dâhil camiye gidiyorum diyenlerin oranı ise %13'tür.⁵⁴ Araştırmaların dönemsel, örnekleme dayalı ve soru kalıbı gibi değişkenlerden oluşan farkları göz ardı edildiğinde hem haftada bir defadan fazla olmak üzere camiye gidenlerin hem de hiç gitmeyenlerin oranının ortalama % 20 civarında gerçekleştiği söylenebilir.

Grafik 7: Dinin Anlamı



db | 753

Araştırma kapsamında bireylere dininin anlamının dinî ritüelleri, emirleri yapmak mı yoksa iyi bir insan olmak mıdır sorusu sorulmuştur. Soru hem dindarlığın ibadet boyutuna hem de kurumsal ve öznel dindarlık algısına ilişkin değişimi yansıtan önemli bir gösterge konumundadır. Soru araştırmanın sadece son iki dalgasını-

⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 13.

⁵³ KONDA, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*, 25.

⁵⁴ MAK Danışmanlık, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*, 4.

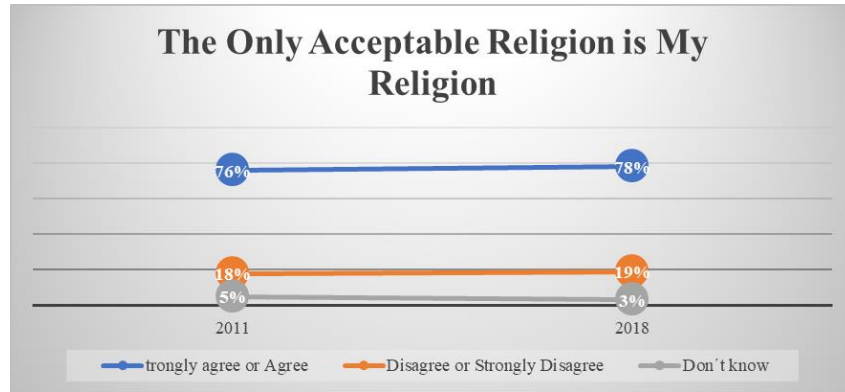
da sorulmuş olup veriler dindarlık algısında din ve ahlakın yerine ilişkin yedi yıllık süreçte çok ciddi bir değişim yaşandığını göstermektedir. 2011 yılındaki uygulamada dindarlığı dinî normları ve ritüelleri takip etme olarak anlamlandıranların oranı %64 iken 2018 yılına gelindiğinde oran %53'e düşmüştür. Diğer taraftan dini, iyi bir insan olmak şeklinde anlamlandıranların oranı da 2011'de %33 iken 2018'de %43 olmuştur. Bu durum son yıllarda dindarlığı tanımlamada öznel dindarlık eğilimi gösteren bakış açısının arttığı, dinin ahlaki yönünün daha fazla vurgulanır hâle geldiğini göstermektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye'de Dinî Hayat (2014) araştırmasına göre ahlâklı olduğu sürece neye nasıl inandığının o kadar önemli olmadığını belirtenlerin oranı %20'dir.⁵⁵ İki araştırmada zaman, örneklem ve özellikle de soru kökünün farklı olduğu dikkate alınarak aradaki fark makul görülebilir. Bu farklılığa karşın her iki araştırmanın verileri birlikte değerlendirildiğinde Türkiye'de halkın en azından dörtte birine yakın bir oranın dindarlığı ibadette ve hatta inançtan önce ahlakla tanımladığı ve bu oranın da giderek arttığını ifade etmek abartılı bir yorum olmayacaktır.

754 | db

d)Toplumsal Tutum ve Davranışlara Dinin Etkisiyle İlgili Göstergeler

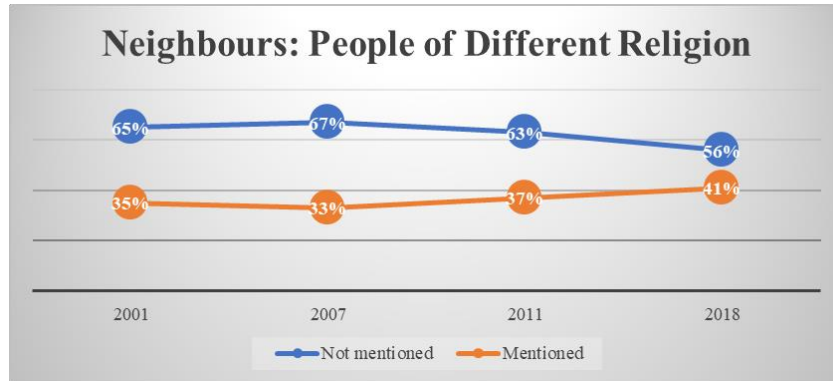
Grafik 8: Kabul edilebilir tek din benim dinimdir



⁵⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 13.

Dünya Değerler Araştırması'nın Türkiye ayağında beşinci dalga sorulmaya başlayan soruda bireylere tek kabul edilebilir din benim dinimdir önermesine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Grafik 9'da "kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum" seçenekleri ile "kesinlikle katılmıyorum ve katılmıyorum" seçeneklerinin birleştirilmiş hâli verilmiştir. Veriler 2011 yılında 2018'e dini dışlayıcılık olarak tanımlanabilecek "sadece kendi dinini makbul görme" eğiliminde iki puanlık (%76-%78) dinî çoğulculukta ise bir puanlık (%18-%19) bir yükseliş olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda "bilmiyorum" diyenlerin oranı da %5'ten %3'e iki puanlık bir gerileme seyretmiştir. Yüzdeliklerde dramatik bir değişim görünmeyen grafikte dinî dışlayıcılık yönünde cevap verenlerde görülen yaklaşık (küsurlar en yakın alt ya da üst değere yuvarlanmıştır) iki puanlık artışa, "bilmiyorum" şeklinde cevap verenlerdeki iki puanlık düşüşün etki ettiği söylenebilir. 2011 yılında 2018 yılına bireylerin dini çoğulluğa ilişkin görüşlerinde dramatik bir değişim yaşanmamış olup yaklaşık %80'lik bir kesimin tek geçerli inanç olarak kendi inancını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

db | 755

Grafik 9: Farklı dinden komşu

Dünya Değerler Araştırması'nda bireylere içlerinde sabıka kayıtlı, farklı ırka mensup, duygusal olarak dengesiz, göçmen/yabancı işçi ve farklı dine mensup gibi çeşitli insan grupları ile komşuluk yapıp yapmama istekleri sorulmuştur. Farklı dinden komşuya sahip olmayı kendisi için sorun olarak görmeyenler %67 oranı ile en yüksek 2007 yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonra söz konusu oran düşüşe geçmiş ve 2011 yılında %63 ve 2018'de %56 olmuştur. Tersine farklı dinden komşuya sahip olmak istemediklerinden bahse-

denlerin oranında 2007 yılından (%33) 2018 yılına (%41) kadar dikkate değer istikrarlı bir artış olduğu görülmektedir.

2007'den günümüze farklı dinden olana bakışta meydana gelen bu değişim küreselleşmeyle birlikte öteki ile muhatap olmanın önyargıları azaltmak yerine çoğalttığına işaret etmektedir. Ortaya çıkan sonucun sadece dinsel olmadığını da rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira Tablo 1, 2, 3, 5'teki veriler 2007 ve 2011'den 2018'e dindarlığın inanç ve ibadet boyutlarında görece bir azalmayı göstermektedir. Dolayısıyla dindarlığın diğer boyutlarında görece azalmanın gerçekleştiği aynı dönemlerde öteki dinden olana karşı negatif tutumda yükselişin gerçekleşmesi konunun kültürel, politik, ekonomik vb. boyutlarını dikkate almayı gerektirmektedir. Bu durumda dünyada yaklaşık son 10 yılda daha muhafazakâr politik eğilimlerin etkisi varsayılabilir. Nitekim KONDA tarafından gerçekleştirilen "Suriyeli Sığınmacılara Bakış (2016)" araştırması sonucunda elde edilen verilere göre bireyler komşu olarak yaşadıkları göçmenlerin kendileri ile aynı dine sahip olmalarını önemli görmektedir.⁵⁶ Bu durumda 2007'den 2018'ye olumsuz tutumdaki artışın nedeninin dinsel olmadığını söylemek mümkündür. Bunu destekleyecek biçimde Tablo 1, 2, 3, 5'teki veriler 2007'den 2018'e dindarlığın inanç ve ibadet boyutlarında görece bir azalmayı göstermektedir. Dolayısıyla dindarlığın diğer boyutlarında görece azalmanın gerçekleştiği aynı dönemlerde öteki dinden olana karşı negatif tutumda yükselişin gerçekleşmesi konunun kültürel, politik, ekonomik vb. boyutlarını dikkate almayı gerektirmektedir.

756 | db

Grafik 10: Başka dinden insanlara güven



⁵⁶ MAK Danışmanlık, *Suriyeli Sığınmacılara Bakış* (İstanbul: MAK Danışmanlık, 2016), 14.

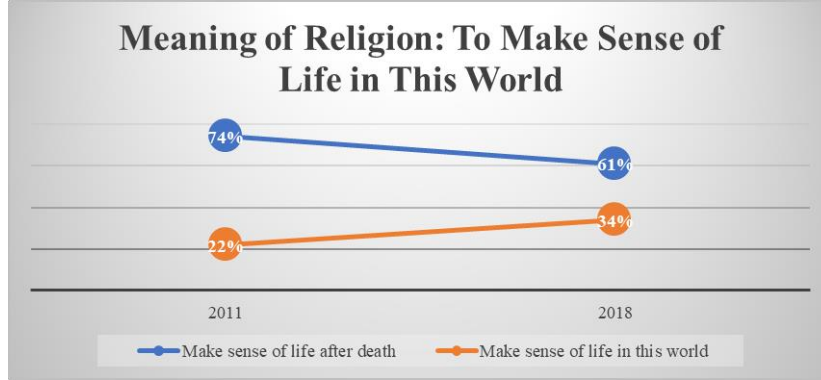
Dünya Değerler Araştırması'nda Türkiye için dördüncü dalga-
dan itibaren bireylere başka dinden olan kişilerin de içinde bulun-
duğu çeşitli gruplardan olan insanlara ne kadar güvendikleri sorul-
muştur. Elde edilen verilere göre, “tamamen güvenirim” diyenlerin
oranında anlamlı bir değişme olmamakla birlikte 2007'den 2011'e
kadar üç puanlık bir artış 2018 yılına kadar ise iki puanlık azalma
görülmüştür. “Biraz güvenirim” diyenlerin oranı 2007 ile 2011 ara-
sında %24'ten %30'a yükselmiş, 2018'e kadar oran stabil kalmıştır.
2007 yılında “çok güvenmem” diyenlerin oranı (%39) 2011'de an-
lamlı değişme göstermezken (%38) 2018'e gelindiğinde dört puan-
lık bir artış (%42) dikkati çekmektedir.

Elde edilen verilerde en dikkat çeken sonuç ise başka dinden
olan insanlara “hiç güvenmem” diyenlerin oranlarının son üç dal-
gada istikrarlı bir düşüş göstermesidir. 2007 yılında %28 olan oran
2011'de %24, 2018'de ise %21 olmuştur. Grafik incelendiğinde
2011-2018 arası “çok güvenirim” ve “hiç güvenmem” diyenlerdeki
oransal azalmanın, “çok güvenmem” diyenlerdeki oranın artışına
yansıdığı söylenebilir. MAK Danışmanlık tarafından gerçekleştirilen
Türkiye Geneli Gençlik Araştırması'nda (2020) “arkadaş tercihiniz-
de arkadaşınız olacak kişinin farklı bir din ya da mezhepten olması
tercihinizde önemli midir?” sorusuna bireylerin %88,7'si hayır ce-
vabını vermiştir.⁵⁷ Gerek WVS araştırması gerekse MAK Danışman-
lık tarafından gerçekleştirilen araştırmadan hareketle farklı dinden
olan kişilere karşı güvenin yüksek ve son yıllarda artış eğilimde
olduğu sonucu çıkmaktadır. Öte yandan güven konusunda kısmi bir
yükselişe işaret eden veriler Tablo 9'daki verilerle birlikte düşünül-
düğünde elde edilen verilerle açıklama imkânı olmayan bir durum orta-
ya çıkmaktadır. Başka bir dinden olana güvende artış yaşanırken
komşuluk konusunda düşüş görülmesi normal şartlarda beklenen
bir durum değildir.

⁵⁷ MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*, 63.

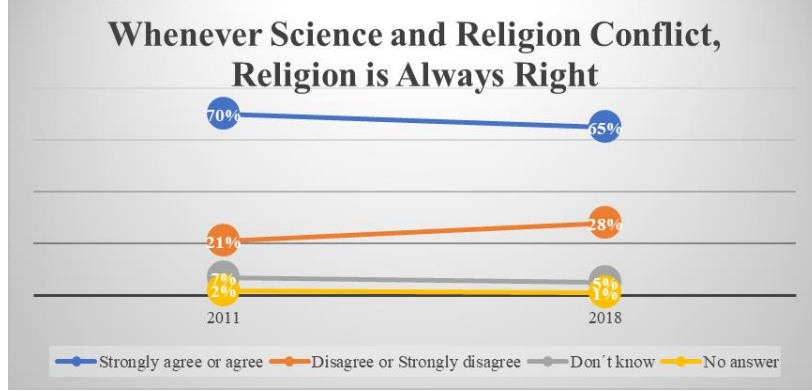
e) Düşünce Dünyasına Dinin Etkisiyle İlgili Göstergeler

Grafik 11: Dinin anlamı bu dünyayı-ahireti anlamlandırmak



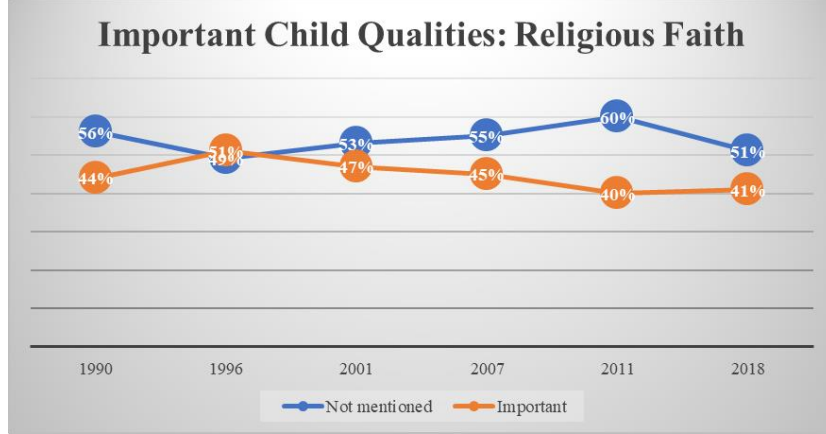
Dünya Değerler Araştırması'nda katılımcılara din bu dünyayı anlamlandırır, din ölümden sonraki hayatı anlamlandırır önermelerinden hangisine katıldıkları sorulmaktadır. Soru seküler teorinin modern dünyada dinin giderek bu dünyadan çekileceğine ilişkin algının toplumdaki karşılığını görme anlamında önemlidir. Türkiye'de son iki dalgada sorulmaya başlayan soru 2011 yılından 2018'e toplumda dinin dünyevi fonksiyonu, yaşanan dünyayı anlamlandırma işlevini algılamada (%22'den %34'e) çok güçlü bir gelişim gerçekleştiğini göstermektedir. Değişim insanların ölümden sonrasında ziyade yaşadıkları döneme odaklanmaları ve dinin dünyevi gayelerine ilişkin bir farkındalık gelişimi olarak değerlendirilebilir. Bu farkındalığın doğrultusuna ilişkin veriler net bir bilgi vermemektedir. Ancak Grafik 7'de görüldüğü üzere aynı dönemde dinin gayesinin ahlaklı bir insan olmak olduğunu belirtenlerin oranı da %33'ten %43'e çıkmıştır. İki veriyi birlikte okuduğumuzda buradaki farkındalık gelişiminin bir yönünün dinin bireyin toplum hayatına, insani ilişkilerine yansıyan boyutuna ilişkin bir talep/farkındalık artışı ile açıklanabileceği kanaatindeyiz. Diğer taraftan bu duruma dünyevileşme kavramı üzerinden de yaklaşılabilir. Önceden dünyevileşme kavramına yüklenen olumsuz manaların yerine dünyevileşme kavramına yüklenen yeni ılımlı anlamlar, dindarların dünyevi imkanlarla barışması üzerinden de yükselişi okumak mümkündür.⁵⁸

⁵⁸ Anthony Elliott - Charles Lemert, *Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, çev. Başak Kıcırcı (İstanbul: SEL Yayıncılık, 2011).

Grafik 12: Din-Bilim çatıştığında her zaman din doğrudur

Din ve bilim ilişkisi modern insanın hayatı anlama ve açıklamasında önemli çatışma alanlarından birisi olarak kodlanmıştır. Bu bağlamda Dünya Değerler Araştırması'nın son iki dalgasında katılımcılara "din ile bilim çatıştığında her zaman din doğrudur" görüşüne katılma durumları sorulmaktadır. Kesinlikle katılıyorum-katılıyorum, kesinlikle katılmıyorum-katılmıyorum seçenekleri birleştirilerek oluşturulan verilerde 2011 yılında %70 olan bu görüşe katılma oranının 2018'de %65'e düştüğü görülmektedir. Din ve bilim çatışmasında dinin her durumda doğru olduğu görüşüne katılmayanlarda ise yedi puanlık bir artış gerçekleşmiştir. Dindarlığın halen çok güçlü bir şekilde karşılık bulduğu toplumdaki bu değişim din ve bilimin alan ve yöntemleri arasındaki ayrıma ilişkin bir farkındalık artışı olarak değerlendirilebilir. Buna göre din ve bilim arasında çatışmadan ziyade her iki olgunun da bireylerin hayatında farklı alanlara etkisini dikkate alan anlayışta yükseliş görülmektedir.⁵⁹ Kanaatimizce bu durumu son yıllarda çoğunlukla dinî referansları da yanlış yorumlayarak kamuoyuna sunulan bazı din temelli bilimsel iddialar üzerinden oluşturulan gereksiz ikilemlerin insanlar üzerindeki etkisi olarak yorumlamak da mümkündür.

⁵⁹ Hüsamettin Erdem, "Din-Bilim Münasebeti Bağlamında Bir Din-Bilim Çatışmasından Söz Edilebilir mi?", *Karatay Sosyal Araştırma Dergisi* 6 (2021), 28.

Grafik 13: Çocuk niteliklerinde dini inancın önemi

760 | db

Araştırmada katılımcılara çocuklarının yetişmesinde önemli gördükleri kişilik özellikleri ile ilgili bir liste verilmiş ve bu listeden en önemli gördükleri beş özelliği işaretlemeleri istenmiştir. Listede sorumluluk sahibi, hayal gücü yüksek, saygılı, para kazanan ve tutumlu, itaatkâr, bencil olmayan vb. kişilik özellikleri bulunmaktadır. 1990 yılından itibaren tüm dalgalarda elde edilen veriler 1996 yılında çocuğun eğitiminde dinin önemli görülmesi oranının %51 ile en yüksek düzeye ulaştığını bu yıldan itibaren 2011 yılına kadar istikrarlı bir düşüşün ardından 2018 yılında bir puanlık bir artışla %41 olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Aynı zamanda önceki yıllarda soruda yer almayan bilmiyorum ve boş seçeneklerinin 2018 yılında sunulduğu ve katılımcıların %3'ünün bilmiyorum seçeneğini işaretlerken %5'inin ise yanıt vermediği görülmektedir. Kanaatimizce bu durum 2018 yılında olumsuz görüşlerdeki dokuz puanlık ciddi bir düşüşü açıklar niteliktedir. Dinî inancın çocuğunun önemli niteliklerinden kabul edenlerin oranının en yüksek olduğu 1996 yılında ülke gündeminin büyük oranda dinî özgürlük talepleri ile bağlantılı olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu durumun çocukların yetişmesinde dinin dikkate alınması ile ilgili taleplere de olumlu yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

Literatürdeki çalışmalara bakıldığında zaman Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye'de Dinî Hayat (2014) isimli araştırmasına göre "Çocuklarımı İslami hassasiyetlere uygun olarak yetiştiririm" önermesine katılanların oranı %87,1, kısmen katılanların oranı %7,9,

katılmayanların oranı ise %1,7'dir.⁶⁰ SEKAM tarafından gerçekleştirilen Türkiye'de Gençlik (2016) araştırmasında ise "Din, duygu ve düşüncelerinizi etkiler mi?" sorusuna geçlerin %46,3'ü çok etkiler, %44,1'i etkiler, %6,1'i çok az, %3,5 ise hiç etkilemez şeklinde cevap vermiştir.⁶¹ Her üç araştırmada zaman, örneklem ve soru yapısındaki farklılıklar oranlardaki farkları açıklayabilir. Yine de verileri bir bütün olarak değerlendirerek bir tümevarım yapmak gerekirse toplumun çok büyük bir kısmının dini çocuklarının terbiyesinde önemli bir kişilik özelliği olarak gördüğü, Dünya Değerler Araştırmasındaki soruda olduğu üzere tercihlerin çeşitlenmesi durumunda kısmi düşüş görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim ebeveynlerin çocuklarının eğitiminde dinin rolünü yüksek oranda önemli gördüklerini gösteren başka araştırma verileri de bulunmaktadır.⁶²

Sonuç ve Değerlendirme

Türkiye'nin modernleşme süreci dinin gündelik hayattaki konumunun nasıl olacağı yönündeki arayış ve tartışmalarla belirginleşen bir serüven olarak yaşanmıştır. Son çeyrek yüzyıldan aşkın bir süreçte ise bu arayış ve tartışmalar çok daha görünür olmuş, bir yanda toplumun giderek dindarlaşığı ve bunun da modern hayatı yok edeceği iddiaları diğer yanda ise toplumun yeterince dindar olmayıp dindarlaşması gerektiği tezleri dindarlığa ilişkin tartışmaları popüler hale getirmiştir. Aynı süreçte entelektüel alanda devam eden bu tartışmaların yanında gerçek hayat çok daha hızlı şekilde değişime uğramış ve yeni küreselleşme ve bireyselleşme ile toplumun değer dünyası ciddi değişimlere uğramış, dinlerin kurumsal yapısına da hayat veren dikey otorite anlayışı yıpranarak karmaşık bir gerçeklik dünyası yaratmıştır. Süreç içerisinde dindarlığın "kurumsal" veya "bireysel" görünümünde ve kamusal alana yansıma düzeyinde ancak bütüncül bir perspektifle inceleme neticesinde anlaşılabilir farklılaşmalar meydana gelmiştir.⁶³ Literatür incelendiğinde dinin gündelik hayattaki geleneksel rolünün büyük oranda değişime uğradığı ancak dinselliğin hâlen önemli bir kimlik

⁶⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 13.

⁶¹ Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye'de Gençlik: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, 330.

⁶² Ömer Özdemir, "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 338.

⁶³ Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 70.

objesi olarak görüldüğü⁶⁴ ve bireysel dindarlık gibi söylemlerle ifade edilen yeni tür dindarlık anlayışlarının ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁶⁵

Türkiye özelinde Dünya Değerler Araştırması verileri dikkate alındığında kurumsal dinî söylemin bazı açılardan kısmi zayıflaması ve seküler yaşam motiflerinin biraz daha belirginleşmesi dikkat çekmektedir. Dinin bireyin düşünce dünyasına etkisine ilişkin bulgular farazi bir din-bilim çatışmasında dini mutlak olarak haklı görececek olanların oranında düşüşe, dinin dünyevi bir olgu olarak algılanmasında ise yükselişe işaret etmektedir. Dinin dünyevi yönünün ön plana çıkartılmasının yorumlanmasında diğer önemli bir bulgu ise Grafik 7’de yer almaktadır. 2011 yılında dindarlığı dini emirleri uygulamak ve ritüeller yerine getirmek olarak tanımlayanların oranı %64’iken bu oran 2018 yılında %53’e düşmüş, bunun yerine “dindarlığın anlamı güzel insan olmaktır” kanaatinde yükseliş gerçekleşmiştir. Ahlak ve ritüele bakıştaki bu değişim aynı zamanda öznel ve kurumsal dindarlık algılarındaki değişime de işaret etmektedir. Zira öznel dindarlık anlayışlarında dinin ahlak boyutu, kurumsal dindarlıkta ise ibadet ve ritüel boyutu öne çıkmaktadır. Kurumsal ve bireysel dindarlığa ilişkin sonuçlar geleneksel dini hiyerarşiden uzaklaşmanın ve dini bireyselleşmenin -özellikle gençler arasında- yaygınlaştığına ilişkin kanaat ve bulgularla örtüşmektedir.⁶⁶

762 | db

Dini açıdan kendini değerlendirmeye yönelik araştırma bulguları toplumda kendini dindar bir birey olarak tanımlama veya dini kendisi ve hayat için önemli bir dayanak olarak görme oranının son 30 yıllık süreçte yaklaşık %65-85 aralığında bir salınım gösterdiğini ortaya koymaktadır. Verilerin dönemsel değişimleri incelendiğinde kamuoyunda din üzerinden siyasi tartışmaların yoğun yapıldığı dönemlerde kendini dindar tanımlama oranı düşerken dinin hayat için önemli bir unsur olarak görülmesi noktasında artış yaşanmaktadır. Bu durumu çalışmanın giriş bölümünde daha çok dinsel kavramsallaştırması altında tanımlanan dinin kamusal görünümüne ilişkin bir farkındalık artışı olarak değerlendirmek mümkündür.

⁶⁴ Subaşı, *Din sosyolojisi*, 188-189.

⁶⁵ Hasan Meydan- Sare Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *BEÜ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 299-323.

⁶⁶ Sıddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

Kamusal alanda dine ilişkin tartışmalar bireysel dindarlık algısını olumsuz etkilerken toplumda dinselliğe ilişkin beklenti/desteği artırmaktadır.

Dindarlığın ibadet ve ritüel boyutuna ve çocuk yetiştirmede dindarlığın bir kişilik özelliği olarak talep edilmesine ilişkin veriler de kamuoyunda din ve dini özgürlüklerin ele alınma biçimi ile dindarlık göstergeleri arasındaki bağa işaret etmektedir. 2018 yılındaki uygulama verileri seyrek de olsa camiye gitme oranında bir yükselişe işaret etmektedir. Yükseliş ibadete ilişkin diğer göstergelerle uyumlu değildir. Kanaatimiz bu durumun 2016 yılında gerçekleşen din ile ilişkilendirilmiş darbe girişiminin bireylerde camiye ibadet ve dini öğrenme mekânı olarak öne çıkarması şeklinde değerlendirilebilir. Çocuk yetiştirmede dindarlığı bir kişilik özelliği olarak tanımlama noktasında ise en yüksek talep kamuoyunda din ile ilgili tartışmaların en güçlü yaşandığı dönemlerde gerçekleşmiştir. Tüm bu sonuçlar Türkiye’de son 30 yılda dindarlığa ilişkin göstergelerin din-devlet-siyaset ilişkileri ile güçlü şekilde bağlantılı gerçekleştiği kanaati oluşturmaktadır. Din ile siyaset arasındaki bu yoğun ilişkinin din ve dindarlar açısından olumsuz birtakım sonuçları beraberinde getirmesine ilişkin haklı kaygılar da kamuoyunda yer etmiştir.⁶⁷

Dünya değerler Araştırması’nda inanç ile ilgili veriler Allah’a iman noktasında olumsuz görüş beyan edenlerin oranının %1-5 aralığında değişim gösterdiğini, bu oranın son uygulamada en yüksek değere ulaştığını göstermektedir. Araştırma kapsamında sorulan bir diğer inanç parametresi olan ahiret inancına ilişkin veriler ise Türkiye’de ahirete inancın 1990 yılından buyana istikrarlı bir artış gösterdiğini, son iki uygulamada ahirete inananların (%92) ve inanmayanların (%6) oranının sabit kaldığını göstermektedir. İnanca ilişkin veriler bir bütün halinde değerlendirildiğinde araştırma verilerinin Allah’a iman noktasında var olduğunu öne sürdüğü ciddi düşüşün neden ahirete imana yansımadağı hususu merakı celp etmektedir. Araştırma verileri arasında izahı zor görülen bir başka veri de bu çalışmada “toplumsal tutum ve davranışlara dinin etkiyle ilgili göstergeler” bağlamında değerlendirdiğimiz başka dinden olana güvenme ve başka dinden olanı komşu isteme sorularının sonuçlarıdır. Grafik 9 ve 10 incelendiğinde son uygulamada (2018)

⁶⁷ “Başörtüsünü bırakmak: Sekülerleşme mi, din yorgunluğu mu?”, www.haberturk.com (30 Temmuz 2021).

başka dinden olan birisine güvende yükselme söz konusuysen başka dinden komşu istemede düşüş yaşanması birbiriyle tezat oluşturmaktadır. Bu tür sonuçlar -bütün saha çalışmalarında olduğu gibi- Dünya Değerler Araştırması verilerinin yorumlanmasında da bütüncül bir perspektifin gerekliliğine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, Siddik. Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Akın, Şeyma. 28 Şubat Süreci ve Batı Medyasındaki Algılaması. Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Akyüz, İsmail. Adalet ve Kalkınma Partisinin Din Politikaları. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Apaydın, Halil. Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü. Samsun: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3/4 (01 Ağustos 2003), 97-116.
- Baykan, Erdal. "Modernliği ve Dindarlığı Uyuşum ve Ayrışma Hâsılasının Ötesinde Okumak Mümkün mü?" Dindarlık Olgusu. ed. Hayati Hökelekli. 141-145. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Coştu, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (01 Haziran 2009), 119-139.
- Çakıroğlu, Ali - Toprak, Binnaz. Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV, 2006.
- Davutoğlu, Ahmet. Stratejik Derinlik. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014.
- Elliott, Anthony - Lemert, Charles. Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri. çev. Başak Kıcı. İstanbul: SEL Yayıncılık, 2011.
- Erdem, Hüsamettin. "Din-Bilim Münasebeti Bağlamında Bir Din-Bilim Çatışmasından Söz Edilebilir mi?" Karatay Sosyal Araştırma Dergisi 6 (2021).
- Glock, Charles Y. "On The Study of Religious Commitment". Religious Education 57/ (01 Temmuz 1962), 98-110.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Himmelfarb, Harold S. "Measuring Religious Involvement". Social Forces 53/4 (01 Haziran 1975), 606-618.
- Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Karaşahin, Hakkı. "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)". Dini Araştırmalar 10/28 (01 Haziran 2007), 105-117.
- KONDA. 10 Yılda Ne Değişti? Erişim 04 Nisan 2021.
<https://interaktif.konda.com.tr/hayat-tarzlari-2018>
- KONDA. Gündelik Yaşamda Din, Lâiklik ve Türban Araştırması. İstanbul: KONDA, 2007.
<https://konda.com.tr/tr/rapor/gundelik-yasamda-din-laiklik-ve-turban-arastirmasi/>
- Köktaş, Mehmet Emin. Türkiye'de Dini Hayat. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- MAK Danışmanlık. Suriyeli Sığınmacılara Bakış. İstanbul: MAK Danışmanlık, 2016.
<https://konda.com.tr/tr/rapor/suriyeli-siginmacilara-bakis/>

- MAK Danışmanlık. Toplumun Din Algısı ve Dine Bakışı. Erişim 04 Nisan 2021.
<https://www.makdanismanlik.org/03-10-temmuz-2015-toplumun-din-algisi-ve-dine-bakisi/>
- MAK Danışmanlık. Türkiye Geneli Gençlik Araştırması. Bursa: MAK Danışmanlık, 2020.
- MAK Danışmanlık. Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı. Bursa: MAK Danışmanlık, 2017.
- Meydan, Hasan - Aydın, Sare. "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma". BEÜ İlahiyat Dergisi 7/2 (Aralık 2020), 299-323.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)". İslâmî Araştırmalar Dergisi 3/4 (1989), 194-199.
- Neuman, W. Lawrence. Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/2 (2011), 528-549.
- Onay, Ahmet. "Dini Yönelim Ölçeği". İslamiyat Dergisi 5/4 (2002), 181-192.
- Özbaydar, Belma. Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (2019), 313-344.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (2012), 41-49.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Ekev Akademi Dergisi 61 (2015).
- Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM). Türkiye'de Gençlik: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016.
- Subaşı, Necdet. Din sosyolojisi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2014.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". İslâmiyat 5/4 (2012).
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti". Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi 10/ (1962), 141-151.
- Torun, İshak. "Köylerin Kentleştiği Kentlerin Köyleştiği Türkiye'de Dindarlığın Sosyolojisi". MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 1/1 (2012), 39-59.
- Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV). Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.
- Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV). Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV Yayınları, 2000.
- Uysal, Veysel. "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma". İslâmî Araştırmalar Dergisi 8/4 (1995), 263-271.
- Uysal, Veysel. Türkiye'de Dindarlık ve Kadın. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- WVS, World Values Survey. Erişim 01 Mart 2021.
<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>
- Yaparel, Recep. Yirmi-Kırk Yaşları Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1987.
- Yapıcı, Asım. "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği". Değerler Eğitimi Dergisi 9/22 (2011), 181-208.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1 (2006), 65-115.
- Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma". Tabula Rasa 1/1 (2001), 19-42.
- Yıldız, Murat. Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998.

www.haberturk.com. "Başörtüsünü bırakmak: Sekülerleşme mi, din yorgunluğu mu?" 30 Temmuz 2021. Erişim 02 Ağustos 2021.
<https://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/3147658-basortusunu-birakmak-sekulerlesme-mi-din-yorgunlugu-mu>

The View of Religiosity in Turkey: A Longitudinal Analysis of World Values Survey Data

Ayşe Selin DOKUR^{*}
Mehmet Emrullah DURAN^{**}
Hasan MEYDAN^{***}

Extended Abstract

In recent years, many studies have been conducted on the view of spirituality and religiosity. In these studies, the difficulties in defining and explaining the concept of religion, spirituality and religiosity make it difficult to develop scales related to these concepts. Although there are similar views on the existence and measurement of individual and social religiosity, there is no consensus on the matter. For this reason, studies on the view of religiosity have always been among the research subjects of social scientists. Difficulties such as the multidimensional nature of religiosity, its dynamic nature and understanding the relationship between its internal and external views made it difficult for religiosity to be understood by social scientists. At the same time, the fact that modernity brings together the view of religiosity with different factors is an important factor that makes it difficult to understand religiosity. Therefore, it is important to evaluate different indicators together considering the multidimensional structure of religiosity rather than a quantitative measurement of the religiosity of the individual or society.

In this study, studies aiming to measure spirituality or religiosity in Turkey are evaluated in three groups. The first group consists of studies involving the adaptation and application of a religiosity scale developed in the international literature in the framework of Christian culture, considering the conditions of our country. The five-dimensional religiosity scale developed by Glock (1962) and two-dimensional religiosity developed by Allport and Rose are evaluated in this group. The second group includes the religiosity scales developed considering the conditions of our country and the conditions of the Islamic religion. Another type of study that can be considered as the third group in Turkey is the studies intended to determine the opinions, attitudes and behaviours of individuals on religious subjects in the scope of various opinion polls. These studies try to generalize with some opinions that can be accepted as an indicator of religiosity rather than defining religiosity as a complete structure statistically. Examinations show that studies to understand the indicators of religiosity in society have been applied frequently last 30- 40 years. However, almost all the studies are in cross-sectional modal and do not provide longitudinal data to evaluate the process. In this study, world values survey data, which is the only source that provides regular data on the view of religiosity in

^{*} Sakarya University, PhD Candidate, dokurselin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9294-8506>

^{**} Res. Asst., Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Department of Religious Studies, Konya, Turkey emrullahduran@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0001-9952-5103

^{***} Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, hasanmeydan77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9093-7555>

Turkey in intervals of four to five years in the last 30 years, have been used and interpretations on the view of religiosity are made by using longitudinal data.

In the scope of the research, the data collection process was not explicitly applied from any sample. The data collected in the scope of the World Values Survey and made available as open access in the framework of research ethics principles are taken as reference. During the preparation process, the theories of religiosity were examined taking into account the points considered as indicators of religiosity in these theories the questions of the World Values Survey were classified. As a result of the classification, it was seen that some questions contain essential clues to understand the religiosity in the society. In the study, five categories were created by considering different perspectives in religiosity theories: (I) Religiously self-defining questions (II) Indicators related to faith (III) Indicators related to faith and religious socialization (IV) Indicators related to the influence of religion on social attitudes and behaviours (V) Indicators related to the influence of religion on thought.

In the study, considering the challenges of determining what the indicators of religiosity and spirituality are precisely and the potential shortcomings of the World Values Survey questions in measuring religiosity, we took the concerned data as a reference point for a longitudinal interpretation. Nevertheless, the cross-sectional data obtained from the scientific studies conducted by organizations such as KONDA, the Presidency of Religious Affairs, and MAK Consultancy or in the academia was also used as a source of data in the control and interpretation of the external validity of this set of longitudinal data. The World Values Survey, which has been implemented in Turkey since 1990, provides social scientists with an important data source. It enables them to analyze people's values, attitudes, and behaviour from different world cultures and nations comparatively longitudinally. The social institutions, phenomena, and values to be attributed the highest importance in the questions during all survey periods include family, neighbourly relations, daily life, and considerations for the future along with religion and religiosity, the sets of questions relating to which we take as our points of reference in this study.

The data from the six periods of implementation of the World Values Survey in Turkey, which spans from 1990 to 2018, point to a partial decline in the institutional aspect of religion and an increase in visibility in its form in secular life. The findings regarding the impact of religion on the intellectual life of individuals reveal a decrease in the share of those considering religion to be right in all matters and a rise in the perception of religion as a worldly phenomenon. In addition, the finding of a decrease in the percentage of those perceiving religiosity to be performing the commands and rituals of religion can be associated with the mundane aspect of religion coming to the fore. The data concerning whether individuals seek religiosity as a personality trait in child-raising accounts for the relationship between the way religion and religious liberties are debated in the public and the indicators of religiosity. On the other hand, the data related to belief indicates that the share of individuals stating a negative response to the question on belief in God varies from 1 to 5% and has reached the highest value in the most recent round. Assessments concerning the seasonal changes in the data suggest that the indicators of religiosity in Turkey have been closely linked with the religion-state-politics relations in the last 30 years.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Religiosity, World.



İMAM HATİP ORTAOKULU ÖĞRENCİLERİNİN ROL MODEL TERCİHLERİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Hüseyin ALGUR*
Zeynep KAYA**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 2 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Algur, Hüseyin ve Kaya, Zeynep. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Rol Model Tercihleri Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 769-796.

<https://doi.org/10.33415/daad.956389>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 23 June 2021, **Accepted:** 2 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Algur, Hüseyin and Kaya, Zeynep. "Role Model Preference Scale Of Imam Hatip Secondary School Students: The Study Of Validity And Reliability". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 769-796.

<https://doi.org/10.33415/daad.956389>



Öz

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Rol Model Tercihleri Ölçeği (İHORMÖ) sosyal öğrenme teorisi temelinde oluşturulmuş bir ölçektir. Bu teoriden hareketle çalışmada İmam Hatip Ortaokulu (İHO) öğrencilerinin sosyal yaşantılarında model alma tercihlerine yön veren unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın temel amacı, İHORMÖ'nün geçerlik ve güvenilirlik analizini yapmaktır. Araştırma Ankara'da yer alan 11 İHO'da öğrenim gören 225'i kadın, 132'si erkek ol-

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, huseyin.algur@giresun.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, zeynep.kaya@asbu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5565-8171>.

mak üzere 357 öğrenci üzerinde gönüllülük esasına dayalı olarak uygulanmıştır. Çalışmanın sonucunda 3 faktör altında 15 maddenin yer aldığı, açıkladığı varyans toplamda %72,74 olan, geçerlik ve güvenilir testlerinden geçmiş bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarına; “Dışa dönük Kişilik Özellikleri”, “Dini Yaşantı Özellikleri” ve “İçe dönük Kişilik Özellikleri” adları verilmiştir. Açıklayıcı faktör analiziyle ulaşılan yapının model uyumu, doğrulayıcı faktör analizi ile test edilerek onaylanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Öğrenme, Rol Model Alma, Ölçek Geliştirme.

Role Model Preference Scale of Imam Hatip Secondary School Students: The Study of Validity and Reliability

Abstract

Role Model Preferences Scale of Imam Hatip Secondary School Students (IHSS-RMPS) it is a scale based on social learning theory. It aims to determine which features are effective in the modelling preferences of Imam Hatip Secondary School (IHSS) students. The main purpose of the probe is to analyze the validity and reliability of the IHSSRMPS scale. The research was carried out voluntarily on 357 students educating at 11 IHSS in Ankara, 225 female and 132 male. Subsequently of the study, a reliable and valid scale was developed which included 15 items under 3 factors, explaining a total variance of 72.74%. The scale factors were named as Extrovert Personality Traits, Religious Life Traits and Introvert Personality Traits. The model fit of the structure reached by exploratory factor analysis was confirmed by testing with confirmatory factor analysis.

Keywords: Social Learning, Role Modeling, Scale Development.

Giriş

İnsan, dünyaya geldiği ilk günden itibaren sosyal bir çevrede yaşar. Başta ailesi olmak üzere diğer insanlarla etkileşim içerisinde bulunur. Bu sosyal ortamda çocukluğunu geçiren birey; fiziksel, duygusal, ahlak, kişilik ve psiko-sosyal gelişiminde söz, tavır ve davranışlarından etkilenerek kendisine örnek alacağı rol modellere ihtiyaç duyar.¹ Hedefleri, tutumları veya edimleriyle örnek alınarak, özdeşim kurulan ve taklit edilen rol modeller²; çocukluk ve ergenliğin ilk yıllarında anne-baba, aile içindeki büyükler olabilirken çevre etkisinin artmasıyla birlikte arkadaş, öğretmen, televizyon veya medya ünlüleri olabilmektedir.³ Rol model arayışı, “kimlik bulma çağı” olarak da adlandırılan ve genel olarak 11 yaştan itibaren başlatılan ergenlik döneminde daha belirgin hale gelir.⁴ Bu çağda; kim-

¹ Turgay Gündüz, “Gençlik Dönemi Din Eğitimi”, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Nobel Yayıncılık, 2010), 85.

² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 615.

³ Gündüz, “Gençlik Dönemi Din Eğitimi”, 93.

⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 89.

liğini arayan birey, kimlik ve anlam sorularına cevap vermeye çalışırken değişik roller içinde kendini dener. Bu durum, doğrudan özdeşleşme ve taklit mekanizmalarına zemin oluşturmaktadır.⁵ Hayranlıkların yoğun olarak yaşandığı bu çağda gençler; bir sporcu, bir şarkıcıyı, bir yazarı, bir öğretmeni, siyasal bir önderi vb. kendisine örnek olarak seçmekte ve seçtikleri bu kişilere her yönden benzemek istemektedirler. Kimliğini bulma yolunda olan birey, model aldığı her örnekten benliğine bir şey katarak öz kimliğini oluşturma gayreti içerisinde.⁶

Öğrenmenin -özellikle gelişimin ilk evrelerinde- gözlem ve taklit yoluyla gerçekleşmesi, sosyal öğrenme kuramının üzerinde önemle durduğu bir husustur. Kuramın önde gelen temsilcisi Albert Bandura'ya göre birey, -kasıtlı ya da kasıtsız -olarak insanların davranışlarını ve davranışların sonuçlarını gözlemleyerek öğrenir. Sosyal öğrenme olarak adlandırılan bu süreç sonunda birey, sonuçlarını olumlu olarak algıladığı çeşitli davranış ve düşünce kalıplarını taklit eder, modeller.⁷ Ancak modelleme süreci pasif alıcı olarak işleyen değil, bireyin aktif zihinsel performansının bir sonucudur. Bu nedenle kişi gözlemlediği her davranışı taklit etmez. Model olarak seçilen kişi veya davranışın öncelikle kişinin dikkatini çekmesi gerekir. Daha sonra bu gözlemden elde edilen bilgi zihnen depolanır. Bu bilgi, bireyin motor becerileri dâhilinde olmasına bağlı olarak uygun bir fırsat doğduğunda davranış biçiminde ortaya çıkar. Birey, canlı bir modelin davranışını örnek alabileceği gibi sembolik bir model olarak kitaplar, filmler, televizyon programları veya çevrimiçi medyadaki davranışlarını da örnek alabilir. Özellikle gençler, televizyonda gördükleri rol-modellerine bakarak, toplum içinde nasıl davranmaları gerektiğine karar verebilir, dizi filmler ya da sosyal medyada yer alan semboller ve imajlar, gençler tarafından kimliklerini tanımlamak amacıyla kullanılabilir.⁸ Bu bağlamda, Bandura'ya göre ahlaki düşünce ve ahlaki davranış da gözlem ve modellemeden etkilenir.⁹ Bir gözlemci olarak kişi, teorik düzlemde soyut olan din ve ahlak öğretilerini diğer insanların hayatında so-

⁵ Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 129.

⁶ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2004), 40.

⁷ Albert Bandura, "Social cognitive theory", *Annals of Child Development. Vol. 6. Six Theories of Child Development*, ed. R. Vasta (Greenwich, CT: JAI Press, 1989), 22-32.

⁸ Nesrin Kula Demir, "Elazığ'da Kurtlar Vadisi Dizisinin Alınlanması", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2007), 252.

⁹ Razihe Tadayon Nabavi, "Bandura's Social Learning Theory & Social Cognitive Learning Theory", *Theories of Developmental Psychology*, (2012), 1-24.

mut olarak gözlemlene ve örnek alma imkânına kavuşur. Böylece bu öğretileri kendi hayatını yönlendiren çeşitli ilke ve standartlara dönüştürerek gördüğü, okuduğu veya duyduğu şeylerin ötesine geçen yeni davranış örnekleri oluşturmak için kullanabilir.¹⁰

Birey başta aile olmak üzere, hayatı boyunca farklı modellerle etkileşim içinde olmakta ve bu modeller bireyin dini ve ahlaki gelişimini yönlendirmektedir. Çocukluktan itibaren, dini ilke ve kuralları öğrenmesinde başkalarını taklit etme önemli bir yer tutmaktadır.¹¹ Bu dönemde çocuklar; zihinsel, sosyal ve duygusal gelişim bakımından taklit etmeye çok elverişli bir aşamada bulunmakta ve anne-babasını, öğretmenini, diğer yetişkinleri taklit ettiği gibi beraber olduğu çocukların da tavır ve davranışlarından etkilenmektedirler.¹² Benzer şekilde dini pratikler ve ahlaki ilkeler de genellikle taklit, özdeşleşme ve model alma yoluyla öğrenilerek benimsenir. Özellikle okul döneminde çocuk, çevresinin genişlemesiyle kendini kuşatan dini norm ve kuralları, gelenekleri, tutum ve davranışları bilinçli olarak tercih ettiği kişilerden model almaktadır. Bu şekilde bilinçli olarak anne-baba ya da yetişkinlerin örnek alınması, dini ve ahlaki pratiklerin/değerlerin şekillenmesinde doğrudan öğretimden daha etkili olmaktadır.¹³ Özellikle kim olması ve kime benzemesi gerektiğine dair sorular sorduğu ergenlik devresinde genç, aynı zamanda kime bağlanıp inanacağı ve neye değer vereceği konusunda da arayış içindedir. Bu nedenle, etrafında “kendisi gibi olmak” istediği modeller aramaktadır.¹⁴ Bu durum, şahsiyet ve kimlik inşasında örnek alınan modellerin ne denli kritik role sahip olduğunu sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır.

Rol model alma yoluyla öğrenme, gerek kişilik gerekse ahlaki değerler ve dini yaşantı üzerindeki etkileri dolayısıyla pek çok araştırmaya konu olmuştur. Literatürde, çocukların ve gençlerin ailede, okulda, sosyal çevrelerinde gözlem yoluyla model aldıkları; eğitim müfredatı ve kitle iletişim araçları dolayısıyla etkisinde kaldıkları

¹⁰ Albert Bandura, *Social Learning Theory* (New York City: General Learning Press, 1971); Albert Bandura, “On the psychosocial impact and mechanisms of spiritual modeling”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 13/3 (2003), 169.

¹¹ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Gül Yayınevi, 1996), 194.

¹² İsmail Sağlam, “Okulöncesi Eğitimde Taklit Etkinlikleri ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 558.

¹³ M. Akif Kılavuz, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 252-256.

¹⁴ M. Akif Kılavuz, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 42.

içeriklerin onların rol model tercihlerine nasıl etki ettiği üzerine odaklanmış çalışmalar mevcuttur.¹⁵ Örneğin; Faiz ve Avcı 2019 yılında yayımladıkları çalışmalarında, son sınıf haricindeki ortaokul öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nda yer alan değerleri, yine programda kendilerine yer verilen tarihi kahramanlarla ilişkilendirme düzeylerini ve bu kahramanların rol model olarak sunulmasına dair öğrencilerin algılarını tespit etmek amacıyla bir çalışma yürütmüştür. Örnekleme sayısının 74 olduğu bu çalışmada, veri elde etmek üzere örnek değer ve tarihi kahraman ilişkilendirmesi şeklinde düzenlenen anket kullanılmıştır. Çalışma neticesinde, 5., 6. ve 7.sınıf öğrencilerinin değerler ile en fazla Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Mustafa Kemal Atatürk'ü ilişkilendirdikleri görülmüştür.¹⁶ Benzer şekilde Karakuş ve Çoksever 2019 yılında yayımladıkları çalışmalarında; Türkçe ve Sosyal Bilgiler gibi derslerin kitaplarında yer alan kadın kahramanların, ortaokul öğrencilerine hangi değerler açısından örneklik teşkil edebileceğini araştırmışlardır. Nitel bir araştırma olan çalışmada; doküman analizi yöntemiyle ilgili kitaplarda kendilerine yer verilen kahramanlar ve bu kahramanların hangi özellikleri ile öğrencilere rol model olacakları tespit edilmeye çalışılmış, kitaplarda bahsi geçen kadın kahramanların vatanseverlik, liderlik, saygı, sevgi, eşitlik, duyarlılık, çalışkanlık, yardımseverlik, iyilik yapma gibi değerlerle ilişkilendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁷ Kesgin ve arkadaşları ise, ortaokul 8. Sınıf öğrencilerinde (23 öğrenci) özdeşim kurma üzerine odaklandıkları çalışmalarında nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırması desenini kullanmışlar ve araştırma verilerini görüşme, doküman analizi ve araştırmacının katılımcı gözlemleriyle elde etmişlerdir. Araştırma sonucunda çocukların yaşadıkları sorunlar karşısında sergiledikleri barışçıl olmayan çözümlerin, Hz. Muhammed'in (sav) şahsiyeti bağlamında değerlendirildiğinde barışçıl çözümlere dönüştüğü tespit edilmiştir.¹⁸ Popüler kültür bağlamında öğrencilerin You-Tuber'ları rol model almalarını araştırma konusu yapan Ergen, özel bir ortaokulda son sınıf dışındaki sınıf düzeyinde öğrenim gören 24

¹⁵ Literatürde model alma ve özdeşleşme kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığının gözlemlenmesi dolayısıyla burada özdeşim kurmaya dair araştırmalara da yer verilmiştir.

¹⁶ Melike Faiz - Emine Karasu Avcı, "Tarihi Kahramanların Değerler Eğitiminde Rol Model Olarak Kullanılmasına İlişkin Ortaokul Öğrencilerinin Algıları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019), 694-724.

¹⁷ Neslihan Karakuş - Pınar Çoksever, "Değerler Eğitiminde Rol Model Olarak Kadın Kahramanlar", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 10/20 (2019), 46-62.

¹⁸ Sevgi Keskin Coşkun vd., "Değer Eğitiminde Özdeşim Kurma: Hz. Muhammed (sav) Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/37 (2019), 175-218.

öğrenci ile nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğini kullanmıştır. Araştırma sonucunda görüşmeye katılan çocukların büyük bir kısmının interneti, sosyal medyayı ve özelde YouTube’u eğlenmek ve bilgi edinmek amacıyla yoğun bir şekilde kullandıkları ve YouTuberları bilinmek, popüler olmak ve herkes tarafından sevilme arzusuyla kendilerine örnek aldıkları bulunmuştur.¹⁹ Konuyla ilgili bir başka çalışma; çocuk-ergen (11-14 yaş arası) tüketicilerin alışveriş davranışlarında, rol model etkisini ortaya çıkarmaya çalışan Türkmen’e aittir. 2014’te yayımlanan araştırma ortaokul öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiş, veri toplama aracı olarak içerisinde alışverişte medya ve ebeveyn etkisini ölçen bir ölçeğin de bulunduğu anket kullanılmıştır. Çalışma sonucunda, ilk dönem çocuk-ergenlerin alışveriş davranışlarında rol model etkisinin; cinsiyet, yaş, gelir, okul türü ve öğrenim gördüğü sınıf düzeyine bağlı olarak arkadaş etkisi, ünlü kişi etkisi, çocuk etkisi, aile etkisi olmak üzere dört farklı boyutta toplandığı ortaya çıkmıştır.²⁰ Bir diğer çalışma Taşkın’a aittir. Taşkın’ın, DKAB öğretmenlerinin öğrenciler tarafından, dini ve ahlaki olarak model alma oranlarını ve DKAB öğretmeninden hangi dini ve ahlaki davranışları model aldıklarını ortaya çıkarmayı amaçladığı araştırmasında veriler, araştırmacı tarafından geliştirilen “*DKAB Öğretmenlerini Dini ve Ahlaki Olarak Model Alma Anketi*”, ve “*Dini ve Ahlaki Davranışları Gözlemleme Ölçeği*” ile toplanmıştır. Ölçek, 40 maddelik 3 alt boyutlu likert tipi bir ölçektir. 2018’de tamamlanan çalışmanın örneklemini ise lise ile ortaokul 7 ve 8. sınıf öğrencilerinden toplam 1140 bireyden oluşmuştur. Araştırmada, öğrencilerin DKAB öğretmeninden en çok namaz, oruç ve Kur’an okuma gibi dini davranışları ve DKAB öğretmeninin inancını model aldığı sonucuna ulaşılmıştır.²¹ Yine aynı yazar, ortaokul ve liselerde öğrenim gören 36 öğrenci ile görüşme yapmış; 2018 yılında yayımlanan makalesinde öğrencilerin, ideal DKAB öğretmeninde daha çok ahlaki ve kişisel özellikleri önemsettikleri sonucuna varmıştır.²²

¹⁹ Yunus Ergen, “Popüler Kültürün Popüler Rol Modelleri YouTuberlar: İlköğretim Çağındaki Özel Okul Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *İnsan ve Toplum* 9/1 (2019), 117-154.

²⁰ Merve Türkmen, *İlk Dönem Çocuk Ergenlerin (11-14 yaş arası) Alışveriş Davranışlarında Rol Model Etkisinin İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

²¹ Osman Taşkın, *Ortaokul ve Lise Öğrencilerine Göre Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Rol Modelliği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²² Osman Taşkın, “Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2551-2568.

Rol model alma durumuna dair araştırmalara okul öncesi, ilköğretim ve lise dönemlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin Oruç ve arkadaşları 2011 yılında okulöncesi dönemde çizgi film kahramanlarının rol model alınmasına dair bir araştırma gerçekleştirmişlerdir. Araştırma verisi, 5 ve 6 yaşlarındaki 66 öğrenci ile görüşme yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Sonuç olarak, çocukların kendi cinsiyetleriyle uyumlu kahramanları daha üst düzeyde benimseyerek bunlara olumlu anlamlar yükledikleri gözlemlenmiştir.²³ Altıntaş, 2016 yılında yayımladığı araştırmasında 9-11 yaş aralığındaki çocukların seyrettikleri çizgi film ve animasyonlarda en çok sevdiği kahramanları ve rol-model alma durumlarını incelemiştir. Çalışma; nitel bir araştırma olarak ve özel bir okulda 4. ve 5. sınıfta okuyan 30 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda 9-11 yaş aralığındaki kız ve erkek çocukların; aile yapılarının, cinsiyetlerinin, sosyo-ekonomik durumlarının çizgi film izleme kriterlerine, edindikleri değerlere ve rol-model aldıkları kahramanlara etki ettiği bulgusuna ulaşılmıştır.²⁴ Lise gençliği üzerinde yapılan araştırmalarda öğrencilerin rol model tercihlerini ortaya koymaya çalışan dikkat çekici bir araştırma, Karaboğa'ya aittir. Karaboğa, lise öğrencilerinin çeşitli kurum ve alanlardan kimleri ne düzeyde rol model olarak tercih ettiğini tespit etmeyi amaçladığı araştırmasını, nicel araştırma yöntemlerinden anket formu ile gerçekleştirmiş; araştırmaya 700 lise öğrencisi katılmıştır. Medya ünlülerinin, lise öğrencilerinin rol model tercihlerine etkilerinin yüksek düzeyde; aile bireyleri, tarihi karakterler, profesyonel meslek grubundaki kişiler, bilim insanları, öğretmenler, edebi karakter ve yazarların etkilerinin düşük düzeyde olduğu, araştırma neticesinde tespit edilmiştir.²⁵ Lise öğrencileri üzerindeki araştırmalarda özellikle dizi ve filmlerin model almaya etkisinin sıklıkla incelendiği görülmektedir. Örneğin; Öztürk ve Taluk 2011 yılında yayımlanan çalışmalarında 466 lise öğrencisi üzerinde, televizyon dizilerinin ortaöğretim öğrencileri üzerinde ne kadar etkili olduğunu, uyguladığı anket ile belirlemeye çalışmışlardır.²⁶ Türk

²³ Cemil Oruç vd., "Okulöncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 303-319.

²⁴ İrem Namlı Altıntaş, "9-11 yaş Arası Öğrencilerin Çizgi Film ve Animasyonlardan Edindikleri Değerler ve Rol Model Alma Durumları", *Route Educational and Social Science Journal* 3/2 (2016), 316-335.

²⁵ M. Tahir Karaboğa, "Lise Öğrencilerinin Rol Model Tercihlerine İlişkin Bir Çalışma", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2 (2019), 363-391.

²⁶ Emine Öztürk - Abdülcelal Taluk, "Orta Öğretim Öğrencilerinin Yeni Rol Modelleri Olarak Dizi Karakterleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 177-202.

ise, lise öğrencilerinin rol model alma davranışı üzerinde popüler dizi filmlerin etki düzeyini incelemiş; nitel bir çalışma olan ve 2020 yılında yayımlanan araştırmasında verileri 30 öğrenci üzerinden, yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplamıştır. Araştırma sonunda, dizi filmlerde rol model alınan karakterlerin; kıyafet, konuşma, saç tasarımı vb. özelliklerinin örnek alınarak onlarla özdeşim kurulduğu gözlemlenmiştir.²⁷ Erjem ve Çağlayandereli²⁸ ve Üstündağ²⁹ da benzer çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Literatürde yapılan çalışmalarda ortaokul öğrencilerinin rol model tercihlerinin nicel ve nitel yöntemler ve farklı veri toplama araçları ile tespit edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Çalışmalarda kullanılan veri toplama araçlarının güvenilirlik ve geçerlik testleri yapılmamış anketlerden oluşması, elde edilen verilerle yapılacak analizlerin betimsel istatistik düzeyinde kalmasına sebep olmaktadır.³⁰ Nitel araştırmalarda ise derinlemesine veri elde etme imkânı olsa da katılımcı sayısı sınırlılığı, sonuçların kapsamını daraltmaktadır. Nicel araştırmalarda ölçek kullanmak, bireye yöneltilen soruların sadece ölçülmesi amaçlanan özelliği uyarmasını ve bu uyarıcılara uygun tepkilerin oluşmasını temin etmeyi ifade eder.³¹ Ölçek geliştirme sürecinde oluşan yapı kullanılarak aralarında t testi ve Anova'nın da olduğu parametrik ya da Mann Whitney U Testi gibi non-parametrik analizler yapılabilir.³² Bu nedenle İHO öğrencilerinin rol model tercihleri araştırılırken ölçek kullanımının tercih edilmesinin, daha nitelikli verilere ulaşılması için önemli imkânlar sunacağı düşünülmektedir.

Odaklandığı konular bakımından literatür incelendiğinde, ilgili çalışmalardan hiç birisinin, doğrudan ortaokul öğrencilerinin rol model tercihlerinin hangi kişileri kapsadığı ve model almada bu

²⁷ Nuri Türk, *Popüler Dizi Filmlerin Lise Öğrencilerinin Rol -Model Alma Davranışı Üzerine Etkisi: Onun Gibi Olsam* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁸ Yaşar Erjem - Mustafa Çağlayandereli, "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2006), 15-30.

²⁹ Alev Üstündağ, "Gençlerin Model Aldıkları Televizyon Karakterleri", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/1 (2019), 27-50.

³⁰ Burke Johnson - Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches* (California: Sage Publication, 2014), 670.

³¹ Adnan Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme-I Temel Kavramlar ve İşlemler* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 15.

³² Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2008); Türker Baş, *Anket Nasıl Hazırlanır? Nasıl Uygulanır? Nasıl Değerlendirilir?* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 113-126.

kişilerin hangi özelliklerinin etkili olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamadığı görülmektedir. Bu çalışmaya en yakın iki çalışma olarak görülebilecek Ergen ve Taşkın'ın çalışmalarının her ikisinde de özel olarak bir model kategorisi belirlenmiş ve araştırma bunun üzerinden kurgulanmıştır. Ayrıca araştırmalarda rol model tercihi için geliştirilen bir ölçek bulunmadığı gibi İHO öğrencilerine odaklanan bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Bilindiği gibi İHO'lar, ortaokul dersleriyle birlikte diğer ortaokullarda seçmeli olan temel İslâmî bilgileri içeren derslerin zorunlu olarak okutulduğu eğitim kurumlarıdır. Öğretim süresi 4 yıl olan bu okullarda diğer ortaokullarda bulunan derslerin yanında, Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler, Arapça ve Peygamberimizin Hayatı dersleri de zorunlu olarak okutulmaktadır.³³ Dolayısıyla bu okul türünde öğrenim gören öğrencilerin, rol model tercihlerinin ve bu tercihlere etki eden faktörlerin ortaya çıkarılmasını sağlayacak bir ölçme aracının geliştirilmesinin literatüre katkı; konu üzerinde çalışacak araştırmacılara da kolaylık sağlayacağı düşünülmektedir.

Yöntem

Örneklem

İmam Hatip Ortaokulu (İHO) öğrencilerinin rol model tercihleri ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlik analizlerinin yapılması için çalışmanın hedef kitlesini temsil eden Ankara İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı farklı ilçelerdeki 11 İHO'da (Ahmet Yesevi İHO, Alâeddin Özdenören İHO, Altındağ Şehit Yusuf Elitaş İHO, Beştepe Şehitleri İHO, Cahit Zarifoğlu İHO, Hacı Bayram İHO, Keçiören Yavuz Sultan Selim İHO, Mamak Şehit Mekan Şahin İHO, Medine İHO, Mehmet Akif Ersoy İHO, Sincan Şehit Zafer Er İHO) öğrenim gören öğrenciler çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Bu okulların örneklem olarak belirlenmesinde Ankara'nın büyükşehir olmasından dolayı sosyo-kültürel açıdan maksimum çeşitliliğe ulaşılabileceği beklentisi etkili olmuştur. Araştırma öncesinde Ankara İl Milli Eğitim Müdürlüğünden 04.05.2021 tarih ve E-14588481-605.99-24989693 sayılı yazıyla izin alınmış, öğrencilerin araştırmaya katılımları velilerin izinleri doğrultusunda gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada yapılan analizler için gerekli örneklem büyüklüğünün belirlenmesinde KMO sonuçları fikir verici olmaktadır. Diğer taraftan literatürde örneklem büyüklüğünün madde sayısının 5

³³ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Yeni Dönem Kitapçık*, 2021.

katından fazla olması gerektiği görüşü de dikkate alınmıştır.³⁴ Ölçeğin taslak metninde yer alan (52 madde) madde sayısı göz önünde bulundurularak çalışma grubu 400 öğrenciden oluşturulmuştur. Madde analizleri sonrasında 357 katılımcının cevapları geçerli olarak değerlendirilmiştir.

Pandemi şartları sebebiyle internet üzerinden gerçekleştirilen araştırmada, katılımcıların cinsiyete göre dağılımı %63'ü kadın (n=225), %37'si de (n=132) erkek olarak gerçekleşmiştir. Örneklemenin %29,1'i 5. Sınıf (n=104), %25,8'i 6.sınıf (n=92), %26,1'i 7.sınıf (n=93) ve %19'u da 8. Sınıf (n=68) öğrencisidir. Çalışma grubundaki katılımcılardan 305'i (%85,4) İmam Hatip Ortaokulu, 22'si (%6,2) Proje İmam Hatip Ortaokulu, 18'i (%5) Hafızlık Eğitimi Veren Proje İmam Hatip Ortaokulu ve 12'si de (%3,4) Dil Eğitimi Veren İmam Hatip Ortaokulu'nda öğrenim gördüklerini ifade etmiştir.

Verilerin Analizi ve İşlemi

IHO öğrencilerinin rol model tercihlerini betimlemek amacıyla geliştirilen İHORMÖ'nün geliştirilme süreci; sırasıyla ilgili alanyazının incelenmesi, madde havuzunun belirlenmesi, belirlenen maddelerin uzman görüşüne sunulması, taslak ölçek maddelerinin oluşturulması, gerekli izin ve onayların alınması, uygulamanın yapılması ve elde edilen veri setinin güvenilirlik ve geçerlik analizine tabi tutulması şeklinde tamamlanmıştır.³⁵ Uygulama öncesinde başta din eğitimi olmak üzere farklı alanlarda çalışmaları olan uzmanların görüşlerinden de faydalanılarak 51 tutum maddesi hazırlanmıştır. Ölçek formu 1'den 5'e doğru puanlanan beşli likert esas alınarak geliştirilmiştir. Taslak veri toplama aracı hazırlandıktan sonra Giresun Üniversitesi'nin ilgili kurulunun 12.04.2021 tarih ve E-50288587-050.01.04-17651 sayılı etik kurul izni; devamında ise uygulama yapılan İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden 04.05.2021 tarih ve E-14588481-605.99-24989693 sayılı yazıyla izin alınmıştır. Gerekli izinlerin tamamlanmasının ardından araştırma linki ilgili okul yönetimlerine iletilerek öğrencilere ulaştırılması sağlanmıştır.

³⁴ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson Education, 2013), 618; İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve uyarlama Süreci Spss ve Lisrel Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 59.

³⁵ Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme*, 47-48.

Araştırma kapsamında pandemi şartlarından dolayı -internet üzerinden uygulama yapıldığı için olası hatalara anında müdahale imkânının olmasından da cesaret alınarak- ön uygulama yapılmamıştır. Zira ön uygulamanın yüz yüze yapılması önerilmektedir. Bununla birlikte katılımcılar, ilgili testi cevapladıkça sistem üzerinden veri seti incelenerek takip edilmiştir. Diğer taraftan ön uygulama testindeki olası eksiklerin giderilmesi, zaman ve imkânların ekonomik kullanılmasına ortam hazırlamasıyla ön plana çıkmaktadır.³⁶ Çalışmada alınan tedbirlerle söz konusu ortamın temini için uğraş verilmiştir.

İnternet aracılığıyla elde edilen veriler, önce gerekli kodlama ve çözümlenmeler yapılarak SPSS programına yüklenmiş, ardından öncelikle güvenilirlik testleri sonrasında geçerlik analizleri yapılmıştır. Güvenirlik analizinde Cronbach Alfa ve iki yarı güvenilirlik yöntemi kullanılmıştır. SPSS programı ile yapılan güvenilirlik analizleri sonrasında, 16 madde yeterli güvenilirliği olmadığı için ölçekten çıkartılmıştır. Kapsam geçerliğini sağlamak üzere literatür taraması ve uzman görüşünden yararlanılmıştır. SPSS programı ile açımlayıcı faktör analizi (AFA) yapılarak ölçeğin yapı geçerliği test edilmiştir. Bu analiz sonucu oluşan yapının model uyumunu incelemek üzere AMOS programı kullanılarak birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi (DFA) uygulanmıştır. Yürütülen tüm bu işlemler sonucunda 3 alt faktör ve 15 maddeden müteşekkil İHORMÖ ölçeği geliştirilmiştir. Belirtilen her bir aşamadaki analizler aşağıda ayrıntılı olarak ifade edilmiştir.

Bulgu ve Yorum

Geçerlik Analizi

Bir testin ölçmesi istenilen özelliği hangi düzeyde ölçebildiği “geçerlik” ile ilgilidir. Dolayısıyla ölçmek istediği özelliği doğru ve diğer özelliklerle karıştırmadan ölçen test, geçerli bir testtir. Bir ölçeğin geçerli olması için aynı zamanda güvenilirlik düzeyinin de yüksek olması gerekir.³⁷ Bu sebeple de geçerlik analizi öncesinde

³⁶ Erkuş, *Ölçme ve Ölçek Geliştirme*, 56.

³⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 116; Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 97; John W. Creswell - Vicki L. Plano Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*, çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 224-226.

güvenirlilik analizi yapılmış, güvenilirliği olmayan maddeler ölçekten çıkarıldıktan sonra geçerlik analizine geçilmiştir.

Kapsam geçerliği, testteki maddelerin ölçülmek istenen özelliği temsil etme durumunu ifade etmektedir. İlgili alanda çalışmaları olan uzmanların görüşünü almak, bu tür geçerlik düzeyinin artmasına katkı sağlar.³⁸ Araştırmada İHORMÖ'nün kapsam geçerliği için hazırlanan taslak maddeler, din eğitimi ve din psikolojisi alanında çalışmaları olan uzmanların görüşüne sunulmuş, dönüş yapan üç uzmanın önerileri kapsamında gözden geçirilerek taslak form oluşturulmuştur.

Yapı Geçerliği

Yapı geçerliği, ölçme aracının dolaylı yoldan ölçtüğü özelliği ölçme derecesini ifade eden bir niteliktir. Genelde eğitim, özelde din eğitimi çalışmalarında yapılan ölçmeler de niteliği itibarıyla dolaylı ölçme kategorisine girmektedir. Ölçeğin geliştirilme amacına hangi düzeyde hizmet ettiğinin tespit edilmesi, yapı geçerliği hakkında bilgi verir.³⁹

780 | db

Açımlayıcı Faktör Analizi

Araştırmada ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla açım-layıcı faktör analizi (AFA) yapılmıştır. SPSS programı ile yapılan AFA işlemi sürecinde birbirleriyle ilişkisi olan maddelerin bir faktör altında yığılma durumuna bakılır.⁴⁰ AFA yapılırken bir yandan “bo-yut indirmek” diğer yandan “değişkenler arasındaki ilişki yapı-larını sınıflandırmak” hedeflenmiştir.⁴¹ AFA aşamasında öncelikle veri setinin analiz için uygunluğuna “Barlett’s Test” ve “Kaiser-Meyer-Olkin” (KMO) testi ile bakılmıştır. Tablo 1’de görüldüğü gibi veri setinin KMO değerinin “,95” olması ve Bartlett’s Test değerinin istatistiksel açıdan anlamlı olması (sig=,000<0,05) faktör analizi için uygun olma durumuna işaret etmektedir.⁴²

³⁸ Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications* (California: Sage Publications, 2016), 86-87; Reha Alpar, *Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlilik* (Ankara: Detay Yayınları, 2010), 319.

³⁹ Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 329; Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 119.

⁴⁰ Johnson - Christensen, *Educational Research*, 236; Baş, *Anket Nasıl Hazırlanır?*, 153-156.

⁴¹ Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 269.

⁴² Şerif Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın, 2014), 322; Reha Alpar, *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler* (Ankara: Detay Yayınları, 2013), 291-294.

Tablo 1: İHORMÖ Faktör Analiz Uygunluk Testi

KMO		,953
Bartlett Testi	Approx. Chi-Square	3025,208
	df	105
	Sig.	,000

Ölçek verisinin geçerlik analizine uygun olduğuna karar verildikten sonra faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizinde çoğunlukla tercih edilen “temel bileşenler yöntemi” (principal component) kullanılmıştır.⁴³ İHORMÖ’de kaç faktör olacağına karar verirken “1,00”in üzerinde özdeğeri olan faktörler dikkate alınmış ve “scree plot” eğim grafiği incelenmiştir.⁴⁴ Oluşan dört faktörlü yapının maddeleri analiz edilmiştir. Bir maddenin birden fazla faktör altında “1,00” ve üzeri yük alması durumunda ilgili madde “binişik” olarak değerlendirilmiş ve 35 maddeden 6’sı yapıdan çıkarılmıştır.

db | 781

Faktör analiz sürecinde maddelerin dağılımlarının daha net bir görünüme ulaşması için rotasyon işlemi yapılır. İHORMÖ’nün geçerlik analizinde faktör yapılarının daha net gözlenmesi adına “eğik döndürme (oblique)” türünde “Direct oblimin” alt boyut rotasyonu yapılmıştır. Literatürde “,30”un üzerinde yükleri olan maddelerden müteşekkil faktör yapılarında eğik, altındaki yapılarda dik döndürme yapılması gerektiğine dair bilgiler yer almaktadır. Veri setindeki madde yükleri 0,30 üzerinde olduğu için rotasyon türü belirlemede bu durum da dikkate alınmıştır.⁴⁵

Dört faktör ve 29 maddeden oluşan yapı DFA’ya tabi tutulmuş, bu işlem sonucunda 3 faktör ve 15 maddeden oluşan İHORMÖ geliştirilmiştir. DFA sonucu oluşan nihai ölçek faktör dağılımları Tablo 2’deki gibidir. Tabloda görüldüğü gibi 1. Faktör, “Dışa dönük Kişilik Özellikleri” şeklinde isimlendirilmiştir. Bu faktörde yükleri, 0,90 ile

⁴³ Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 388.

⁴⁴ Kalaycı, *İstatistik Teknikleri*, 321-322; Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 388. Her ne kadar AFA ile ölçek dört faktör altında toplansa da sonrasında yapılan DFA sürecinde bazı maddelerin model uyumunu bozduğu için ölçekten çıkarılmıştır. Bu işlem sonucunda kalan maddelerin faktör dağılımında literatürde yer alan bilgiler de esas alınarak veri seti üç faktöre zorlanmış, özdeğeri 1’in altında olan bir faktör (ahlaki nitelikler) daha ölçeğe dâhil edilmiştir. Bk. Tablo 2.

⁴⁵ DeVellis, *Scale Development*, 171-172; Kalaycı, *İstatistik Teknikleri*, 322-323; Alpar, *İstatistiksel Yöntemler*, 301-302.

0,57 arasında değişen 6 madde toplanmıştır. Faktör, ölçeğin %59,96'sını açıklamaktadır. Bu faktörün öz değeri 8,99 iken iç tutarlılık katsayısı (α değeri) 0,925'tir. 2. Faktör, “Dini Yaşantı Özellikleri” olarak isimlendirilmiştir. Bu faktörde yükleri, 0,83 ile 0,74 arasında değişen 4 madde toplanmıştır. Faktör, ölçeğin %8,99'unu açıklamaktadır. Bu faktörün öz değeri 1,13 olmuştur. İç tutarlılık katsayısı ise (α değeri) 0,884'tür. 3. Faktör, “İçe dönük Kişilik Özellikleri” olarak isimlendirilmiştir. Bu faktörde yükleri, 0,82 ile 0,58 arasında değişen 5 madde toplanmıştır. Faktör, ölçeğin %5,22'sini temsil etmektedir. Bu faktörün öz değeri 0,78, α değeri ise 0,878 olarak gözlenmiştir.

Tablo 2: Ölçeğin Faktör Dağılımı

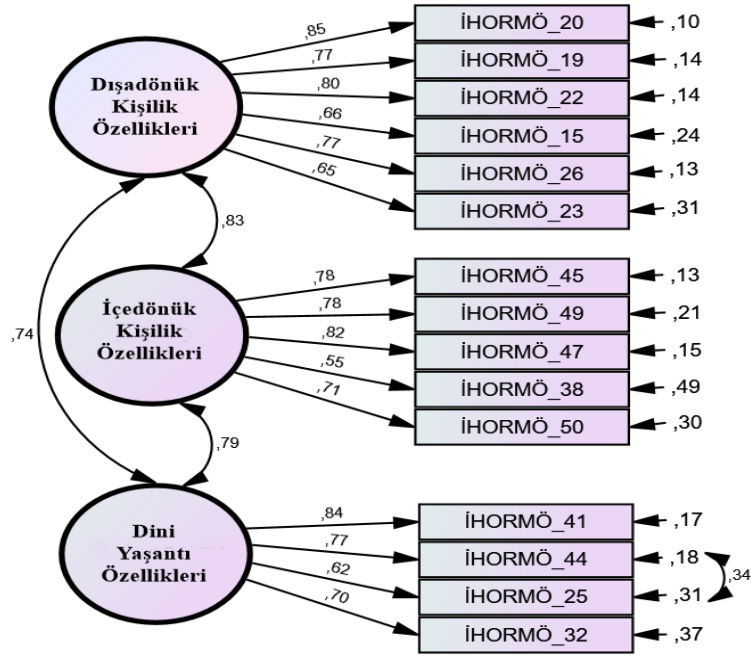
MADDELER	Pattern Matrix		
	Faktörler		
	Dışa dönük Kişilik Özellikleri	Dini Yaşantı Özellikleri	İçe dönük Kişilik Özellikleri
İHORMÖ 20	,902		
İHORMÖ 19	,863		
İHORMÖ 15	,844		
İHORMÖ 22	,727		
İHORMÖ 26	,669		
İHORMÖ 23	,574		
İHORMÖ 44		,825	
İHORMÖ 32		,812	
İHORMÖ 25		,799	
İHORMÖ 41		,739	
İHORMÖ 50			,815
İHORMÖ 38			,759
İHORMÖ 47			,703
İHORMÖ 49			,672
İHORMÖ 45			,580
Varyans	%59,96	%7,56	%5,22
Öz Değer	8,99	1,13	0,78
İç Tutarlık	$\alpha = 0,925$	$\alpha = 0,884$	$\alpha = 0,878$
Toplam Varyans: %72,74			

Faktör analiz verileri değerlendirilirken bakılması gereken özelliklerden biri de madde yük değerleridir. Bu değerlerin “0,30-0,40” arasında olması “kabul edilebilir”, “0,50 ve üzeri” olması “uygulama anlamlılığı olan”, “0,70 ve üstü” ise “yapıyı iyi açıklayan” yük tanımlanmasına ölçüt olarak düşünülür.⁴⁶ Bu kapsamda Tablo 2 incelendiğinde faktör yüklerinin oldukça yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. 4 madde uygulama anlamlılığı olan, kalan 11 madde ise yapıyı iyi açıklayan madde olarak gözlenmiştir.

Doğrulayıcı Faktör Analizi

AFA ile elde edilen örtük yapının model uyumunu tespit etmenin yöntemlerinden biri de Doğrulayıcı Faktör Analizi’dir (DFA).⁴⁷

Şekil 1: Ölçeğin DFA Sonuçları



Chi-square=251,89 df=86 P-value=0,00 RMSEA=0,074

⁴⁶ Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 392.

⁴⁷ DeVellis, *Scale Development*, 184; Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme*, 90.

Araştırmada İHORMÖ ölçeğinin yapı geçerliği sonucunda ulaşılan ve dört alt boyuttan müteşekkil yapısının model uyumu “birinci düzey DFA”* ile incelenmiştir. Söz konusu analizde AMOS programı kullanılmıştır. Veri setinin model fit değerleri esas alınarak maddeler analiz edilmiş, model uyumunu bozan 14 madde ölçekten çıkarılmış, böylece 15 madde ve 3 faktörden oluşan İHORMÖ geliştirilmiştir.⁴⁸ Yapılan DFA analiz sonuçları Şekil 1’de gösterilmiştir. Modelin uyumuna dair yorumlar ise Tablo 3’te verilmiştir.

DFA sonuçlarının yer aldığı Şekil 1’de görüldüğü üzere üç alt boyutta toplam 15 maddenin toplandığı ölçeğin, uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir ($\chi^2=251,89$, $sd=86$, $p=.00$, $\chi^2/sd=2,93$). Madde faktör yük değerleri “.55” ile “.85” arasında gözlenmiştir. Madde faktör yük değerlerinin “.30” üzerinde olması DFA sonuçları açısından istenen bir durumdur.⁴⁹ DFA analiz sürecinde ayrıca veri setinin modifikasyon indeksleri de incelenmiş, İHORMÖ 44 ile İHORMÖ 25 arasında gizli bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu durum Şekil 1’de olduğu gibi gösterilmiştir. İlgili maddelerde oluşan istatistiki ilişkinin literatürde de karşılığı bulunmaktadır. Zira İHORMÖ 44, “İbadetlerini yerine getirme hassasiyetini örnek alırım.”, İHORMÖ 25 ise “Beş vakit namaz kılmasını örnek alırım.” şeklindedir. Beş vakit namaz kılmak da bir ibadet şekli olduğu için burada modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir.

* Birinci Düzey DFA, gözlenen değişkenlerin birden fazla ve birbirleriyle ilişkisiz olan faktörler altında toplandığı modeldir. Daha çok AFA ile elde edilen faktörlerin doğrulanması için kullanılır. Bk. Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme*, 91.

⁴⁸ Ölçek geliştirme çalışmalarında nihai ölçekte bulunması beklenenden daha fazla sayıda madde havuzu oluşturulur. Yapılan AFA ve DFA analizleri sonucunda birbirleriyle en iyi uyum sağlayan maddeler ölçek maddeleri olarak belirlenir. Bk. DeVellis, *Scale Development*, 153. Bu çalışmada da her ne kadar taslak madde havuzu 51 olsa da ortaya çıkan madde sayısı ve faktörler, İHO öğrencilerinin rol model tercihlerini açıklayacak niteliktedir.

⁴⁹ Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme*, 98.

Tablo 3: DFA Uyum İndeksleri

	Kabul Edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum	İHORMÖ Ölçek Bulgusu	Sonuç
NFI	≥ ,90	≥ ,95	,92	Kabul Edilebilir Uyum
NNFI/TLI	≥ ,90	≥ ,95	,93	
RFI	≥ ,90	≥ ,95	,90	
CFI	≥ ,90 ⁵⁰	≥ ,97	,94	
AGFI	≥ ,85	≥ ,90	,89	
RMR	≤ ,05	≤ ,08	,021	
IFI	≥ ,90	≥ ,95	,95	Mükemmel Uyum
GFI	≥ ,85	≥ ,90	,92	
RMSEA	≤ ,05	≤ ,08	,074	
X ² /df	3'ten küçük olmalıdır.		2,93	

İHORMÖ uyum indeksi değerleri ise Tablo 3'te gösterilmiştir. Bu tabloda yer alan referans değerleri literatür incelenerek tabloya eklenmiştir.⁵¹ İlgili tablo incelendiğinde, araştırmmanın uyum indeks değerlerinden IFI, GFI, RMSEA ve X²/df derecesi mükemmel uyum göstermektedir. NFI, TLI, RFI, CFI, AGFI, RMR değerleri ise kabul edilebilir sınırlar içerisinde

Güvenirlilik Analizi

Güvenirlilik, araştırmaya katkı sunan bireylerin cevaplarında ne kadar tutarlı olduklarıyla ilgili bir özelliktir. Güvenilir bir testten,

⁵⁰ George A. Marcoulides - Randall E. Schumacker (ed.), *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2001), 186.

⁵¹ Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 721-725; George A. Marcoulides - Randall E. Schumacker (ed.), *New Developments and Techniques*, 186; Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme*, 98; Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2013), 78; Cem Harun Meydan - Harun Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 37.

ölçmesi beklenen özelliği doğru bir şekilde ölçmesi beklenir.⁵² Ölçme sonucu elde edilen ölçümlerin doğru bir şekilde yorumlanabilmesi ve çeşitli istatistiksel analizlerin yapılabilmesi için güvenilirlik, temel varsayımlar arasında sayılır.⁵³

Tablo 4: İHORMÖ Güvenirlik Analizi

Ölçek ve Alt Boyutları	Cronbach Alpha Güvenirliği	İki Yarı Güvenirlik
İHORMÖ Ölçeği	,93	,88
Kişilik	,88	,87
Dini Yaşantı	,84	,87
Ahlak	,85	,82

786 | db

İstatistik uzmanlarınca güvenirliliğin ölçülmesi için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. İHORMÖ'nün güvenirlilik düzeyi, testin iç tutarlılığı hakkında da bilgi veren "Cronbach Alpha Güvenirliliği" ve "İki Yarı Güvenirlilik Yöntemi" ile ölçülmüştür. Analizler sonucu bir testin güvenlik katsayısı "0,70" ve daha üstü olarak tespit edilirse, ilgili testin güvenilir olduğu kararına varılır. Tablo 4'te de görüldüğü gibi İHORMÖ ölçeği ve alt boyutlarının güvenirlilik katsayıları 0,93 ile 0,82 aralığında çeşitli değerler almıştır. Bu veri, ölçek ve alt boyutlarının yüksek derecede güvenilir olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁵⁴

Güvenirlilik analizinin daha etkili yapılabilmesi adına maddeler arası korelasyon düzeylerine de bakılmıştır. Bu kapsamda madde katsayıları negatif ya da 0,30'dan küçük olan maddeler ölçeğe alınmamıştır. Bu analiz, SPSS programındaki güvenirlilik düzeyi sonuç tablosundaki "toplam korelasyon" sütununa bakılarak yapılmıştır.⁵⁵ İHORMÖ'nün nihai maddelerinin burada ifade edilen toplam korelasyon katsayıları Tablo 5'teki değerleri almıştır.

⁵² Johnson - Christensen, *Educational Research*, 228; DeVellis, *Scale Development*, 49.

⁵³ Alpar, *İstatistiksel Yöntemler*, 842; Kalaycı, *İstatistik Teknikleri*, 403.

⁵⁴ Johnson - Christensen, *Educational Research*, 234; DeVellis, *Scale Development*, 49; Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 111; Zeki Arslantürk - Hamit E. Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 174.

⁵⁵ Alpar, *İstatistiksel Yöntemler*, 855; Alpar, *Uygulamalı İstatistik*, 378.

Tablo 5: İHORMÖ Madde Korelasyon Tablosu

Maddeler	Maddenin Silinmesi Halinde Ölçek Ortalaması	Maddenin Silinmesi Halinde Ölçek Varyansı	Maddeler Arası İlişki	Maddenin Silinmesi Halinde Oluşacak Güvenirlilik
İHORMÖ 15	61,27	47,34	,428	,921
İHORMÖ 19	61,19	47,33	,571	,919
İHORMÖ 20	61,21	46,88	,671	,918
İHORMÖ 22	61,29	46,67	,601	,918
İHORMÖ 23	61,41	46,26	,430	,920
İHORMÖ 25	61,21	46,96	,528	,922
İHORMÖ 26	61,11	47,11	,601	,918
İHORMÖ 32	61,54	45,89	,445	,923
İHORMÖ 38	61,57	46,63	,319	,925
İHORMÖ 41	61,44	44,98	,607	,917
İHORMÖ 44	61,25	46,44	,621	,918
İHORMÖ 45	61,13	47,14	,604	,918
İHORMÖ 47	61,29	45,10	,600	,917
İHORMÖ 49	61,38	45,47	,584	,917
İHORMÖ 50	61,45	45,92	,493	,920

İHORMÖ Puanlarının Değerlendirilmesi

İHORMÖ ölçeği 15 madde ve üç alt faktörden oluşmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere ölçek 5'li likert şeklinde hazırlanmıştır. Bir madde en yüksek 5 puan, en düşük ise 1 puan ile değerlendirilebilir. Dolayısıyla 15 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en yüksek puan ($15 \times 5 = 75$) 75, en düşük puan ise ($15 \times 1 = 15$) 15'tir. Bu puanlar 6 maddeden oluşan Kişilik Özellikleri alt boyutunda ($6 \times 5 = 30$) $30 / (6 \times 1 = 6)$ 6, 4 maddeden oluşan Dini Yaşantı Özellikleri alt boyutunda ($4 \times 5 = 20$) $20 / (4 \times 1 = 4)$ 4 iken; Ahlaki Özellikler alt boyutunda ise ($5 \times 5 = 25$) $25 / (5 \times 1 = 5)$ 5'tir. Puanın yükselmesi katılımcının rol model alma tercihinin yükseldiği, düşmesi ise rol model alma tercihinin düştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmada elde edilen analiz sonuçlarına göre 3 faktör altında toplanan 15 maddeden oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. Ölçeğin "dışa dönük kişilik özellikleri" olarak isimlendirilen birinci alt boyutunda faktör yükleri "0,90 ile 0,52" arasında değişen İHORMÖ 20,

İHORMÖ 19, İHORMÖ 15, İHORMÖ 22, İHORMÖ 26, İHORMÖ 23 maddeleri toplanmıştır. “Dini Yaşantı Özellikleri” olarak isimlendirilen ikinci alt faktörde yükleri “0,83” ile “0,74” arasında değişen İHORMÖ 44, İHORMÖ 32, İHORMÖ 25 ve İHORMÖ 41 toplanmıştır. “İçe dönük Kişilik Özellikleri” olarak isimlendirilen üçüncü faktörde ise yükleri “0,82” ile “0,58” arasında değişen İHORMÖ 50, İHORMÖ 38, İHORMÖ 47, İHORMÖ 49 ve İHORMÖ 45 toplanmıştır. Ölçek ve alt boyutlarının açıkladığı toplam varyans %72,74’tür. Bu değer, kabul edilebilir referans değerinden oldukça üzerindedir.

Ölçek alt boyutlarının isimlendirmesinde literatürde yer alan çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca isimlendirmenin daha geçerli olması için ilahiyat alanında uzman olan altı kişiden alt boyutlarda biriken maddeleri incelemeleri ve bir isim vermeleri istenmiştir. Gelen öneriler de dikkate alınarak isimlendirmeler yapılmıştır.

Kişilik, insanın ilgi, tutum, yeteneklerinden konuşma tarzı, dış görünüşü ve çevreye uyum biçimine kadar tüm özelliklerini içeren kapsamlı bir kavramdır. Bu kavram, psikologlar tarafından insanın gözlenebilir ve ölçülebilir davranışlarını, kişiliğin toplumsal yönünü dikkate alarak ya da bireyin psikolojik durumlarından yola çıkarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kişilik, bireyin duyuşsal, bilişsel ve davranışsal yönünü etkileyen faktörlerin ona özgü bir örüntüsü olarak tanımlanmaktadır. Diğer taraftan kişiliğin dinamik bir yapıya sahip olduğundan da söz edilebilir. İnsan yaşadığı sürece kişiliği gelişim ve değişime tabi olur.⁵⁶ Dinamik bir yapıya sahip olan kişilik özellikleri bireyden bireye farklılık gösterebilir. Bazı bireyler, zihinsel imge ve düşüncelerini daha çok gözlenebilir davranışlarla açığa çıkarmayı tercih ederek literatürdeki ifadesiyle “dışadönük” özellik gösterirken bazıları ise gözlenebilir davranış göstermekten ziyade içsel olarak arzu edilir ideal bir dünya oluşturmanın gayretiyle içedönük özellikleriyle ön plana çıkar.⁵⁷

Bireyin tanınmasında çok önemli bir konuma sahip olan kişiliğin tespitine yönelik araçlar da geliştirilmektedir. İHORMÖ, bahsi geçen ölçme araçlarından biri olma iddiasında değildir. Ancak, kişilik testlerinde de sıkça karşılaşılabilecek birçok özelliği içinde barındırdığı ve uzman görüşlerinde de bu yönde önerilere rastlandı-

⁵⁶ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap, 2014), 271-275; Şuayip Özdemir, “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 114-117.

⁵⁷ Floyd H. Allport - Gordon W. Allport, “Personality Traits: Their Classification and Measurement”, *The Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology* 16/1 (1921), 12.

ğından iki alt boyut kişilik özellikleri kapsamında isimlendirilmiştir.⁵⁸ Ölçekteki alt boyutlardan biri, kişiliğin daha çok dışadönük özellikleriyle ilgili olduğu düşünülen “hoşgörülü olmak, sözünde durmak, güler yüzlü olmak, nezaket sahibi olmak, iyilik yapmayı sevmek ve temizliğe önem vermek” gibi özelliklerden müteşekkildir. Kişilik ve dışa dönüklüğün tanımları birlikte düşünüldüğünde bu alt boyutun “Dışa dönük Kişilik Özellikleri” olarak isimlendirilmesinin yerinde olduğu söylenebilir.

Ölçeğin “İçe dönük Kişilik Özellikleri” olarak isimlendirilen alt boyutunda toplanan maddelerde “kendinden küçüklerle etkili iletişim kurma, söyledikleriyle yaptıklarının tutarlı olması, iyimser olma, sorumluluk duygusuna sahip olma ve merhametli olma” gibi özellikler yer almaktadır. Bu özellikler birlikte düşünüldüğünde bireyin sadece dışa dönük davranışlarıyla yetinmeyip içsel bir disipline de ihtiyaç duyduğundan söz edilebilir. Zira bireyin kendinden küçüklerle iletişim kurması için sevgi ve saygı gibi içsel bir güdüye sahip olması gerekir. Merhameti, tutarlılığı, iyimserliği ve sorumluluk duygusu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu unsurların dışa dönük yansımaları olmakla birlikte etkinliklerinin daha çok bireydeki içselleştirme düzeyine göre belirlendiği görüşü kabul edilebilir bir durumdur. Bireyin içe dönük boyutu aynı zamanda ahlak kavramıyla da karşılanmaktadır. Bireyin içsel yönüne odaklanarak yapılan tanımlamalarda ahlak, nefiste yerleşmiş bir meleke olup düşünüp taşınmaya lüzum görmeden bütün işlerin ondan sadır olduğu içsel bir özellik olarak tanımlanmıştır.⁵⁹ İçe dönük kişilik özellikleri alt boyutundaki maddelerin de bu yönde bir nitelik gösterdikleri düşünülmektedir. Diğer taraftan nasıl ahlak içsel bir meleke olarak birey için önemli olmakla birlikte, diğer yandan insanlar arası ilişkilerde davranış ve iletişim sürecini düzenleyen değerler sistemi niteliğiyle toplumsallığıyla ön plan çıkıyorsa⁶⁰, burada yer alan içe dönük özelliklerin de gözlenebilir davranışlara yansımaları anlaşılabilir bir durum olarak nitelendirilebilir.

İnsanın hayatında önemli bir yeri olan dinin, günlük pratiklerden hayata bakış açısına, davranışlarının niteliğinden insanlarla

⁵⁸ Bu ölçeklere bir örnek için bk. Hasan Bacanlı vd., “Beş Faktör Kuramına Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009).

⁵⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 3/125.

⁶⁰ Mustafa Çakmak, “Ahlak ve İnsan”, *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 10.

olan iletişimine kadar farklı yönlerden etkisi vardır. Din, insan hayatındaki öneminden dolayı tanımlanması en zor olan kavramlardan biridir. İnanç, ibadet, insanüstü varlık veya kutsalla ilgili duygular, âlem ve insan, hayat ve ölüm gibi birçok konuyu kapsar. İslam âlimleri tarafından genel olarak din, düşünme yeteneği olan insanın kendi iradesiyle hayırlı olan şeylere yönelmesini sağlayan ilâhî nitelikli bir unsur olarak tanımlanır.⁶¹ Ölçekte “Dini Yaşantı Özellikleri” olarak tanımlanan alt boyutta biriken maddelerde “ibadetleri yerine getirme hassasiyeti, dini bilgilerin fazlalığı, beş vakit namaz kılmak ve dini yaşantılarda hassasiyet göstermek” ibareleri yer almaktadır. Dolayısıyla bu ibarelerin dini yaşantı özellikleriyle ilgili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ölçeğin güvenilirliği Cronbach Alpha Güvenirliği ve “İki Yarı Güvenirlik Yöntemi” ile test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre ölçek ve alt boyutlarının referans değerlerin oldukça üzerindeki değerlerle güvenilir olduğu tespit edilmiştir.

790 | db

İHORMÖ’ye benzeyen bir ölçüğe alanyazında rastlanmadığı için çalışma kapsamında ölçüt bağıntılı geçerlik yapılamamıştır. Ancak sonraki çalışmalarda benzer ölçekler geliştirildiğinde bu yapılabilir. İHO öğrencilerinin rol model tercihleriyle ilgili yapılacak çalışmalarda ölçeğin, ileri düzey istatistiki analizlere önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Diğer taraftan ölçeğin farklı çalışmalarda kullanılmasıyla birlikte literatürde var olan kuramsal yapı ile karşılaştırılmasına ve bu sayede kendi kendisi ile test edilmesine de imkân tanyacaktır.

Ölçeğin hedef kitlesi İHO öğrencileridir. Bu grubun dışındaki öğretim kademelerine yönelik uygulanması durumunda yeniden güvenilirlik ve geçerlik analizleri gerekebilir. İHO düzeyinde ilk olma özelliğine sahip bu ölçek, öğrencilerin rol model alma durumlarına dair parametrik analizlerin yapılabilmesi adına bir başlangıç olarak görülebilir. Bu ölçeğin farklı çalışmalarda kullanılması, güvenilirlik ve geçerlik bağlamında daha netleşmiş bir tabloyu beraberinde getirecektir.

⁶¹ Hüseyin Algül vd., *İlmihal: İman ve İbadetler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 3-4.

KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin vd. *İlmihal: İman ve İbadetler*. 1 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Allport, Floyd H. - Allport, Gordon W. "Personality Traits: Their Classification and Measurement". *The Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology* 16/1 (1921), 6-40. <https://doi.org/doi.org/10.1037/h0069790>
- Alpar, Reha. *Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlilik*. Ankara: Detay Yayınları, 2010.
- Alpar, Reha. *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Detay Yayınları, 2013.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, Hamit E. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Bacanlı, Hasan vd. "Beş Faktör Kuramına Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (SDKT)". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tebd/275060>
- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 19. Basım, 2013.
- Balkış Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap, 22. Basım, 2014.
- Bandura, Albert. "On the psychosocial impact and mechanisms of spiritual modeling". *The International Journal for the Psychology of Religion* 13/3 (2003), 167-173. <https://www.uky.edu/~eushe2/Bandura/Bandura2003IJPR.pdf>
- Bandura, Albert. "Social cognitive theory". *Annals of child development*. Vol. 6. *Six theories of child development*. ed. R. Vasta. 1-60. Greenwich, CT: JAI Press, 1989. <https://www.uky.edu/~eushe2/Bandura/Bandura1989ACD.pdf>
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. New York City: General Learning Press, 1971.
- Baş, Türker. *Anket Nasıl Hazırlanır? Nasıl Uygulanır? Nasıl Değerlendirilir?* Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2013.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi, 5. Basım, 1996.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2. Basım, 2013.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2016.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 9., 2008.
- Creswell, John W. - Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Yüksel Dede - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Çakmak, Mustafa. "Ahlak ve İnsan". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Çakmak. 9-36. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Demir, Nesrin Kula. "Elazığ'da Kurtlar Vadisi Dizisinin Alınlanması". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2007), 251-266.
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 4. Basım, 2016.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Yeni Dönem Kitapçık*, 2021.
- elGazâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- Ergen, Yunus. "Popüler Kültürün Popüler Rol Modelleri YouTuberlar: İlköğretim Çağındaki Özel Okul Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum* 9/1 (2019), 117-154.
- Erjem, Yaşar - Çağlayandereli, Mustafa. "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2006), 15-30.

- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme-I Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2014.
- Faiz, Melike - Karasu Avcı, Emine. "Tarihi Kahramanların Değerler Eğitiminde Rol Model Olarak Kullanılmasına İlişkin Ortaokul Öğrencilerinin Algıları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019), 694-724.
- Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Nobel Yayıncılık, 2010.
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches*. California: Sage Publication, 5. Basım, 2014.
- Kalaycı, Şerif. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2014.
- Karaboğa, M. Tahir. "Lise Öğrencilerinin Rol Model Tercihlerine İlişkin Bir Çalışma". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2 (2019), 363-391.
- Karakuş, Neslihan - Çoksever, Pınar. "Değerler Eğitiminde Rol Model Olarak Kadın Kahramanlar". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 10/20 (2019), 46-62.
- Keskin Coşkun, Sevgi vd. "Değer Eğitiminde Özdeşim Kurma: Hz. Muhammed (sav) Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/37 (2019), 175-218.
- Kılavuz, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 41-58.
- Kılavuz, M. Akif. "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları, 251.-306. Basım, 2006.
- Marcoulides, George A. - Randall E. Schumacker (ed.). *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2001.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Meydan, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Nabavi, Razieh Tadayon. "Bandura's Social Learning Theory & Social Cognitive Learning Theory". *Theories of Developmental Psychology*, 1-24.
- Namlı Altıntaş, İrem. "9-11 yaş Arası Öğrencilerin Çizgi Film ve Animasyonlardan Edindikleri Değerler ve Rol Model Alma Durumları". *Route Educational and Social Science Journal* 3/2 (2016), 316-335.
- Oruç, Cemil vd. "Okulöncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 303-319.
- Özdemir, Şuayip. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 113-131.
- Öztürk, Emine - Taluk, Abdülselem. "Orta Öğretim Öğrencilerinin Yeni Rol Modelleri Olarak Dizi Karakterleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 177-202.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Sağlam, İsmail. "Okulöncesi Eğitimde Taklit Etkinlikleri ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 557-564.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve uyarlama Süreci Spss ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 6. Basım, 2013.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2551-2568. <https://doi.org/doi.org/10.15869/itobiad.449183>
- Taşkın, Osman. *Ortaokul ve Lise Öğrencilerine Göre Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Rol Modelliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Türk, Nuri. *Popüler Dizi Filmlerin Lise Öğrencilerinin Rol -Model Alma Davranışı Üzerine Etkisi: Onun Gibi Olsam*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Türkmen, Merve. *İlk Dönem Çocuk Ergenlerin (11-14 yaş arası) Alışveriş Davranışlarında Rol Model Etkisinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Üstündağ, Alev. "Gençlerin Model Aldıkları Televizyon Karakterleri" 14/1 (2019), 27-50. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.427334>
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2004.

Role Model Preference Scale of Imam Hatip Secondary School Students: The Study of Validity and Reliability

Hüseyin ALGUR*
Zeynep KAYA**

Extended Abstract

Humans, who are social beings, need role models that they will follow by being influenced by their words, attitudes and behaviours in their physical, emotional, moral, personality and psycho-social developments. Role models, which are defined as “people and groups that one follows one's goals, attitudes or behaviours, identifies with and tries to imitate”, while these role models are close relatives such as parents and family elders in the early years of childhood and adolescence, they may become friends, teachers, TV series and movie and media celebrities as the age progresses. The realization of learning through observation and imitation is an issue that social learning theory emphasizes. According to the theory, the individual observes the behaviour of others in the early stages of his/her development and then begins to imitate these behaviours by going through certain mental processes. According to Albert Bandura, representative of the theory, moral consideration and moral behaviour are also affected by observation and modelling. Especially during the school period, the individual models religious norms and rules, customs and traditions, attitudes and behaviours on people she/he consciously chooses.

In the literature, there are studies focused on how the content that children and young people take as models through observation in their family, school and social environment, and which they are influenced by the education curriculum and mass media, affects their role model preferences. The studies were carried out with qualitative and quantitative methods, but there was no study using the scale, which has high validity and reliability and is suitable for performing advanced statistical operations, especially on secondary school students, as well as there was no study focusing specifically on Imam Hatip Secondary School (IHSS). Therefore, it is thought that the development of a measurement tool that will reveal which features of the model are effective in the model preferences of the students studying in this school type will contribute to the literature and will also facilitate the researchers who will work on this subject.

In order to analyze the reliability and validity of the IHSS students' role model preferences scale (IHSSRMPS), a study group of 357 students, 63% female and 37% male, studying at 12 IHSSs in Ankara was determined. Necessary permis-

* Asst. Prof. Dr. Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Giresun, Turkey, huseyin.algur@giresun.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>

** Asst. Prof. Dr. Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Ankara, Turkey, zeynep.kaya@asbu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5565-8171>.

sion and ethics committee approval were obtained before the research, and students' participation in the research was carried out in line with their parents' permission. 29.1% of the sample was 5th grade, 25.8% was 6th grade, 26.1% was 7th grade and 19% was 8th-grade students. Before the application, 51 attitude items in five-point Likert type were prepared by benefiting from the opinions of experts who have worked in different fields, especially in religious education.

In order to examine the construct validity of the scale, exploratory factor analysis (EFA) was performed with the SPSS program. After the application, it was decided that the scale was suitable for factor analysis because the KMO value was ".95" and Bartlett's Test value was statistically significant ($\text{sig} = .000 < 0.05$). The "principal component method" was used in factor analysis. While determining the number of factors, the factors above "1.00" in the eigenvalue statistics were taken into account, and the "scree plot" slope graph was also examined. The items of the four-factor structure formed were analyzed, and 6 overlapping items were removed from the 35-item scale. In addition, "Direct oblimin" factor rotation was used in the "oblique" type.

The model fit of the structure consisting of 4 factors and 29 items obtained as a result of EFA was examined by "first-level confirmatory factor analysis" (CFA) using the AMOS program. Based on the model fit values of the data set, the items were analyzed, 14 items that disrupted the model fit were removed from the scale, so the IHSSRMS scale consisting of 15 items and 3 factors was developed. According to the CFA results, the fit indices of the scale are significant ($\chi^2 = 251.89$, $\text{sd} = 86$, $p = .00$, $\chi^2 / \text{sd} = 2.93$). Item factor load values are between 0.55 and 0.85. In the CFA analysis process, the modification indices of the data set were also examined, and it was determined that there was a hidden relationship between IHSSRMS 44 and IHSSRPS 25, which also corresponds in the literature, and it was modified. Scale Model Fit Values were observed as NFI 0.92 > .90; NNFI/TLI 0.93 > .90; IFI 0.95 \geq .95; RFI 0.90 \geq .90; CFI 0.95 \geq .95; GFI 0.92 > .90; AGFI 0.89 > .85; RMR 0.021 < .05; RMSEA 0.074 < .08 and χ^2 / df 2.93 < 3.

Factor 1 in the scale was named "Extrovert Personality Traits". 6 items with loads ranging from 0.90 to 0.57 were included in this factor. The eigenvalue of the factor is 8.99, the internal consistency coefficient (α value) is 0.925, and it explains 59.96% of the scale. Factor 2 was named "Religious Life Characteristics". 4 items with loads ranging from 0.83 to 0.74 were included in this factor. The eigenvalue of the factor is 1.13, the internal consistency coefficient (α value) is 0.884, and it explains 8.99% of the scale. Factor 3 was named "Introvert Personality Traits". 5 items with loads ranging from 0.82 to 0.58 were included in this factor. The eigenvalue of the factor is 0.78, the internal consistency coefficient (α value) is 0.878, and it explains 5.22% of the scale. The total variance explained by the scale and its sub-dimensions is 72.74%.

The reliability of the IHSSRMS was measured with the "Cronbach Alpha" and the "Split-Half Reliability Method". The reliability coefficients of the scale and its sub-dimensions ranges from 0.93 to 0.82. This data can be interpreted as the scale and its sub-dimensions are highly reliable. The highest score an item can get on the IHSSRMS scale is 5, and the lowest score is 1. An increase in the score can be interpreted as the participant's preference for role modelling increases, and a decrease can be interpreted as a decrease in the preference for role modelling. The target audience of the scale is IHSS students. Reliability and validity

analyses may be required again if applied to teaching levels other than this group.

Keywords: Social Learning, Role Modeling, Scale Development



THE HISTORICAL JOURNEY OF THE LEGAL CHANGE IN THE HANAFĪ SCHOOL ABOUT THE COMPENSATION OF BENEFITS*

Kamil YELEK**

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 27 May 2021, **Accepted:** 13 August 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Yelek, Kamil. "The Historical Journey Of The Legal Change In The Hanafi School About The Compensation Of Benefits". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 797-814.

<https://doi.org/10.33415/Daad.942484>

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 27 Mayıs 2021, **Kabul Tarihi:** 13 Ağustos 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Yelek, Kamil. "Menfaatlerin Tazminiyle İlgili Hanefi Mezhebinde Yaşanan Hukuki Değişimin Tarihi Serüveni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 797-814.

<https://doi.org/10.33415/Daad.942484>



Abstract

The non-compensation of benefits is a basic rule according to the Hanafi school (*madhhab*). However, the late Hanafi scholars (*muta'akhhirūn*) made some exceptions to this established rule (*zāhir al-riwāya*) in the madhhab. The exceptions to this rule are the benefits (*use-values*) of endowment property, orphans' property and property set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*). The late

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Hanafi Responsibility Law In The Context Of Usurpation (*Ghasb*) And Destruction (*Itlaf*)", (Ph.D. Dissertation, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2019). I would like to thank for Dr. M. Bilal Yamak and Dr. M. Tahir Kılavuz's support and helping during the translation.

** Assistant Professor Dr., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Kırklareli, Turkey, kamilyelek@klu.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-8181-2494.

Ḥanafīs accepted the view that benefits could only be compensated in these three places by slightly stretching the relevant rule. Fatwās (*legal opinions*) on this subject were initially discussed in wāqī'āt literature. Later they gained a certain authority by being repeated in many works of the same genre. Finally, this view which has been accepted by the Ḥanafī Sheikhs (*mesāikh*), has become a part of the doctrine by taking its place in the later standard texts and legal commentaries (*shurūh*) of the school. In this study, the question how the rule of *zāhir al-riwāya* in the Ḥanafī school about the compensation of benefits (*damān al-manāfi*) was revised by the late Ḥanafīs will be discussed. Additionally, the question “when the exceptions mentioned were arised” will be searched. The incorrectness of some views that have been claimed recently on the subject will be examined by the help of the examples in the Ḥanafī legal literature.

Keywords: Islamic Law, Compensation of benefits (*damān al-manāfi*), Endowment property, Orphans' property, Mu'add li-l-istighlāl

Menfaatlerin Tazminiyle İlgili Hanefi Mezhebinde Yaşanan Hukuki Değişimin Tarihi Serüveni

Öz

Menfaatlerin tazmin edilmemesi, Hanefi mezhebine göre temel bir kuraldır. Ancak müteahhir Hanefi âlimleri, mezhepteki yerleşik bu kurala (*zāhirü'r-rivāye*) bazı istisnalar getirmişlerdir. Vakıf malı, yetim malı ve kiraya verilmek üzere hazırlanmış (*mu'addün li'l-istiğlāl*) malların menfaatleri (kullanım bedelleri) bu kuralın istisnalarıdır. Müteahhir Hanefi âlimleri ilgili kuralı biraz esneterek menfaatlerin sadece bu üç yerde tazmin edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuyla ilgili fetvâlar başlangıçta vâkıât/fetâvâ türündeki kitaplarda gündeme getirilmiş, sonrasında aynı türdeki pek çok eserde tekrarlanarak belirli bir otorite elde etmiş ve nihayetinde Hanefi meşâyihinin kabulüne mazhar olan bu görüş, mezhebin daha sonraki hukuk metinlerinde ve şerhlerde yerini alarak doktrinin bir parçası olmuştur. Bu çalışmada, menfaatin tazminiyle ilgili Hanefi mezhebindeki zāhirü'r-rivāye kuralının sonraki Hanefi meşâyih tarafından nasıl revize edildiği, bununla ilgili zikredilen istisnaların yaklaşık olarak ne zaman ortaya çıktığı ve bu konuya dair yakın zamanda ileri sürülen bazı iddiaların doğru olmadığı Hanefi hukuk literatüründeki örneklerden hareketle gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Menfaatlerin Tazmini, Vakıf Malı, Yetim Malı, Mu'addün li'l-istiğlāl.

Introduction

The non-compensation of benefits is a basic rule according to the Ḥanafī school. But, the late Ḥanafī scholars (*muta'akhkhirūn*) made some exceptions to this established rule (*zāhir al-riwāya*) in the madhhab. The exceptions to this rule are the benefits (use-values/*manāfi*) of endowment property, orphans' property and property set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*). The late Ḥanafīs accepted the view that benefits (*manāfi*) could only be compensated in these three places by stretching the relevant rule a

little. Legal opinions (*fatwās*) on this subject were initially discussed in wāqī'āt literature. Later they gained a certain authority by having been repeated in many works of the same genre. Finally, this view which the Ḥanafī Sheikhs accepted has become a part of the doctrine by taking its place in the later standard texts and legal commentaries (*shurūh*) of the school.

Although it cannot be determined exactly when these exceptions about the compensation of benefits occurred, some views have recently raised on this issue. Samy Ayoub states in part of his book titled “*Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafī Jurisprudence*” that the rule on the compensation of benefits was revised by the late Ḥanafī scholars and that Ḥaṣkafī (d. 1088/1677) and Ibn ‘Ābidīn (d. 1252/1836) opposed the basic rule of the early period of the madhhab by taking a stand for this new view.¹ In another part of his work, Ayoub claims that the view on non-compensation of benefits was revised by Baghdādī (d. 1032/1623) and Ibn ‘Ābidīn and this view was also legislated in Majalla.² However, when the relevant sources are closely examined, it is quite obvious that these claims of Ayoub are not correct.³ It is true that the late Ḥanafīs made a revision on this issue and brought some exceptions to the basic rule in the madhhab. However, it is impossible to accept the argument that the change in question was made by Baghdādī and Ibn ‘Ābidīn; and that Ḥaṣkafī and Ibn ‘Ābidīn opposed the basic rule in the madhhab. Finally; the fact that this view became law in Majalla is also hard to accept as a result of the aforementioned process. Because, the exceptions about the compensation of benefits were mentioned long before the date he claimed (about 500 years ago) and this rule became part of the Ḥanafī legal doctrine. On the other hand, if we come to the claim that Ḥaṣkafī and Ibn ‘Ābidīn opposed this rule, which is “*zāhir al-riwāya*” in the madhhab, there is no expression in their works pointing to this. On the contrary, Ḥaṣkafī and Ibn ‘Ābidīn stated that the benefits would not be compensated. However, they clearly expressed that the benefits would be compensated if this belonged to an endowment and to an orphan or it was set up for profitable

¹ Samy A. Ayoub, *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafī Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 2020), 2.

² Ayoub, *Law, Empire and the Sultan*, 146-148.

³ See also. Bayram Pehlivan, “Samy A. Ayoub. Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafī Jurisprudence.”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 25, sy 48 (01 Ekim 2020): 212-214.

use (*mu'add li-l-istighlāl*).⁴ At the same time, the claim that the view about the compensation of benefits became the law in Majalla is not correct. Because, when the relevant articles in Majalla, its commentaries and other sources are reread, it is clearly seen that this opinion has not been legislated in Majalla and that the view of non-compensation of benefits is a basic rule in the madhhab, but that the benefits will only be compensated in the three aforementioned places by exempting from the general rule.

The aforementioned problems require a detailed research on this issue. In this study, it will be pointed out that how “*zāhir al-riwāya*” in the Ḥanafī madhhab about the compensation of benefits was revised by the late Ḥanafī Sheikhs and that approximately when the exceptions were arised and that the claims mentioned above are not true if the examples in the Ḥanafī legal literature are examined.

The Basic Rule About The Compensation of Benefits in The Ḥanafī Madhhab

According to the predominant understanding in the Ḥanafī madhhab, the benefits are not considered as commodity. For this reason, the use of real estate that has been usurped (*manāfi' al-maghsūb*) do not create any responsibility by usurpation and their use-values (*manāfi'*) are not compensated.⁵ Because, according to Ḥanafīs, a person who seizes a real estate is considered to have usurped its benefits, not itself. This understanding, common in the Ḥanafī tradition is quoted and explained as follows from the work named *al-Fawā'id a-fiqh* of Abū Ja'far al-Hindwānī (d. 362/973), who is famous with the nickname “Junior Abū Ḥanīfa” (Abū Ḥanīfa al-Saghīr):

“Real estates do not create any responsibility by usurpation (ghasb) according to Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf. Because,

⁴ 'Alā' al-Dīn al-Ḥaškafī, *al-Durr al-Mukhtār fī Sharḥ Tanwīr al-Abṣār* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2002), 614; Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār 'alā 'l-Durr al-mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1412), 6/186.

⁵ Muḥammad b. Isrā'īl Badr al-Dīn Ibn Qāḍī Simāwnā, *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* (Cairo: 1300), 2/128; Fuḍayl Chalābī, *ad-Damānāt fī al-furū' al-Ḥanafīyyah* (Istanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, no: 1965), vr. 78^a. For detailed information, see. Nuri Kahveci, “İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2006), 41-63.

the person who seizes the real estates usurps its benefits, not itself. The benefits, however, are not commodity. The result is as follows: The person who usurps, prevents the owner from benefiting the real estate. The usurper has become a sinner because it hinders the owner; however, he isn't responsible for compensation. It is just like this: If a person prevents the owner from reaching his flock, and if, therefore, the flock is destroyed, this person who prevents him is not responsible for compensation."⁶

As can be understood from the passage above, Hanafis think that the commodity must be a physical/material entity. Although the Hanafī legal doctrine adopted as a basic rule that the benefits would not be compensated, the late Hanafī scholars (*muta'akhhirūn*) came up with some exceptions around these views over time.

The Exceptions About The Compensation of Benefits

It has not been determined exactly when these exceptions about the compensation of benefits appeared. However, some views have been put forward on this issue recently. Ayoub claims that Baghdādī and Ibn 'Ābidīn first revised the rule on non-compensation of benefits in the Hanafī School.⁷ But, the exceptions about the compensation of benefits had been mentioned approximately 500 years before the date Ayoub claims and this rule had become part of the Hanafī legal doctrine. In another study, Yunus Araz states that these exceptions were first mentioned in Qādī Khān's book named *Fatāwā Qādī Khān*, as far as he could reach.⁸ However, as will be seen in detail below, Hanafī jurists such as Al-Haṣīrī (d. 500/1107), Zahīr al-Dīn Abd al-Raṣhīd al-Walwalījī

⁶ This passage has been translated into English from the Arabic original. See for this. Chalābī, *ad-Damānāt* (Nuruosmaniye Collection, no: 1965) vr. 78^a. See also. 'Imād al-Dīn al-Marghīnānī, *Fuṣūl al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Istanbul: Suleymaniye Library, Yazma Bağışlar Collection, no: 990), vr. 352^a; Ibn Qādī Simāwnā, *Jāmi' al-Fuṣūlāyn*, 2/128.

⁷ Ayoub, *Law, Empire and the Sultan*, 117.

⁸ Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatın Tazmini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 165.

(d. 540/1146) and Burhān al-Dīn al-Bukhārī (d. 570/1174?)⁹ had mentioned these exceptions before Qāḍī Khān (d. 592/1196).

As far as we can reach, we first see the ruling that the benefits (use-values/*manāfi*) of endowment properties and the commodities set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*) will be compensated, in Haṣīrī's book named *al-Hāwī fi 'l-fatāwā*. This issue is firstly addressed in the endowment section (*Kitāb al-Waqf*) of his book. The subject of fatwā here is whether it is valid for the trustee to leave a house belonging to the endowment as a pledge in return for a loan. In this work, it is stated that it is not valid for the trustee to make such a disposition, for the benefits of the endowment have become unworkable in this way and that therefore the mortgage holder of the house (*murtahin*) must pay similar fee (*ajr-i misl*), because it is *mu'add li-l-istighlāl*.¹⁰ Later, Haṣīrī mentions the subject of *mu'add li-l-istighlāl* from these exceptions in the leasing (*ijāra*) section (*Kitāb al-Ijāra*). The discussion here is whether a fee is required for the person staying at the inn (*khān*). In the mentioned part of the work, two views are mentioned about this situation. Muhammed b. Seleme says that the staying person will pay the fee; on the other hand, Nuṣayr b. Yahyā states that the fee is not required just because the person stays in the inn, but that the fee will be required for *istiḥsān*, if the person staying continues staying after the owner of the inn has demanded an accounting. Because, according to him, if the person continues staying after the owner of the inn, it means he is willing to pay.¹¹ Although it is defined in this way in the leasing section of Haṣīrī, the expression "*mu'add li-l-istighlāl*" is not mentioned directly here. However, this concept is pointed out by the expression "*mu'add li al-khīrā*" (معد للكري) in the version of this issue in the book of Burhān al-Dīn al-Bukhārī's *al-Muḥīṭ al-Burhānī*.¹²

802 | db

⁹ The date of death of Burhān al-Dīn al-Bukhārī is recorded as 616 hijri in the sources in a very common way. However, Murteza Bedir explains in detail that this date is wrong and states that the date of his death is around 570 Hijri. For detailed information, see. Murteza Bedir, Buhara Hukuk Okulu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 35-36.

¹⁰ Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Bukhārī al-Haṣīrī, *al-Hāwī fi 'l-fatāwā* (Istanbul: Suleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa Collection, no: 402), vr. 48^{a-b}. The aforementioned narration has been removed from the question-answer format in Burhān al-Dīn's version in his work and attached at the end of the narration "*even if it is not mu'add li-l-istighlāl, but the similar fee (ajr-i misl) is required to protect the endowment*". See also for these. Bkz. Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fi al-Fiqh al-Nu'manī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004), 6/148. See also for this. Hasan b. Mansūr al-Uzjandī al-Farghānī Qāḍī Khān, *Fatāwā Qāḍī Khān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009) 2/196, 208; 3/221.

¹¹ Haṣīrī, *al-Hāwī fi 'l-fatāwā* (Hekimoğlu Ali Paşa Collection, no: 402), vr. 133^b.

¹² Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/435

However, the same attitude is shown in case of usurpation of aforementioned places. As far as we can reach, Al-Walwalijī, is the first to refer to these exceptions in the context of usurpation. He stated in the endowment section (*Kitāb al-Waqf*) of his book named *al-Fatāwā al-Walwāljiyyāh* that they will be compensated in order to protect the endowment in case of the usurpation of the endowment's real estates and homes and their benefits. In addition, he expressed in the leasing (*ijāra*) section of his work that the fee is necessary in case of the usurpation of a child's land.¹³ Later, Burhān al-Dīn al-Bukhārī (He is also known as *Burhān al-Sharī'a*.) stated these exactly, but also reported Al-Walwalijī's fatwā on this issue.¹⁴ Burhān al-Sharī'a also mentioned the subject of *mu'add li-l-istighlāl* in another part of the leasing section of his work. The issue discussed here is whether a fee will be required for the second month, if the house is rented for a month and is stayed there for two months without a contract. Regarding this issue, first of all, it has been reported that the fee is not required for the second month in case of staying without a new contract, and the person who stays this way becomes usurper. Also it is notified that it is expressed in this way in the majority of the narratives in the leasing sections; on the other hand, it is stated in some narrations that a similar fee (*ajr-i misl*) is required. The narratives that the fee is not required are based on the rule of the *zāhir al-riwāya* in the book *Kitāb Al-Asl* which belongs to Muḥammad b. Hasan ash-Shaybānī. In this book, it is said that the fee is not required for the person who works for two months in the bathhouse rented for a month to work; because no contract has been made for the second month. Shams al-A'imma al-Ḥulwānī (d. 448/1056) states that even if this house is *mu'add li-l-istighlāl*, this issue in the *zāhir al-riwāya* will be an evidence for the fact that "the fee is not required without a contract". As seen, it is *zāhir al-riwāya* that no fee is required in case of using real estates without any contract. Thus, the majority of the narratives that the fee is not required without a contract denote this rule in the madhab. However, Al-Bukhārī stated that he attached the opinion of the *zāhir al-riwāya* which stated that the fee is not required for situations where the house is not *mu'add li-l-istighlāl*; and the narrations which stated that the similar fee (*ajr-i misl*) is required for situa-

¹³ Zahīr al-Dīn Abd al-Rashīd al-Walwalijī, *al-Fatāwā al-Walwāljiyyāh* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003), 3/98, 343.

¹⁴ Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/460, 653.

tions where the house is *mu'add li-l-istighlāl*. He also remarked that the Sheikhs (*mesāikh*) of his time deemed necessary for the fee.¹⁵

Qāḍī Khān (d. 592/1196) is also among those who mentioned exceptions about the benefits of the real estates that was usurped. These exceptions are mentioned in various parts of his book named *Fatāwā Qāḍī Khān*.¹⁶ According to the narration of Qāḍī Khān, some Ḥanafī jurists stated that the usurper will pay a similar fee (*ajr-i misl*) for the endowment and for the child, in case of the usurpation of the real estates belonging to young children and endowment; but, the person is not responsible for compensation according to the rule of the *zāhir al-riwāya*.¹⁷ Unlike the others, it is clearly stated in Qāḍī Khān's book for the first time that the relevant provision is apparent. Although Ḥanafī jurists Kāsānī (d. 587/1191) and Marghīnānī (d. 593/1197) are contemporary of Qāḍī Khān, these exceptions are not mentioned in their books.¹⁸ Especially the absence of these exceptions in Marghīnānī's *al-Hidāya* shows that it has not yet become part of the doctrine. Because this book of Marghīnānī reveals the legal doctrine (*zāhir al-riwāya*) which we can state the backbone of Ḥanafī law.

804 | db

Although these exceptions are not mentioned in the compensation section of Usrūshānī's book named *al-Fuṣūl fī al-mu'āmalat*, only endowment property and orphans' property are mentioned in the 'Imād al-Dīn al-Marghīnānī's *Fuṣūl al-iḥkām* and Shaykh Badr al-Dīn's *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* and Fudayl Chalābī's *ad-Damānāt* which are the continuation of the same genre about the compensation of real estates that was usurped. The fatwās related to the subject in all three works consist of the repetitions of the related fatwās in the books of Al-Walwalijī and Burhān al-Sharīf.¹⁹

In the beginning, these exceptions were not mentioned in the works that are the "basic texts" in the Ḥanafī school, such as Marghīnānī's *al-Hidāya*. Even though, Badr al-Dīn 'Aynī (d.

¹⁵ Burhān al-Dīn al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7/435-436; Qāḍī Khān, *Fatāwā Qāḍī Khān*, 2/196.

¹⁶ Qāḍī Khān, *Fatāwā Qāḍī Khān*, 2/196, 208; 3/221.

¹⁷ Qāḍī Khān, *Fatāwā Qāḍī Khān*, 2/208.

¹⁸ 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1986), 7/145; Burhān al-Dīn 'Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāya sharḥ Bidāyatal-mubtadi'* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), 4/304-305.

¹⁹ 'Imād al-Dīn al-Marghīnānī, *Fuṣūl al-iḥkām* (Yazma Bağışlar Collection, no: 990), vr. 352^b; Ibn Qāḍī Simāwnā, *Jāmi' al-Fuṣūlāyn*, 2/128; Chalābī, *ad-Damānāt* (Nuruosmaniye Collection, no: 1965), vr. 78^b, 80^b.

855/1451) one of the commentators of *al-Hidāya* explained the attitude of the Ḥanafī Sheikhs on this issue and stated that the benefits will be compensated in case of usurpation and destruction of the properties set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*). Afterwards, he reported the above opinions in the wāqī'āt literature. 'Aynī stated based on the book named *al-Fatāwā al-Kubrā* (probably belongs to Sadr al-Shahīd), that, the benefits of the dedicated real estates will be compensated to protect the endowment and that whether it does not matter whether the real estates a *mu'add li-l-istighlāl* or not. In addition to this, 'Aynī stated that the late Ḥanafīs gave fatwā according to the Shāfi'ī madhab on matters such as income-generating movables and immovables commodity endowment property, orphans' property with the quotation from Al-Zāhidī's book (d. 658/1260) named *al-Mujtabā*.²⁰ Although Zayla'ī (d. 743/1343) does not mention these exceptions in his work named *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, the narration in 'Aynī's *al-Bināya* was exactly repeated in the annotation (*hāshiyat*) of Chalābī (d. 1021/1612) which is written on this work.²¹

Ibn Nujaym (d. 970/1563) clearly mentioned in his book *al-Aṣbāḥ wa al-Naṣā'ir* that the benefits would be compensated only in three places and that these are endowment property, orphans' property, and property set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*).²² Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 956/1549) states in his book *Multaqā al-Abḥur* that only the benefits of endowment properties would be compensated. However, Shaykh-Zāda Abdurrahman (d. 1078/1667) who wrote an annotation on this book, said that the benefits of the orphans' property and the *mu'add li-l-istighlāl* would be compensated in addition to the endowment property.²³ Ḥaṣkafī (d. 1088/1677) who is the contemporary of Shaykh-Zāda included all these narratives in his work *al-Durr al-mukhtār*.²⁴ Later, Ibn 'Ābidīn stated in his book *Radd al-Muḥtār* that the benefits would not be compensated; however, he stated that if the real estates

²⁰ Badr al-Dīn al-'Aynī, *al-Bināya Sharḥ al-Hidāya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), 11/251.

²¹ Zayla'ī, Fakhr al-Dīn 'Uthmān b. 'Alī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Bulāq: al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1313), 5/234.

²² Zayn al-Dīn Ibn Nujaym, *al-Aṣbāḥ wa-l-Naṣā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419), 243.

²³ 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Shaykh-Zāda (Dāmād Efendī), *Majma' al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998), 2/601-602; 4/81, 94.

²⁴ Ḥaṣkafī, *al-Durr al-Mukhtār*, 614.

usurped belongs to an endowment and to an orphan or it is set up for profitable use (*mu'add li-l-istighlāl*), the benefits of the three mentioned things will be compensated and he adds that this is clearly explained.²⁵

This subject which was dealt with for the first time in Haşīr's *al-Hāwī fi 'l-fatāwā* had not become a part of the doctrine for about four centuries until the work of 'Aynī's *al-Bināya* and has continued to be discussed in books in wāqī'āt literature. In fact, these exceptions about the compensation of benefits (*damān al-manāfi'*) are mentioned in the wāqī'āt literature, such as 'Imād al-Dīn al-Marghīnānī's *Fuṣūl al-ihkām* and Shaykh Badr al-Dīn's *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* and Fudayl Chalābī's *ad-Damānāt*. However, this subject was not discussed in the books of later periods that dealt with the legal doctrine of the madhab and in the annotations written on them such as Mawṣilī's (d. 683/1284) *al-Mukhtār* and Abū al-Barakāt al-Nasafī's *Kanz al-Daqā'iq* (d. 710/1310) and Zayla'ī's *Tabyīn al-Ḥaqā'iq* and Al-Bābārtī's *al-Ināya* (d. 786/1384).

806 | db

As seen, the fatwās stating that the benefits could only be compensated in these three places were initially discussed in wāqī'āt literature. However, as seen above, these exceptions gained a certain authority by being repeated in many works of the same genre as time progresses. Finally, this view which was accepted by the Ḥanafī Sheikhs, has become a part of the doctrine by taking its place in the later standard texts and legal commentaries (*shurūh*) of the school.

In conclusion, the rule of the zāhir al-riwāya in the Ḥanafī school, which we can express as “*The benefits of the real estates that have been usurped are not compensated*” has turned into the following statement by the the fatwās and interpretations of the Ḥanafī Sheikhs: “*The benefits of the real estates that have been usurped are not compensated. However, if the real estate belongs to an endowment and to an orphan or it is set up for profitable use (mu'add li-l-istighlāl), their benefits are compensated in this case.*” Thus, we can easily say that this rule in the Ḥanafī school has become a part of the doctrine by slightly stretching the relevant rule.

²⁵ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 6/186.

The Compensation of Benefits in Ottoman Law

As seen, the non-compensation of benefits is a basic rule according to the Ḥanafī school; however, the late Ḥanafīs (*muta'akhhirūn*) made some exceptions to this established rule (*zāhir al-riwāya*) in the madhhab and adopted the view that the benefits (use-values) of endowment property, orphans' property and mu'add li-l-istighlāl would be compensated.²⁶ Furthermore, this view of the late Ḥanafī scholars was preferred and applied in Ottoman law. As a matter of fact, the related fatwā examples included in the fatwā journals (*majmū'a*) that are considered valid (*mu'tabar*) in the Ottoman law such as *Fatāwā Ali Efendī*, *Fatāwā Feyziyye*, *Bahjat al-Fatāwā* and *Natījat al-Fatāwā* reveal this situation.²⁷ As it is clearly seen in these fatwās, the Ottoman jurists adopted the view of the late Ḥanafīs about the compensation of benefit and the attitude on this issue was reflected in the fatwās likewise. Although this rule of the *zāhir al-riwāya* in the madhhab continued until the beginning of the 20th century, some Ḥanafī jurists opposed it. For example, Kamāl al-Dīn b. al-Humām (d. 861/1457) who is one the 15th century Ḥanafī jurists has stated that the compensation of benefits should not be limited to these three areas in the places and times when the usurpation was common; and that it is necessary to give a fatwā about the benefits of an usurped property will be compensated absolutely. Likewise, his student Ibn Amīr Hājj (d. 879/1474) has expressed that it would not pose a problem to give a fatwā about the necessity of the compensation of benefits absolutely in order to keep people from usurpation and protect the properties of weak people.²⁸ From this point of view, it is possible to say that Ibn al-

²⁶ For details, see. Haşirî, *al-Hāwī fi' al-fatāwā* (Hekimoğlu Ali Paşa Collection, no: 402), vr. 48^{a-b}, 133^b; Walwalijî, *al-Fatāwā al-Walwāljiyyāh*, 3/98, 343; Burhān al-Dīn al-Bukhārî, *al-Muḥīṭ al-Burhānî*, 6/142, 148; 7/435-436, 460, 653; Qādî Khān, *Fatāwā Qādî Khān*, 2/196, 208; 3/221; 'Aynî, *al-Bināya*, 11/251; 'Imād al-Dīn al-Marghīnānî, *Fuṣūl al-iḥkām* (Yazma Bağışlar Collection, no: 990), vr. 352^b; Zayla'î, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq*, 5/234; Ibn Qādî Simāwnā, *Jāmi' al-Fuṣūlāyn*, 2/128; Chalābî, *ad-Damānāt* (Nuruosmaniye Collection, no: 1965), vr. 78^b; Ibn Nujaym, *al-Aşbāḥ wa-l-Nazā'ir*, 243; Shaykh-Zāda, *Majma' al-Anhur*, 4/94.

²⁷ Çatalcalı Ali Efendî, *Fatāwā Ali Efendî* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 345), 2/569-575; Feyzullah Efendî, *Fatāwā Feyziyye* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 347), 461-464; Yenişehirli Abdullah Efendî, *Bahjat al-Fatāwā* (Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 327), 472-475; Dürrizāde Mehmed Arif Efendî, *Natījat al-Fatāwā*, Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 354), 468, 471, 475, 488.

²⁸ Muḥammad Ibn Amīr Hājj *Al-Taqrīr wa-al-Taḥbīr 'alā Tahrīr Ibn al-Humām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403/1983), 2/130; 3/204. See also. Abdullah Kahraman - Nizamettin Ka-

Humām and his student Ibn Amīr Hājj thought like the Shāfi'īs on this issue.

Although Ibn al-Humām and his student Ibn Amīr Hājj stated that the benefits of all properties must have been compensated absolutely, the opinion of late Ḥanafīs was dominant and applied in the Ottoman state. Indeed, the fact that there is no example of a case about the compensation of benefits of the properties except for these three places confirms that the prevailing opinion within the madhab was based. This understanding which has been maintained for centuries, was later legislated in the 596th article of Majalla as follows:

“If a person uses a property without the permission of the owner, he/she is not required to compensate the benefits (use-values/manāfi‘) of the property as usurpation. However, the benefits must be compensated and a similar fee (ajr-i misl) should be paid 1) in any case if this property belongs to an endowment or to an orphan and 2) in case of nothing to be interpreted on the property or a contract if it is set up for profitable use (mu‘add li-l-istighlāl). For example, if a person stays in someone else’s house for a period of time without permission and a contract for rental agreement, he/she doesn’t have to pay a fee. However, if this house belongs to an endowment or to an orphan, the person has to pay the fee of the period of stay, regardless of whether or not there is something to be interpreted on the property or a contract.”²⁹

808 | db

In the commentary of this article; Ali Haydar Efendi reveals the established view (*ẓāhir al-riwāya*) of the madhab by stating that Ḥanafī Imams are in accord that the benefits should not be compensated; however, according to Imam ash-Shāfi‘ī, the benefits of all goods (Whether or not it is an endowment property, orphan’s property or a mu‘add li-l-istighlāl) which were used by usurpation would be compensated like a seized property.³⁰ In the following

rataş, “İbn Hümam’ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Ko-caeli İlahiyat Dergisi*, 1/2 (Aralık 2017): 43-70.

²⁹ This passage has been translated into English from the Arabic original. See for this. Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām* (İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330), 1/949-955.

³⁰ Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 1/949.

parts of his statements, Ali Haydar Efendi states that the benefits of the orphan's property and the endowment property would not be compensated, but the late Ḥanafīs gave this permission contrary to the general rule. In addition, he explains that the benefits have great value in his own time and that the jurists of the century should consult and make a decision on this issue of by acting with the view of the Shāfi'ī madhhab.³¹

Ali Haydar Efendi, invites the jurists of the century to consult on the compensation of benefits and to take a decision on this matter. However, it is seen that the expressions which he said here in a soft tone, gained more certainty in the comment of article 1801. As a matter of fact, he states that at this time when injustice is increasing gradually, the benefits must be compensated absolutely and it is obvious that it is necessary to act with the view of the Shāfi'ī madhhab on this issue.³² Ali Haydar Efendi's invitation and wish on this issue came true while he was alive, as this issue was negotiated at the first amendment (*ta'dīl*) meeting held by the Majalla commission, and the opinion was adopted that the benefits would be compensated like other commodity (*ā'yān*). This situation is mentioned as follows in Ali Haydar Efendi's book "*al-Majmu'at al-Jadīdah fī al-Kutub al-'Arba'ah*" which he prepared as an addition to Majalla:

*"The benefits (manāfi') are also a valuable property (mutaqawwim) like other commodities. Accordingly, if a person uses someone else's movable or immovable property or makes it disfunctional, he must pay its fee. Likewise, if a person destroys the benefits of something like a road or a ribāṭ and a masjid, for example if he occupies the road, then he must compensate its benefits. Annotation: This article was written and accepted according to the Shāfi'ī school."*³³

As understood, although the non-compensation of benefits is a basic rule in the Ḥanafī school; the late Ḥanafīs have adopted the view that the benefits will be compensated in the three places afo-

³¹ Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 1/950.

³² Ali Haydar, *Durar al-Ḥukkām*, 4/695-696.

³³ This passage has been translated into English from the Arabic original. See for this. Ali Haydar, *al-Majmu'at al-Jadīdah fī al-Kutub al-'Arba'ah* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1332), 138.

rementioned, by excepting the general rule (*zāhir al-riwāya*). This understanding which has dominated Ottoman law for centuries, has become an article (*rule*) in Majalla; however, the view that “*the benefits should also be accepted as commodity and they will be compensated absolutely*” was preferred. Thus, there has been a radical change in the Ḥanafī fiqh doctrine on the subject of the compensation of benefits.

Conclusion

The early Ḥanafī scholars (*mutaqaddimūn*) adopted the view of non-compensation of benefits as a principle. However, the late Ḥanafīs (*muta’akhhirūn*) brought some exceptions to the established rule (*zāhir al-riwāya*) in the madhhab by bringing this issue to the agenda in the type of wāqī’āt works. The exceptions to this rule are the benefits (use-values) of endowment property, orphans’ property and property set up for profitable use (*mu’add li-l-istighlāl*). The late Ḥanafīs accepted the view that benefits (*manāfi*) could only be compensated in these three places by stretching the relevant rule slightly. Legal opinions (*fatwās*) on this subject were first discussed in the type of wāqī’āt books. Later they gained a certain authority by being repeated in many works of the same genre. Finally, this view which was accepted by the Ḥanafī Sheikhs has become a part of the doctrine by taking its place in the later standard texts and legal commentaries (*shurūh*) of the school. In other words, the rule of the *zāhir al-riwāya* in the Ḥanafī school, which is expressed as “*The benefits of the real estates that have been usurped are not compensated*” has turned into the following statement by the the *fatwās* and interpretations of the Ḥanafī Sheikhs: “*The benefits of the real estates that have been usurped are not compensated. However, if the real estate belongs to an endowment and to an orphan or it is set up for profitable use (mu’add li-l-istighlāl), their benefits are compensated in this case.*” As seen, this rule in the Ḥanafī school has become a part of the doctrine by stretching the relevant rule a little.

Also, the opinion of the late Ḥanafīs was preferred in the Ottoman law where the Ḥanafī madhhab was applied in practise and the attitude that the benefits would be compensated in the three places aforementioned was reflected in the *fatwās* exactly. This understanding, which dominated in Ottoman law for centuries,

became the rule in Majalla. However, with a later decision, the view that “*The benefits should also be accepted as commodity and they will be compensated absolutely.*” was preferred and a radical change was experienced in the relevant issue.

References

- Ali Haydar. *al-Majmu‘at al-Jadidah fi‘ al-Kutub al-‘Arba‘ah*. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1332.
- Ali Haydar. *Durar al-Hukkām Sharh Majallat al-Ahkām*. İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330.
- Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatın Tazmini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- ‘Aynī, Badr al- Dīn. *al-Bināya Sharh al-Hidāya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.
- Ayoub, Samy A. *Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafī Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Bukhārī, Burhān al-Dīn. *al-Muḥīṭ al-Burhānī fi‘ al-Fiqh al-Nu‘manī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.
- Bedir, Murteza. Buhara Hukuk Okulu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Chalābī, Fuḍayl. *ad-Damānāt fi‘ al-furū‘ al-Hanafīyyah*. İstanbul: Suleymaniye Library, Nuruosmaniye Collection, no: 1965.
- Çatalcalı, Ali Efendī. *Fatāwā Ali Efendī*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 345.
- Dürrizāde, Mehmed Arif Efendī, *Natījat al-Fatāwā*, İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 354.
- Feyzullah Efendī. *Fatāwā Feyziyye*. İstanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 347.
- Haşīrī, Mahmud b. Ibrahim b. Anush al-Bukhārī. *al-Ḥāwī fi‘ al-fatāwā*. İstanbul: Suleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa Collection, no:402.
- Haşkafī, ‘Alā‘ al-Dīn. *al-Durr al-Mukhtār fi‘ Sharh Tanwīr al-Abşār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. *Radd al-Muḥtār ‘alā ‘l-Durr al-mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412.
- Ibn Amīr Ḥājjī, Muḥammad. *Al-Taqrīr wa-al-Taḥbīr ‘alā Taḥrīr İbn al-Humām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983.
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-Dīn. *al-Aşbāḥ wa al-Nazā‘ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419.
- Ibn Qāḍī Simāwnā, Badr al-Dīn Muḥammad b. Isrā‘īl. *Jāmi‘ al-Fuṣūlāyn*, Cairo: 1300.
- Kahraman, Abdullah- Karataş, Nizamettin, “İbn Hümam’ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1/2 (Aralık 2017): 43-70.
- Kahveci, Nuri. “İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2006): 41-63.
- Kāsānī, ‘Alā‘ al-Dīn Abū Bakr b. Mas‘ūd. *Badā‘i‘ al-Şanā‘i‘ fi‘ Tartīb al-Şarā‘i‘*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986.
- Marghīnānī, Burhān al- Dīn ‘Alī b. Abī Bakr. *al-Hidāya sharh Bidāyat al-mubtadi‘*. Beirut: Dār İhyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
- Marghīnānī, ‘Imād al-Dīn. *Fuṣūl al-iḥkām fi‘ uşūl al-aḥkām*. İstanbul: Suleymaniye Library, Yazma Bağışlar Collection, no: 990.
- Pehlivan, Bayram. “Samy A. Ayoub. Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence.” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 25, sy 48 (01 Ekim 2020): 208-15.

- Qāḍī Khān, Ḥasan b. Maṣṣūr al-Uzjandī al-Farghānī. *Fatāwā Qāḍī Khān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
- Shaykh-Zāda (Dāmād Efendī), ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Majma‘ al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abhur*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998.
- Walwalijī, Zahīr al-Dīn Abd al-Rashīd. *al-Fatāwā al-Walwāljiyyāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Yenişehirli, Abdullah Efendī. *Bahjat al-Fatāwā*, Istanbul: Suleymaniye Library, Pertevniyal Collection, no: 327.
- Zayla‘ī, Fakhr al-Dīn ‘Uthmān b. ‘Alī. *Tabyīn al-Ḥaqā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq*. Bulāq: al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1313.

Menfaatlerin Tazminiyle İlgili Hanefî Mezhebinde Yaşanan Hukuki Değişimin Tarihi Serüveni

Kamil YELEK *

Ayrıntılı Özet

Menfaatlerin tazmin edilmemesi, Hanefî mezhebine göre temel bir kuraldır. Ancak müteahhir Hanefî âlimleri, mezhepteki yerleşik bu kurala (*zâhirü'r-rivâye*) bazı istisnalar getirmişlerdir. Vakıf malı, yetim malı ve kiraya verilmek üzere hazırlanmış (*mu'addün li'l-istiğlal*) malların menfaatleri (kullanım bedelleri) bu kuralın istisnalarıdır. Müteahhir Hanefî âlimleri ilgili kuralı biraz esneterek menfaatlerin sadece bu üç yerde tazmin edileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Menfaatlerin tazminiyle ilgili bu istisnaların ne zaman ortaya çıktığı tam olarak tespit edilemeye de, yakın zamanda bu konuya dair bazı görüşler ileri sürülmüştür. Samy A. Ayoub "*Law, Empire and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafî Jurisprudence*" isimli kitabının bir bölümünde menfaatlerin tazminiyle ilgili kuralın müteahhir Hanefî âlimleri tarafından revize edildiğini, Haskefî (öl. 1088/1677) ile İbn Âbidîn'in bu yeni görüşten yana tavır alarak mezhebin erken dönemindeki temel kurala karşı çıktıklarını ifade etmektedir. Ayoub kitabının bir başka yerinde ise, menfaatlerin tazmin edilmemesiyle ilgili görüşün Bâğdâdî (öl. 1032/1623) ile İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) tarafından revize edildiğini ve bu görüşün Mecelle'de de kanunlaştırıldığını iddia etmektedir. Ancak kaynaklara bakıldığında Ayoub'un bu iddialarının isabetli olmadığı son derece aşıkârdır. Müteahhir Hanefî âlimlerin bu konuda bir revizyon yaparak mezhepteki temel kurala bazı istisnalar getirdiği doğrudur. Ancak söz konusu değişimin Bâğdâdî ve İbn Âbidîn tarafından yapıldığı, Haskefî ile İbn Âbidîn'in mezhepteki temel kurala karşı çıktıkları ve bu görüşün Mecelle'de kanun haline geldiği iddialarının kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Çünkü menfaatlerin tazminiyle ilgili istisnalar, Ayoub'un iddia ettiği tarihten çok daha önce (yaklaşık olarak 500 yıl önce) dile getirilerek Hanefî hukuk doktrininin bir parçası haline gelmiştir.

Bu istisnalar, ilk olarak vâkıât/fetâvâ türündeki kitaplarda gündeme getirilmiştir. Nitekim Hanefî mezhebinin erken dönemlerinde telif edilen temel metinlerde böyle bir konuya temas edilmemiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla, vakıf malları ile kiraya verilmek üzere hazırlanmış mallara ait menfaatlerin tazmin edileceği hususu ilk olarak Hasîrî'nin (öl. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eserinde görülmektedir. Daha sonra Zahrüddîn Abdürreşid el-Velvâlicî (öl. 540/1146), Burhâneddîn el-Buhârî (öl. 570/1174?) ve Kâdîhân (öl. 592/1196) gibi Hanefî fakihleri bu istisnaları eserlerinde zikretmiştir. Burhâneddîn el-Buhârî'nin (*Burhânüşşerîa*) *el-Muhît* adlı eseri ile Kâdîhân'ın *el-Hâniye*'sinde yer almasına rağmen özellikle onların çağdaşı olan Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-*

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye, kamilyelek@klu.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-8181-2494

Hidâye'sinde bu istisnalara değinilmemesi, bunların henüz doktrinin bir parçası haline gelmediğini göstermektedir.

İlk defa Hasîrî'nin eserinde ele alınan bu konu, Aynî'nin (öl. 855/1451) *el-Binâye* adlı eserine kadar geçen yaklaşık dört asırlık süreçte de doktrinin bir parçası haline gelememiştir. Öyle ki, menfaatlerin tazminiyle ilgili bu istisnalar, İmâdüddîn el-Mergî'nânî'nin (öl. 670/1271) *Fusûlu'l-ihkâm*, Şeyh Bedreddin'in (öl. 823/1420) *Câmiu'l-fusûleyn* ve Fudayl Çelebi'nin (öl. 991/1583) *ed-Damânât* isimli vâkıât türündeki eserlerinde zikredilmesine rağmen Mevslî'nin (öl. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı, Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Kenzü'd-dekâ'ik*'i, Zeylaî'nin (öl. 743/1343) *Tebyînü'l-hakâik*'i ve Bâbertî'nin (öl. 786/1384) *el-İnâye*'si gibi mezhebin hukuk doktrinini ele alan sonraki dönem eserlerde ve bunlara yazılan şerh çalışmalarında yer almamıştır.

Menfaatlerin tazmin edilebileceğine ilişkin tartışmalar ve buna ilişkin fetvâlar, başlangıçta vâkıât/fetâvâ türündeki kitaplarda gündeme getirilmiş olsa da daha sonra aynı türdeki pek çok eserde tekrarlanarak belirli bir otorite elde etmiş ve nihayetinde Hanefî meşâyihinin kabulüne mazhar olan bu görüşler, mezhebin daha sonraki fûrû-ı fıkıh metinleri ile bu metinlere yazılan şerh çalışmalarında yerini alarak doktrinin bir parçası olmuştur. Bunun için Aynî'nin *el-Binâye*, Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*, İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Şeyhîzâde'nin (öl. 1078/1667) *Mecmaü'l-enhur*, Haskeffî'nin (öl. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserlerine bakılabilir.

814 | db

Diğer taraftan Haskeffî ile İbn Âbidîn'in mezhepteki zâhirû'r-rivâye olan bu kurala karşı çıktıkları iddiasına gelince, onların eserlerinde buna işaret eden herhangi bir ifade yoktur. Aksine Haskeffî ile İbn Âbidîn, menfaatlerin tazmin edilmeyeceğini, ancak gasbedilen şeyin vakıf malı, yetim malı veya mu'addün li'l-istiğlâl olması durumunda bunların menfaatlerinin tazmine konu olacağını açık bir şekilde ifade etmektedirler. Bununla birlikte menfaatlerin tazmin edilmesiyle ilgili görüşün Mecelle'de kural haline geldiği iddiası da isabetli değildir. Zira Mecelle'deki ilgili maddeler ile bunların şerhlerine ve diğer kaynaklara bakıldığında bu görüşün Mecelle'de kanunlaştırılmadığı, menfaatlerin tazmin edilmezliği görüşünün Hanefî mezhebinde temel bir kural olduğu, ancak genel kuraldan istisna edilerek menfaatlerin sadece bu üç yerde tazmin edileceği açık bir şekilde görülmektedir.

Yukarıda zikredilen problemler nedeniyle, menfaatin tazminiyle ilgili Hanefî mezhebindeki zâhirû'r-rivâye kuralın sonraki Hanefî meşâyih tarafından nasıl revize edildiği, zikredilen istisnaların yaklaşık olarak ne zaman ortaya çıktığı ve bu konuya dair yakın zamanda ileri sürülen iddiaların doğru olmadığı Hanefî hukuk literatüründeki örneklerden hareketle gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Menfaatlerin Tazmini, Vakıf Malı, Yetim Malı, Mu'addün li'l-istiğlâl.



HIRİSTİYAN TRANSHÜMANİZMİ: HIRİSTİYANLIĞIN TEKNO-ESKATOLOJİK YENİ YORUMU

Muhammet YEŞİLYURT*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 17 Mayıs 2021, **Kabul Tarihi:** 06 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyan Transhümanizmi: Hıristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 815-845.
<https://doi.org/10.33415/Daad.938435>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 17 May 2021, **Accepted:** 06 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Yeşilyurt, Muhammet. "Christian Transhumanism: A New Techno-Eschatological Interpretation Of Christianity". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 815-845.
<https://doi.org/10.33415/Daad.938435>



Öz

Bu çalışma, "din-teknoloji" etkileşiminin ortaya çıkardığı yeni yaklaşımların bir örneği olarak Hıristiyan transhümanizmini konu edinmektedir. Hıristiyanlık ile Transhümanizmi mezceden ve bu özelliğiyle dinî transhümanist bir hareket olma özelliği taşıyan Hıristiyan transhümanizmi, "acı, hastalık yaşlılık ve ölümle mücadele; insanın değişimi, dönüşümü ve yaratıcılığı ve eskatoloji" gibi konulardaki görüşlerinde hem seküler transhümanizmden hem de Hıristiyanlıktan istifade etmiştir. Hıristiyan transhümanizmi zikredilen meselelere yaklaşımında eskatolojik vurguyu ön plana çıkarmıştır. Bundan dolayı Hıristiyan transhümanizmi "teknolojik" bir hareket olarak tanımlanabilir. Çalışmada Hıristiyan transhümanizminin, dinler için de giderek teolojik bir sorunsala dönüşmeye başlayan din-teknoloji ilişkisi konusundaki tavrını, hem "teknolojinin dinleştirilmesi"nden

* Dr. Öğr. Üyesi. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. 25yesilyurt@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0770-6850

hem de “dinin teknolojikleştirilmesi”nden yana koyduğu, dolayısıyla uzlaşma seçeneğini tercih ettiği sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Transhümanizm, Hıristiyan Transhümanizmi, Eskatoloji, Teknoloji.

Christian Transhumanism: A New Techno-Eschatological Interpretation Of Christianity

Abstract

This study focuses on Christian Transhumanism as an example of the new approaches brought about by the “religion-technology” interaction. Christian transhumanism, which intermingles Christianity and Transhumanism and which, in this regard, is a religious transhumanist movement, makes use of both secular transhumanism and Christianity in its views on issues such as “fighting with pain, diseases, ageing, and even death; human development, transformation and creativity, and eschatology”. Christian transhumanism has highlighted eschatological emphasis in its approach to the abovementioned issues. Hence, Christian transhumanism can be defined as a “techno-eschatological” movement. This study concludes that Christian transhumanism had opted to put its attitude in respect of the relationship between religion and technology, which has gradually turned into a theological problem for religions, in favour of both “religionization of technology” and the “technologicalization of religion”, hence preferred the option of reconciliation.

816 | db

Keywords: Christianity, Transhumanism, Christian Transhumanism, Eschatology, Technology.

Giriş

Max More’un kısaca, “yaşlanmayı ortadan kaldırmak ve insanın zihinsel, fiziksel ve psikolojik kapasitelerini büyük ölçüde artırmak için mevcut teknolojileri geliştirerek ve yaygınlaştırarak insanlık durumunu köklü bir şekilde iyileştirme olasılığını ileri süren entelektüel ve kültürel bir hareket”¹ olarak tanımladığı transhümanizmin temelinde insanlık durumunun akıl, bilim ve teknoloji ile geliştirilebileceğine dair bir inanç yatar.²

Transhümanizmin en son teknolojilerle ilişkili olması, onu oldukça yeni bir fenomen gibi gösterebilir. Ancak bugünün transhü-

¹ Max More, “The Philosophy of Transhumanism”, *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology And Philosophy Of The Human Future*, ed. Max More - Natasha-Vita More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 3.

² Stephen Robert Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope* (The University of Auckland: ResearchSpace@ Auckland, PhD Thesis, 2006), 33; ayrıca bkz. Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), “Transhümanizm”, 157.

manizminin bir mazisi vardır ve Hıristiyanlıkla olan bağlantısı son on yılda başlayan bir şey değildir.³ Nitekim bir terim olarak ilk kez Julian Huxley tarafından 1957 yılında kullanılan “transhümanizm”in tarihini, muhtevasında taşıdığı düşünce ve anlam itibariyle Dante’nin İlahi Komedya’sına hatta Pavlus’un Mektupları’na kadar geri götüren araştırmacılar⁴ bulunmaktadır. Bunun yanında transhümanizmin, Hıristiyanlığın *imago Dei*, *enkarnasyon*, *diriliş*, *ilk günah*, *düşüş*, *eskatoloji* gibi en önemli öğretilerini de iddialarının temelinde adeta bir meşrulaştırma aracı olarak yerleştirmiş olması, mezkûr bağlantının sadece tarihsel olarak değil fikrî ve teolojik düzlemde de kurulmaya çalışıldığını göstermektedir.

Köklerinde, öncelikli olarak din ve Tanrı karşıtı evrimci Darwinist yaklaşımları, aydınlanmanın hâkim düşüncesi olan Hümanizmi barındırması ve transhümanistlerin büyük çoğunluğunun da ateist, deist ya da agnostiklerden oluşması, transhümanizmi Hıristiyanlık veya diğer dinler özelinde incelemeyi gereksiz kılıyor yahut zorlaştırıyor gibi görünse de yukarıda zikredilen Hıristiyan öğretileriyle doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içerisinde olması, onun en azından Hıristiyanlık özelinde incelenmesini elzem hale getirmektedir. Öte yandan transhümanizme seküler bir anlayıştan yola çıkarak yaklaşan “seküler transhümanistler”den⁵ söz edilebileceği gibi dinî bir temel ya da kaygıdan hareket ederek yaklaşan “dinî transhümanistler” de mevcuttur. Nitekim *Hıristiyan Transhümanizmi (Hıristiyan Transhümanist Derneği)*, *Mormon Transhümanizmi*, *Rus Transhümanist Hareketi*, *Terasem Hareketi*, *Ebedi Yaşam Kilisesi* gibi transhümanist grup, hareket ve anlayışlar; transhümanizmi din ile bağlantılı olarak anlayan ve açıklayan “dinî transhümanist grup” olma özelliğini gösterirler. Bunlar arasında Hıristiyanlığın özellikle eskatolojik öğretilerini kendisine temel alan Hıristiyan Transhümanizmi, Mormon Transhümanizmi ve Rus Transhümanist Hareketi’nin mevcudiyeti, bir olgu olarak transhümanizmin Hıristiyanlık özelinde ele alınmasını zorunlu kılan gerekçelerden bir diğerini oluşturmaktadır.

³ Michael S. Burdett, “Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, NF Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin”, *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* (Washington, 2011), 19.

⁴ Bkz. Peter Harrison - Joseph Wolyniak, “The History of ‘Transhumanism’”, *Notes and Queries* 62/3 (2015), 466; Harrison - Wolyniak, “Transhumanism”, 467.

⁵ Bu çalışmanın bütününde yalın olarak “transhümanizm” ve “transhümanist” kelimelerinin geçtiği yerlerde kastedilen, “seküler transhümanizm/transhümanist” kelimeleridir.

Bu çalışmada, adı geçen üç gruptan Hıristiyan Transhümanizmi ve onun kurumsallaştığı bir yapılanma olan Hıristiyan Transhümanist Derneği konu edilmiştir. Bu çerçevede söz konusu grubun öncelikle fikrî ve tarihsel kökenleri ve derneğin oluşum süreci üzerinde durulmuş, ardından da çeşitli konulardaki görüşleri derinlemesine değerlendirilmiştir. Çalışmada, “dinî transhümanist grup” olma özelliği taşıyan Hıristiyan transhümanizminin Hıristiyanlık ile transhümanist düşüncüyü mezcederken hangi temel noktalardan hareket ettiğini ve din-teknoloji ilişkisini, Hıristiyanlık-transhümanizm özelinden nasıl kurguladığını tayin ve tespit etmek amaçlanmıştır. Nitel (deskriptif) metodun kullanıldığı çalışmada ayrıca dinler tarihi disiplinine özgü karşılaştırma ve hermenötik yöntemlerinden de faydalanılmıştır.

1. Hıristiyan Transhümanizminin Fikrî ve Tarihsel Kökenleri

818| db

Hıristiyan Transhümanizmi Hıristiyanlık ile transhümanizmi birleştirerek birlikte anlamaya çalışan, transhümanizmin bilim ve teknolojiyi kullanarak belirlediği gelecek vizyonunu, hedeflerini ve ideallerini Hıristiyanlık teolojisinden hareketle meşrulaştıran, Hıristiyanlıkta mevcut kimi öğretilerin ve inançların gerçekleşme sahasını ise transhümanist çabalarda gören, uzlaştırmacı, tekno-teolojik karakterde bir dinî transhümanizm akımıdır. Bu adla ortaya çıkışı, tarihsel olarak “seküler transhümanizm”den çok daha yeni olsa da kökenleri itibarıyla değerlendirildiğinde çok eskilere götürülmektedir. Öyle ki, transhümanist düşünce Hıristiyanlığın doğuşuyla başlatılarak transhümanizmin her şeyden önce bir Hıristiyan düşüncesi olduğu iddia edilir.⁶

Mezkûr iddiayı temellendiren ana argümanlar, Hıristiyan Kutsal Kitabı’ndan elde edilir. Buna göre “*Transhümanizm gibi Hıristiyanlık da zamanın ve mekânın sınırlarını kolayca aşan, yüceltilmiş Mesih tarafından en güzel şekilde temsil edilen insan türünün başkalaşımını dört gözle beklemektedir. Başkalaşmış Mesih, eski büyük peygamberlerden Musa ve İlyas ile sohbet eder; duvarlardan geçer ve kilitli odalarda görünür.*”⁷ Dahası, Mesih’in dirilişi genel dirilişin sade-

⁶ Ron Cole-Turner, “Christian Transhumanism”, *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality* (Cham: Springer, 2017), 39, 40.

⁷ “Kutsal Kitap” (Erişim 23 Nisan 2021), Mat.17:2-3; Yu.20:26.

ce ilk meyvesidir. Mesih'e iman etmiş herkes, göğe yükselmiş Mesih'in sahip olduğu, aynı türden biçim değiştirmiş beden beklentisi içinde olabilir.”⁸ Böyle bir beklenti başta Pavlus⁹ olmak üzere diğer bazı Yeni Ahit yazarlarında gözlemlenebilmektedir. Tüm bu metinlerde insanlığın şu anki mevcut biçimsel görünümünün ve sınırlarının ötesine geçmeye mecbur ve mahkûm olduğu tezi işlenir, insanlığın geleceği İsa Mesih'in geleceğiyle ilişkilendirilir. Buna göre ölümden dirildiğine ve yüceltildiğine inanılan İsa ile birlikte diğer tüm insanlara, ölümü aşan, görkemli bir şekilde dönüştürülmüş bir gelecek verilir.¹⁰

Hıristiyan transhümanizmini, eski bir düşünce olmakla birlikte Hıristiyanlığın en gelişmiş biçimi¹¹ olarak gören görüşlere ilaveten Hıristiyan transhümanist Redding'e göre “siyasi, sosyal, dini ve ırkî sınırlarla tanımlanan bir dünyada İsa ve ilk takipçileri, bazı yönlerden, tüm bunların dışında ve ötesinde bir insan kimliğini savunan ilk transhümanistlerdir.”¹² Hıristiyan kutsal metinlerinden hareketle ve ilk dönem kilisesinin tarihine bakarak Hıristiyan transhümanistler, erken dönem Hıristiyanlığını transhümanizm olarak adlandırılan şeyin bir biçimi olarak görürler. Zira onlara göre ilk Hıristiyanlar da tıpkı transhümanistler gibi dünyanın ve onunla birlikte insanlığın da fiziksel olarak dönüştürülmesi gerektiğinde ısrarcıydılar. O nedenle mantıksal yapı, temeldeki felsefe ve ortaya çıkan sonuçlar açısından erken Hıristiyan dünya görüşü bir tür transhümanizmdi.¹³

Genelde transhümanist düşüncede, özelde ise Hıristiyan transhümanizmde Francis Bacon (1561-1626), Nikolai Fyodorovich Fyodorov (1829-1903) ve Pierre Teilhard de Chardin'in (1881-1955) son derece önemli bir yeri vardır. Her üçü de teknoloji konusundaki kabullerini kendi Hıristiyan görüşlerine dahil etmiş ve insanlığı Hıristiyanlık temelinde geliştirmek için teknoloji kullanımını

⁸ Eugene Clay, “Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition”, *Beyond Humanism: Trans-and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans-und Posthumanismus/Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, ed. Hava Tirosh-Samuelson - Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 159.

⁹ 1Ko.15:47-49.

¹⁰ Cole-Turner, “Christian Transhumanism”, 37-38.

¹¹ James McLean Ledford, “Prepare for HyperEvolution with Christian Transhumanism” (2005).

¹² Micah Redding, “Transhumanism and the Christian Story” (Erişim 10 Ekim 2020).

¹³ Micah Redding, “Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Los Angeles: Springer, 2019), 777, 793.

savunmuşlardır.¹⁴ Hatta Redding'e göre 1600'lü yıllarda, bilimsel metodun yaratıcısı Bacon Hıristiyan transhümanizmini savunuyordu. Bacon "transhuman" terimini kullanmamış olsa da onun insanlık hakkındaki düşünceleri transhuman izler taşımaktaydı.¹⁵ Genellikle Hıristiyan transhümanistlerin bir çeşit koruyucu azizi¹⁶ olarak yüceltilen¹⁷ Pierre Teilhard de Chardin, insanlığı geliştirmek için teknolojinin kullanımını her biyolojik adımın kozmik Mesih'e doğru ilerlediğine inandığı için teşvik ederken Fyodorov ise ölümün insanlığın nihai düşmanı olduğunu ve onun teknolojik diriliş yoluyla sınırlandırılmasının insanlığın ve Hıristiyan'ın amacı olması gerektiğini iddia etmiştir.¹⁸

Hıristiyan transhümanizminin fikrî ve teolojik düzlemdeki temelini oluşmasına en büyük katkılardan birini, ileri sürdükleri "Yaratılmış Ortak Yaratıcı (Created Co-Creator)" düşüncesiyle Philip Hefner, Ted Peters ve Metodist Lynn Rhodes sunmuştur. Hefner ve diğerlerinin insan ve doğal dünya hakkındaki anlayışlarını, özgürlük ve koşulluluk konusundaki iddialarını özetleyen bileşik bir terim olarak 'yaratılmış ortak yaratıcı', insan düşüncesine içkinlik ve aşkınlık boyutlarını getiren bir özelliğe sahiptir. "Yaratılmış (created)" tabiri, insanların koşullu halini ele alırken "ortak yaratıcı (co-creator)" ifadesi ise insanlığın bu koşullandırılmışlığı aşmasına imkân veren özgürlüğünü yansıtır. Başta biyoteknoloji ve tıp ile ilgili tartışmalar olmak üzere, yapay zekâ, ekoloji, sosyal adalet, cyborg, eklesiyoloji (kilise bilimi), enkarnasyon ve evrim teorisi üzerine düşüncelerde de görülür.¹⁹ Din-bilim-teknoloji arasında bir uzlaşımın kurulmasını öne çıkaran söz konusu terim bundan dolayı Hıristiyan transhümanistler için Hıristiyanlık ve transhümanizmi bağdaştırmada kilit bir öneme sahip olmuştur.

¹⁴ Burdett, "Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin", 32, 33.

¹⁵ Micah Redding, "Francis Bacon, Christian Transhumanist" (Erişim 04 Ekim 2020).

¹⁶ Koruyucu azizlik konusunda geniş bilgi için bkz. Kemal Polat, *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 164-175.

¹⁷ David C. Winyard Sr, *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations* (Virginia Tech, PhD Thesis, 2016), 95.

¹⁸ Burdett, "Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin", 32.

¹⁹ Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 195, 206-207.

2. Hıristiyan Transhümanist Derneği

Öncelikle bir düşünce olarak 2000'li yılların başında oluşmaya başlayan “Hıristiyan Transhümanizmi”, daha sonra “Hıristiyan Transhümanist Derneği” adıyla dernekleşerek tüzel bir kimlik de kazanmıştır. Hıristiyan Transhümanist Derneği'nin kendi resmî web sitesindeki açıklamalarına göre dernek, 15 Mayıs 2014'te Micah Redding'in İcra Direktörlüğünde kurulmuş ve faaliyetlerine başlamıştır. Derneğin ulusal bir dernek halini alması ise 2015 yılında olmuştur. O tarihten bu tarafa faaliyetlerine devam eden derneğin şu andaki icra direktörlüğünü de yine Micah Redding yürütmektedir.²⁰ Sosyal medyada da etkin bir şekilde faaliyet yürüten derneğin 2013 yılında oluşturulan resmî Facebook sayfası 6 Şubat 2021 tarihi itibarıyla 1281 üyeye,²¹ 2011 yılında açılan Twitter sayfası 1335 takipçiye,²² Youtube sayfası ise 173 aboneye²³ sahip durumdadır.

Hıristiyan Transhümanist Derneği'nin transhümanizme dair taahhüt ve bağlılıklarını içeren açıklamaları derneğin kendi web sitesinde yayımlanmaktadır. Bunlardan birincisi, 2015 baharında yayımlanan amaç beyanıdır. Amacını, “dünyanın kurtarılması, uzlaştırılması ve yenilenmesinde Tanrı'ya katılmak” olarak açıklayan dernek, amaçlarının bir parçası olarak da İsa'nın “Tanrı'yı tüm kalbinizle, ruhunuzla, zihninizle ve gücünüzle sevin... ve komşunuzu kendiniz gibi sevin.”²⁴ sözlerini ilke edindiklerini ilave eder. Amaç beyanında devamla şunlar ifade edilir:

“Bu, bizim amacımız, belirleyici odak noktamız ve mesajımızdır. Ve bu emirlerin uygulanması söz konusu olduğunda biz üç derin şey görürüz:

1. Biz aşkın olana odaklanırsınız.
2. Zihin, fiziksellik ve ruhsallıkta daha fazla uyumun peşindeyiz.
3. Dünyanın ıslah edilmesini istiyoruz.

Bu üç unsurun tam bir insan olmanın ne olduğunu tanımladığını ve geliştirmemiz gereken boyutları belirlediğini düşünürüz.”²⁵

²⁰ “Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future”, *Christian Transhumanist Association* (Erişim 01 Ekim 2020).

²¹ “Christian Transhumanism | Facebook” (Erişim 06 Şubat 2021).

²² “Christian Transhumanist Association (@xianityplus) / Twitter” (Erişim 06 Şubat 2021).

²³ “Christian Transhumanism - YouTube” (Erişim 06 Şubat 2021).

²⁴ Mat.22:37-40.

²⁵ “Who We Are”, *Christian Transhumanist Association* (Erişim 07 Şubat 2021).

Hıristiyan Transhümanist Derneği'nin 3 Nisan 2016'da kabul ettiği "Hıristiyan Transhümanist Beyanı"nda ise şu ifadeler geçer:

"Hıristiyan Transhümanist Derneği üyeleri olarak:

1. Tanrı'nın misyonunun, insanlık da dahil olmak üzere yaratılışın dönüşümünü ve yenilenmesini içerdiğine ve Mesih tarafından hastalığa, açlığa, zulme, adaletsizliğe ve ölüme karşı çalışma görevine katılmaya çağrıldığımıza inanıyoruz.

2. İnsanlığımızın ruhsal, fiziksel, duygusal, zihinsel her boyutunda ve birey, topluluk, toplum, dünya olmak üzere her düzeyde büyüme ve ilerleme ararız.

3. Bilim ve teknolojiyi, araştırma ve keşfetme konusunda Tanrı vergisi dürtülerimizin somut ifadeleri olarak ve Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmanın doğal bir sonucu olarak kabul ederiz.

4. İsa'nın "Tanrınız Rabbi tüm yüreğiniz, ruhunuz, aklınız ve gücünüzle sevin ... ve komşunuzu kendiniz gibi sevin" şeklindeki en büyük emri bize rehberlik eder.

5. Teknolojinin kasıtlı kullanımının, Mesih'i takip etmekle birleştiğinde Tanrı'nın suretinde yaratıklar olmanın ne anlama geldiği konusunda bizi daha fazla insan olmak için güçlendireceğine inanırız.

*Bizler bu şekilde Hıristiyan Transhümanistleriz."*²⁶

Kendilerini, "insanlık durumunu dönüştürmek için Mesih'in öğrenciliği ile tutarlı ve Mesih'in öğrenciliği ile örneklediği şekilde bilim ve teknolojiyi kullanmayı savunan" kişiler olarak tanımlayan Hıristiyan transhümanistler; "Hıristiyanlık ile bilimsel ve teknolojik düşüncenin başlıca meseleleri arasında bir diyalogu, Hıristiyan geleneğinde ortaya çıkan bir teknoloji teolojisini geliştirmeyi, çok daha geniş çaplı transhümanist proje içinde pozitif, ilişkisel değerlerin sesi olmayı ve Hıristiyanları dünya adına hizmet etmeye davet eden olumlu bir dini vizyon sunmayı amaçladıklarını"²⁷ ifade ederler.

²⁶ "Christian Transhumanist Affirmation", *Christian Transhumanist Association* (Erişim 07 Şubat 2021).

²⁷ "Christian Transhumanist Association".

3. Hıristiyan Transhümanizminin Görüş ve İnançları

Hıristiyan Transhümanizminin görüş ve inançları sırasıyla “Acı, Hastalık, Yaşlılık ve Ölümle Mücadele”, “İnsanın Doğası, Değişimi ve Dönüşümü”, “İnsanın Yaratıcılığı” ve “Eskatoloji” konularında ileri sürdükleri düşünceler etrafında ele alınmıştır.

3.1. Acı, Hastalık, Yaşlılık ve Ölümle Mücadele

Transhümanizmin iddiası ve çıkış noktası, insan için eksiklik ve zayıflık olarak kabul edilen acı, hastalık yaşlılık ve ölümle mücadelelenin ve nihai noktada bunlar üzerinde zafer kazanmanın, insanlık için mümkün ve gerçekleştirilebilir olduğudur. Bu hedef doğrultusunda transhümanistler modern bilimin ve teknolojinin hemen her alanını amaçlarının birer aracı olarak kullanma çabasındadırlar.

Transhümanizmin acı, hastalık, yaşlılık ve ölümle mücadele arzusu, “yeni, yüceltilmiş ve ölümsüzlüğü kuşanmış bir bedenle” dirlme temasını işleyen Hıristiyanlığa mensup insanların dikkatini çekme ve cezbetme potansiyeline sahiptir. Nitekim mezkûr potansiyel Hıristiyan transhümanistler nezdinde karşılık bulmuş ve onların eliyle fiiliyata da dökülmüş durumdadır. Hıristiyan transhümanistler, transhümanizmin “daha uzun ve sağlıklı ömür” ve -bir nevi tanrılaşmanın yolunu da açacak olan- “ölümsüzlük” hedeflerinin Hıristiyan teolojisiyle örtüştüğü iddiasındadırlar. Bu bağlamda onlar, Hıristiyanlık ve transhümanizmin acıyla ve acı çekmeyle mücadelede aynı paralelde olduğunu söylerler. Örneğin Hıristiyan transhümanist Redding, “Hıristiyanlığın hiçbir zaman kendi iyiliği için acı çekmeyi istemediğini, Hıristiyanlıktaki acının daima başkalarını kurtarma ve zorlukların üstesinden gelme mücadelesi ve dünya adına acıya katlanmanın kahramanca çabası olduğunu” ileri sürer ve peşinden şunları ilave eder:

“Transhümanizmde de aynı durum söz konusudur -bizler de dünyadaki acıları ortadan kaldırmak için şu anda mücadele ediyor ve acı çekiyoruz. Hastalıkları yok etmek, özgürlüklere ulaşmak, yaşlanma saatini geri çevirmek için savaşıyoruz. Hıristiyanlıkta ve transhümanizmde, biz ne acıyı kucaklıyoruz ne de ondan kaçıyoruz. Bunun

yerine onu, daha iyi bir dünyaya ulaşmak için geçmemiz gereken zorunlu kötülük olarak görüyoruz.”²⁸

Hıristiyan transhümanistlerin Hıristiyanlığı ve transhümanizmi acı, hastalık, yaşlılık ve ölümle mücadele konusunda ortak bir noktada buluştururken başvurdukları yegâne kaynak, Kutsal Kitap’tır. Özellikle Yeni Ahit’te İsa ile ilgili mucize içerikli anlatılar, Hıristiyan transhümanistler için iddialarının birer kanıtı niteliğindedir. İsa’nın körlerin gözlerini açtığını,²⁹ sağırları işitir kıldığını,³⁰ felçliyi yürür hale getirdiğini,³¹ dilsizi iyileştirdiğini,³² cüzamlıların temizlediğini³³ ve ölüleri dirilttiğini³⁴ anlatan mucize içerikli anlatılarda öne çıkan, İsa’nın şifacı özelliğidir.³⁵ Bu anlamda Hıristiyan transhümanistler açısından gerçek bir insan olarak İsa, insan yaşamının ne olması gerektiğinin âdeta kesin ifşasıdır.³⁶

Herzfeld’e göre transhümanist teknolojilerin her biri, insanın acılarını hafifletmenin bir yolu olmaları açısından Hıristiyan amaçlarıyla uyumludur. Zira İsa da hastaları iyileştirmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle etik endişelere rağmen bu alanlarda ilerlemek gereklidir.³⁷ Meseleye İsa’nın sevgi vurgusundan yola çıkarak yaklaşan Garner’a göre ise İsa’nın sevgi ahlakı, insanları, ötekinin faydasına teknolojik çabalara davet eden ahlaki bir emir niteliğindedir. Dolayısıyla İsa’nın şifa mucizelerine benzer şekilde insanların acısını hafifletmek adına yeni tedavi biçimlerini geliştirmek için teknolojinin takip edilmesi elzemdir.³⁸

²⁸ Micah Redding, “Christianity is Transhumanism”, *h+ Media* (22 Mayıs 2014); Micah Redding, “Christianity is Transhumanism” (Erişim 11 Ekim 2020).

²⁹ Mat.9:27-31; Mat.20:29-34; Mar.10:46-52; Luk.18:35-43; Yu.9:1-12.

³⁰ Mar.7:31-37.

³¹ Mat.9:1-8; Luk.5:17-26.

³² Mat.9:32-33.

³³ Luk.5:12-16.

³⁴ Yu.11:38-45; Mat.11:4-6.

³⁵ İsa’nın şifacı özelliği ve Hıristiyanlıkta şifa konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Rifai Erten, “Hıristiyanlık’ta, İslamiyet’te Şifa ve Bu Dine İnananların Sağlık Konusuna Bakışları”, *Kalemname* 5/10 (2020), 389-403; ayrıca Türk halk inanışlarında şifa konusunda geniş bilgi için bkz. Rifai Erten, *Türk Halk İnanışlarında Maddi ve Manevi Şifa* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020).

³⁶ Joshua Marshall Strahan, “Thinking Like a Christian About Transhumanism”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Los Angeles: Springer, 2019), 811.

³⁷ Noreen Herzfeld, “Must We Die? Transhumanism, Religion, and the Fear of Death”, *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Tracy J. Trothen - Calvin Mercer (Cham: Springer, 2017), 291.

³⁸ Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 246; Stephen Garner, “Christian Theology and Transhumanism: The ‘Created Co-creator’ and Bioethical Principles”, *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhanc-*

İnsanî sınırların aşılabileceğini ileri süren Hıristiyan transhümanistler açısından yukarıda ifade edilen görüşlerin bir karşılığı vardır. Hastaları iyileştirmeyi ve hatta ölümü ortadan kaldırmayı İsa'dan onlara miras kalan ve yerine getirilmesi gereken bir görev³⁹ olarak anlayan Hıristiyan transhümanistlere göre Hıristiyanlıkta insanlar kendilerini gönderen Tanrı'nın, hastaları iyileştirme, açları doyurma ve ölümlere hayat verme şeklindeki işlerini yapmaya çağırılırlar. Söz konusu işleri yaparken de aslında Tanrı'nın işine katılmış ve insanlığın gerçek anlamını benimsemiş olurlar.⁴⁰

İsa'nın şifa faaliyetlerini "ölümle mücadele" konusuyla ilişkilendiren Redding, İsa'nın, havarilerini hasta iyileştirme, açları doyurma ve ölümleri diriltme için göndermesinin sebebinin, ölüme karşı mücadeleye onları ortak etmek olduğunu ileri sürer. Ona göre İsa, havarilerinden ölümün her türüsüne karşı mücadeleye katılmalarını istemiştir. Söz konusu katılımın, Redding açısından yalnızca havarilerinden istenen bir şey olmayıp İsa'ya iman etmiş herkesten istenen bir davranış olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre bugün bile pek çok hastanenin *Saint Thomas* ve *Saint Mary's* gibi isimlere sahip olması şifanın, her zaman Hıristiyan misyonunun önemli bir parçası olduğunu göstermektedir.⁴¹ Hıristiyan transhümanizmi, modern tıp teknolojisini de bu bağlamda anlar ve yorumlar. Hıristiyan transhümanistler, İsa'nın mucizevî şifa faaliyetlerinden yola çıkarak modern tıp teknolojisinin kullanılması suretiyle acıları, hastalıkları, yaşlılığı ve ölümü ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu⁴² vurgularlar.

3.2. İnsanın Doğası, Değişimi ve Dönüşümü

İnsanın doğası, bedenî ve ruhî özellikleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Hıristiyanlığın insana ve insan doğasına bakışı beden ve ruh üzerinde yoğunlaşmıştır. Hıristiyanlığa göre ruh ve beden birlik ve

cement, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (California: Praeger An Imprint of ABC-CLIO, 2015), 238.

³⁹ Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 196.

⁴⁰ Redding, "Christianity is Transhumanism" (22 Mayıs 2014); Redding, "Christianity is Transhumanism".

⁴¹ Micah Redding, "Why Christians Should Support Radical Life Extension" (Erişim 08 Ekim 2020).

⁴² Redding, "Christianity is Transhumanism" (22 Mayıs 2014); Redding, "Christianity is Transhumanism".

bütünlük arz eder. Tanrı suretinde yaratılmış olan insan⁴³ hem bedensel hem de ruhsal bir varlıktır.⁴⁴ İnsan, bedeni ve ruhuyla *imago Dei* (Tanrı'nın Sureti)'yi en iyi yansıtan varlıktır.

Hıristiyanlıkta beden, bu dinin teolojisinde kilit öneme sahip olan *diriliş, enkarnasyon* gibi öğretilerle de çok yakından ilişkilidir.⁴⁵ Özellikle insanın doğası söz konusu olduğunda beden, diriliş doktrini ile birlikte düşünülmelidir. Ölülerin dirileceğine inanmak başından beri Hıristiyan inancının temel bir unsurudur.⁴⁶ 1. Korintliler 15/12-20'deki ifadelerden anlaşıldığına göre ölümden diriliş muhakkak gerçekleşecektir çünkü ölmüş olanların ilk örneği olarak İsa Mesih de ölümden dirilmiştir.

Hıristiyanlıkta diriliş, ruh ve bedenle birlikte gerçekleşecek bir durum olarak anlaşılır. Diriliş, insanın beden ve ruhunda yani doğasında bir değişim ve dönüşüm meydana getirecek midir? İnsanların dirilişte sahip olacağı bedenin ölüm öncesindeki bedenle aynı mı farklı mı olduğu konusunda özellikle İsa ile ilgili diriliş anlatıları bir fikir vermektedir. Luka ve Yuhanna'daki ifadeler⁴⁷ göre İsa, çarmıh sonrası dirilişinde, çarmıh öncesi sahip olduğu bedeniyle dirilmiş ancak yeryüzündeki hayatına geri dönmemiştir. Buna benzer şekilde ona tabi olanlar da Tanrı tarafından, sahip oldukları bedenleriyle diriltilecek⁴⁸ ancak bu beden yüce⁴⁹ ve tinsel⁵⁰ bir bedene dönüşecektir.⁵¹ Zikredilen dönüşüm, beraberinde bir değişimi de getirecektir. Nitekim Pavlus dirilişle birlikte, çürüyen varlığın çürümezliği, ölümlü varlığın ölümsüzlüğü giyineceğini, böylelikle ölümün yok edilip onun üzerinde zafer kazanılacağını belirtir.⁵² Hıristiyanlar, Kutsal Kitap cümlelerinden⁵³ yola çıkarak bu bedenin “yüceltilmiş”⁵⁴ ve “yeni”⁵⁵ bir beden türü olacağını iddia eder.

⁴³ Yar.1:26-28.

⁴⁴ Muhammet Yeşilyurt, “Hıristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı.”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 3638.

⁴⁵ Calvin Mercer, “Protestant Christianity—Sorting Out Soma in the Debate About Transhumanism: One Protestant’s Perspective”, *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer - Derek F. Maher (New York: Springer, 2014), 142.

⁴⁶ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Yayıncılık Matbaacılık, 2000), 249.

⁴⁷ Luk.24:36-43; Yu.20:27.

⁴⁸ 1Ko.6:13-15

⁴⁹ Flp.3:21.

⁵⁰ 1Ko.15:44.

⁵¹ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 251.

⁵² 1Ko.15:51-54.

⁵³ Kol.3:4.

⁵⁴ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 251.

Transhümanizmin insanın doğasına ve onu oluşturan ruh ve beden unsurlarına yaklaşımı, Hıristiyanlıktan farklılık arz eder. Transhümanizmde öncelikli olarak iyileştirilmesi, geliştirilmesi ve eğer başarılabilirse ölümsüz kılınması hedeflenen unsur bedendir ancak *post-human* safhaya geçişi mümkün kılacak çalışma alanı olarak daha çok zihnin ölümsüzlüğü üzerinde yoğunlaşılır. Transhümanizm bedenleşmeyi insan olma durumunun temel sorunu olarak görür. Beden, insanların yapabilme ihtimali olan şeyler konusunda insana ciddi sınırlamalar dayatır, irade üzerinde baskı uygular. İnsan, artık istediği şeyleri yapamaz. Beden, aynı zamanda bir acı ve ıstırap kaynağıdır. Bedenleşmiş bir varlık olarak insan, kırılabilir ve savunmasızdır; yaralanabilir, hastalanabilir ve nihayetinde yaşlanır ve ölür. Bu nedenle transhümanizm, insanın sonlu ve ölümlü bedeninden kurtarılması gerektiğini söyler.⁵⁶ Söz konusu amaç doğrultusunda yapay zekâ temelli biyo/nano/info/siber /bilişsel-teknolojik çalışmalara ağırlık veren transhümanistler, hem beden hem de zihin üzerinde köklü değişiklikleri ortaya çıkaracak bir çaba içerisindeyler. Bu öyle bir çabadır ki, yalnızca bedenin ya da zihnin geliştirilmesi değil, aynı zamanda insan-makine karışımı “cyborg”lerin ve “post-human” olarak isimlendirilen, mükemmel ötesi, tamamen ölümsüzlüğe ulaşmış yeni bir varlık türünün ortaya çıkartılması hedeflenmektedir.⁵⁷

Hıristiyanlıkta ve transhümanizmde yukarıdaki şekilde anlaşılan insanın doğası/değişimi/dönüşümü, Hıristiyan transhümanizmde teolojinin ve teknolojinin uzlaştırılmaya çalışıldığı bir bağlam içerisinde anlaşılır ve sunulur. Hıristiyanlıkta *imago Dei* olarak düşünülen insan ve onun doğası, Hıristiyan transhümanizmi için de hareket noktasıdır. Seküler transhümanizmde ortaya çıkartılmak istenen varlık türlerinin (cyborg, post-human) Hıristiyanlıkla ve ondaki *imago Dei* öğretisiyle uzlaştırılması mümkün görünmez. Ancak Hıristiyan transhümanizmi, sözü edilen imkânsızlığı aşmada yeni bir yol sunar. Hıristiyan transhümanizmi Tanrı'nın suretini “ruh”ta arar. Bu yüzden onlara göre “beden”i Tanrı'nın yarattığı

⁵⁵ Mercer, “Protestant Christianity—Sorting Out Soma in the Debate About Transhumanism: One Protestant’s Perspective”, 139.

⁵⁶ Brent Waters, “Whose salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions”, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (Washington: Georgetown University Press, 2011), 165.

⁵⁷ Yeşilyurt, “Hıristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı.”, 3631-3635.

şeyden başka bir şey haline getirmek *imago Dei* öğretisine zarar vermez. Hatta Tanrı ile birlikte “ortak yaratıcılar” olarak düşünülen insanın, bu tür bir yaratmayı icra anlamında bedenlerde bazı değişiklikleri gerçekleştirilmesi, Tanrı’nın egemenliğini güçlendirme ve söz konusu egemenliği yansıtmaya bakımından önemli ve değerli görülür.⁵⁸

Hıristiyanlıkta insanın iyileştirilmesinde, değişim ve dönüşümünde Tanrı’nın “lütfü” merkezî bir role sahiptir.⁵⁹ Dönüşüm, “lütfü” sebebiyle Tanrı tarafından beslenen ve desteklenen bir süreçtir. Hıristiyan transhümanistler ise kendi kendilerini dönüştürmeyi arzular. Ancak Redding’e göre “bunları birbirinin zıttı bir konuma yerleştirmek, ikisini de yanlış anlamaktır. Lütfü, hareket etme yeteneğimizi ortadan kaldıran, eylemi kesinlikle yasaklayan bir şey değildir. Lütfü, bize imkân veren, gereken şeyi yapma gücü veren şeydir.”⁶⁰

Hıristiyan transhümanizmde insanın değişim ve dönüşümü düşüncesi, ilk dönem Hıristiyanlarına kadar geriye götürülür. Hıristiyan transhümanistlere göre ilk Hıristiyanlar da insanlığın ve dünyanın fiziksel olarak dönüştürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Buradan hareketle Hıristiyanlık-transhümanizm uzlaşısını ispat etmeye çalışan Hıristiyan transhümanist Redding, ilk Hıristiyanların insanlığın doğası hakkında ulaştığı sonuçların transhümanizmle büyük ölçüde uyumlu olduğunu, konu hakkında fikir yürüten transhümanistlerin sonuçlarını anımsattığını iddia eder. Ona göre “ilk Hıristiyanlar, etraflarındaki dünyanın sınırlarına değil, insanlığın sınırsız potansiyeline olan inanca dayanan bir insanlık anlayışını, bazı teologların ‘aşkın hümanizm’ dedikleri şeyi benimsemişlerdi.”⁶¹

“Aşkın hümanizm” Hıristiyan transhümanizmde, Pavlus’un sözlerinden hareketle “yeni insanlık” adı verilen bir kavram ve düşünceyle ifade edilmeye çalışılır. Pavlus’un “Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa’da birsiniz”⁶² sözleriyle yeni bir insanlığı ortaya çıkardığı iddiasında olan Redding burada sözü edilen insanlığın; coğrafya, politika, ırk,

⁵⁸ Michael Dickson, “The Imago Dei and the Imago Mundi”, *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*, ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner (Cham: Springer, 2018), 107.

⁵⁹ Winyard Sr, *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*, XXXIV.

⁶⁰ Redding, “Christianity is Transhumanism” (22 Mayıs 2014).

⁶¹ Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 793.

⁶² Gal.3:28.

cinsiyet veya kişinin doğum koşulları gibi daha önce onu sınırlandıran şeylerle artık sınırlanmayacak veya tanımlanmayacak bir insanlık olduğunu savunur. Enkarnasyonu kendisinin “yeni insanlık” görüşüyle ilintilendiren Redding, enkarnasyonun, Tanrı'nın Mesih'te insanlıkla birleşmesi anlamına geldiğini, bu birleşmenin insanlığın sınırsız potansiyelinin yenilenmesiyle sonuçlandığını, bundan dolayı Mesih'in de devam eden bir dönüşüm sürecinde “yeni insanlığı” başlatan “yeni Âdem” olduğunu ileri sürer.⁶³

Hıristiyan transhümanizmi, insanın değişim ve dönüşümünün teknolojik ilerlemelerle mümkün olabileceği iddiasındadır. Hıristiyan transhümanist Christopher Benek, teknolojik değişimin, beraberinde insanın da değişimini getireceğini ve nihai noktada insanın bir gün ölümsüz bedenler geliştirebileceğini söyler.⁶⁴ Uzun ömürlülüğü, ölümsüzlüğün adeta bir habercisi ve müjdecisi olarak gören Hıristiyan transhümanistler⁶⁵ için Yeşaya 65/20, ölümsüzlüğe ulaşabileceğinin bir nevi teolojik kanıtı niteliğindedir. İlgili Kutsal Kitap pasajı, bebeklik döneminde ölen hiç kimsenin olmadığı, yüz yaşında ölen kimsenin genç sayılacağı bir zaman diliminin geleceğinden söz eder. Buradan hareketle, Hıristiyan transhümanizmde “insanın değişim ve dönüşümü” denildiğinde anlaşılması gereken şeyin öncelikle “sağlıklı bedenler içinde uzun bir ömür”, ardından da “bedenin ölümsüz kılınması” olduğu söylenebilir.

Ömrü uzatma senaryosunu Kutsal Kitap vizyonu ile tutarlı gören Hıristiyan transhümanizmi, ölümlü insanın büyük bir değişim geçirerek ölümsüz insan olmasıyla birlikte ölümün yenileceğini ve bunun insan eliyle gerçekleşeceğini iddia eder. Aslında mezkûr iddiasını da yine Kutsal Kitap'la temellendirir. Nitekim Redding, Pavlus'un, “ölümden dirilişin bir insan aracılığıyla olacağına”⁶⁶ dair ifadelerinden yola çıkarak tıpkı İsa Mesih gibi insanlığın da kendi dirilişini kendisinin temin edeceğini ve böylelikle ölüme karşı zafarinin nihai noktada kesin olduğunu savunur.⁶⁷

Hıristiyan transhümanizmine göre “değişmiş-dönüşmüş insan”ın ilk örneği İsa'dır. İsa, kendi ikili tabiatıyla aslında transhü-

⁶³ Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 780; Redding, “Christianity is Transhumanism”; Redding, “Christianity is Transhumanism” (22 Mayıs 2014).

⁶⁴ Christopher Benek, “The Singularity: Christianity's New Eschatological Hope”, *ChristopherBenek.com* (21 Haziran 2015).

⁶⁵ Redding, “Why Christians Should Support Radical Life Extension”.

⁶⁶ 1Ko.15:21.

⁶⁷ Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 782.

manizmin ideallerini onaylamış ve bu yönüyle örneklik oluşturmuştur. Dolayısıyla Hıristiyan transhümanizmi, transhümanizmin insan kimliği anlayışının İsa'nın kendisinde ve hayatında somutlaştığını savunur.⁶⁸ Sırasıyla Hıristiyanlığın, seküler transhümanizmin ve Hıristiyan transhümanizminin insanın doğası, değişim ve dönüşümü hakkındaki düşüncelerinden şu sonuçlara ve tespitlere ulaşılabilir:

1. Hıristiyanlık, seküler transhümanizm ve Hıristiyan transhümanizmi insanın gelecek bir zaman diliminde bir değişim ve dönüşüm geçireceği ve nihayetinde ölümsüzlüğe ulaşacağı konusunda müşterek bir paydada buluşurlar.

2. Seküler transhümanizm, söz konusu değişimi insanın fiziksel, ruhsal, biyolojik ve bilişsel özelliklerinde köklü bir şekilde gerçekleşecek bir değişim olarak anlarken Hıristiyanlık ve Hıristiyan transhümanizmi, Kutsal Kitap'tan hareketle değişimin çoğunlukla bedenlerde vuku bulacağına işaret eder.

830 | db

3. Seküler transhümanizmde hedef, insanı şu anki insan olmaktan çıkarmak; bilişsel yeteneği, biyolojisi ve fizyolojisiyle Homo Sapiens'i kat be kat aşmış mükemmel özellikteki yeni bir varlık türü olan "post-human"ın ortaya çıkışını sağlamaktır. Hıristiyanlıkta ve Hıristiyan transhümanizmde ise değişim geçirecek insanın, her ne kadar mükemmelleşmiş ve yüceltilmiş olsa da biyolojisi ve fizyolojisiyle insan olarak kalacağına vurgu yapılır. Dolayısıyla insanın yerini başka bir varlık türü almayacaktır.

4. Seküler transhümanizm ile Hıristiyan transhümanizmi, öngördükleri değişimin "insan eliyle" gerçekleşeceğini söyleyerek ortak bir noktada buluşurlar. Bu hedef doğrultusunda bilimsel ve teknolojik çalışmalara ağırlık vererek insanı güçlendirmeyi, zaaflarından arındırmayı, mükemmelleştirmeyi ve nihayetinde ölümsüz kılmayı hedefler. Hıristiyanlık ise öngördüğü değişimin İsa'nın ikinci kez yeryüzüne gelişiyle başlayacak bir süreç olduğuna, insan eliyle değil, "Tanrı'nın müdahalesiyle" gerçekleşeceğine vurgu yapar.

⁶⁸ Redding, "Christianity is Transhumanism"; Micah Redding, "Interested in Christian Transhumanism?" (07 Temmuz 2013).

3.3. İnsanın Yaratıcılığı

İnsanın değişim ve dönüşümünde Tanrı'nın müdahalesini değil, neredeyse tamamen “insanî çaba”yı öne çıkaran Hıristiyan transhümanizmi, insanın yaratıcılığı meselesinde nerede duruyor olabilir? Kuşkusuz, teolojik metinlerden ilham alarak Tanrı'yı geri plana atan ve bütün rolü insana ve onun yapıp etmelerine yükleyen bir anlayışın, insanı “yaratıcı” bir varlık kategorisinde değerlendirdiğini teorik olarak varsaymak mümkündür. Ancak sözü edilen varsayımın gerçekliğinin tahlili için, insanın yaratıcılığı söz konusu olduğunda bu yaratıcılıkla ilişkilendirilen *imago Dei* öğretisini, transhümanizmi benimseyen Hıristiyanların nasıl yorumladığı ortaya konulmalıdır.

Kutsal Kitap'ta *imago Dei*, insanın Tanrı suretinde yaratılmış bir varlık olmasını ifade eder.⁶⁹ Sözü edilen suretin neleri içine aldığı, hangi özellikleri barındırdığı ve insana yansımalarının hangi düzey ve düzlemde olduğu konusunda Hıristiyan geleneğinde pek çok görüş ileri sürülmüştür.⁷⁰ Bunlardan en güçlüsü ve tercih edileni olan “işlevsel yaklaşım”a göre insan, yaratılmış evrende bir şekilde Tanrı'yı temsil eder. Tanrı'nın temsili de insan için, ancak yapıp eylemesiyle mümkündür. Yani burada merkeze alınan husus, insanın Tanrı'ya benzer kılınmaya çalışılan fiziksel özellikleri değil, “faaliyeti”dir. İnsan, faaliyetleriyle Tanrı'yı temsil eder ve böylelikle Tanrısal sureti taşımış olur.

Hıristiyan transhümanistler, işlevsel yaklaşımdaki “faaliyet” vurgusunu daha ileri bir noktaya taşıyarak insanın da Tanrı gibi yaratabileceğine ve bunun, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olma özelliğini ortadan kaldırmayacağına vurgu yaparlar.⁷¹ Bu noktada Hıristiyan transhümanistlerin teolojik dayanak noktalarından biri, Philip Hefner, Ted Peters ve Metodist Lynn Rhodes gibi teologlar tarafından ileri sürülen “Created co-Creator (Yaratılmış Ortak Yaratıcı)” metaforudur. Zikredilen metafor, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olma durumunun insanın sadece “yaratık” değil, aynı zamanda “yaratıcı” olması fikrini de içeren bir anlama sahip oldu-

⁶⁹ Yar.1:26-28.

⁷⁰ Bahsedilen görüşlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Yeşilyurt, “Hıristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı.”, 3627-3629; Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 72; Dickson, “The Imago Dei and the Imago Mundi”, 102; Noreen Herzfeld, “Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and The Image of God”, *Zygon*® 37/2 (2002), 304.

⁷¹ “Christian Transhumanist Affirmation”.

ğunu ifade eder.⁷² Hefner ortak-yaratıcılığın, Tanrı'nın sureti ve benzerliğinde yaratılmış olma anlamına gelen şeyin içeriğini oluşturduğunu iddia eder. Öz bilinç sahibi olabilme, özeleştirel kararlar alabilme, bunlara göre hareket edebilme ve gerçekleştirilen fiillerin ortaya çıkan sonucundan sorumluluk alabilme gibi özellikler, insanı suretin taşıyıcıları olarak belirleyen unsurlardır.⁷³

Hıristiyan transhümanistlerin, insanın yaratıcılığını Tanrı'nın yaratıcılığı ile birleştirdikleri en önemli saha, teknolojidir. Onlar için teknoloji, sadece insanların yaptığı bir şey olmayıp aynı zamanda Tanrı'nın işinin ve misyonunun bir parçasıdır.⁷⁴ Inessa Lee'ye göre "Hıristiyan transhümanizmi dönemi boyunca, Tanrı'nın sureti insanlıkla birleşecektir. İnsanlar -bilim ve teknoloji; onların ölümü ortadan kaldırmalarına ve yeni yaşam biçimleri yaratmalarına olanak sağladığı için- Tanrı ile birlikte yaratıcı olduklarını fark edeceklerdir."⁷⁵ Cole-Turner'in de belirttiği gibi "Transhümanizmi benimseyen Hıristiyanlar, Tanrı'nın tamamen yaratma işi ile meşgul olmadığına, ancak şu anda bile aktif olarak yaratma halinde olduğuna inanma eğilimindedir. Buna, Tanrı'nın teknoloji yoluyla yarattığı şeklinde daha da tartışmalı bir fikri eklerler. Tanrı tüm yaratılışı; yaratılışı sürdürmek, yenilemek ve geliştirmek için bir araç olarak kullanır. Hıristiyan bir transhümaniste göre bu düşünce, eğer Tanrı yaratılıştaki her şeyi kendi amaçları için kullanıyorsa Tanrı'nın, yaratılışı mükemmelliğe getirmek için teknolojiyi kullanabilmesi gerektiğini akla getirir. Onlar elbette burada dikkatli davranırlar. Örneğin, teknolojik açıdan gelişmiş kitle imha silahlarının yaratmak için kullanıldığını öne sürmek istemezler. Ancak diğer birçok teknoloji biçimi, Tanrı tarafından kullanılmaktadır. Örneğin ilaç, Tanrı tarafından iyileştirmek için kullanılır. Gelişmiş tarımsal teknikler, dünyayı beslemek için kullanılır. İnsan geliştirme teknolojisi, benzer şekilde, Tanrı'nın insanlığı yaratma işini tam ve son haliyle tamamladığı bir yol olarak görülebilir."⁷⁶

⁷² Karen Lebacqz, "Dignity and Enhancement in The Holy City", *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (Washington: Georgetown University Press, 2011), 57.

⁷³ Philip Hefner, "The Creation", *Christian Dogmatics*, ed. Carl E. Braaten - Robert W. Jenson (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 1/327; Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 203.

⁷⁴ Redding, "Christian Transhumanism", 2019, 780.

⁷⁵ Inessa Lee, "Equalism: Paradise Regained", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Los Angeles: Springer, 2019), 852.

⁷⁶ Ron Cole-Turner, "Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism", *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church/Chips in the Brain, Immortality*,

Hıristiyan transhümanistlerin insanın yaratıcılık özelliği konusundaki iddialarında da Kutsal Kitap'ta geçen İsa ile ilgili anlatılar en önemli hareket noktasını oluşturur. Özellikle İsa'nın tabiatına dair Hıristiyan yorumu, bu noktada transhümanist Hıristiyanlar için uygun zemini hazırlamış durumdadır. Nitekim onlara göre İsa'nın "tanrı-insan" kimliği, Tanrı'nın insan olmasının (enkarnasyon) örneği olabildiği gibi insanın da Tanrı olabileceğinin (theosis)⁷⁷ bir kanıtı niteliğindedir.⁷⁸ Ancak Hıristiyan transhümanist düşüncede insanın tanrılaştırılması, teorik ve soyut bir anlam ve muhtevaya sahip değildir. Bir varlığı "tanrı" kılan en önemli özelliğin, onun "yaratım" edimi ve eylemine sahip olmasından hareketle söz konusu fikriyatta da insanın tanrılaştırılması, insanın yaratım faaliyetlerine "uygulayıcı" boyutta bizzat katılması şeklinde anlaşılır. Nitekim İsa da insan kimliğiyle Tanrı'nın yaratım eylemlerine katılmış, insanlığın gelişmesi ve ilerlemesi yolunda beliren tehditlerle yüzleşmiş ve geleceğe bir yol açmayı başarmıştır.⁷⁹

Aslında sadece Yeni Ahit'teki İsa ile ilgili anlatılar değil, belki sözü edilen anlatıların da temelini oluşturacak şekilde Eski Ahit'te⁸⁰ geçen Yahudi yaratılış hikâyesi de Hıristiyan transhümanistlerin referans aldığı temel metinlerden biridir. İlgili hikâyeden hareket eden Redding'e göre "*İnsanları tanrısal olanın köleleri olarak tasvir eden Babil yaratılış mitlerinin açık bir reddi içinde Yahudi yaratılış hikâyesi, insanları Tanrı'nın eylemlerine katılmak için yaratılmış olarak tasvir eder. Yaratılışın başlangıcında insanlara dünyayı işleme, evreni adlandırıp kategorize etme ve teknolojik yenilik sürecini başlatma görevi verilmiştir.*"⁸¹ Yaratılış kitabında sürekli olarak yeni şeyler yaratan, hayatı geliştiren, dünyanın yaratıcısı ve hükümdarı olarak tasvir edilen Tanrı'ya benzer şekilde insan da O'nun suretinde yaratılmış bir varlık olarak yaratıcı olabilir. Bu nedenle insan, bir yaratıcı olarak aynı zamanda her şeye hükmetme yeteneğine sahip bir varlıktır. Redding sözü edilen kutsal metin bölümünün, "Tan-

and the World of Tomorrow, ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner (Cham: Springer, 2018), 9.

⁷⁷ Özellikle Doğu Ortodoks geleneğinde kullanılan bir kavram olan theosis, insanın aşamalı olarak Tanrı'nın benzerliğine dönüşmesini ve tanrılaştırmasını ifade eder (Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 79-89.)

⁷⁸ Yeşilyurt, "Hıristiyanlığın 'Imago Dei' Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı.", 3636-3637.

⁷⁹ Redding, "Christianity is Transhumanism" (22 Mayıs 2014); Redding, "Christianity is Transhumanism".

⁸⁰ Yar.1:26-28.

⁸¹ Redding, "Christianity is Transhumanism" (22 Mayıs 2014).

rının insanlara hayatı yaratmayı, geliştirmeyi, yaratılışı adlandırmayı ve sınıflandırmayı, her şeyi araştırıp yönetmeyi ve Tanrı'nın yaptığı tüm işlere katılmayı emreden ifadelerle son bulduğunu"⁸² söyler.

İnsanın tüm yaratılışa hükmetmek için yaratılmasının zorunlu olarak ölümün kısıtlamalarından kurtulmak anlamına geldiğini iddia eden Hıristiyan transhümanizmine göre Yaratılış kitabındaki hikâye; hayat ağacıyla kaybedilen fiziksel ölümsüzlüğün insanlığın ulaşabileceği bir yerde olduğu, insanın ölümlülüğe galip geleceği ve yenilgiden ayağa kalkıp yeniden eşyanın doğal düzeninde amaçlanan yerini yani ölümsüzlüğü kuşanacağı konusunda ısrar eder.⁸³ Dolayısıyla ölümsüzlük Hıristiyan transhümanizmde, insanın yaratıcılık özelliği ve bu özelliğin uygulama sahasına dökülmesiyle çok yakından ilişkilidir. İnsanın yaratıcılık yeteneği geliştikçe; hastalıklardan, biyolojik ve fiziksel kusurlardan kurtulmayı ve ömrü uzatmayı mümkün kılacak biyoteknolojik ilerlemeleri sağladıkça insan, ölümsüzlüğe bir adım daha yaklaşmış olacaktır.

834| db

Hıristiyan transhümanizmde “insanlığın, Tanrı'nın dünyaya hükmetme şeklinin bir taklidi olarak dünyaya hükmetmesi amaçlanmıştır.” Ancak dünyayı imar etmeden, orada hüküm sahibi olmadan önce insanın, benzer bir görevi aslında Cennet'te de yerine getirdiği ileri sürülür. Buna göre Kutsal Kitap'ta insan öncelikle Cennet Bahçesi'ne yerleştirilmiş ve ona, Cennet'e bakıp koruması talimatı verilmiştir. “Bakma” ve “koruma” kelimelerinin doğrudan alet kullanımını ifade ettiğini söyleyen Redding, Kutsal Kitap'a göre insanlığın görevinin ve gerçek amacının, tarım için alet kullanmayı öğrenmekle başladığını savunur.⁸⁴ Redding insanın “teknoloji içerikli” ya da “teknoloji yoluyla” yaratıcılık özelliğine cennetteki ilk insan (yani Âdem) üzerinden getirdiği yorumun dışında yine Yaratılış kitabından, bu sefer Nuh ve onun yaptığı gemi üzerinden bir yorum getirir. O, “dünyanın en büyük teknolojik eseri” ve “bir yok olma olayından sağ çıkacak kadar güçlü bir araç” diyerek tanımladığı Nuh'un Gemisiyle ilgili anlatının, “Kutsal Kitap'ın kurtuluşla ilgili arketipsel vizyonuna karşılık geldiğini ve hayat kurtarmak için

⁸² Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 779.

⁸³ Micah Redding, “The Resurrection is Technological” (Erişim 04 Ekim 2020).

⁸⁴ Redding, “The Resurrection is Technological”.; ayrıca bkz. Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 779.

devasa bir teknolojik projede Tanrı ile ortaklık yapan insanlar hakkında⁸⁵ bir anlatı olduğunu belirtir.

3.4. Eskatoloji

Eskatoloji ve kurtuluşa dair öğretisi ve düşünceler, hemen hemen her dinde mevcuttur. Bu dinlerden biri olan Hıristiyanlık, Yahudilikten miras aldığı mesihçi karakteriyle eskatolojik görüşlerini zenginleştirmiş, buna bağlı olarak da dünyayı ve öte dünyayı içine alan bir kurtuluş anlayışı geliştirmiştir.⁸⁶

Dinlerin eskatoloji hakkındaki görüşleri, kurtuluş öğretileriyle yakından ilgilidir. İnsanları bekleyen “son gün”, aynı zamanda kurtuluşa açılan kapının aralanmasıdır. Bu bağlamda Hıristiyan inancına göre insanlığın kurtuluşu için kendini kurban eden İsa, kurtuluşun merkezidir. Onun Tanrı'nın kelâmı (logos) olarak enkarnasyonu, çarmıha gerilmesi, ölümü, dirilişi ve göğe yükselmesi insanlığın kurtuluşunun gizemli süreçlerini oluşturur.⁸⁷

Hıristiyanlıkta eskatolojik kurguyla çok yakından ilişkili olan “kurtuluş”; anlamı ve ortaya çıkardığı/çıkarcacağı iddia edilen sonuçları itibarıyla transhümanist düşünce için referans oluşturacak bir niteliğe sahiptir. Özellikle Winyard Sr.'nin de tespit ettiği gibi kurtuluşla ilgili şu hususlar, transhümanizmin iddiaları için de kullanılabilir niteliktedir: Birincisi, İnciller'de inananların ebediyet için kurtarılacağı yönünde bir umut aşılacaktır. Bu umut, Mesih'in İkinci Gelişinde tam olarak gerçekleşecektir.⁸⁸ İkincisi, İsa'nın bedeninin dirilişteki dönüşümünün adeta bir yansıması halinde, kurtuluşta inananların bedenleri de dönüşecektir. Kurtuluş yerine giderken inananlar, ölümsüz bedenler alacaklardır.⁸⁹ Üçüncü ve son olarak kurtuluş, Vahiy 21/1-4'te de belirtildiği gibi, inananların hayatlarını değiştirecek, onlar artık günah ve acıyla kuşatılmayacaklardır.⁹⁰

⁸⁵ Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 780.

⁸⁶ Hıristiyanlığın kurtuluş anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kemal Polat, “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, *Ekev Akademi Dergisi* 27 (2006), 183-202.

⁸⁷ Polat, “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, 201.

⁸⁸ Bkz. Yu.14:1-3.

⁸⁹ Bkz. 1Ko.15:54-57.

⁹⁰ Winyard Sr., *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*, 15, 16.

Transhümanist düşüncenin, kendi eskatolojik tasavvurunu oluştururken yukarıdaki söz konusu Kutsal Kitap pasajlarından ilham aldığı söylenebilir. Seküler transhümanizm, her ne kadar, Hıristiyan teolojisinde kurtuluşun sebebi olarak öne çıkarılan günah sebebiyle “Düşüş” fikrini reddetse de kurtarıcı ve eskatolojik bir hikâyeyi o da sunar.⁹¹ Transhümanist eskatoloji, kendini aşmak için hiç bitmeyen bir çabadan ibarettir.

Kendine özgü eskatolojik amaçları olan, aşkınlaşmanın da Tanrı'ya duyulan inançla değil sözü edilen eskatolojik amaçlarla gerçekleşeceğine inanan⁹² transhümanizm, Hıristiyanlık ile yüzeysel bir benzerlik gösterir ancak farklı türde bir inanca dayanır.⁹³ Transhümanizm, rasyonel düşünce, özgürlük, hoşgörü ve başkaları için endişe gibi üstün insanî değerlerin, pratik aklın kullanılmasıyla ve bu aklın “yarattığı” yeni teknolojilerle geliştirilebileceğini ileri sürer.⁹⁴ Bu yolla transhümanizm, Hıristiyanların acı ve ölüm üzerinde kurguladıkları aşkınlık vizyonlarına ve Vahiy kitabında belirtilen yeni bir cennet ve yeni bir dünya vaatlerine çoğunlukla dikkat çekiçi bir biçimde benzeyen ancak söz konusu vaatlerden daha iyi bir dünya umudu sunduğunu iddia eder.⁹⁵ Dolayısıyla teknolojiyi vasıta kılarak yaratıcılığa yeltenen transhümanizmin aynı zamanda teknolojik bir hareket ve ideoloji olduğu⁹⁶ söylenebilir.

Transhümanizmde eskatoloji, trans/post-hümanizme has bir düşünce olan “tekillik” ya da “teknolojik tekillik” kavramıyla iç içedir. Tekillik, doksanlı yılların başlarında matematikçi ve bilim kurgu yazarı Vernor Vinge tarafından popüler hale getirilmiş bir terimdir. Vinge, teknolojinin katlanarak hızlandığını ve çok da uzak olmayan yakın bir gelecekte bir noktada, insan varlığının doğasını sonsuza dek değiştirecek bir teknolojik gelişmenin olacağını iddia eder. Vinge'ye göre bu teknolojik gelişme, şu anda insanda bulunan zekâdan daha büyük bir zekânın yaratılmasıyla gerçekleşecektir.⁹⁷ Tekillik

⁹¹ Waters, “Whose salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions”, 168.

⁹² Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 102.

⁹³ Winyard Sr., *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*, XXXIV, 210.

⁹⁴ “Transhumanist FAQ”, *Humanity+* (Erişim 23 Nisan 2021).

⁹⁵ Garner, “Christian Theology and Transhumanism: The ‘Created Co-creator’ and Bioethical Principles”, 229.

⁹⁶ Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 198.

⁹⁷ Vernor Vinge, “The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era” (1993); ayrıca bkz. Garner, *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*, 225.

düşüncesini daha da geliştiren ve konuyla ilgili eserinin adına da yerleştiren tanınmış fütürist Ray Kurzweil, genetik, nanoteknoloji ve robotbilim alanlarındaki gelişmelerin “tekillik” olarak adlandırıldığı bir dönemi başlatacağını ileri sürer.⁹⁸ Kurzweil’in teorisindeki “tekillik”, zamanın başlangıcından bu yana gelişmeye devam eden evrimsel bir düşüncedir.⁹⁹ Ona göre tekillik “teknolojik değişim hızının, insan yaşamını geri dönülmez biçimde dönüştürecek kadar yüksek olacağı, değişimin etkilerinin de bir o kadar derinleşeceği, geleceğe ait bir dönemdir”. Kurzweil tekilliğin, insanın, biyolojik bedeninin ve beyninin kısıtlamalarından sıyrılmasına, ölüme galip gelmesine, düşünsel potansiyelini genişletmesine imkân sağlayacağını savunur. Aynı zamanda tekilliğin, bu yüzyılın sonunda biyolojik olmayan insan zekâsının biyolojik insan zekâsından trilyon kere kat daha büyük olması sonucunu doğuracağını iddia eder. Kurzweil, tekilliğin tam olarak 2045 yılında gerçekleşmeye başlayacağını da öngörür.¹⁰⁰

İnsan ile makine, fiziksel gerçeklik ile sanal gerçeklik arasındaki ayrımları ortadan kaldıran; insanın biyolojik varlığının teknolojiyle birleşmesinden doğan tekillik,¹⁰¹ teknolojik bir eskatolojiyi vurgular. İnsanın evrimsel gelişim basamağında ulaşacağı son noktaya karşılık gelen tekillik, transhümanizme göre insanın aynı zamanda nihâi kurtuluş noktasıdır. Maddi dünya üzerindeki aşkınlık arzusuyla teknolojik bir eskatolojiyi insanlara sunan transhümanist tekillik, insanın kurtuluş ve kaderinin yalnızca insanlığın elinde olduğunu iddia eder.¹⁰² Bu yönüyle transhümanizmin, tanrısal bir planı ve müdahaleyi içinde barındıran “teolojik bir eskatolojiyi (kurtuluşu)” kabul etmediği söylenebilir. Tam tersine transhümanist tekillik anlayışında “teknolojik eskatoloji”, Tanrı’nın kurtarıcı gücü konusundaki geleneksel Hıristiyan görüşünün yerini alır.¹⁰³

⁹⁸ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0: Tekillığe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 295.

⁹⁹ Jeffrey P. Bishop, “Nietzsche’s Power Ontology and Transhumanism: Or why Christians Cannot Be Transhumanists”, *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church/Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*, ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner (Cham: Springer, 2018), 125.

¹⁰⁰ Kurzweil, *İnsanlık 2.0: Tekillığe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, s. 19, 22, 197.

¹⁰¹ Esra Kartal Soysal, “İnsanın Geleceği-Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme”, *İnsanı Yeniden Düşünmek-Modern Düşünce'de Temel Tartışmalar*. Ed. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz. Ankara: İlem Yayınları, 2019, 356, 357.

¹⁰² Garner 2006: 258.

¹⁰³ Sean O’Callaghan, “Technological Apocalypse: Transhumanism as an End-Time Religious Movement”, *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*, ed. Tracy J. Trothen - Calvin Mercer (Cham: Springer, 2017), 68.

Hıristiyan eskatolojisi ile transhümanist eskatoloji arasındaki en önemli farklardan biri, sözü edilen bu durumdur.

Hıristiyanlık ile transhümanizmi uzlaştırmaya çalışan bir hareket olarak Hıristiyan transhümanizmi, eskatolojiye yaklaşımında da benzer bir yolu izler; Hıristiyanlığın ve transhümanizmin eskatoloji görüşlerini birleştirerek yeni bir yorum getirir. Redding, “Hıristiyan eskatolojisinden hareket edildiğinde tüm evrenin yok olacağına ve bu yok oluşun aynı zamanda dünyaya dair anlamsız çabalarımızı ve maddi gerçekliğe dair boş saplantılarımızı da sona erdireceğine dair bir inancın mevcut olduğunu” söyler. Ona göre Hıristiyan eskatolojisi bundan dolayı, Hıristiyanlığın ve transhümanizmin taban tabana zıt olduğunu, Hıristiyanlığın kurtulmaya çalıştığı bir dünyaya transhümanizmin tutunmaya çalıştığını iddia eder bir durumdadır. Ancak Redding, bu fikrin Hıristiyan Ortodoksisıyla veya Kutsal Kitap anlatısıyla hemen hemen hiçbir ilgisinin bulunmadığını, Kutsal Kitap’taki hikâyenin dünyanın terk edilmesi değil, dönüşümü hakkında olduğunu zira İsa’nın insanlara dünyanın terk edilmeyeceğini ancak dönüştürüleceğini gösterdiğini ve öğrettiğini ileri sürer.¹⁰⁴

838 | db

Sözü edilen “dönüşüm”ü sağlayacak olan, bilimsel ve teknolojik sahada yapılacak çalışmalardır. Bu bağlamda, başını Hıristiyan transhümanistlerin çektiği bir kısım Hıristiyan, İsa’nın ikinci kez gelişini hızlandıracak düşüncesiyle transhümanizmi destekler ve Hıristiyan teolojisine uyarlamaya çalışırlar.¹⁰⁵ Bilimi ve gelişmiş modern teknolojinin her türlüünü ön plana çıkararak teknolojik bir gelecek ve kurtuluş tasarısı çizen transhümanizm, Hıristiyan transhümanistler açısından İsa’nın gelişinin habercisidir. Onlar, transhümanizmi Tanrı’nın vaatlerinin uygulamalı olarak yerine getirilmesi şeklinde değerlendirirler.¹⁰⁶

Hıristiyan transhümanist Benek’e göre teknolojik gelişme ve ilerlemeler, Tanrı’nın Mesih aracılığıyla insanlığı ve tüm yaratılışı kurtarma sürecini başlattığına dair Hıristiyan inancının gerçekliğini temsil etmesinden dolayı Hıristiyanlar için umut sağlamalıdır. “*Bu nedenle Hıristiyanlar, çalışmalarını tüm insanlığın iyiliğini teşvik edecek biçimlendirici araçlarla teknoloji uzmanlarına yardım etmeye*

¹⁰⁴ Redding, “Christianity is Transhumanism” (22 Mayıs 2014).

¹⁰⁵ Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 197; İsmail Kurt, *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 79.

¹⁰⁶ Winyard Sr., *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*, 153.

ve onları güçlendirmeye başlamalıdır. Bunu yaparak -bir gün- Hıristiyanlar, ilk kilisenin asla ölümle yüzleşmeme umudunu tam olarak gerçekleştirebilirler.”¹⁰⁷ Benek, sözünü ettiği ölümsüzlük umudunu tıpkı seküler transhümanistler gibi “tekillik” ile ilişkilendirerek açıklar. Ona göre ölüm korkusuyla yaşamayı reddeden ilk Hıristiyanlar inançlarından taviz vermeden, ölümden kaçınma umudunu ve çabasını sürdürmüşlerdi. Zamanla, nesiller boyu devam eden ölüm sebebiyle onlardaki bu eskatolojik umut, yavaş yavaş kaybolmaya başladı. Ancak sözü edilen umutsuzluk teknolojik dünyanın, teknolojik tekillik düşüncesini popüler hale getirmesiyle birlikte ortadan kalkmaya başlamıştır. “İnsanların, en zeki insandan daha akıllı olan yapay zekâyı geliştirebilecekleri, tarihte öngörülen bir gelecek noktası” olarak tanımladığı “tekillik” Benek için, teknolojik değişimin insanın da değişimini netice vereceği ve nihayetinde insanın ölümsüz bedenler geliştirebileceği bir noktaya tekâbul eder.¹⁰⁸

Eskatolojik hemen hemen her kurguda inananların ya da kurtulmuşların ödüllendirildiği bir yer olarak “cennet” tasavvuru bulunur. Hıristiyan transhümanistlerde de böyle bir cennet anlayışı mevcuttur. Hıristiyanlardan ayrı olarak ancak transhümanistlere benzer bir biçimde Hıristiyan transhümanistler, “Cennet’in yeryüzünde olacağına” inanırlar. Onlara göre Yeni Ahit, inananların cennete fırlatıldığına dair hayalperest bir düşünceden ziyade cennetin yeryüzüne inişini tasvir eder.¹⁰⁹ Hıristiyan transhümanistlerin yeryüzü cenneti kurma projelerinin dayanaklarından biri, “Rabbin Duası” isimli duada geçen şu ifadelerdir: “Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de senin istediğin olsun.”¹¹⁰ Evrenin yenilediği ve Tanrı ile insanlığın yeniden birleştiği bir yer¹¹¹ olan Cennet, Hıristiyan transhümanizmde ayrı bir varlık âlemindeki bir mekân değil, insanın geliştireceği yeni teknolojilerle bu dünyada tesis edilecek “yeni bir dünya”dır.

¹⁰⁷ Benek, “The Singularity” (21 Haziran 2015).

¹⁰⁸ Benek, “The Singularity” (21 Haziran 2015).

¹⁰⁹ Redding, “Christian Transhumanism”, 2019, 782.

¹¹⁰ Mat.6:10; Winyard Sr., *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*, 153.

¹¹¹ Micah Redding, “Christian Transhumanism is the Next Reformation” (Erişim 19 Eylül 2020).

Sonuç

Hıristiyan transhümanizmi, 21. Yüzyılın hemen başlarında ortaya çıkmış bir dinî transhümanizm akımıdır. Söz konusu akım, aslında “din-teknoloji” ilişkisine, bu ilişkinin iki tarafını sırasıyla temsil eden “Hıristiyanlık” ve “Transhümanizm” üzerinden verilmiş bir cevap niteliğindedir. Seküler transhümanist düşünceyle Hıristiyanlığı uzlaştırmaya çalışan yapısıyla Hıristiyan transhümanizminin -seküler transhümanizmin, din olgusunu ve kurumsal dinleri neredeyse tamamen yok sayarak oluşturduğu anlayışının aksine- din ile olan bağı Hıristiyanlık üzerinden kurduğu ve temel referans noktalarını büyük oranda Hıristiyan teolojisinden ve onun kutsal metinlerinden oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hıristiyan transhümanizmi, transhümanist düşüncede merkezî konulardan olan acı, hastalık, yaşlılık ve ölümle mücadele; insanın değişimi, dönüşümü, yaratıcılığı ve dünyanın sonu gibi meselelere, transhümanist bir pencereden ancak Hıristiyan inancını da merkeze alarak yaklaşmış ve bahsi geçen meseleleri açıklamıştır.

840 | db

Hıristiyan transhümanizminin belirtilen konulardaki görüş ve inançları, son derece eskatolojik yüklüdür. Onun bu özelliği, kendisini “tekno-teolojik” bir akım olarak nitelendirmemize ilaveten aynı zamanda “tekno-eskatolojik” bir hareket olarak isimlendirmemizin de yolunu açmaktadır. Transhümanist düşüncenin sınırlarını çizdiği teknoloji ile dini uzlaştırmaya çabalayan bu hareket, kuşkusuz söz konusu özelliğiyle Hıristiyanlık içerisinden ortaya çıkmış yeni ve farklı bir yorumu ortaya koyar. Sözü edilen yorumun yani Hıristiyan transhümanizminin Redding’in iddia ettiği gibi Protestan Reformundan beş yüz yıl sonraki “yeni reform” olup olmayacağı konusunda kesin bir kanaate varmak henüz mümkün görünmese de dinî referanslarından birinin Hıristiyanlık olduğu seküler transhümanizmin, Hıristiyanlığı daha uzun süreler etkilemeye devam edeceği söylenebilir. Zira Hıristiyan transhümanizmi, bahsedilen etkinin ortaya çıkardığı gruplardan yalnızca biridir. Bunun dışında “Rus Transhümanist Hareketi”, “Terasem”, Ebedi Yaşam Kilisesi”, “Mormon Transhümanizmi” gibi akımlar da seküler transhümanizmin etkisiyle doğmuş ve faaliyetlerini sürdüren dinî transhümanist gruplardır. Dolayısıyla “yeni bir reform” iddiasının -eğer ilerde bir gün gerçekleşecekse- yalnızca bir grubun eseri olacak bir reform değil de “din-teknoloji” etkileşiminin Hıristiyanlık içerisinde gündeme getireceği yeni soru ve sorunların söz konusu dini bir değişimi-

me zorlamasından kaynaklı olarak başlayacak, daha derinlikli ve yapısal bir reform olacağı kanaatindeyiz.

Avrupa, özellikle Aydınlanma Çağı'nda "din"i, bilginin kaynağı olmaktan çıkararak "bilginin rasyonelleştirilmesi"ni savunmuştu. Başlayan "din-bilim" çatışmasında, bu çatışmayı bir uzlaşmaya dönüştürmek için "bilginin dinleştirilmesi" de gündeme getirildi. Zikredilen çatışma günümüzde bu kez de bilimin ürünü olan "teknoloji" ile yine "din" arasında vuku bulmaktadır. Dinlerin ve dindarların "din-teknoloji" ilişkisinde nasıl bir tavır (ret ya da uzlaş) takınacağını elbette zaman gösterecek. Bu çalışmanın konusu olan Hıristiyan transhümanizminin, tavrını, hem "teknolojinin dinleştirilmesi"nden hem de "dinin teknolojikleştirilmesi"nden yana koyduğu, dolayısıyla uzlaş seçeneğini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Benek, Christopher. "The Singularity: Christianity's New Eschatological Hope |". *ChristopherBenek.com*. 21 Haziran 2015. Erişim 02 Ekim 2020. <https://www.christopherbenek.com/2015/06/the-singularity-christianitys-new-eschatological-hope/>
- Bishop, Jeffrey P. "Nietzsche's Power Ontology and Transhumanism: Or why Christians Cannot Be Transhumanists". *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church/Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*. ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner. 117-135. Cham: Springer, 2018.
- Burdett, Michael S. "Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, NF Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. 19-35. Washington, 2011.
- Clay, Eugene. "Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition". *Beyond Humanism: Trans-and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans-und Posthumanismus/Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*. ed. Hava Tirosh-Samuels - Kenneth L. Mossman. 157-180. Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Cole-Turner, Ron. "Christian Transhumanism". *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*. 35-47. Cham: Springer, 2017.
- Cole-Turner, Ron. "Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism". *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church/Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*. ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner. 1-15. Cham: Springer, 2018.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Dickson, Michael. "The Imago Dei and the Imago Mundi". *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*. ed. Steve Donaldson - Ron Cole-Turner. 97-115. Cham: Springer, 2018.
- Erten, Rifai. "Hıristiyanlık'ta, İslamiyet'te Şifa ve Bu Dine İnananların Sağlık Konusuna Bakışları". *Kalemname* 5/10 (2020), 387-443.

- Erten, Rifai. *Türk Halk İnanışlarında Maddi ve Manevi Şifa*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Garner, Stephen. "Christian Theology and Transhumanism: The 'Created Co-creator' and Bioethical Principles". *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. 229-244. California: Praeger An Imprint of ABC-CLIO, 2015.
- Garner, Stephen Robert. *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*. The University of Auckland: ResearchSpace@ Auckland, PhD Thesis, 2006.
- Harrison, Peter - Wolyniak, Joseph. "The History of "Transhumanism"". *Notes and Queries* 62/3 (2015), 465-467.
- Hefner, Philip. "The Creation". *Christian Dogmatics*. ed. Carl E. Braaten - Robert W. Jenson. 1/265-357. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Herzfeld, Noreen. "Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and The Image of God". *Zygon* 37/2 (2002), 303-316.
- Herzfeld, Noreen. "Must We Die? Transhumanism, Religion, and the Fear of Death". *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*. ed. Tracy J. Trothen - Calvin Mercer. 285-299. Cham: Springer, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Lebacqz, Karen. "Dignity and Enhancement in The Holy City". *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ronald Cole-Turner. 51-62. Washington: Georgetown University Press, 2011.
- Ledford, James McLean. "Prepare for HyperEvolution with Christian Transhumanism". 2005. Erişim 30 Eylül 2020. <http://www.hyper-evolution.com/>
- Lee, Inessa. "Equalism: Paradise Regained". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. 849-863. Los Angeles: Springer, 2019.
- Mercer, Calvin. "Protestant Christianity—Sorting Out Soma in the Debate about Transhumanism: One Protestant's Perspective". *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. ed. Calvin Mercer - Derek F. Maher. 137-154. New York: Springer, 2014.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader: Classical And Contemporary Essays On The Science, Technology And Philosophy Of The Human Future*. ed. Max More - Natasha-Vita More. 3-17. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- O'Callaghan, Sean. "Technological Apocalypse: Transhumanism as an End-Time Religious Movement". *Religion and Human Enhancement Death, Values, and Morality*. ed. Tracy J. Trothen - Calvin Mercer. 67-88. Cham: Springer, 2017.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 2000.
- Polat, Kemal. "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş". *Ekev Akademi Dergisi* 27 (2006), 183-202.
- Polat, Kemal. *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.
- Redding, Micah. "Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. 777-794. Los Angeles: Springer, 2019.
- Redding, Micah. "Christian transhumanism is the Next Reformation". Erişim 19 Eylül 2020. <https://www.micahredding.com/blog/christian-transhumanism-is-the-next-reformation/>

- Redding, Micah. "Christianity is Transhumanism". *h+ Media*. 22 Mayıs 2014. Erişim 18 Eylül 2020. <https://hplomagazine.com/2014/05/22/christianity-is-transhumanism/>
- Redding, Micah. "Christianity is Transhumanism". Erişim 11 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/2012/04/25/christianity-transhumanism/>
- Redding, Micah. "Francis Bacon, Christian Transhumanist". Erişim 04 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/francis-bacon-christian-transhumanist/>
- Redding, Micah. "Interested in Christian Transhumanism?" 07 Temmuz 2013. Erişim 13 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/2013/07/07/interested-christian-transhumanism/>
- Redding, Micah. "The Resurrection is Technological". Erişim 04 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/the-resurrection-is-technological/>
- Redding, Micah. "Transhumanism and the Christian Story". Erişim 10 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/2015/03/23/transhumanism-and-christian-story/>
- Redding, Micah. "Why Christians Should Support Radical Life Extension". Erişim 08 Ekim 2020. <https://www.micahredding.com/blog/2016/02/17/why-christians-should-support-radical-life-extension/>
- Soysal, Esra Kartal. "İnsanın Geleceği-Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme". *İnsanı Yeniden Düşünmek-Modern Düşüncede Temel Tartışmalar*. Ed. Lütü Sunar ve Latif Karagöz. Ankara: İlem Yayınları. 313-364, 2019.
- Strahan, Joshua Marshall. "Thinking Like a Christian About Transhumanism". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. 805-821. Los Angeles: Springer, 2019.
- Vinge, Vernor. "The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era". 1993. Erişim 23 Nisan 2021. <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html>
- Waters, Brent. "Whose salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions". *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. ed. Ronald Cole-Turner. 163-175. Washington: Georgetown University Press, 2011.
- Winyard Sr., David C. *Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations*. Virginia Tech, PhD Thesis, 2016.
- Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyanlığın 'Imago Dei' Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (2020), 3624-3650.
- "Christian Transhumanism | Facebook". Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.facebook.com/christiantranshumanism>
- "Christian Transhumanism - YouTube". Erişim 06 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/channel/UCXI1vSDK8tAl5nOFtmrF6BQ>
- Christian Transhumanist Association. "Christian Transhumanist Affirmation". Erişim 07 Şubat 2021. <https://www.christiantranshumanism.org/affirmation>
- Christian Transhumanist Association. "Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future". Erişim 01 Ekim 2020. <https://www.christiantranshumanism.org/>
- "Christian Transhumanist Association (@xianityplus) / Twitter". Erişim 06 Şubat 2021. <https://twitter.com/xianityplus>
- "Kutsal Kitap". Erişim 23 Nisan 2021. <https://kutsal-kitap.net/index.html>
- Humanity+. "Transhumanist FAQ". Erişim 23 Nisan 2021. <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>
- Christian Transhumanist Association. "Who We Are". Erişim 07 Şubat 2021. <https://www.christiantranshumanism.org/about>

Christian Transhumanism: A New Techno-Eschatological Interpretation Of Christianity

Muhammet YEŞİLYURT*

Extended Abstract

Advocating that science and technology should be used to improve and enhance the biological, physiological, and cognitive abilities of the human being as well as to eliminate its weaknesses, such as diseases and ageing, whereby also opens doors in to philosophical materialism, transhumanism has some religious roots, which it had mainly found in Christianity.

The fact that some of the teachings of Christianity are usable for transhumanist thought has affected some Christians who were curious about and even questioned the relationship between religion and technology. This interaction has brought about several “religious transhumanist” groups within Christianity or independently of any religion. “Christian Transhumanism” is one such group. Christian Transhumanism is a reconciling religious transhumanist movement that intermingles transhumanism and Christianity and tries to understand them together, that legitimizes based on Christian theology the vision, goals, and ideals of transhumanism which were set out by using science and technology and that regards the realization of some teachings and beliefs in Christianity being possible in transhumanist efforts.

Christian transhumanism, which gained an institutional identity in 2014 under the name of the “Christian Transhumanist Association”, expressed its views by intermingling Christianity with transhumanist thought on various issues that secular transhumanism approached directly or indirectly from its perspective.

Christian transhumanists argue that the transhumanism goals “longevity” and “immortality” overlap with Christian theology. In this regard, they claim that Christianity and transhumanism are in parallel in fighting pain and suffering. They argue that transhumanism, just like Christianity, struggles to eradicate suffering in the world, seeks ways to eradicate diseases, achieve freedom, and delay ageing. In uniting Christianity and transhumanism at the same point concerning fighting against suffering, diseases, ageing, and death, the only source that the Christian transhumanists refer to is the Holy Book, Bible, and the only person they take as an example is Jesus. For Christian transhumanists, the miraculous narratives about Jesus that highlight him as a healer prove their claims.

The nature, development, and transformation of man are presented in Christian transhumanism in a context that tries to reconcile theology and technology. The concept of *imago Dei*, through which human beings and their nature are considered in likeness to that of God, is also the starting point for Christian Transhumanism. Christian transhumanism, in this regard, seeks the image of

* Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of History of Religions 25yesilyurt@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-0770-6850

God in the “soul”. Therefore, in their view, transforming the “body” into something other than what God created does not harm the essence of the teaching of *imago Dei*. In fact, who is considered to be a “co-creator” with God, man’s making specific changes in bodies, in the sense of performing such a creation, is seen as essential and valuable in respect to strengthening and reflecting God’s. Taking back the idea of human development and transformation as early Christians, Christian transhumanism claims that this development and transformation can be achieved with technological efforts and advancements. As a matter of fact, Christian transhumanists argue that technological development will bring about human development, and eventually, man can one day develop immortal bodies. Christian transhumanism, which sees the scenario of attaining longevity consistent with the biblical vision, argues that mortal man will become immortal by undergoing significant development, thus death will be defeated and that this will be realized by the human hand.

Christian transhumanists also emphasize that man can create like God and that this will not negate the fact that man was created in the image of God. Christian transhumanists explain their views on human creativity mainly by using the metaphor of “created co-Creator”, put forward by Philip Hefner and other theologians sharing parallel views with him. The most important field with which the Christian transhumanists mingle human creativity with God’s creativity is technology. For them, technology is not just something that humans do but a part of God’s work as well.

In its approach to eschatology, Christian transhumanism also puts a new interpretation by mingling the views of Christianity and transhumanism on this matter. Indeed, Christian transhumanism asserts that the eschatological narrative in the Bible is not about the abandonment of the world but its transformation and that Jesus showed and taught people that the world would not be abandoned but be transformed. It is, of course, the endeavour to be made in the scientific and technological field, according to Christian transhumanism, that will ensure the aforementioned “transformation”. Having drawn a techno-eschatological future and salvation plan by highlighting science and all forms of advanced modern technology, transhumanism, for Christian transhumanists, is a harbinger of the second coming of Jesus. They regard transhumanism as a field in which God’s promises are practically fulfilled.

As a result, it is understood that Christian transhumanism realises the eschatological goals present in its thought at the centre of all the views it puts forth. These characteristics of Christian transhumanism paves the way for it to be labelled as a "techno-eschatological" movement in addition to being characterized as a "techno-theological" movement. In this study, it is also concluded that Christian transhumanism is searching for reconciliation by choosing to adopt a stance in favour of both "religionization of technology" and "technologicalization of religion" in respect of the relationship between religion and technology.

Keywords: Christianity, Transhumanism, Christian Transhumanism, Eschatology, Technology.



TEOLOJİK-EPİSTEMOLOJİK BİR MESELE OLARAK KARL RAHNER'DA ATEİZM VE ATEİSTLERİN KURTULUŞUNUN İMKANI SORUSU

Sevcan ÖZTÜRK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 07 Mayıs 2021, **Kabul Tarihi:** 06 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Öztürk, Sevcan. "Teolojik-Epistemolojik Bir Mesele Olarak Karl Rahner'da Ateizm ve Ateistlerin Kurtuluşunun İmkânı Sorusu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 847-875.

<https://doi.org/10.33415/Daad.932024>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 07 May 2021, **Accepted:** 06 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Öztürk, Sevcan. "Atheism And The Question Of The Salvation Of Atheists As A Theological-Epistemological Issue In Karl Rahner". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 847-875.

<https://doi.org/10.33415/Daad.932024>



Öz

Bu çalışma, dini kapsayıcılık yaklaşımının temsilcisi olarak bilinen Karl Rahner'in kurtuluş teorisinin tüm yönleriyle anlaşılabilmesinin, onun ateizmi ve ateistlerin kurtuluşunun imkânı sorusunu, teolojik ve felsefi bir mesele olarak ele almasının incelenmesi ile mümkün olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu iddiaya dayalı olarak çalışma, Rahner'in ateizme yaklaşımını ve ateistlerin kurtuluşu konusunu te-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, sevcan.ozturk@asbu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5423-4986>

olojik, varoluşsal ve epistemolojik bir mesele olarak değerlendirmesini incelemektedir. İlk olarak, daha çok teolojik olarak nitelendirilebilecek yönüyle, Rahner'in modern çağın çoğulcu karakterinin bir unsuru olarak değerlendirdiği ve Hıristiyanlık karşısında bir tehdit olarak nitelendirdiği, sosyal bir fenomen olarak ateizm anlayışı ele alınmaktadır. Daha sonra Rahner'in modern çağda Hıristiyanlığın karşılaştığı tehditlerle başa çıkma yollarından biri olarak geliştirdiği ve kurtuluş teorisinin özünü teşkil eden anonim Hıristiyanlık tanımlaması ile bu tanımlamanın altında yatan felsefi arka plan ortaya koyulmaktadır. Son olarak da Rahner'in kurtuluş teorisinin zemininde yer alan kavramları kullanarak inşa ettiği epistemolojisini insan ve Tanrı arasındaki ilişki türlerinden biri olan ateizm anlayışına, yani varoluşsal ve epistemolojik bir kategori olarak ateizm yaklaşımına uygulamasını incelemekte; onun felsefi açıdan ateizmi ele alışını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karl Rahner, anonim Hıristiyanlık, ateizm, dini kapsayıcılık, modern Hıristiyan teolojisi.

Atheism And The Question Of The Salvation Of Atheists As A Theological-Epistemological Issue In Karl Rahner

Abstract

848 | db

This study claims that the most comprehensive understanding of Karl Rahner's religious inclusivism can be obtained through his approach to atheism as a theological and philosophical problem and through his views on the possibility of the salvation of atheists. Based on this claim, this study examines Rahner's discussion of atheism and the question of the possibility of the salvation of atheists from theological, existential, and epistemological aspects. First, it discusses Rahner's approach to atheism which he regards as a threat Christianity is faced by specifically in the modern era. Then, it analyses Rahner's concept of anonymous Christianity, namely his theory of salvation with a focus on the philosophical and anthropological concepts he uses in the construction of this theory. Finally, it examines Rahner's interpretation of atheism as one of the relationship forms between the human being and God and his application of his epistemological understanding in interpreting atheism.

Keywords: Karl Rahner, anonymous Christianity, atheism, religious inclusivism, modern Christian theology.

Giriş

Yirminci yüzyıl Hıristiyan teolojisinin devlerinden biri olarak kabul edilen Karl Rahner literatürde, en yaygın şekilde, dini çeşitlilik konusundaki yaklaşımları ile tanınmaktadır. Görüşleri hem kendi döneminde hem de sonrasında çok sayıda tartışmaya konu olmuş ve hatta bu alandaki etkisine bağlı olarak dinî çoğulculuk üzerine olan çağdaş tartışmaları tek başına Rahner kadar etkileyen bir teo-

logdan daha bahsetmek oldukça zor hale gelmiştir.¹ Alan Race'ın üç yönlü tipolojisinde dini kapsayıcılık yaklaşımının öncüsü olarak temsil edilmesi ve bu tipolojinin çokça başvurulur – ve tartışılır – bir konuma ulaşması da, Karl Rahner'ın dini çeşitlilik konusunun ele alındığı, özellikle diğer din mensuplarının kurtuluşu meselesinin tartışıldığı çalışmalarda bir referans noktası olarak yer almasının kaçınılmaz hale gelmesinde etkili olmuştur.² Dini çeşitlilik tartışmalarındaki önemini yanı sıra, dogmatik meseleleri dahi tartışırken hem Kant ve Heidegger'den ilhamla, hem de kendi teolojik anlayışı ışığında inşa ettiği felsefi terminolojisine başvurması, onu hem din felsefesi, hem Hıristiyan teolojisi, hem de felsefi teoloji salanları içerisinde etkili ve önemli bir figür haline getirmiştir.

Rahner'ın teolojisinin kapsayıcı yönüne değinen genel literatür birikimi incelendiğinde, onun Hıristiyanlık dışındaki dini inanış biçimlerine yönelik yaklaşımını içeren çalışmaların ağırlıkta olduğu göze çarpmaktadır. Yani Rahner'ın kapsayıcılık anlayışı, yaygın bir şekilde, onun diğer dinlere bakışı üzerinden tanımlanıp değerlendirilmektedir. Fakat onun kapsayıcı teolojisinin bir diğer muhatabı da herhangi bir dine mensup olmadığını ifade eden, inançsızlığı tercih eden ve hatta Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateistlerdir. Rahner'ın çalışmaları ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, ateizmin, Rahner'ın teolojisinde, Hıristiyanlık karşısında bir tehdit olarak diğer dinlerin mevcudiyetinden çok daha fazla yer tuttuğu, hatta onun Hıristiyanlık ile ilgili kaygılarının merkezinde yer aldığı görülmektedir. Fakat Rahner'ın bu konudaki görüşleri, genellikle göz ardı edilmiş ya da çok yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır.³ Dolayısıyla bu durum mevcut literatürde bir takım eksikliklerin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır.

¹ Jeannine Hill Fletcher, "Rahner and Religious Diversity", *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, ed. Declan Marmion, Mary E. Hines (New York: Cambridge University Press, 2005), 235.

² Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983).

³ Rahner'ın ateizm konusundaki görüşlerini içeren çalışmalardan konuyu nispeten detaylı şekilde ele alan iki çalışma öne çıkmaktadır. Birincisi Bullivant'ın Katolik teolojisinde ateistlerin kurtuluşu meselesini incelediği *The Salvation of Atheists and Catholic Dogmatic Theology* çalışmasıdır. Bullivant Rahner'ın görüşleri üzerine bir müstakil bölüm ayırmıştır. Bkz. Stephen Bullivant, *The Salvation of Atheists and Catholic Dogmatic Theology* (New York: Oxford University Press, 2012), 77-114. Rahner'ın ateizm görüşüne değinen diğer çalışma ise, konuyu Bullivant kadar detaylı ele almasa da, Conway'ın, *The Anonymous Christian-a Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's Criticism of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian*, (Frankfurt: Peter Lang, 1993) 19-27.

Bu çalışma, Rahner'ın kapsayıcı teolojisinin en detaylı ve açık şekilde anlaşılmasının onun ateizm yaklaşımının incelenmesi ile mümkün olduğunu iddia etmektedir. Rahner'ın, Tanrı'nın varlığını inkâr eden bir kimsenin dahi kurtuluşunun mümkün olduğu şeklindeki iddiasını felsefi ve teolojik bir zeminde nasıl temellendirdiğini incelemek onun dinî kapsayıcılığının detaylarını mümkün olan en açık haliyle bize sunacaktır. Meseleye felsefi bakış açısıyla yaklaşan çalışmanın dayandığı bu iddia birbirleriyle yakından ilişkili iki esas temel almaktadır. Birincisi, Tanrı'nın varlığına inanmadığını iddia eden bir kimsenin Tanrı tarafından sunulan kurtuluşa erebileceği fikri, Tanrı'nın varlığına inanan fakat hak olmadığı düşünülen bir din mensubunun kurtuluşa ereceği fikrinden daha fazla desteğe ihtiyaç duymaktadır. Bu desteği sağlamaya çalışırken Rahner kendi felsefi teolojisinde yer alan terminolojik desteği de kullanarak bir anlamda tüm argümanlarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla onun bu çabası, dini kapsayıcılığa ilişkin – tartışmalı olarak - daha tutarlı bir savunma inşa etmesi ile neticelenmiştir. İkincisi, ateistlerin kurtuluşunun mümkün olup olmadığını ve şayet mümkünse bunun ne şekilde olacağını temellendirilmesini, Rahner, bu sorunun varoluşsal ve epistemolojik düzeydeki anlamı aracılığı ile yapmaktadır. Böylece Rahner, bize, kapsayıcı teolojisinin felsefi, teolojik ve antropolojik temelleri ve bir anlamda kapsayıcılığının “kapsamı” ve sınırları hakkında da fikir vermektedir. Rahner'ın kapsayıcılığının sınırlarının ne olduğu, kişinin kurtuluşunun mümkün olmadığı durumlardan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusuna Rahner'ın cevabı ancak onun ateistlere yönelik görüşleri aracılığıyla ortaya çıkabilecektir. Böylece kapsayıcı teolojisini tanımlamada onun ateizm anlayışı önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, Rahner'ın kaygısının merkezinde yer alan fakat nispeten göz ardı edilmiş bir mesele olarak ateizm yaklaşımı üzerinden onun kurtuluş teorisini incelemeyi ve böylece literatürdeki bahsi geçen eksikliğin giderilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.⁴

⁴ Burada terminolojik bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu çalışmada geçen “kurtuluş” kavramı ile Hıristiyan teolojisinde yaygın kullanımda olan “*salvation*” (Alm. *Erlösung*) kavramı kast edilmektedir. Fakat bu terminolojik kullanım, bu çalışmanın dışında, Hıristiyan teolojisinde modern bir akım olarak yer alan “*liberation theology*” ifadesinin karşılığı olan “kurtuluş teolojisi” kavramını da akla getirebilir. Güder kurtuluş teolojisi konusunda Türkçe literatüre önemli katkı sunan çalışmasında bu iki kavram arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Bkz. Süleyman Güder, *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş*, (İstanbul: Büyüyen Ay, 2021), 63-65.

Çalışmalarının, röportaj ve radyo programlarındaki açıklamalarının detaylı bir incelemesi göstermektedir ki Rahner, ateizmi birbiriyle yakından ilişkili iki farklı şekilde yorumlamaktadır. Birincisinde Rahner ateizmi sosyal bir fenomen, bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Ateizm Rahner'a göre modern çağın çoğulcu karakterinin temel niteliklerinden biridir ve Hıristiyanlığa yönelik bir tehdit olarak mevcudiyetini sürdürmektedir. Geçmişe nazaran farklı bir forma bürünen ateizm hem sosyal hem de politik bir güç unsuru olarak Hıristiyanlığın karşısında yer almaktadır. İkinci olarak Rahner, ateizmi, varoluşsal ve epistemolojik bir kategori olarak ele almaktadır. Ateizm kişinin özgür iradesi ile yöneldiği çeşitli varoluş ihtimallerinden ve insan ile Tanrı arasındaki çeşitli ilişki türlerinden biridir. Rahner ateizmi aynı zamanda, epistemolojik bir düzlemde kendi bilgi teorisini insan tecrübesinin yorumlanmasına uygulamak suretiyle ele almaktadır. Tüm bu tartışmalarını da “anonim Hıristiyanlık” teorisi aracılığıyla ortaya koyduğu Hıristiyanlık dışındaki inanış biçimleri için kurtuluşun imkânı sorusu zemininde gerçekleştirmektedir. Bu genel çerçevede ışığında, bu çalışmada, giriş bölümünü takiben ilk olarak Rahner'ın ateizmi sosyal bir fenomen olarak ele alışı incelenecektir. Burada bir din adamı ve teolog olarak Rahner'ın kurtuluş teorisinin arkasındaki kaygının ve teorisini geliştirirken sahip olduğu motivasyonun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Daha sonra kapsayıcı teolojisinin bir bakıma özünü teşkil eden anonim Hıristiyanlık teorisi incelenecektir. Son olarak da Rahner'ın kurtuluş teorisi içerisinde bir varoluşsal ve epistemolojik bir kategori olarak ateizme yönelik yaklaşımı onun Hıristiyanlık dışı inanış biçimlerinin kurtuluşuna yönelik iddiaları ekseninde tartışılacaktır.

Rahner'da Sosyal Bir Fenomen Olarak Ateizm

Rahner'ın felsefi ve teolojik düşüncesini anlamak yaşadığı dönemin dini ve felsefi karakterini göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Bunun sebebi, Rahner'ın felsefi ve akademik karakterinin yanı sıra – hatta daha da öncelikli olarak – bir teolog ve din adamı olarak öne çıkması, Katolik Kilisesi'nin önemli bir temsilcisi konumuna ulaşmasıdır. Rahner, 1962 ve 1964 yılları arasında gerçekleşen II. Vatikan Konsili'nde “özel danışman” ve “teolojik uzman” sıfatlarıyla aktif rol oynamış ve alınan bazı kararlarda etkili

olmuştur.⁵ Onun bu etkin rolü yalnızca konsil kararlarını etkileyecek şekilde tek taraflı olarak gerçekleşmemiştir; zira II. Vatikan Konsili de Rahner'in kariyerinde kritik bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Çünkü Rahner, konsilin ardından önemli bir karakter olarak ortaya çıkmış; buradaki aktif rolü sayesinde "bir şekilde belirsiz bir teolojik figür olma pozisyonundan yeni ana akımın önde gelen temsilcisi olma pozisyonuna" ulaşmıştır.⁶ Bu durum ile ilişkili olarak, Rahner'in makale, radyo programları ve röportajları incelendiğinde, güncel teolojik meselelerin kendi gündemindeki meselelerin şekillenmesinde belirleyici etkide bulunduğu görülmektedir. Carr'ın da yerinde bir şekilde dikkat çektiği üzere, Rahner'in "insan tecrübesi" olgusunu Hıristiyanlığın öznel boyutları çerçevesinde ele almayı içeren teolojik ilgisi, II. Vatikan Konsili sonrasında bir kırılmaya uğramış; çoğulcu, seküler, teknolojik kültürün Hıristiyanlık için anlamı gibi güncel soruları içerecek şekilde değişime uğramıştır.⁷ Dolayısıyla, Rahner'in ateizm ile olan ilişkisini anlamak, daha da önemlisi onun sosyal bir fenomen olarak ateizme yaklaşımını ele almak kendi döneminde, yani yirminci yüzyılda ateizmin yaşadığı toplumdaki durumunu ve kilisenin tutumunu göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir.

852 | db

Bir inanış biçimi, din karşısında bir tavır olarak ateizm, Batı'da demografik olarak yirminci yüzyılda kayda değer hale gelmiştir. Niceliksel verilerin gösterdiği üzere, ateizmi benimsediğini ifade edenlerin sayısı yirminci yüzyıl ile beraber önceki dönemlere oranla ciddi oranda artış göstermiştir ve bu artış takip eden dönemlerde de hızla devam etmiştir.⁸ Söz konusu artışın gözlemlendiği grup yalnızca Tanrı'nın varlığını açıkça inkar edenlerden ibaret değildir. Bunun yanı sıra, yirminci yüzyılda herhangi bir dini inanca hayatta yer vermediğini ifade edenlerin de sayısında artış görülmüş; dinin sosyal hayattaki önemi çok sayıda Avrupa ülkesinde bireylerin kiliseye gitme ve kiliseye mensup olma oranlarındaki ciddi düşüşe bağlı olarak azalmıştır.⁹ Dolayısıyla din sosyal hayattaki görünür-lüğünü ciddi oranda yitirmiştir. Ateizm ve inançsızlık oranlarındaki

⁵ Karen Kilby, "Karl Rahner", *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David Ford, Rachel Muers (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 93.

⁶ Kilby, "Karl Rahner", 93.

⁷ Anne Carr, "Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner" *The Journal of Religion* 53/3 (1973), ss. 372-373.

⁸ Callum G. Brown, "The Twentieth Century", ed. Stephen Bullivant, Michael Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism* (New York: Oxford University Press, 2013), 229.

⁹ Brown, "The Twentieth Century", 230.

artış durumu özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında hız kazanan ve daha da yaygın hale gelen sekülerleşme süreci ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. Ateizmin bir tutum olarak yaygınlaşması ile sekülerleşme sürecinin birbirine paralel şekilde ilerlemesi bu ikisi arasında ilişki bir durum olduğunu göstermektedir.¹⁰ Biraz sonra görüleceği üzere, Rahner da ateizm, inançsızlık ve sekülerizmi bir arada ele almakta; tek bir probleme ait olan unsurlar olarak değerlendirmektedir.

Katolik Kilisesi'nin ateizmi din karşısında bir tavır olarak ilk kez 19. yüzyılda gerçekleşen I. Vatikan Konsili'nde gündemine aldığı söylenebilir. İlgili konsil belgelerinde ateizm, rasyonalizm, natüralizm, panteizm ve materyalizm ile birlikte zikredilmiş; ayrıca bahsi geçen diğer akımlarla birlikte aklı bir çelişki ve toplumun temellerini yıkıcı bir unsur olarak nitelendirilmiştir.¹¹ Yirminci yüzyılda gerçekleşen II. Vatikan Konsili belgelerinde ise ateistlere ve genel olarak inançsızlıklara yönelik çok daha farklı bir tavır ile karşılaşılmaktadır. Konsil belgeleri incelendiğinde ateizme I. Vatikan Konsili'nde verilenden çok daha geniş bir yer verildiği ve özel bir konum atfedildiği görülmektedir: "... ateizm bu çağın en ciddi problemleri arasında sayılmalıdır ve daha yakından bir incelemeyi hak etmektedir."¹² II. Vatikan Konsili'nde ateizme çok daha geniş yer verilmiş olması; hatta ilk kez gerçek anlamda tek başına bir muhatap olarak ele alınmış olması, biraz önce bahsi geçen demografik artışın toplumsal düzeyde hissedilir ölçüde gerçekleştiğinin bir göstergesi sayılabilir. I. Vatikan Konsili'nde olduğu şekliyle ateizmi eleştirmekten, aklı bir çelişki olarak nitelendirip bir anlamda görmezden gelmekten ziyade, II. Vatikan Konsili'nde ateizmin bir gerçeklik olarak kabul edilerek hususî bir öneme sahip olduğunun vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca ateizmi eleştirmek değil, anlamaya yönelik bir çabanın ortaya konduğu göze çarpmaktadır. Bu tutum, Katolik Kilisesi'nin genel tavrı açısından önemli bir değişime işaret etmektedir.

Rahner'ın düşüncesinin felsefi ve teolojik karakteri yirminci yüzyılda, ateizmin yayılımının ivme kazandığı böyle bir atmosferde

¹⁰ Frank L. Pasquale, Barry A. Kosmin, "Atheism and the Secularization Thesis", ed. Stephen Bullivant, Michael Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism* (New York: Oxford University Press, 2013), 451.

¹¹ Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, çev. Matthew J. O'Connell (New York: The Crossroad publishing Company, 1984), 50.

¹² Vatikan Arşivi, "Gaudium et Spes 19-21" (Erişim 1 Mart 2021). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

gelişmiştir. Rahner'ın ateizm ile olan ilişkisi II. Vatikan Konsili'nden çok öncesine kadar uzanmakta, 1946 yılından ölümünün gerçekleştiği 1984 yılının Mart ayına kadar devam eden uzun bir süreci içine almaktadır.¹³ Bu süre içerisinde Rahner, ateizmi konu alan çok sayıda yazı yazmış, vaazlar vermiş ve röportajlarda yer almıştır. Rahner da Katolik Kilisesi'nin ortaya koyduğu tavra paralel bir yaklaşım sergileyerek ateizmi, biraz sonra detaylandırılacağı üzere, görmezden gelinemeyecek bir güç olarak ele almaktadır. Ateizmi modern çağda bir tehdit olarak Hıristiyanlık karşısında konumlanan fikrî unsurlardan biri olarak ele almakta ve modern çağın karakteristik özelliklerinden olan çoğulculuk kapsamında değerlendirmektedir. Bu sebeple Rahner'ın "çoğulculuk" ifadesi ile – teolojik bağlamda – ne kast ettiğini ve bu kavramın muhatap kitlesini tespit etmek gerekmektedir. Rahner bu konuda çok kesin ve "acil" bir sorudan, Hıristiyanların "bugünün çoğulculuğu" ile nasıl başa çıkabilecekleri sorusundan hareket etmektedir.¹⁴ Bu anlamda çoğulculuk, Rahner'ın zihninde, Hıristiyanların karşısında başa çıkılması gereken bir problem olarak yer almaktadır. Rahner'ın bir teolog olarak kaygısının merkezinde yer alan türden çoğulculuk Hıristiyanlık dışındaki inanış biçimlerinin mevcudiyeti ve bunlar karşısında Hıristiyanlığın durumunun ne olacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira Rahner'ın ifadesiyle, "bu çoğulculuğun en zor unsurlarından biri, Hıristiyanlıktan ve misyoner faaliyetlerinden iki bin yıl sonra bile dinlerin çokluğu (durumu)dur."¹⁵ Hıristiyanlığın misyonerlik faaliyetlerini yaklaşık iki bin yıldır sürdürüyor olmasına rağmen, Rahner'a göre halen başka inanış biçimlerinden söz ediliyor olması, modern çağın çoğulcu karakterinin en temel özelliğidir ve Hıristiyanlık açısından en büyük problemlerden biridir.

854 | db

Dinî olarak çoğulculuk denildiğinde Rahner'a göre Hıristiyanlığın karşı karşıya olduğu iki genel kategori bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Hıristiyanlığın dışında kalan ilahi olan ya da olmayan tüm dinler ve inanç türleri; ikincisi ise inançsızlık tavrı ve ateizmdir. Her iki muhatap da geçmişe nazaran Hıristiyanlığı bugün daha da fazla tehdit etmektedir. Birinci gruptaki Hıristiyanlık dışındaki

¹³ Bullivant, *The Salvation of Atheists*, 77.

¹⁴ Karl Rahner, "Christianity and non-Christian Religions", çev. Karl H. Kruger, *Theological Investigations 5* (London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1966), 117.

¹⁵ Karl Rahner, "Christianity and World Religions", *The Content of Faith: The Best of Karl Rahner's Theological Writings*, ed. Karl Lehmann and Albert Raffelt (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000), 52.

dinlerin varlığının Hıristiyanlık açısından ne şekilde bir tehdit oluşturduğunu Rahner şu şekilde gerekçelendirmektedir:

Geçmişte diğer bir din aynı zamanda kendisiyle sadece çok yüzeysel irtibatların gerçekleştiği başka bir medeniyetin dini idi. Yabancıların dini idi. Böylece, böyle bir dinin mevcudiyetinin kişiyi hiç etkilememesi şaşırtıcı değildir. Bugün durum çok farklı. Herkes herkesin komşusu ve bu sebeple, isteyerek ya da istemeyerek de olsa, herkes, tüm gezegeni kucaklayan bir iletişim sistemi tarafından birbirine bağlanmıştır. Her din her birey için bir soru ve ihtimal haline gelmiş durumdadır. Dolayısıyla, bu durum kişinin kendi Hıristiyanlığının mutlak iddiasına meydan okumaktadır.¹⁶

Buradan anlaşıldığı üzere Rahner'in temel vurgusu geçmişe nazaran değişen ilişkiler ve Hıristiyanlık açısından bakıldığında geçmişte var olmayan bir tehlikenin ortaya çıkmış olduğudur. Bu durumda Rahner'in geçmişte var olmayan, daha önce düşünülmemiş ya da düşünülmesine ihtiyaç duyulmamış bir konuyu gündeme taşımaya kendi muhatap kitlesini hazırlama çabasıdır. Yani Hıristiyanlığın bugün geçmişte olmayan bir tehlike ile karşı karşıya olduğunu ve tam da bu sebeple geçmişte düşünülmeyen çözümlerin düşünülmesinin zamanının geldiğini ima etmektedir. Şüphesiz ki "kapı komşusu olma" ifadesi ile Rahner yalnızca farklı kültürlerin birbirlerine olan coğrafi yakınlıklarından bahsetmemektedir. Rahner'in burada işaret ettiği durum, fiziksel yakınlıktan ziyade, modern çağda değişen entelektüel atmosfer, teknolojik kültür ve Batı toplumunun Hıristiyanlığa yaklaşımıdır. Rahner'in kaygısı, Hıristiyanlığın toplumdaki algılanış ve yaşanış biçiminin, bununla ilişkili olarak modern insanın daha fazla varoluşsal ihtimale açık hale gelmesi gibi gerçekliklerin Hıristiyan toplumunda kalıcı sonuçlara yol açmış olduğudur. Burada farklı dinlerin mevcudiyeti kadar Hıristiyanların da Hıristiyanlığı algılayış biçimlerini kapsayan bir problemin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, Rahner açısından meselenin aslında "misyoner faaliyetlerinden iki bin yıl sonra bile" Hıristiyanlığın yeryüzündeki tek din olamayışı değil, Hıristiyanların kendi kendilerini tanımlamalarına yönelik bir değişimin gündeme gelmesi olduğu söylenebilir. Bu da, aslında, diğer dinlerin mevcudiyetlerini sürdürmelerinden ziyade, daha "içeriden" bir problemle yani modern çağda Hıristiyanlığın yüzleşmek zorunda

¹⁶ Rahner, "Christianity and World Religions", 52.

kaldığı ikinci kategori ile yakından ilişkilidir. Rahner'ın "tehdit" olarak nitelendirdiği modern çağa has bu ikinci durum, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mevcudiyeti ya da çeşitliliğinden daha tehlikeli olan "bilinçli bir din eksikliği ve genel anlamda dinin inkârı" olarak kendini gösteren yaklaşım, diğer bir ifade ile inançsızlık ve ateizmdir.¹⁷

Rahner ateizmin modern çağda din karşısında birden bire ortaya çıkmış bir tavır olmadığını farkındadır. Fakat o, ateizmin modern çağda, özellikle kendisinin de içinde bulunduğu yirminci yüzyılda geçmişe nazaran daha farklı bir formda gündeme geldiğinin altını çizmektedir: "...bugünün ateizmi aydınlanma zamanındaki ateizm ile aynı değildir, hatta on dokuzuncu yüzyılda, özellikle Feuerbach ve Marx'ta görüldüğü şekliyle, aşikâr bir şey olarak var sayılan veya din eleştirisi tarafından propagandası yapılan ateizm ile bile aynı değildir."¹⁸ Rahner'a göre bu yeni tür ateizm, her ne kadar farklı formlarda belirse de, kendi içinde bir bütünlük göstermektedir ve modern çağda gerçekleşen sosyal, rasyonel ve teknolojik değişim ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹ Bu ateizmin en karakteristik özelliği ise, örgütlü bir güç şeklinde, tek dünya görüşü olarak kendisini sunarak dini karşısına almasıdır:

Bu inkâr, bir anlamda, bir dinin ve kendinden sonraki tüm düşüncenin temeli ve ölçütünü oluşturan mutlak ve kutsal bir sistemin hararetiyle sahneye çıkar. Bir Devlet temelinde örgütlenen bu inkâr, -insan varoluşunun tüm gizemi dışlayan kararlı, mutlak sekülerleşmesi olarak- kendisini geleceğin dini şeklinde sunar. Bu kulağa ne kadar aykırı gelse de, genel olarak dinin kendisini içinde bulduğu bu kuşatma halinin, insanlığın dini bağlılığında bu kadar parçalanmış olması gerçeğinde en önemli silahlarından ve başarı fırsatlarından birini bulduğu doğrudur.²⁰

Ateizmin ve inançsızlığın din karşısında bu kadar büyük bir tehdit unsuru haline gelmesinin temel sebebi, Rahner'ın ifadelerinden anlaşıldığı üzere, yalnızca fikri değil aynı zamanda politik bir karaktere de sahip olması ve dinin öngördüğü bir dünya görüşüne alternatif olarak seküler bir dünya görüşünü dayatmasıdır. Rahner'a

¹⁷ Rahner, "Christianity and non-Christian Religions", 116.

¹⁸ Karl Rahner, "The Church and Atheism", çev. Hugh M. Riley, *Theological Investigations* 21 (New York: The Crossroad Publishing, 1988), 137.

¹⁹ Rahner, "The Church and Atheism", 137.

²⁰ Rahner, "Christianity and non-Christian Religions", 116.

göre, geçmişte var olmayıp modern dönemde ortaya çıkan, ya da var olsa da ancak modern çağda bir tehdide dönüşen bu anlayış biçimi, her ne kadar en çok Hıristiyanlığı tehdit etse de, aslında tüm dinlerin karşı karşıya kaldığı bir düşmandır.²¹ Bu düşmanı daha da güçlendiren unsur ise Rahner'a göre, alıntının son cümlesinde görüldüğü üzere, insanların dine olan itaat ve sadakatlerinin azalmasıdır.

Rahner'ın tüm bu "tehdit" vurgusunun altında tek bir ana fikrin bulunduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır. O da, gerek Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarının Hıristiyan olmalarının sağlanması gerekse bahsi geçen seküler güçlerin etkisiz hale getirilmelerinin mevcut misyonerlik yaklaşımı ile mümkün olmadığı fikridir. Zira bahsi geçtiği üzere, iki bin yıldır Hıristiyanlık mevcut misyoner faaliyetleri ile yeryüzündeki tek dünya görüşü ve din haline getirilememiştir. O halde farklı bir misyonerlik yaklaşımına ihtiyaç vardır. Özellikle tüm dinler için tehlike arz eden din dışı yaklaşımlara "seküler" deyip geçmek yerine, Rahner'a göre Katolik kilisesinin görevi "onlarla ilişki kurmak ve onaylamasa bile onların varlıklarını anlamaktır."²² Katolik Kilisesi'ne yüklediği bu misyonu, Rahner, din dışı yaklaşımların Hıristiyanlık ile olan "zıtlıklarına katlanmak" ve onları "kuşatan daha yüksek birliktelik haline gelerek ele geçirmek" olarak tanımlamakta ve bunu "Açık Katoliklik" olarak adlandırmaktadır.²³ Bu durumda II. Vatikan Konsili'nde görülen ateizmin anlaşılmasına yönelik belirgin çaba da açık Katoliklik fikri ile bu anlamda ilişkilendirilebilir. Bu içerikteki "Açık Katoliklik" anlayışının yanı sıra Rahner'ın geliştirdiği ve çok daha sistemli bir şekilde ortaya koyduğu bir diğer metot ise onun Hıristiyanlık dışındaki tüm inanış biçimlerine yönelik yaklaşımını temsil eden "anonim Hıristiyanlık" teorisidir.

Kilisenin, Hıristiyanlık karşısında bir tehdit unsuru olan ateizm ile mücadelesinde Rahner üç hususu vurgulamaktadır. Bunlardan birincisi, Katolik Kilisesi'nin de onayladığı şekilde ateistler ile diyalogun sürdürülmesi, ikincisi Hıristiyanlığın ve kilisenin "evrensel kurtuluşun" simgesi olarak öne çıkarılması ve üçüncüsü de ateizmle aralıksız mücadelenin devamı hususlarıdır.²⁴ Bu durumda, Rah-

²¹ Rahner, "Christianity and non-Christian Religions", 116.

²² Rahner, "Christianity and World Religions", 51-52.

²³ Rahner, "Christianity and World Religions", 52; Rahner, "Christianity and non-Christian Religions", 116.

²⁴ Rahner, "The Church and Atheism", 139-150.

ner'in yeni misyonerlik anlayışı olan açık Katoliklik metodunun bir unsuru olarak anonim Hıristiyanlık teorisinin "daha yüksek birliklik haline gelme" olarak tanımladığı adımını ve kilisenin evrensel kurtuluşun simgesi haline getirilmesini temsil etmekte olduğu söylenebilir. Meselenin daha iyi anlaşılması ve bu fikrin felsefi arka planı ile ateistlerin varoluşsal ve epistemolojik bir kategori olarak Rahner'in düşüncesinde ne şekilde yer aldığı ortaya koyulabilmesi için bir kurtuluş teorisi olarak da nitelendirilebilecek anonim Hıristiyanlık teorisi daha detaylı ele alınacaktır.

"Anonim Hıristiyanlık" Teorisi ve Rahner'in Kurtuluş Fikrinin Felsefi Zemin

Rahner'in diğer dinlere yaklaşımında en fazla öne çıkan konu onun anonim Hıristiyanlık teorisi olmuştur. Bunda şüphesiz ki onun anonim Hıristiyanlık teorisi üzerinde çokça durması, Hıristiyanlık dışındaki dini görüşlere ilişkin tartışmalarının merkezine bu tanımlamayı alması ve detaylandırması etkili olmuştur. Böylece anonim Hıristiyanlık teorisi Rahner'in dini ve felsefi düşüncesinin karakteristik niteliklerinden biri haline gelmiştir. Rahner'in kaygısını dile getiriş biçiminden de anlaşıldığı üzere, modern çağın karakteristik bir unsuru olan çoğulculuk, kendisiyle mücadele edilebilmesi için Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarına ve inançsızlara yönelik daha açık bir iletişimi zorunlu kılmaktadır. Bu açık iletişimi Rahner, Hıristiyan olmayanları da kurtuluşa dâhil ettiği "anonim Hıristiyanlık" teorisi aracılığı ile sistemleştirmiştir. Ateizm de, modern çağın niteliği olan çoğulculuğa dair bir unsur olarak Rahner'in kurtuluş teorisinde yer almakta ve kurtuluş teorisi onun ateizm ile ilgili tartışmalarına bir temel, bir nevi zemin teşkil etmektedir. Dolayısıyla Rahner'in ateizme yaklaşımını anlamada onun anonim Hıristiyanlık teorisini ve bu teorinin öngördüğü kurtuluş fikrini anlamak gerekmektedir.

Rahner "anonim Hıristiyan" tabirini ilk kez açık şekilde 1960 yılında yazdığı "Şiir ve Hıristiyan" başlıklı kısa makalesinde kullanmıştır.²⁵ Bundan sonraki çalışmalarının da neredeyse hemen hepsinde bu ifadeye bir şekilde değinmiştir. Anonim Hıristiyanlık kavramı yerine bazen Rahner "örtük Hıristiyanlık" tabirini de kullanmaktadır.²⁶ Anonim ya da örtük Hıristiyanlık tabirini, Rahner, biz-

²⁵ Conway, *The Anonymous Christian-A Relativised Christianity?*, 10.

²⁶ Karl Rahner, "Atheism and Implicit Christianity", çev. Graham Harrison, *Theological Investigations* 9 (New York: The Seabury Press, 1973), 145-164.

zat “bir taraftan lütuf ve meşruiyet durumunda yaşayan, ancak diğer taraftan Kutsal Kitap’ın açık öğretisiyle temasa geçmemiş olan ve sonuç olarak kendini ‘Hıristiyan’ olarak adlandıracak bir pozisyonunda olmayan bir insanın durumuna verdiğimiz isimdir” şeklinde özetle tanımlamaktadır.²⁷ Bu durumda anonim bir şekilde Hıristiyan olan bir kişi, Rahner’a göre, henüz sosyal düzeyde Hıristiyan olmamış, vaftiz ya da kiliseye aidiyet gibi şartları yerine getirmemiş ya da Hıristiyanlığı zihninde reddetmiş kimseler için kullanılmalıdır.²⁸

Anonim Hıristiyanlık teorisinin temel içeriğine gelindiğinde, Rahner’ın burada iki temel hareket noktasını vurguladığı görülmektedir. Birinci hareket noktası, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensupları için de kurtuluşun imkân dâhilinde olduğu iddiasıdır.²⁹ Bu iddianın temelinde Hıristiyanlığın tüm insanlığa hitap eden mutlak din olan, bu konuda hiç bir dini kendisiyle eşit kabul etmeyen Hıristiyanlık inancında Tanrı’nın tüm insanlığı kapsayan kurtarıcı iradesine imanın zorunlu olduğu ilkesi yatmaktadır. Tüm insanlığı muhatap alan ve Tanrı’nın tüm insanlığı kapsayan kurtarıcı iradesinden bahseden bir dinin, Rahner’a göre, yalnızca bir grup insanın kurtuluşa ereceğini savunması bir çelişkidir. Bu durumda tek bir sonuç olabilir; o da tüm insanların -Hıristiyan olsun ya da olmasın- ilahî lütfu mazhar olacağı yani kurtuluşa erebileceği gerçeğidir.³⁰ İkinci hareket noktası ise, kurtuluşun ancak Tanrı ve İsa Mesih aracılığı ile yani Hıristiyanlık ile mümkün olabileceği iddiasıdır.³¹ Her iki hareket noktası bir arada düşünüldüğünde yani şayet Tanrı’nın lütufu ve kurtuluş evrensel olarak tüm insanları kapsıyor ise ve kurtuluş da ancak Tanrı ve İsa Mesih aracılığı ile mümkün ise, farkında olsunlar ya da olmasınlar, tüm insanların Hıristiyanlık çatısı altında kabul edilebilmeleri gerekir. Dolayısıyla Rahner için tek bir seçenek kalmaktadır; o da Hıristiyanlık dışındaki dinleri “anonim Hıristiyanlık”, Hıristiyanlığı reddedip başka bir dine mensup olanları hatta ateistleri “anonim Hıristiyan” olarak adlandırmaktır.³²

²⁷ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 145.

²⁸ Karl Rahner, “Observations on the Problem of the Anonymous Christians”, çev. David Bourke, *Theological Investigations* 14 (London: Darton, Longman & Todd, 1976), 283.

²⁹ Karl Rahner, “The One Christ and the Universality of Salvation”, çev. David Morland, *Theological Investigations* 16 (London: Darton, Longman & Todd 1979), 218.

³⁰ Rahner, “Christianity and non-Christian Religions”, 118-134.

³¹ Rahner, “The One Christ and the Universality of Salvation”, 218.

³² Rahner, “Christianity and World Religions”, 51-55. Rahner’in dini kapsayıcılığına temel teşkil eden bu anlayışı gerek Hıristiyanlık içinden gerekse Hıristiyanlık dışından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Hıristiyanlık içinden en meşhur eleştiri Hans Urs von Balthasar’ın orta-

Rahner'ın bu kurtuluş teorisini desteklemek amacıyla ortaya koyduğu açıklamalardan yola çıkıldığında bir kişinin Hıristiyanlığa mensup olmamasını iki duruma dayandırdığı görülmektedir. Birinci durumda, bu kişi Hıristiyanlıktan tarihsel olarak önce yaşamıştır ve dolayısıyla Hıristiyanlığa dair hiç bir bilgisi yoktur. İkinci durumda ise bu kişi tarihsel olarak Hıristiyanlıktan haberdardır; fakat ya onunla ilgili yeterince bilgisi yoktur ya da bilgisi olsa da din olarak onu kabul etmemekte, Hıristiyan olmayı reddetmektedir. Her iki durum da bu kişinin kurtuluşa eremeyeceğini iddia etmede yeterli değildir. Çünkü birinci durumu ele alacak olursak, Hıristiyanlığın bir din olarak tarihsel bir başlangıcı vardır. Hıristiyanlığın tüm insanlığa gönderilmiş mutlak din olduğu düşünüldüğünde bu durumda tarihsel olarak Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önce yaşamış insanları da kuşatan bir din olması beklenmektedir.³³ Ayrıca, Hıristiyanlıktan tarihsel olarak daha önce var olan dinler de Tanrı'ya dair doğal ve doğru bilgiyi ve bunun yanında doğüstü lütufları içerebilir.³⁴ Rahner, bu kategorideki dinleri “meşru din” olarak nitelendirmektedir.³⁵ Meşru bir din, Rahner'ın ifadesiyle, “belli bir dönemde insan tarafından kullanımı bütünüyle düşünüldüğünde Tanrı ile doğru ilişkinin elde edilmesinde pozitif bir araç olarak kabul edilebilecek kurumsal bir dindir.”³⁶ Bu açıdan bakıldığında, çok sayıda teorik ve pratik hatalar içerse bile, farklı dinler farklı anlamlarda ve farklı derecelerde meşru olabilirler.³⁷ İkinci ihtimale gelince, bir kimse Hıristiyanlık ile tarihsel olarak karşılaşmış fakat bir din olarak ona intisap etmeyi reddetmiş olabilir. Böyle bir kimsenin de

ya koyduğu Rahner'ın Hıristiyanlığa indirgemeci bir yaklaşım sergilediği iddiasıdır. (Bkz. Conway, *The Anonymous Christian-A Relativised Christianity?*, 34-163). Arıcan ise, Rahner'ın tüm inançları “kendi inancı içerisinde eriten” yaklaşımının aslında bir tür dışlayıcılık olduğunu iddia etmektedir. (Musa Kazım Arıcan, “Felsefi ve Teolojik bir Problem olarak Dini Çeşitlilik”, *CÜİFD* 15/1 (2011), 71-98). Bu iki eleştirinin de ortak noktası, gerek Hıristiyanlık açısından gerekse Hıristiyanlık dışındaki dinler açısından bakıldığında, her durumda da, Rahner'ın indirgemeci bir tutum sergilediği iddiasıdır. Diğer taraftan Gavin D'Costa gibi yazarlar Rahner'ın yaklaşımının yanlış anlaşıldığını iddia ederek Rahner'ın katkısının görmezden gelindiğini ifade etmişlerdir. D'Costa'ya göre Rahner'ın yapmaya çalıştığı şey, Hıristiyanlığın iki temel tezi olan Tanrı'nın herkesin kurtuluşunu istemesi ve yalnızca Hıristiyanlar'ın kurtuluşa erebilecekleri iddiaları arasındaki gerilimi ortadan kaldırmaktır. (Gavin D'Costa, “Karl Rahner's Anonymous Christian – A Reappraisal”, *Modern Theology* 1/2 (1985), 131-148). Rahner'ın yaklaşımına yönelik olumlu ve olumsuz eleştiriler literatürde oldukça geniş yer tutmaktadır, fakat bu çalışmanın kapsamı dışında kaldıkları gerekçesiyle konu detaylandırılmayacaktır.

³³ Rahner, “Christianity and World Religions”, 52-53.

³⁴ Rahner, “Christianity and World Religions”, 53.

³⁵ Rahner, “Christianity and Non-Christian Religions”, 125.

³⁶ Rahner, “Christianity and Non-Christian Religions”, 125.

³⁷ Rahner, “Christianity and Non-Christian Religions”, 125.

kurtuluşa eremeyeceğini iddia etmek yanlış olur. Çünkü bu reddetme eyleminde çok sayıda ihtimal olabilir. Bu tavır bir dalalet ve hata göstergesi olabileceği gibi, reddeden kimsenin kendi kültürüne, dinine, geleneğine, kısacası kendi bilincine bir sadakat ve itaat eylemi yani ahlaki bir eylem olabilir. İşte bu yüzden, yani bir kimsenin Hıristiyanlığı reddetmesinin altında yatan sebebin bir hatanın mı yoksa ahlaki bir davranışın mı neticesi olduğu başka bir kimse tarafından anlaşılamayacağı için Hıristiyanlığı kabul etmeyenlerin kurtuluşa eremeyeceklerini iddia etmek doğru olmaz.³⁸ Çünkü ilahi kurtuluş tarih boyunca her yerde ve tüm insanlar için mümkündür ve kurtuluş yalnızca Tanrı'nın bildiği yollardan gerçekleşir.³⁹

Rahner'ın yaygın bir şekilde bilinen anonim Hıristiyanlık teorisi her ne kadar basit önermelerden oluşuyor görünse de aslında arkasında derinlikli bir felsefi ve antropolojik zemin barındırmaktadır. Rahner kendisi bu zemini anonim Hıristiyanlık teorisini açıkladığı çalışmalarında yüzeysel şekilde sunmaktadır. Fakat Rahner'ın teolojinin merkezi olarak ortaya koyduğu teolojik antropolojik metodolojisi çözümlendiğinde anonim Hıristiyanlık teorisinin de arka planı açığa çıkmaktadır. Onun teolojik antropolojik metodolojisi ve bu metodoloji kapsamında geliştirdiği terminolojisi müstakil bir çalışmada ele alınmayı gerektirecek kadar kapsamlı ve tartışmalı bir meseledir. Fakat bu metodolojinin anonim Hıristiyanlık teorisine temel teşkil eden yönü ele alındığında Rahner'ın terminolojisinde geniş yer tutan ve insan-Tanrı ilişkisinde anahtar rol oynayan "Tanrı'nın kendisiyle iletişimi" kavramı karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, Rahner'a göre tüm insanlık Tanrı'nın kendisiyle iletişim arzusu neticesinde yaratılmıştır.⁴⁰ Bu ortak yaratılış gayesi tüm insanlar arasında ortak bir özellikte vücut bulmaktadır; bu da insanın Tanrı'nın kendisiyle iletişimine "açık" olacak şekilde; bu türden "doğüstü" bir iletişimi mümkün kılacak bir kapasitede yaratılmış olmasıdır.⁴¹ İnsanın bu karakteristik niteliği ile ilişkili bir durum da onun Tanrı'yı tecrübe etme imkânına ve statüsüne sahip olmasıdır. İnsanın

³⁸ Rahner, "Church, Churches and Religions", çev. David Bourke, *Theological Investigations* 10 (London: Darton, Longman & Todd, 1973), 48.

³⁹ Karl Rahner, "Experiences of a Catholic Theologian", *Theological Studies* 61 (2000), 8.

⁴⁰ Karl Rahner, "Revelation", *Sacramentum Mundi: an Encyclopedia of Theology* 5, ed. Karl Rahner vd. (Montreal: Palm Publishers, 1969), 355.

⁴¹ Karl Rahner, "Anonymous Christians", çev. Karl-H. Kruger, Boniface Kruger, *Theological Investigations* 6, (London: Darton, Longman & Todd, 1969) 392; Rahner, *Trinity*, çev. Joseph Donceel (New York: herder and Herder, 1970), 90.

Tanrı'nın kendisiyle iletişimine muhatap olmasını Kilby şu ifadeleri ile net bir şekilde özetlemektedir:

“Tanrı, kendisini Tanrı olmayan bir şeye iletmeye karar verir. Bu yüzden dünyayı yaratır - kendisinden başka olanı var eder - ve doğası gereği ona [Tanrı'ya] açık, [Tanrı'nın] kendisiyle iletişimini alma kapasitesine sahip olan insanoğullarında doruk noktasına ulaşan bir dünya yaratır. Daha sonra Tanrı (...), insanlara kendisini iletir ve bu, onu alabildikleri seviyede, yani bilinçlerinin derinliklerinde, aşkın tecrübelerinde gerçekleşir.⁴²

Kilby'nin de belirttiği gibi, Tanrı'nın kendisiyle iletişimi, insanın bilincinin derinliklerinde, Rahner'ın “aşkın” olarak nitelendirdiği tecrübesinde meydana gelir. “Aşkın tecrübe” kavramı insanın Tanrı ile olan ilişkisini tanımlamada Rahner için bir diğer anahtar kavramdır. Zira Tanrı'nın kendisiyle iletişimini mümkün kılan unsur insanın aşkın tecrübesidir. Çünkü Rahner'a göre insan kendini tecrübe ettiği her anda ve her durumda yani aşkın tecrübesinde aynı zamanda Tanrı'yı tecrübe etmiş olur. İnsan kendini her tecrübe edişinde Tanrı'yı tecrübe etmiş oluyor ise, o halde, Tanrı'yı tecrübe dini bir içerikte ve nitelikte olmak zorunda değildir. Zira Rahner da bu hususun altını çizmekte ve bahsi geçen tecrübenin dini bir aktivite esnasındaki tecrübe olmadığını ifade etmektedir.⁴³ Bu durumda insan günlük sıradan işlerindeki tecrübesi ile bile Tanrı'yı tecrübe etmiş olmaktadır: “[İnsan] kendini tümüyle her kabul edişinde aynı zamanda [Tanrı'nın] bu vahyini de kabul etmiş olur.”⁴⁴ Kişinin Tanrı'yı tecrübesi günlük görevlerini sabırla yerine getirdiğinde, bakımı ile sorumlu olduğu kişilerin talep ve isteklerine cevap verdiğinde bile “örtük bir şekilde” gerçekleşebilir.⁴⁵ Yani kişinin günlük sorumluluklarını yerine getirmesi gibi ahlaki eylemlerde kişinin aynı zamanda Tanrı'yı tecrübe etmesi gerçekleşir: “Tanrı'yı tecrübe... Biz kendi varlığımızı her yaşadığımızda isimsiz fakat gerçek bir şekilde gerçekleşir.”⁴⁶

Bu noktada altının çizilmesi gereken iki husus bulunmaktadır: Birincisi, insan “doğüstü” karaktere sahiptir ve dolayısıyla Tan-

⁴² Karen Kilby, “Rahner”, *The Blackwell Companion to the Modern Theology*, ed. Gareth Jones (Oxford: Blackwell Publishing, 2004) 348.

⁴³ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: an Introduction to the Idea of Christianity*, çev. William V. Dych (New York: The Crossroad Publishing Company, 1992), 132.

⁴⁴ Rahner, “Anonymous Christians”, 394.

⁴⁵ Rahner, “Anonymous Christians”, 394-395.

⁴⁶ Rahner, *Foundations*, 132.

rının kendisiyle iletişimine açıktır. Tanrı'nın aşkın tecrübeye konu olması sadece bir grup insana, yani sadece Hıristiyan olanlara mahsus değildir; tam aksine bu nitelik tüm insanlık için geçerlidir. Çünkü aşkın tecrübe insanın varoluşsal yönüne ait bir unsurdur. Dolayısıyla ile tüm insanlık doğüstü varoluşa ve aşkın tecrübeye bağlı olarak Tanrı'nın lütfunun ve kurtuluşun muhatabıdır.⁴⁷ İkincisi ise, Tanrı'nın kendisiyle iletişimi tüm insanlara “en azından bir teklif olarak” sunulmuştur.⁴⁸ Yani, insan Tanrı'nın kendisiyle iletişimi ile muhatap olmak zorundadır. Fakat insan kendisine sunulan bu teklife “evet” ya da “hayır” şeklinde cevap verebilme özgürlüğüne de bizzat sahiptir.⁴⁹ Bu teklife verdiği cevap ise onun Tanrı ile ilişkisini belirleyen husustur.

Özetlenecek olursa; Rahner'in anonim Hıristiyanlık isimlendirmesi ile teori haline getirdiği – kendisi isimlendirmenin çok önemli olmadığını ifade etmektedir⁵⁰ – kurtuluş teorisinin temelinde iki ana felsefi ve teolojik-antropolojik yaklaşım yer almaktadır. Birincisi, tüm insanlığın tek bir gaye doğrultusunda, Tanrı'nın kendisi ile iletişim gayesi doğrultusunda yaratılmış olduğu fikridir. İkincisi ise, Rahner'in “aşkın tecrübe” olarak isimlendirdiği kendini tecrübesi ve insanın kendini her tecrübe edişinde aslında Tanrı'yı tecrübe ettiği iddiasıdır. Dolayısıyla, kişi Tanrı'nın varlığına inanmadığını ifade etse bile insana has varoluşsal niteliğe dayalı olarak, kaçınılmaz bir şekilde, Tanrı'yı tecrübe etmektedir. Zira Rahner bir radyo programındaki röportajda kendisine Tanrı'yı hiç tecrübe etmediğini ifade eden Karl Heinz Weger'e “sana inanmıyorum, bunu kabul etmiyorum” diye karşı çıkarak tüm insanların muhakkak, bir şekilde, Tanrı'yı tecrübe ettiğini fakat bunun her zaman *Tanrı'yı* tecrübe olarak isimlendirilmediğini vurgulamıştır.⁵¹ Burada önemli bir husus, insanlığın yaratılış gayesi olan Tanrı'nın kendisiyle iletişiminin kişiye bir teklif olarak sunulmuş olmasıdır. Bu teklif ile muhatap olan kimse için özgür iradesi ile Tanrı'nın teklifine vereceği cevap neticesinde yönelebileceği çok sayıda dini ve varoluşsal seçenek bulunmaktadır. İşte ateizm yani Tanrı'nın varlığını inkâr da bu seçeneklerden biri olarak Rahner'in düşüncesinde yer almaktadır. Bu nok-

⁴⁷ Rahner, *Foundations*, 127.

⁴⁸ Rahner, *Foundations*, 128.

⁴⁹ Rahner, *Foundations*, 133.

⁵⁰ Rahner, “Anonymous Christians”, 397.

⁵¹ Karl Rahner, “A Theologian's Lot: Interview with K. H. Weger for Radio Austria,” Vienna (March 2, 1979), *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*, çev. & ed. H. Biallowons, H. D. Egan, P. Imhof, (New York: Crossroad, 1986), 211.

tada, Rahner'ın insan ve Tanrı arasındaki ilişki türlerinden biri olarak ele aldığı, kurtuluş teorisinin bağlamında ve epistemolojik bir çerçevede açıkladığı ikinci tür ateizm yorumlamasına geçilebilir.

Rahner'da Varoluşsal Ve Epistemolojik Bir Kategori Olarak Ateizm

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere Rahner'ın anonim Hıristiyanlık teorisi onun insanın tecrübesini tanımlama biçiminin sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani insan tecrübesinin evrensel karakteri tüm insanlara eşit bir şekilde Tanrı'yı tecrübe imkânı tanımış, dolayısıyla kurtuluşu da tüm insanlık için mümkün kılmıştır. Fakat insanlığın yaratılış gayesi olan Tanrı'nın kendisiyle iletişiminin insana bir teklif olarak sunulmuş olması, Tanrı ile olan ilişkisinin mahiyetini belirleyebilme hakkını insanın kendisine vermektedir. Böylece bu teklife kişinin özgür iradesi ile vereceği cevap doğrultusunda kendisi için farklı dini varoluşsal ihtimalleri mümkün olmaktadır. Peki, kişi, bu teklife evet ya da hayır cevabını nasıl verecektir? Diğer bir deyişle, kişi, Tanrı'nın teklifine vereceği cevap ile belirlenecek olan kendi dinî varoluş ihtimallerini nasıl tayin edecektir, bu ihtimallerden herhangi birini nasıl seçecektir? İşte bu noktada, Rahner, ateistlerin kurtuluşunun mümkün olduğu iddiasını temellendirmek amacıyla ortaya koyduğu çalışmalarında, insan ve Tanrı ilişkisindeki farklı ihtimalleri varoluşsal ve epistemolojik bir zeminde açıklayarak bu konuya açıklık getirmektedir.

Rahner "Ateizm ve Örtük Hıristiyanlık" makalesinde yalnızca insanın doğaüstü niteliği ile Tanrı'nın lütfu ve kurtarıcı iradesi sayesinde vaftiz edilmemiş bir kimsenin bile kurtuluşa ereceğinin altını bir kez daha çizer ve insanın bu sebeplere bağlı olarak eşsiz ve farklı olduğunu belirtir. Ona göre, insan, "ister inanç ve sevgi ister inançsızlık ve günah olsun, benimsediği herhangi bir varoluşsal tavırdan önce farklı bir konumdadır..."⁵² Burada Rahner, II. Vatikan Konsili belgelerindeki ateizmle ilgili maddeleri bir nevi açıklamaya görevini üstlenmiştir.⁵³ Zira, Rahner'ın altını çizdiği üzere, Konsil belgeleri vicdanı ile uyumlu tavır sergileyen ateistlerin kurtuluşu elde edebileceklerini iddia etmektedir; fakat bu iddia çoğu zaman gereğinden kısa bir şekilde açıklanmış, yeterince net olmayan ifadelerle aktarılmıştır. Hatta Konsil, ateistlerin kurtuluşuna dair bazı

⁵² Rahner, "Atheism and Implicit Christianity", 146.

⁵³ Rahner, "Atheism and Implicit Christianity", 147.

konuları detaylandırmak yerine tamamen sessiz kalmıştır.⁵⁴ Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da şudur ki, Rahner her ne kadar Konsil belgelerindeki belirsizliklerden şikayet etse de ve bunları açıklığa kavuşturma yoluna gitse de, açıklamalarını kendi felsefi teolojisine ait bir epistemolojik anlayış çerçevesinde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun bu konudaki açıklamalarını Katolik Kilisesi'nin ve II. Vatikan Konsili'nin görüşleri olarak ele almak için elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Bu noktada bizi tamamen "Rahnerci" bir epistemoloji karşılamaktadır.⁵⁵ Zira biraz sonra da görüleceği üzere, onun ateistlerin kurtuluşunun imkânını temellendirdiği epistemolojik çerçeve, bir önceki bölümde gündeme getirilen "aşkın tecrübe" kavramı üzerine inşa edilmiştir. Özetle, Rahner, ateistlerin durumuna ilişkin II. Vatikan Konsili'ndeki belirsizliklerden hareket etmekte fakat tamamen kendisine ait bir felsefi, teolojik ve antropolojik bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Rahner'ın epistemolojik anlayışına göre bilme eylemi "çift kutuplu" bir eylemdir: Birincisi, bilen öznenin kendisine ilişkin öznel bilgisi ve ikincisi de öznenin bilme eylemine ilişkin bilgisi. Bu bilme eylemi aynı zamanda ilgili olduğu ve bilinmesi amaçlanan kavram-sallaştırılmış bir nesneyi de içermektedir. Yani bilme eyleminde bir bilen özne, bir de bilinmesi amaçlanan bir nesne bulunmaktadır. Özne, "kendisini ve eylemini bilmesi esnasında aynı zamanda bir şey bilir" yani bilme eylemine ilişkin olan çift yönlülüğün sonucunda bir bilgi elde eder.⁵⁶ Burada bir "nesneleştirme" söz konusudur. Buraya kadar Rahner'in ortaya koyduğu bilgi teorisinin özgün nitelikte olduğunu söylemek zordur. Fakat buradan sonra Rahner kendi terminolojisini dâhil ederek ayırt edici ve özgün bir epistemolojik yaklaşım ortaya koymaktadır. Bir önceki bölümden de hatırlanacak olursa kişinin kendisini tecrübe ettiği esnadaki tüm tecrübesi "aşkın tecrübe" niteliği taşımaktadır. Rahner bilme eylemine ilişkin açıklamalarında da "aşkın tecrübe" kavramına atıfta bulunmaktadır ve bilme eyleminin tecrübe kapsamında olduğunun altını çizmektedir: "Öznenin ve eyleminin entelektüel bilgi ve özgürlüğünün her örneği bir 'aşkın tecrübedir'".⁵⁷ Bu durumda, bilme eyleminde söz konusu

⁵⁴ Rahner, "Atheism and Implicit Christianity", 147-148.

⁵⁵ Rahner'in epistemolojisinin temelleri, anlayışını inşa ederken etkisi altında bulunduğu düşünürler ve kavramlar bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Fakat bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Louis Roy, "Rahner's Epistemology and Its Implications for Theology", *Loneragan Workshop* 22 (2011), 421-439.

⁵⁶ Rahner, *Atheism and Implicit Christianity*, 154.

⁵⁷ Rahner, *Atheism and Implicit Christianity*, 154.

olan öznenin kendini ve eylemini bilmesi aynı zamanda “aşkın tecrübe” kapsamındadır. Aşkın tecrübenin bir diğer niteliği de, hatırlanacak olursa, aynı zamanda kişinin Tanrı’yı tecrübe etmesi anlamına gelmesi, kişinin Tanrı’yı tecrübesinin gerçekleştiği yer olmasıdır. Dolayısıyla, Tanrı’yı tecrübenin yanlışlığı gibi bir durum söz konusu olamayacağından, bilme eyleminin öznel boyutunda bilgi her zaman gerçektir ve doğru bilgiyi içerir. Rahner’in kendi ifadeleriyle aktarılacak olursa, “öznel yönden her bilgi örneği, örtük (yani nesnelleştirilmemiş) Tanrı bilgisi olsa bile gerçektir.”⁵⁸

Fakat nesnel boyuta gelindiğinde yani bilinen nesne boyutunda elde edilen bilgi her zaman gerçek ve doğru bilgi olmayabilir. Dolayısıyla, bilme eyleminin nesnel boyutunda Tanrı’ya ilişkin bilgi her zaman gerçek ve doğru olmak zorunda değildir. Bu durumda, bilme eylemindeki çift kutuplulukla ilişkili olarak, bir kimse Tanrı’yı bilmekten ya da Tanrı bilgisinden bahsettiğinde aslında öznel olarak kendi tecrübesinde sürekli yer alan Tanrı’nın bilgisini kavramlar aracılığı ile yorumlamakta ve nesneleştirmektedir:

866 | db

Bu nedenle, genel olarak “Tanrı bilgisi” dediğimiz şey, yalnızca Tanrı’nın bilgisi değil, aynı zamanda Tanrı hakkında sürekli bir şekilde bildiğimiz şeyin öznel olarak ve düşünceden ayrı olarak nesnelleştirilmiş kavramsal ve önermesel yorumudur.⁵⁹

Bu epistemolojik çerçeve kapsamında Rahner, insanın Tanrı ile ilişkisinde dört ihtimalin söz konusu olduğunu ya da insan ve Tanrı ilişkisinin dört türü olduğunu öne sürmektedir. Bu dört tür ilişki şekli, aynı zamanda, daha önce bahsi geçen, Tanrı’nın iletişim tekline insanın vereceği cevap doğrultusunda kendisi için söz konusu olan farklı varoluş ihtimallerini de ortaya koymaktadır. Buna göre, kişinin Tanrı’nın varlığını yorumu konusunda söz konusu olan *birinci ihtimalde*:

Tanrı, insanın aşkın doğasında mevcuttur ve bu gerçek, uygun ve doğru bir şekilde açık ve kavramsal bir teizmde nesnelleştirilir ve dahası, imanın ahlaken tasdikinde (yaşam pratiğinde) özgürce kabul edilir.⁶⁰

Tanrı’nın kişinin aşkın doğasında sürekli olarak mevcut olduğu, kendini her tecrübe ettiğinde Tanrı’yı tecrübe ettiği gerçeği kişi

⁵⁸ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 154.

⁵⁹ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 154.

⁶⁰ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 155.

tarafından özgür iradesi doğrultusunda kabul edilmiştir. Yani kişi hem öznel olarak hem de nesnel olarak Tanrı'nın varlığını tasdik etmekte ve yaşam pratiğinde bu tasdiki ortaya koymaktadır. Bu durumda kişide hem “aşkın” hem de “kategorik” olarak teizm mevcuttur. Bu türden bir ilişki “insan ve Tanrı arasında her yünden doğru bir ilişkiyi temsil etmektedir” ve böyle bir ilişki (geleneksel anlamda) bir Hıristiyan'da görülebilecek türden bir ilişkidir.⁶¹ Bu kimsenin kurtuluşa ermesinin önünde hiç bir engel bulunmamaktadır.

İkinci ihtimalde kişi Tanrı'yı aşkın tecrübesinde bilir; Tanrı'nın varlığının farkındadır ve kişide doğru bir Tanrı yorumu vardır. Öznel boyutuyla Tanrı'nın bilgisi kişide mevcuttur ve ayrıca nesnel boyutta da kişide doğru bir Tanrı bilgisi mevcuttur. Fakat kişi sahip olduğu bu bilgiyi özgür iradesiyle reddeder:

Hem aşkın hem de kategorik teizm mevcuttur; insan aşkın deneyiminde Tanrı'yı bilir ve ayrıca ikincisi hakkındaki düşüncesi doğrudur; ancak ahlaki özgürlüğünde, Tanrı'yı inkâr eden ya da gerçek özgür inançsızlıkla kavramsal olarak doğru bir şekilde “nesneleştirdiği” Tanrı'yı reddetmeye devam eden günahkâr bir kişi olarak, bu bilgiyi reddeder.⁶²

Kişide aşkın ve kategorik bir teizm mevcuttur ve bu kişi “aşağı yukarı doğru bir Tanrı fikrine sahiptir”. Fakat özgür iradesi ile bundan yüz çevirmiş; bir “tanrısızlık” tercihinde bulunmuştur.⁶³

Üçüncü ihtimalde kişi aşkın tecrübesinde yer alan Tanrı'yı bilir, tasdik eder ve vicdanı ile uyumlu bir tutumu benimser. Fakat tecrübesinde yer alan bu bilgi “yanlış bir şekilde nesneleştirilmiş ve yorumlanmıştır.”⁶⁴ Dolayısıyla kişi yanlış bir Tanrı tasavvuruna veya yorumuna, yanlış bir Tanrı bilgisine sahiptir. Rahner bu duruma bir örnek olarak çoktanrıcılığı gösterir. Çoktanrıcı bir inancı benimsemiş bir kişi aşkın tecrübesinde Tanrı'yı kabul eder; fakat onun bu tasdik ve kabulü çok tanrıcılık şeklinde yanlış bir yorum olarak dışa vurur yani nesneleştirir. Bu dışa vurumun, nesneleştirmenin yerini doğru bir teizm almadığı sürece bu kişi ateist olarak değerlendirilir. Yani bu durumda aşkın teizmin yanında bir “kategorik” ateizm söz konusudur. Ayrıca Rahner'ın altını çizdiği üzere insanın Tanrı ile

⁶¹ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 155.

⁶² Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 155.

⁶³ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

⁶⁴ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

kurduğu bu türden bir ilişki II. Vatikan Konsili tarafından “masum ateizm” olarak nitelendirilmiştir. Rahner’a göre daha önce açıklanan epistemolojik zeminin sayesinde yani “kavramlarda ve cümlelerdeki öznel aşkınlık ile kategorik nesnelleştirme arasındaki farktan dolayı” masum ateizm adı verilen bir dinî varoluş biçiminden bahsetmek mümkün hâle gelir ve bu türden bir varoluş biçimi “aşkın teizm ile kategorik ateizmin [bir kimsede] bir arada var olması sonucunu doğurur”.⁶⁵

Bahsi geçen bu üçüncü ihtimalde, Rahner başka bir örneğe değinirse de, çoktanrıcılığın yanında putperestlik de bu kategoride değerlendirilebilir. Putperestlik ya da paganizm inancında da aşkın olarak Tanrı tasdik edilmektedir; fakat teist anlayış açısından “yanlış” bir nesnelleştirme ve yorumlama söz konusudur. Rahner, Hıristiyanlık dışındaki tek tanrılı ilahi dinlerin birinci ihtimalde yani “doğru bir teizm” içerikli varoluş türünde mi yoksa üçüncü ihtimalde mi değerlendirilebileceğinden bahsetmemektedir. Bu durumda Rahner’ın bu konudaki sessizliği neticesinde, İslam ve Yahudilik gibi tek tanrılı dinleri birinci kategoride değerlendirmek mümkün olduğu gibi üçüncü kategoride de değerlendirmek mümkündür. Onun bu konudaki sessizliğinin bilinçli bir sessizlik olduğu, yani Hıristiyanlık ile diğer semavi dinleri Tanrı ile doğru ve hakiki ilişki yönüyle eşdeğer sergilemek istememesinden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Diğer taraftan, konu olan çalışmasında ateizmin ve ateistlerin kurtuluşunun imkânının açıklanmasına odaklandığı için tek tanrılı dinleri konu dışı bıraktığı da düşünülebilir.

Dördüncü ihtimalde ise kişi, her ne kadar Tanrı’nın bilgisinin aşkın tecrübesinde mevcut olduğu gerçeğini değiştiremeye de, Tanrı’ya aşkın bir şekilde bağlı olduğu gerçeğini özgür iradesi ile inkâr eder ve Konsil belgelerinde belirtildiği şekilde vicdanı ile uyumlu bir tavır sergilemez:

“Tanrı’ya olan bu aşkın bağımlılığın kendisi, eş zamanlı olarak, özgür bir eylemde, vicdana karşı ağır günahlı sadakatsizlikle veya başka türlü günahkâr, yanlış bir varoluş yorumuyla da reddedilir.”⁶⁶

Rahner’ın “günah” vurgusuyla aktardığı bu ateizm türünün içerdiği özgür irade aracılığıyla sergilenen inkâr, “yalnızca insan

⁶⁵ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

⁶⁶ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

doğasının kategorik yorumuna değil, varoluşa ve dolayısıyla Tanrı'nın kendisine de yöneliktir.”⁶⁷ Kişinin kendisini tecrübe etmesi aynı zamanda Tanrı'yı tecrübe etmesi olduğuna göre Tanrı'yı aşkın tecrübesindeki inkârının kendi varoluşuna yönelik bir inkâr ve yanlış bir yorumlama olduğu sonucunun doğması kaçınılmazdır. Bu türden ateizm Rahner'a göre “kusurlu aşkın ateizm” olarak isimlendirilir. Daha da önemlisi, Tanrı ile bu şekilde kurulmuş bir ilişki söz konusu ise, bu kişi için, Rahner' göre, kurtuluş hiçbir surette mümkün değildir.⁶⁸

Bu durumda, II. Vatikan Konsili'nin bir ateistin kurtuluşu için şart koştuğu kişinin vicdanı ile uyumlu bir tavır sergilemesi ilkesinin ölçütünün, Rahner'ın düşüncesinde, onun aşkın tecrübesi ile olan uyumu olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin kendisini her türden tecrübesi aşkın tecrübe olarak nitelendirildiğine göre, kişinin kendi varoluşu ile uyumlu bir durumda olması ve böylece kendi varoluşunu tasdiki, vicdanı ile uyumlu yaşamasının en genel kriteri olarak görünmektedir. Tanrı'yı tecrübe ve kendini tecrübe konusunu ele alırken Rahner'ın genel vurgusunun kişinin günlük sorumluluklarının yerine getirdiği zamanlarda kendini tecrübesi üzerinde olduğu bir önceki bölümde görülmüştü. Bu durumda kişinin eylemlerinin ahlaki yönünün ve niteliğinin aşkın tecrübenin tasdiki ve vicdan ile uyumlu tavır içinde olup olmamasında belirleyici unsur olduğu söylenebilir. Zira Rahner'ın ateistlere ilişkin başka kaynaklardaki açıklamaları da bunu destekler mahiyettedir. 1984 yılındaki bir röportajında Rahner ateist bir kimsenin Tanrı'yı inkâr ettiği halde kurtuluşa erebileceğine dair şunları söylemektedir:

Ateist ‘Tanrı’ demez; fakat ‘asla insanoğlunu yok edemem; başka bir kişiye yer bırakmayacak kadar egoist olamam vb.’. Ateist, bu normu mutlak hale getirirken, teoride Tanrı'yı inkar etse bile, temelde Tanrı'yı onaylamıştır.⁶⁹

Dolayısıyla bir ateistin kurtuluşunun vicdanı ile uyumlu bir tavır içinde olmasına bağlı olduğu düşünüldüğünde kişinin erdemli davranışlarının belli ahlak ilkelerine riayet ediyor olmasının kurtuluş için yeterli görüldüğü sonucuna varılabilir.

⁶⁷ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

⁶⁸ Rahner, “Atheism and Implicit Christianity”, 156.

⁶⁹ Karl Rahner, “Atheists and Believers” *Faith in a Wintry Season: Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Years of His Life*, çev. & ed. H. Biallowons, H. D. Egan, P. Imhof, (New York: Crossroad Publishing, 1990), 135.

Görüldüğü üzere Rahner'ın epistemolojisinin insan ve Tanrı ilişkisi alanına uygulanmasında iki ana tema öne çıkmaktadır: "Aşkın" ve "kategorik". Bu durumda insanın Tanrı ile olan ilişkisinde de tıpkı bilme eyleminde olduğu gibi bir çift kutupluluktan söz edilebilir. Bir kimse kategorik anlamda ateist olsa da kurtuluşa erebilir; fakat aşkın ateizm kişinin kurtuluşunu imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla, bu çift kutupluluk kişinin Tanrı ile ilişkisinin mahiyetini ortaya koyduğu gibi kişinin kurtuluşunun da imkânını belirlemektedir. Bir kişi "aşkın ateizm" kategorisinde yer almadığı sürece, yani aşkın tecrübesini kabul ettiği, aşkın tecrübesine ve kendi varoluşuna ahlaki ilkeler çerçevesinde yaşamını sürdürerek uyum sağladığı, kendisinin Tanrı'ya bağlılığını reddetmediği sürece – bu Tanrı yanlı bir tasavvuru ya da kategorik olarak bir inkârı içerse bile – bu kişinin kurtuluşu mümkündür ve bu kişi anonim Hıristiyanlık kategorisinde değerlendirilmelidir. Çünkü "bir kişi mutlak, özverili bir şekilde nihai bir karar verirken kendi egoizmine karşı çıktığında ve iyi, doğru ve adil olanı seçtiğinde, o kişi - bilsin ya da bilmesin - Tanrı'nın varlığını onaylamıştır."⁷⁰ Bir kimse vicdanı ile uyumlu tavır sergilediğinde yani belirli ahlak ilkelerine uyumlu bir yaşam sürdürüyorsa kategorik olarak Tanrı'nın varlığını inkâr etse de, aşkın olarak bir teisttir.

870 | db

Sonuç

Başta da belirtildiği üzere, bu çalışma, Rahner'ı, dinî kapsayıcılığın temsilcisi konumuna getiren kurtuluş teorisini ve anonim Hıristiyanlık tanımlamasını bütünüyle anlamamanın onun ateizme yaklaşımı aracılığıyla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia doğrultusunda Rahner'ın ateizm anlayışı iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Öncelikle Rahner'ın, modern çağın çoğulcu karakterinin doğurduğu bir problem ve sosyal bir fenomen olarak kaygısının merkezine aldığı ateizm anlayışı ortaya koyulmuştur. Buradan anlaşıldığı üzere Rahner, ateizmi, Hıristiyanlık karşısında modern çağda başa çıkılması zorunlu olan bir meydan okuma olarak görmektedir. Onun sosyal bir fenomen olarak Hıristiyanlık karşısında konumlanan ateizm ile mücadelede önerdiği metot "anonim Hıristiyanlık" teorisidir. Ateizmle mücadele, modern çağda ateistlere kapsayıcı bir metotla yaklaşmayı, ateistlerin dahi kurtuluşa erecek-

⁷⁰ Rahner, "In Dialogue with Atheists", *Faith in a Wintry Season*, 127.

leri iddiasını içeren anonim Hıristiyanlık teorisinin gündeme getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Fakat bu konunun gündeme gelmesi ateistlerin kurtuluşunun ne şekilde mümkün olduğu, Tanrı'nın, kendisini inkâr eden bir kimsenin kurtuluşuna nasıl razı geleceği gibi soruların doğmasına sebep olmaktadır. Bu soruların cevapları da anonim Hıristiyanlık teorisini inşada kullandığı kavramlar aracılığıyla ateizmi varoluşsal ve epistemolojik bir kategori olarak ele alışında bulunmaktadır. Burada görüldüğü üzere, genel yargının aksine, anonim Hıristiyanlık teorisi, Hıristiyan olmayan tüm insanların kurtuluşunun mümkün olduğu gibi bir iddiayı içermemektedir. Bir kimsenin kurtuluşunun imkânı, kendisinde, Rahner'ın "aşkın teizm" olarak adlandırdığı varoluşsal durumun hâkim olmasına yani kişinin tecrübesi ile uyumlu davranış sergilemesi ve ahlaki olarak prensipli bir yaşam sürmesine bağlıdır. Bu sonuç bir anlamda Rahner'ın kapsayıcılığının sınırları da belirlemektedir. Rahner'ın kapsayıcılığı, kişinin ahlaki ve sorumlu bir yaşam sürmesini, insanlık zararına kendi istekleri doğrultusunda hareket etmek yerine eylemlerine kontrollü bir seçim ile yönelmesini öncelemektedir.

Rahner'ın ateizme yönelik genel tavrına ilişkin son olarak belirtmek gerekir ki, bu çalışma ile de ortaya çıktığı üzere, her ne kadar Rahner ateizmi dinin alanından ayrı bir olgu olarak ele alsada, hatta kişinin Tanrı ile ilişkisinde özgür iradesinin belirleyiciliğinin altını çizse de, katı bir teistik yaklaşım ile ateizme yaklaşmaktadır. Bu durum en net şekilde Tanrı'nın kendisini bir teklif olarak tüm insanlığa sunması ve insan tecrübesinin evrenselliği üzerinden kurtuluşun imkânı sorusuna yaklaşmasında gözlemlenmektedir. Tüm evrenin Tanrı'nın kendisiyle iletişim arzusu neticesinde yaratıldığını ve Tanrı'nın varlığına inanmadığını iddia etse de, kişinin kaçınılmaz olarak Tanrı'yı tecrübe ettiğini vurgulayarak Rahner, bir anlamda kaçınılmaz bir teizm iddiasında da bulunmuş olmaktadır. Yani bu durumda, gerçek anlamda ateizmin bir kimsede bulunması neredeyse istisnai durumlarda söz konusu olmaktadır. Böylece, ateist olduğunu iddia eden kişilerin farkında olmasalar da birer teist oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arıcan, Musa K. "Felsefi ve Teolojik bir Problem olarak Dini Çeşitlilik". *CÜİFD* 15/1 (2011). 71-98.
- Brown, Callum G. "The Twentieth Century". *The Oxford Handbook of Atheism*. ed. Stephen Bullivant, Michael Ruse. 229-244. New York: Oxford University Press, 2013.
- Bullivant, Stephen. *The Salvation of Atheists and Catholic Dogmatic Theology*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Carr, Anne. "Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner". *The Journal of Religion* 53/3 (1973), 359-376.
- Conway, Eamon. *The Anonymous Christian-a Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's Criticism of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian*. Frankfurt: Peter Lang, 1993.
- D'Costa, Gavin. "Karl Rahner's Anonymous Christian – A Reappraisal". *Modern Theology* 1/2 (1985), 131-148.
- Fletcher, Jeannine H. "Rahner and Religious Diversity", *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. ed. Declan Marmion, Mary E. Hines. 235-248. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Güder, Süleyman. *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş: Hıristiyan ve İslami Perspektifler*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2021.
- Kasper, Walter. *The God of Jesus Christ*. çev. Matthew J. O'Connell. New York: The Crossroad publishing Company, 1984.
- Kilby, Karen. "Karl Rahner". *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. ed. David Ford, Rachel Muers. 92-105. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Kilby, Karen. "Rahner", *The Blackwell Companion to the Modern Theology*, ed. Gareth Jones. 343-356. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Pasquale, Frank L. - Kosmin, Barry A. "Atheism and the Secularization Thesis". *The Oxford Handbook of Atheism*. ed. Stephen Bullivant, Michael Ruse. 451-467. New York: Oxford University Press, 2013.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.
- Rahner, K. "A Theologian's Lot: Interview with K. H. Weger for Radio Austria Vienna (March 2, 1979)", *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*. çev. & ed. H. Biallowons, H. D. Egan, P. Imhof. 210-216. New York: Crossroad, 1986.
- Rahner, K. "Anonymous Christians". *Theological Investigations* 6. çev. Karl-H. and Boniface Kruger. 390-398. London: Darton, Longman & Todd, 1969.
- Rahner, K. "Atheism and Implicit Christianity". *Theological Investigations* 9. çev. Graham Harrison. 145-164. New York: The Seabury Press, 1973.
- Rahner, K. "Atheists and Believers". *Faith in a Wintry Season: Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Years of His Life*. çev. & ed. H. Biallowons, H. D. Egan, P. Imhof. 129-137. New York: Crossroad, 1990.
- Rahner, K. "Christianity and non-Christian Religions". *Theological Investigations* 5. çev. Karl H. Kruger. 115-134. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1966.
- Rahner, K. "Christianity and World Religions". *The Content of Faith: The Best of Karl Rahner's Theological Writings*. ed. Karl Lehmann and Albert Raffelt. 51-55. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.
- Rahner, K. "Church, Churches and Religions". *Theological Investigations* 10. çev. David Bourke. 30-49. London: Darton, Longman & Todd, 1973.
- Rahner, K. "Experiences of a Catholic Theologian". *Theological Studies* 61 (2000), 3-15.
- Rahner, K. *Foundations of Christian Faith: an Introduction to the Idea of Christianity*, çev. William V. Dych. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992.

- Rahner, K. "In Dialogue with Atheists". *Faith in a Wintry Season : Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Years of His Life*. çev. & ed. H. Biallowons, H. D. Egan, P. Imhof. 125-128. New York: Crossroad, 1990.
- Rahner, K. "Observations on the Problem of the Anonymous Christians". *Theological Investigations* 14. çev. David Bourke. 280-294. London: Darton, Longman & Todd, 1976.
- Rahner, K. "Revelation". *Sacramentum Mundi: an Encyclopedia of Theology* 5. ed. Karl Rahner vd. 342-359. Montreal: Palm Publishers, 1969.
- Rahner, K. "The Church and Atheism". *Theological Investigations* 21. çev. Hugh M. Riley. 137-150. New York: The Crossroad Publishing, 1988.
- Rahner, K. "The One Christ and the Universality of Salvation". *Theological Investigations* 16. çev. David Morland. 199-224. London: Darton, Longman & Todd 1979.
- Rahner, K. *Trinity*. çev. Joseph Donceel. New York: Herder and Herder, 1970.
- Roy, Louis. "Rahner's Epistemology and Its Implications for Theology". *Loneragan Workshop* 22 (2011), 421-439.
- Vatikan Arşivi. "Gaudium et Spes 19-21". Erişim 1 Mart 2021.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

Atheism And The Question Of The Salvation Of Atheists As A Theological-Epistemological Issue In Karl Rahner

Sevcan ÖZTÜRK *

Extended Abstract

This study examines atheism as a theological and philosophical problem and the question of the possibility of the salvation of atheists in Rahner's theology. It is based on the claim that the most comprehensive understanding of Karl Rahner's religious inclusivism can be obtained through his approach to atheism and his views on the possibility of the salvation of atheists. This claim takes as its basis two observations. First, the suggestion that atheists, namely those who do not believe in the existence of God, can be saved, requires more evidence than the claim that anyone who believes in God can be saved. Rahner, while asserting that atheists can be saved, uses all of his energy to support this idea through all of his terminological tools. As a result, he presents a more detailed and consistent discussion on the salvation of non-Christians. Second, while discussing the possibility of the salvation of atheists, Rahner also highlights the scope and limits of his inclusiveness by asserting that not all atheists can be saved. Therefore, his interpretation of atheism is crucial in understanding his religious inclusiveness in its entirety. As this study argues, Rahner is a lot more concerned with atheism than the existence of other religions. However, the problem is that the literature on the inclusivist aspect of Rahner's theology usually deals with his general stance towards non-Christian religions. This study aims to rectify this deficiency in the literature by analysing his religious inclusivism through his interpretation of atheism as a theological, existential, and epistemological issue. The main body of this study includes three headings: "Atheism as a Social Phenomenon in Rahner", "Anonymous Christianity and the Philosophical Background of the Idea of Salvation in Rahner", and "Atheism as an Existential and Epistemological Category in Rahner".

Rahner regards atheism as a social phenomenon and a threat to Christianity. He emphasises that recently a new form of atheism has emerged, and it challenges the Christian worldview more than ever before. Therefore, Christianity requires a novel missionary method in order to overcome the alleged challenge of atheism. This suggestion leads us to Rahner's theory of salvation, namely his concept "anonymous Christianity".

Rahner develops his theory of anonymous Christianity on two basic claims: God wants everyone to be saved, and in order to be saved one must be a Christian. Therefore, non-Christians and even atheists should be considered as "anonymous Christians". However, Rahner builds his theory of anonymous Christianity on a

* Assist. Prof. Sevcan Öztürk, Social Sciences University of Ankara, Department of Philosophy of Religion, Ankara, Turkey, sevcan.ozturk@asbu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-5423-4986

deeper philosophical and anthropological basis than it seems to be. As he claims, God creates the human being and the universe as a result of his desire to communicate himself. The human being is the only being who is capable of receiving “God’s self-communication”. This capacity enables the human being to experience God. The human being experiences God every time he/she experiences his/herself in his/her daily life. Every single human being is capable of receiving God’s self-communication, and therefore of experiencing God regardless his/her religious belief. However, God presents his self-communication to the human being as an offer. Therefore, the human being is free to accept or reject this offer. This allows the human being to determine the nature of his relationship with God. This raises the question how the human being accepts or rejects God’s offer.

The answer to this question can be found in Rahner’s interpretation of atheism as an existential and epistemological category. Rahner points that the act of knowing is “dipolar”. That is, the act of knowing includes the subjective knowledge of the knower, and an object. As a result, the subject knows something. Every instance of the act of knowing is a kind of experience. If the human being experiences God every time he/she experiences him/herself, as has just been mentioned, then he/she experiences God in his/her act of knowing. Rahner applies this epistemological principle to the human being’s relationship with God. He discusses different types of the human being’s relationship with God which he develops on the theism-atheism distinction. It becomes clear that in Rahner, in some cases the salvation of atheists is not possible. In order for an atheist to be saved, he/she must accept God’s offer, and act in accordance with his/her conscience. Rahner’s discussions show that he approaches atheism from a strictly theistic view.

Keywords: Karl Rahner, anonymous Christianity, atheism, religious inclusivism, modern Christian theology.



ERGENLERDE SOSYAL MEDYA BAĞIMLILIĞI, DİNDARLIK VE AHLAKİ KAYITSIZLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Hızır HACİKELEŞOĞLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 18 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 14 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 877-907.

<https://doi.org/10.33415/daad.954334>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 18 June 2021, **Accepted:** 14 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Hacıkeleşoğlu, Hızır. "A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 877-907.

<https://doi.org/10.33415/daad.954334>



Öz

Ahlaki kayıtsızlık, sosyal hayat içerisinde sıklıkla atıfta bulunulması yönüyle yaşamın merkezinde yer alan bir olgudur. Ahlakla ilgili konularda özellikle gençlerin ahlaki fail olarak eleştirilerin odağında bulunmaları, bu dönem içerisinde gençlerin meşgul oldukları, etkisi altında buldukları alanları incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda mevcut araştırmanın amacı 13-18 yaş aralığındaki bireylerden oluşan bir örneklem grubu üzerinde sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki kayıtsızlık arasındaki ilişkiyi irdelemektir. Bu amaçla araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Araştırma verileri, kolayda örnekleme yöntemiyle seçilen toplam 415 kişiden oluşan bir örneklem grubu aracılığıyla toplanmıştır. Toplanan verilerin analiz edilmesinde SPSS 21 programı kullanılarak korelasyon ve regresyon analizleri

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr, Orcid orcid.org/0000-0001-7831-0090

yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif yönde; dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Çalışmada sosyal medya bağımlılığı ve dindarlığın ahlaki kayıtsızlığı zıt yönlerde yordadığı; ayrıca sosyal medya bağımlılığı üzerinde dindarlığın belirleyici bir faktör olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlaki Kayıtsızlık, Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık, Dini İbadet.

A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents

Abstract

Moral disengagement is a phenomenon that is at the centre of life in terms of being frequently referred to in social life. The fact that young people (as moral agents) are at the centre of criticism on moral issues makes it necessary to examine the areas in which young people are engaged and affected during this period. In this context, the present study aims to examine the relationship between social media addiction, religiosity and moral disengagement on a sample group of individuals aged 13-18. For this purpose, the research was designed according to the relational screening model, one of the quantitative research methods. The research data were collected through a sample group consisting of 415 people selected by the convenience sampling method. In the analysis of the obtained data, correlation and regression analyzes were performed by using SPSS 21. As a result of the research, there is a positive relationship between social media addiction and moral disengagement. On the other hand, a negative relationship was found between religiousness and moral disengagement. It has been determined that social media addiction and religiousness predict moral disengagement in opposite directions. In addition, it has been observed that religiosity is not a determining factor on social media addiction.

Keywords: Psychology of Religion, Moral Dissengagement, Social Media Addiction, Religiosity, Religious Practices.

Giriş

Günlük yaşam içerisinde karşılaştığımız ya da şahit olduğumuz nahoş tutum ve davranışlar hakkında bu duruma sebebiyet veren kişilere yönelik “İnsanlar neden bu kadar sorumsuz davranıyor?”, “Toplum içerisinde neden hiç kimse inisiyatif almıyor?” ya da “İnsanlar niçin birbirleriyle yardımlaşmıyor?” şeklinde sorular sorarak sıklıkla kendimizi ahlakla ilgili bir problemin içerisinde buluruz. Normal zamanlar dışında bu tarz sorular anlamsız olabilir. Savaş sırasında şiddet ve cinayetin rutinleşmesi, insanların savaşın dehşetli senaryolarına yönelik tepki vermeyi bıraktığı bir zemin meydana getirebilir (Bauman, 2020). Kriz ortamlarında insanların tutum ve davranışlarında meydana gelen değişim bir noktaya kadar anlaşılır olabilir. Fakat savaş, kıtlık ya da tehdit edici herhangi bir unsur söz

konusu olmadığında bireylerin ahlaka yönelik tepkisizlikleri nasıl açıklanabilir? Kişilerarası ilişkilerin akışkan bir hal aldığı, ahlaki failliğin öznel bir forma büründüğü günümüzde bu soruların daha da ön plana çıktığı görülmektedir.

Tüm insanlığı bir şekilde ilgilendiren bir konu olarak ahlakla ilgili çalışmaların çoğu disiplin içerisinde irdelendiği; Platon, Aristoteles, Farabi, Gazzali ve Kant gibi düşünürlerin eserlerinde sıklıkla bu konulara temas edildiği görülmektedir. Bununla birlikte ahlakla ilgili tartışmaların genel görünümüne bakıldığında ilgili literatürün berrak bir görünüm sergilemediği fark edilmektedir. Bu bulanıklığın doğrudan ahlakın ve ahlakiliğin doğasından kaynaklandığını belirten Görgün, insanla ilgili bir mevzu olması sebebiyle ahlakın ve ahlakiliğin ne olduğunu sorarken aynı zamanda insaniliğin ne olduğunu da sormanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Buna göre şeylerin, olguların ve eylemlerin özlerinde ahlaki vasıflar taşımayıp ancak insan hayatına girdiklerinde ahlaki bir anlam kazandıklarını vurgulamaktadır (Görgün, 2015, 2-7). İnsanın “biricikliği” söz konusu olduğunda insanı konu alan tüm alanlarda sübjektiflik etkili olmaktadır. Bu çerçevede ahlaki psikolojik bir bakış açısıyla incelemenin ahlakla insan arasındaki etkileşim alanını berraklaştırma açısından önem taşıdığı ifade edilebilir. Nitekim genetik özellikleri, bireysel tecrübeleri, geçmiş yaşantıları ve geleceğe yönelik beklentileriyle her an gelişmeye ve değişime açık yapısıyla insanoğlu, meydana getirdiği tüm tutum ve davranışlarında zihinsel bir arka plana sahiptir. Hiç şüphesiz bu zihinsel zemini organize eden faktörlerden biri de ahlakla ilgilidir.

Ahlaki bir benliğin gelişiminde bireyler, birçok faktörün etkisiyle davranışlarına rehberlik edecek standartlar benimsemektedir. Bu öz-düzenleme sürecinde davranışlarını ve bu davranışların meydana geldiği koşulları değerlendiren birey, bu süreci ahlaki standartlar ve koşullar ekseninde yargılamakta ve eylemlerini bu sonuçlara göre dizayn etmektedir. Tüm tutum ve davranışlarını kendisini değerli kılan ve tatmin eden bir atmosfer içerisinde gerçekleştiren bireyler, ahlaki standartlarını ihlal edecek şekilde davranmaktan kaçınmaktadır. Aksi takdirde bu tarz davranışlar kendilerine yönelik bir kınamaya yol açacaktır. (Bandura, 2002, 102). Dolayısıyla ahlaki özne olarak bireyler, bu prensipler etrafında kendilerine suçluluk ve utanç hissettirecek davranışlardan uzak dururken kendi öz değerlerini yükseltecek davranışlara yönelmektedir. Fakat her zaman benimsenen ahlaki ilkelere uygun hareket etmek mümkün

değildir. Nitekim insan doğasının ahlaki ilkeler dışında hareket etmeye y3nelik eğilimi hakkında neredeyse t3m psikoloji ekollerinin farklı açıklamaları mevcuttur. Bu noktada “bir kimse kendisini suçluluk ve utanç hissettirecek bir davranışı nasıl gerđekleŐtirir?” sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap olarak Bandura, bireyin meydana getirdiği problemleri davranıştan kendisini ahlaki d3zeyde sorumlu hissetmemek i3in farklı yollar kullandığını belirtmektedir. Bu farklı yollar, ahlaki kayıtsızlık olarak ifade edilmektedir. Problemleri davranışlardan 3t3r3 sorumluluk ya da ilişkili olarak utanç ve suçluluk hissetmemek i3in bu mekanizmalara sıklıkla baŐvurulduđu belirtilmektedir (Bandura, 1999; Bandura, 2002).

Ahlakla ilgili bir konuyu irdelemek daha temelde kişiler arası ilişkiler de dahil olmak 3zere bireyin t3m tutum ve davranışlarını incelemek anlamına gelmektedir. İnsanın iradesiyle ortaya koyduğu t3m edimler, en azından dolaylı yoldan ahlaka kapı aralamaktadır. Bu a3ıdan ahlaki kayıtsızlığı meydana getiren bir3ok etmeden bahsedilebilir. Literat3re bakıldığında ahlaki kayıtsızlığın silah end3stirisi, s3rd3r3lebilir 3evre ve ter3rizm (Bandura, 2016), idam kararı (Osofsky vd., 2005; Bandura, 2016), zorbalık (Pozzoli vd., 2012; Menesini vd., 2013), siber zorbalık ve yazılım korsanlığı (Bussey vd., 2015; Rogers, 2001), saldırganlık (Gini vd., 2014), suç işleme (Shulman vd., 2011), prososyal davranışlar (De Caroli - Sagone, 2014), transh3manizm (Trothen - Merver, 2017) gibi değişkenlerle iliŐkilendirildiđi g3r3lmektedir. Ayrıca sosyo-demografik değişkenler ile (3zalp - Yirci, 2019; Gencer, 2020) ya da ahlaki kayıtsızlığı azaltmaya y3nelik program geliştirmeyi hedefleyen (Yavuz Birben, 2019) bir kısım 3alıŐmalar da vardır. Ahlaki kayıtsızlık ile ilişkilendirilen deđiŐkenlere bakıldığında konunun daha 3ok sosyolojik bir 3er3eve ile sınırlandırıldığı g3ze 3arpmaktadır. Ahlak her ne kadar sosyo-k3lt3rel yaşam i3erisinde 3nemli bir olgu olsa da nihayetinde gelişimsel bir olgu olarak i3ten dışa doğru gelişim sergileyen bir y3nelime sahiptir. Bu 3er3evede ahlaki kayıtsızlığı meydana getiren psikolojik fakt3rleri irdelemek, konunun daha geniş bir perspektiften ele alınması a3ısından 3nem arz etmektedir.

SayıŐının ve kullanım ama3larının her ge3en g3n deđiŐtiđi yeni iletişim teknolojileri ve sosyal medya mecraları, hayatın her alanına m3dahil olan bir misyona sahiptir. Politikacıların dahi gerek kendi 3lke vatandaŐlarına gerekse farklı 3lke y3neticilerine y3nelik s3y3lemlerinin s3z konusu platformlar 3zerinden sunulduğu bir zaman dilimi i3erisinde sosyal medya, insanların birbirleriyle iletişim kur-

maları ve etkileşimleri açısından giderek artan etkisiyle temel bir enstrüman olarak hayatımızda yer almaktadır. Bu haliyle her ne kadar suni bir alanı işgal etse de yaşam içerisinde kapladığı yer itibarıyla sosyal medya, bu çalışmada ahlaki kayıtsızlığı tetikleyen unsurlardan biri olarak düşünülmektedir.

Dinler, emir ve yasaklar ekseninde iyi ve kötünün neler olduğunu belirleyen bir ahlak sistemidir. Tanrı ile insan ya da insanlar arası ilişkileri organize eden, bu ilişkilerde uyulması gereken standartları belirleyen dinler, müntesiplerine bir çerçeve çizmektedir. Dine yaşamında merkezi bir konum atfeden insanların söz konusu sınırlara ilişkin tutumları ahlaki bir zemin üzerinden gerçekleşmektedir. Bu çerçevede mevcut araştırmada ergenlerden müteşekkil bir örneklem üzerinde sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki kayıtsızlık arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

Ahlaki Kayıtsızlık

Meşhur vagon ikilemi (Trolley Dilemma)¹ olarak bilinen örnekte, ahlaki ikilem içerisinde kalan kişinin hangi davranışı ne amaçla tercih ettiği sorgulanmakta; tercih edilen davranışın nedenleri ve sonuçları hakkında ahlaki tartışmalar yapılmaktadır. Bu noktada bireyin söz konusu ikilem içerisindeki tercihi ne olursa olsun iç dünyasında “bir şeyler yapmam lazım” şeklindeki düşüncesi, ahlaki sorumluluk üstlenme açısından bir değer ifade etmektedir. Fakat muktedir olduğu halde bir kimsenin ahlaki problemlerin çözümüne yönelik hiçbir şekilde müdahil olmaması; hatta olayın varlığını dahi görmezden gelmesi nasıl açıklanabilir?

Ahlaki kayıtsızlıkla ilişkili olarak Eski Yunanca’da “akrasia” olarak ifade edilen, Aristoteles’in üzerinde sıklıkla durduğu bir kavramdan bahsedilmektedir. “Ahlaki zayıflık” olarak tercüme edilen “akrasia”, doğru bilgiye vakıf olduğu halde o yönde davranışta bulunmamanın nedenlerini ele almaktadır (Theto, 2006, 1; Brickhouse - Smith, 2010, 222-230). İlgili olarak Aristoteles, duyguların, insanın makul olanı tercih etmesinin önüne geçtiğini belirtmekte;

¹ “Bir tren vagonu, kontrolden çıkmış bir şekilde raylarda hızla ilerlemektedir. İleride ise beş işçi rayların onarımıyla ilgilenmektedir. Bu esnada siz, tüm bu yaşananları görürüp çalışanların hepsinin öleceğini fark ettiniz. Bu arada yakınınızdaki makasa müdahale ederek vagonu tek bir kişinin öleceği biçimde yönlendirebilme imkanınız var. Bu durumda ne yapardınız?” (Cohen, 2019, 15).

kendine egemen olamayan akratik kişilerde her ne kadar bilgi mevcut olsa da bu bilginin kullanılabilir olmadığı vurgulanmaktadır (Aristoteles, 2012, 130-154). Bu noktada ahlaki kayıtsızlığın meydana geliş sürecinde öz-düzenleme sistemi, bilişsel bir zeminde muhakeme etme ile başlayan, sonrasında ise değerlendirme sonucunda karar vererek davranış sergileme ile nihayete eren bir süreci kapsamaktadır. Ahlaki kayıtsızlığı doğuran en kritik aşama olarak öz-düzenleme mekanizmalarının devre dışı kalması bu noktada “akrasia” fikriyle örtüşmektedir.

Psikoloji içerisinde ahlakla ilgili literatürün en önemli isimlerinden biri olarak Piaget, ahlaki akıl yürütme ile ilgili çalışmalarını bilişsel evre modeliyle tanıştırmıştır. Piaget, çocukların farklı bilişsel aşamalardan geçerek geliştirdiklerini gösteren “Çocukta Ahlaki Yarğı” çalışmasında sunduğu bir model tasarlamıştır (Piaget, 1932). Sonrasında Kohlberg, Piaget’in zihinsel ve ahlaki gelişim modelini temel alarak ahlaki muhakeme gelişimiyle ilgili etkili bir teori geliştirmiştir (Karaca, 2007, 74).

882 | db

Ahlakın ne olduğu ya da hangi alanlarla etkileşim içerisinde bulunduğuna yönelik kesin bir ayırım söz konusu değildir. Ahlaki çeşitli yönleriyle duygular, kişilik özellikleri ya da bilinçle ilişkilendirerek açıklayan bir kısım yaklaşımlar söz konusudur. Bu unsurların tamamıyla ilişkili olarak ahlak bireysel ve toplumsal boyutlar barındıran dinamik bir yapı görünümündedir. Ayrıca çeşitli faktörlerden etkilenecek değişime uğrayan bir olgudur. Bu noktada ahlakiliği ya da ahlaka uygun davranmayı geri plana iten faktörlerin neler olduğu sorusu ön plana çıkmaktadır. “Niçin insanlar tutum ve davranışlarında her zaman ahlaki olanı tercih etmiyor?”, “Niçin insanlar kendileri ya da diğerleri için kötü olduğunu bildikleri eylemleri gerçekleştiriyor?” şeklindeki sorular etrafındaki tartışmalar, ahlaki olanı bilgi düzeyinde içselleştirdikleri halde insanların hangi motivasyonlarla olup bitenlere kayıtsız kaldıklarını ya da gayr-i ahlaki bir yol tercih ettiklerini açıklamayı zorunlu kılmaktadır.

Ahlakla ilgili meydana gelen problemlerin nedeni, genellikle ahlaki standartların ne olduğu ya da netliği ile ilgili değildir. Verili bir ahlak sisteminden ziyade insanlar arası ilişkiler ve psikolojik faktörler ahlaki olanı tercih etme noktasında belirleyici olmaktadır. Birey, herhangi bir ahlak kuralını ihlal ederken bilişsel bir muhakeme süreci sonucunda bu davranışını icra etmektedir. Fakat başka birçok faktörün etkisi de söz konusudur. Bu bağlamda Bandura,

ahlaki öz-düzenlemenin rasyonalist teorilerin iddia ettiği gibi tamamen intrapsişik bir süreç olmadığını belirtmektedir. İnsanların, içine düştükleri sosyal gerçeklikten etkilenmesinin kaçınılmaz olduğunu iddia eden sosyal bilişsel teori, ahlak açısından etkileşimci bir bakış açısına sahiptir. Buna göre ahlaki eylemler, bilişsel, duygusal ve sosyal etkilerin karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür (Bandura, 2002, 102).

Tarihi seyir içerisinde gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında ahlak üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında ahlaki bilincin oluşum süreci ve ahlaki öncüllerin kaynağı, ahlaki erdem ve erdemsizliklerin belirlenmesi, tanımlanması ve detaylandırılması gibi konulara odaklanıldığı görülmektedir. Türker, ahlak alanının bir bilim olarak kuruluşunun henüz tamamlanmamış olmasının nedenini, söz konusu konulara odaklanılarak ahlaki faillik ve anlamların, hakikatte hareketsiz nesnelere olarak ele alınmasından kaynaklandığını ifade etmektedir (Türker, 2020, 11). Bandura'ya göre de ahlak üzerine araştırmalar yapan ve teoriler üreten yaklaşımlar, ahlaki davranışı göz ardı ederek daha çok ahlaki muhakeme ve standartlar üzerinden hareket etmektedir (Bandura, 1999). Fakat bu hareket noktalarının ahlaki faillik üzerindeki etkisi, hikâyenin sadece yarısını teşkil etmektedir. Buna göre farklı tanımlamalarla ifade edilen ahlaki standartlar, sürekli olarak öz-düzenleme mekanizması olarak işlev görmez. Bazen insanlar arzu ettikleri faydayı sağlayan ancak ahlaki standartlara aykırı olan birtakım davranışlar sergileme konusunda ikilem içerisinde kalabilmektedir. Bu durumda birey, söz konusu davranışları gerçekleştirmek için ahlak alanı dışına çıkmak ya da davranışlarını değer atfettiği amaçlara uygun bir forma sokmak zorundadır. Bu noktada ahlaki yaptırımlar ile birey arasındaki bağın kopması, ahlaki standartlardan taviz verilmesine; buna rağmen ahlaki bütünlük duygularının korunmasına olanak tanımaktadır (Bandura, 2016, 2).

Bandura'nın ahlaki kayıtsızlıkla ilgili ileri sürdüğü teorilere kronolojik olarak bakıldığında ilk etapta sosyal öğrenme ile saldırganlığın ilişkisine yönelik çalışmalar yaptığı, sonra sosyal öğrenme kuramını geliştirdiği, daha sonrasında sosyal bilişsel kuramı geliştirdiği ve en son olarak da ahlaki kayıtsızlık kuramı ile ön plana çıktığı görülmektedir (Yavuz Birben, 2019, 26-27). Bu noktada ahlaki kayıtsızlık kuramı, Bandura tarafından geliştirilen kuramların tamamı ile birlikte değerlendirilmeyi zorunlu kılmaktadır.

Sosyal bilişsel kuram, ahlaki failliği üç alt işlev aracılığıyla işleyen bir öz-düzenleme sistemine dayandırmaktadır. Bu alt işlevlerden kendini gözleme (self-monitoring), bireyin kendi davranışlarını izlemesi ve kontrol etmesinin ilk adımıdır. Yargılama (judgemental), bireyin, davranışlarını iç standartlara ve durumsal koşullara göre değerlendirmesi anlamına gelmektedir. Son olarak öz-tepki (self-reactive) ise bireyin kendini izlemesi ve yargılaması sonucunda, ahlaki değerlerine uygun bir şekilde somut bir tepki vermesi ile ilgili bir kavram olarak ifade edilmektedir (Bandura vd., 1996). Öz-düzenleme sistemi, bireyin kendi iç dünyasında muhakeme etme ile başlayan, sonrasında ise olumlu ya da olumsuz bir değerlendirme sonucunda karar vererek davranış sergileme ile son bulan bir süreci kapsamaktadır. Tam da bu noktada ahlaki kayıtsızlık, bireyin öz-düzenleme mekanizmalarını işlevsiz kılması ile ortaya çıkmaktadır. Buna göre ahlaki kayıtsızlık, ahlaki düşünce ile davranışlar arasında aracılık eden öz-düzenleme mekanizmalarının pasif bir konuma geçerek içselleştirilen yaptırımların devreden çıkması ve bireyin problemleri davranışlarının ahlaki düzlemde herhangi bir yaptırımının olmadığı yanılgısına sahip olmasıdır (Yavuz Birben, 2019, 28). Bu süreçte öz-yaptırım mekanizmaları devre dışı kaldığı için birey açısından duygusal ya da bilişsel olarak herhangi bir suçluluk ya da utanç hissetme söz konusu değildir.

884 | db

Ahlaki sorumluluğun bilincinde olmayan ya da bu bilinç karşısında kendisini duyarsız hale getiren insanın bu zihinsel eylemi, ahlaki kayıtsızlık olarak nitelendirilmektedir (Özkan, 2019, 13). Ahlaki kayıtsızlık, bilişsel, duygusal ve iradi düzlemde bir “abulya”² hali olarak ifade edilebilir. Nitekim ahlaki kayıtsızlıkta, ahlaki olanın tercih edilmesi noktasında bir tutukluluk ya da körlük hali söz konusudur. Ahlaki standartlar, öz-düzenleme mekanizmaları aktif olmadığı sürece davranış düzenleyici olarak işlev görmezler. Böyle bir durumda gayr-i ahlaki bir davranış meydana geldiğinde bireyin gerçekleştirdiği zararlı davranıştan kendini alıkoymak için kullandığı farklı manevralar söz konusudur. Bandura, bu farklı yolları ahlaki kayıtsızlık mekanizmaları olarak ifade ederek bireyin icra ettiği zararlı davranışlardan ötürü sorumluluk ya da ilişkili olarak utanç ve suçluluk hissetmemesi için bu mekanizmalara başvurduğunu belirtmektedir (Bandura, 1999; Bandura, 2002).

² “İradi edimde bulunma, motivasyon veya karar verme yetisinin kaybedilmesi veya zayıflaması” (Budak, 2017, 12).

Ahlaki kayıtsızlık mekanizmaları;

1. Ahlaki meşrulaştırma (moral justification),
2. İyimser etiketleme (euphemistic labelling),
3. Avantajlı karşılaştırma (palliative comparing),
4. Sorumluluğun üstlenilmemesi (displacement of responsibility),
5. Sorumluluğun yayılması (diffusion of responsibility),
6. Olumsuz sonuçları önemsememe/çarpıtma (minimizing, ignoring or misconstruing the consequences),
7. İnsandışlaştırma (dehumanization),
8. Mağduru suçlama (attributions of blame) (Bandura, 2002, 103).

Sosyal Medya Kullanımı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi

db | 885

Sosyal medya bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve hatta siyasi alanlar üzerinde etkin bir güç potansiyeli barındırmakta, bu alanların tamamında köklü değişimler yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Cezbedici yapısıyla sosyal medya ve ilişkili dijital enstrümanların kullanımı, giderek artan bir oranla yaygınlaşmaktadır. 2022 yılına kadar akıllı telefon kullanımının yaklaşık 6.8 milyar insana ulaşması beklenmektedir (Heuvelde, 2017, 7). Dünya üzerinde yaklaşık 3 milyar sosyal medya kullanıcısı bulunmakta ve ortalama bir kullanıcı sosyal medya platformlarında günlük iki saatten fazla zaman harcamaktadır (Rashid - Kenner, 2019, 23). 2020 yılı içerisinde tüm dünyayı etkisi altına alan küresel pandeminin etkisiyle birlikte söz konusu ağın kullanımında meydana gelen artış göz önüne alındığında yakın gelecekte internet kullanımına bağlı olarak ortaya çıkabilecek problemlerin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

İnternet ve sosyal medya kullanımı dünyaya koşut bir şekilde ülkemizde de artış eğilimindedir. Türkiye İstatistik Kurumu Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması sonuçlarına göre 2020 yılında 16-74 yaş grubundaki bireylerde internet kullanım oranının %79,0 olduğu bildirilmektedir. Bu oranın bir önceki yılda

%75,3 olduğu görülmektedir. Bu açıdan internet kullanımının giderek artan bir grafik sergilediği ifade edilebilir. Araştırmanın verilerine göre son üç ay içerisinde internet kullanıcılarının %80,2'sinin interneti sosyal medyada zaman geçirmek amacıyla kullanmaktadır. Ayrıca 16-24 yaş aralığındaki gençlerin internet kullanım oranının %91,8 olduğu görülmektedir (TÜİK, Erişim: 22 Mart 2021). İnternet kullanım oranının çok yüksek olduğu genç kitlenin sosyal medyada zaman geçirmeyi tercih etme nedenlerine yönelik gerçekleştirilen bir araştırmada katılımcıların sosyal medyayı en çok eğlence iletişim ve gündemi takip etmek amaçlarıyla kullandıkları tespit edilmiştir. Buna karşın kişilere ulaşmak, kişisel sunum ve bilgi paylaşmak ve insanları tanıma faktörlerinin ise sosyal medya kullanma motivasyonları açısından daha az belirleyici olduğu görülmektedir (Çömlekçi - Başol, 2019). Gençler arasında internetin daha çok sosyal medyada zaman geçirme; sosyal medyayı ise eğlence, iletişim ve gündemi takip etme amaçlı kullanıldığı düşünüldüğünde söz konusu mecranın bireylerin psiko-sosyal yaşamları üzerinde önemli bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Bu noktada söz konusu sosyal medya mecralarının bireylere sunduğu içeriğin sınırları ve niteliği önem arz etmektedir.

Günümüzde ahlaki kayıtsızlık ile ilişkilendirilen bir değişken olarak sosyal medyanın aşırı kullanımı (Runions - Bak, 2015; Bussey vd., 2015; Parlangeli vd., 2019), sonuçları itibarıyla sadece belirli uygulamalar içerisinde zaman geçirme ile sınırlı kalmayıp dünyayı bir aplikasyonlar topluluğu olarak algılama, yaşamlarını sipariş edilmiş aplikasyonlar dizisi olarak ya da çoğu zaman, doğumdan ölüme kadar uzanan, tek bir aplikasyon olarak görme noktasına kadar varmaktadır (Gardner - Davis, 2013, 19). Sosyal medya içerisinde paylaşılan içerikler (metin, resim, video vb.), kullanılan semboller her ne kadar kısmi bir hareketlilik sağlasa da bireylerde sorumluluk hissi ortaya çıkarması açısından yetersiz görülmektedir. Bireysel ve sosyal sorumluluk duygusunun ortaya çıkması için aktif olarak sorumlu olan ve sorumlu olunan iki tarafın mevcudiyeti gerekmektedir (Kartopu vd., 2018, 468). Karşılıklı etkileşim sonucunda meydana gelen bu sorumluluk duygusunun ancak gerçek kişiliğin, toplumsal düzenin, hak ve sorumlulukların söz konusu olduğu bir yaşam alanında ortaya çıkması mümkündür. Bedenin olmadığı, kimliğin gölgelendiği, pasif bir konumda sadece parmaklar vasıtasıyla etkileşim kurulan bir sanal platform üzerinden sorumluluk hissini ortaya çıkması mümkün değildir. Taylor,

toplum açısından temel normatif prensibin toplum üyelerinin birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermesi, birbirlerine yardım etmeleri; kısaca rasyonel ve sosyal ilişki kurabilen varlıklar gibi davranması olduğunu ifade etmektedir (Taylor, 2004, 12). Bu noktadan hareketle Geçer, sanal mekânda var olan bireylerden böyle bir istekte bulunmanın neredeyse imkânsız olduğunu belirterek sosyal medyada kişilerin ilişki kurdukları insanların, tıpkı kendileri gibi gayrişahsi bireyler olduklarını vurgulamaktadır (Geçer, 2020, 40). Sorumluluğun ahlakla ilgili bir kavram olduğu düşünüldüğünde (Erdem, 2009, 88) sorumluluk üretme açısından kısır bir alan olarak sosyal medya, ahlaki sorumluluk üstlenme noktasında kayıtsızlık meydana getirebilmektedir. Diğer yandan sosyal medya platformlarındaki aşırılıklar, gerçek yaşam ile sanal dünya arasındaki bağı aynı potada eritebilmektedir. Bu noktada sosyal medyada benimsenen tutum ve davranışların gerçek dünyaya taşınması mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla sosyal medya kullanımındaki aşırılıklar, bireyi gerçek hayatta ahlaki özne olarak kendisini topluma karşı sorumlu hissetmediği bir noktaya sürükleyebilmektedir.

Sosyal medya, ancak belirli sınırlar içerisinde içeriklerin yayın edilebildiği bir alandır. Bu açıdan ekrandaki içeriklerin, her zaman bireyin iradesi ile görünür olması mümkün değildir. Fakat istemsiz bir şekilde olsa da sergilenen içeriğin (bir çocuğun dilenme görüntüsü, yurtlarını terk etmek zorunda olan göçmenlerin serzenişi ya da bir doğal afet anı) cazibesi, çoğunlukla kişiyi bu içeriği takip etmeye maruz bırakmaktadır. Bireyin ahlaki bir özne olarak normalde tepki vereceği ya da prososyal davranışlar gerçekleştireceği problemlerin sosyal medya üzerinden sunulması, psikolojik düzlemde bir “yorgunluk” meydana getirebilmektedir. Bu durum belli bir süre sonra bireyi “etrafımız kontrol edemediğimiz olay ve durumlarla çevrili, o halde bizi aşan problemleri düzeltmek için neden zaman harcıyoruz ki?” şeklindeki bir bilinç haline itebilmektedir (Twenge, 2009, 192).

Sosyal medyada maruz kalınan gayriahlaki içeriklerin rutinleşmesi tıpkı savaş sırasında şiddet ve cinayetin rutinleşmesi sonucunda insanların savaşın dehşetli haline tepki vermeyi bırakması gibi bireyi ahlaki fail olarak tepkisiz bırakabilmektedir. Bunun sonucunda ise bireysel sorumluluk bilincinin azalmasına koşturucu olarak hem sosyal medya içerisinde hem de gerçek hayatta ahlaki kayıtsızlığın izlerine rastlanabilmektedir. İlgili bir çalışma olarak Bandura ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen araştırmada ahlaki kayıt-

sızlığın prososyal davranışlar sergileme ve öz eleştiri yapma konusunda ket vurucu bir faktör üstlenerek zararlı davranışlar sergilemeyi teşvik ettiği tespit edilmiştir (Bandura vd., 2001).

Ahlakiliğin doğası gereği metafizik bir kavrayışa dayandığını ifade eden Türker, bu kavrayışın zeminini, insanın kendisine ve varlığa ilişkin idrakinin oluşturduğunu belirtmektedir. (Türker, 2020, 15). Bu varoluşsal idrak alanlarından birisi de din kurumudur. Ahlaki özne olarak insan, benimsediği değerler ekseninde benliğini inşa etme kudretine sahiptir. Değerleri oluşturan en önemli kaynaklardan biri olarak din ise ahlakla ilişkili bir muhteva barındırmaktadır. Tanrı, insanın bireysel ve toplumsal çıkarlarını gözeten bir varlık olarak ahlak açısından temel bir referans noktasıdır (Evkuran, 2019, 241). Bu açıdan çoğu din, müntesiplerine yapması ve kaçınması gereken tutum ve davranışları bir sorumluluk bavulu içerisinde sunmakta; karşılığında ise ödül ve ceza vadetmektedir. Dini yaptırımlar, ahlaki yaptırımlar üzerinde belirleyicidir. Bir bireyin neyin doğru ya da yanlış olduğuna yönelik karar verdiği temeller, dini inançlarına bağlı olarak sistematik olarak değişmektedir. Bu açıdan dinlerin sunduğu ahlaki standartlar, inananlar açısından bağlayıcı bir muhteva barındırmaktadır. İnsanlar ne kadar dindar olursa, ahlaki kuralları göz ardı etme ve kararlarını salt faydacı bir bakış açısıyla değerlendirme konusunda o kadar daha az rahat davranmaktadır (Shariff, 2015, 108).

İlk dönem psikanaliz bakış açısı, temelde insanın bencil, anti-sosyal, cinselliğe ve saldırganlığa eğilimli bir varlık olduğu varsayımından hareketle ahlakın, toplumun eğitilmesi ve ehlileştirilmesi motivasyonu ile ortaya çıktığını iddia etmektedir. Freud, içgüdülerden vazgeçişinde barındıran sosyal bir örgütlenme biçiminin ilk örneği olarak ifade edilen totemik süreçleri, karşılıklı sorumlulukların ortaya çıktığı ve ahlakın temellerinin atıldığı temel bir safha olarak belirtmektedir (Freud, 2012, 113-114). Burada kaynağı insana nispet edilen üç önemli öge olan uygarlık, din ve ahlak alanlarının ortak bir zemine oturtulduğu ifade edilmektedir (Atsız, 2006, 104). Diğer taraftan Fromm saldırganlıkla ilgili olarak Freud ve Adler gibi isimlerin aşırı uçları temsil eden görüşlerinin asıl noktayı görmeyi engellediğini belirterek saldırganlığın insan yaşamındaki aşırı vurgusuna karşı çıkmakta; bunun yanında etki gücünü de önemli görmektedir. Bu bağlamda hümaniter din olarak ifade ettiği yapı içerisinde “sağlıklı toplum” hedefi doğrultusunda Fromm, modern toplumları dönüştürmeyi hedefleyen hümaniter bir ahlak mo-

deli geliştirmeyi hedeflemektedir (Atsız, 2006, 102). Hümanist psikolojinin ahlak anlayışına bakıldığında bireylerin gelişmeye müsait bir potansiyelle dünyaya geldikleri fikri üzerine inşa edildiği görülmektedir. Rogers ve Maslow gibi hümanist psikologlar, çocukların kendi değerlerini seçme ve kendi kararlarıyla hareket etmek suretiyle ahlaklı olmaları hususundaki tabii arzularını işaret etmektedir (Karaca, 2007, 71).

Fromm, ahlakın kaynağı ile ilgili olarak ahlaki özne olan insanın ahlaki standartları tek başına belirleyebileceğini vurgulamaktadır. Bu noktada insan akıl merkezli türetilen tüm öteki yargılar kadar geçerli olan değer yargıları verme ve bu tür yargıları kavrama yeteneğine sahiptir (Fromm, 1994, 15). Ahlakın kaynağı ile ilgili tartışmalar bir yana bırakılacak olursa herhangi bir dine inanan insanların, bu dinin iyi-kötü ayrımı ekseninde tutum ve davranışlarını belirlediği bir gerçeklik olarak ifade edilebilir. Bu açıdan dinlerin sunduğu ahlaki çerçevenin, bireyler açısından önemli bir motivasyon kaynağı olduğu net bir şekilde görülmektedir. Dinin insanlara sunduğu ahlaki zeminin, bireyleri karşılaştıkları sorunlara yönelik daha duyarlı olmaya sevk ettiği; bu bağlamda dini yaşamında merkezi bir konuma yerleştiren bireylerin toplum içerisinde sorumluluk sahibi kişilikler olarak yer aldıkları belirtilmektedir (Kartopu vd., 2018, 469).

Dinler açısından düşünüldüğünde ahiret yaptırımı, ahlaki davranmanın gerekçesi olarak teklif edilmiş hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede İslam filozofları, Aristocu mutluluk merkezli ahlak anlayışı ile ahiret inancı fikrini birleştirerek dünya ve ahiret saadeti kavramlarıyla olguyu açıklama yoluna gitmişlerdir (Özturan, 2015, 183). Yani ahlaki olana yönelmek hem bu dünya hem de ahiret hayatı açısından önemli bir kriter olarak görülmektedir. İslam dini açısından düşünüldüğünde ahlak, sadece insanların kendi mutluluklarını hedefleyerek yöneldikleri bir olgu olmayıp topluma ve insanlığa yönelik ödev ve sorumlulukların yer aldığı geniş bir alanda kendini göstermektedir (Aydın - Bekiryazıcı, 2011, 142).

Din ve ahlak arasındaki kompleks ilişki, her iki alanın birbirleriyle kesişen alanlarının çokluğundan kaynaklanmaktadır (Yılmaz - Bahçekapılı, 2015). Tanrının varlığına inanan bir insanın dini ve ahlaki tecrübeleri, bağımsız parçalar olmaktan ziyade birbiriyle iç içe bulunmaktadır. Bu açıdan bağlandığı dinin gereğince ahlaka

uygun tutum ve davranışlarda bulunmaya çalışan birey açısından ahlaklı olmak, inandığı dinin doğal bir sonucudur. Buna göre ideal bir dindarlık formuna sahip bireylerin ahlak kurallarını hiçe saymasının mümkün olmadığı vurgulanmaktadır (Aydın, 1991, 220). Kendisini dindar olarak algılayan bireyin ahlaki düzlemde sorumluluk alanı içerisinde bulunan herhangi bir probleme yönelik kayıtsız kalması dinin beklentileri ile çelişiklik arz edecektir.

Araştırmanın Metodolojisi

Araştırmanın Amacı

Günümüzde ahlaki kayıtsızlığa yönelik eleştirilerin odağında gençlerin bulunduğu gözlenmektedir (Turan, 2013; Çınar, 2019; Atak, 2020). Gençlerin ilgi alanındaki değişkenlerden biri olarak sosyal medya kullanımı, ahlakla ilgili problemler dahil birçok psiko-sosyal problemin ortaya çıkışında etken bir faktördür. Diğer taraftan din ve ahlak arasındaki sıkı ilişki düşünüldüğünde dindarlığın ahlaki kayıtsızlığa yönelik set çekici bir faktör olduğu ifade edilebilir. Bu kapsamda mevcut araştırmanın amacı ergenlerde sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki kayıtsızlık arasındaki ilişkiyi irdelemektir. Ahlaki kayıtsızlık üzerinde sosyal medya kullanımı ve dindarlığın; ayrıca dindarlığın sosyal medya kullanımı üzerindeki yordama gücünü ortaya çıkarmak, araştırmanın diğer bir amacı olarak ifade edilebilir.

890 | db

Araştırmanın Hipotezleri

H₁ Sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif yönde ilişki vardır.

H₂ Sosyal medya bağımlılığı ile bireysel dindarlık arasında anlamlı ilişki yoktur.

H₃ Bireysel dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır.

H₄ Dini ibadetler ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır.

H₅ Sosyal medya bağımlılığı, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır.

H₆ Bireysel dindarlık, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır.

H₇ Dini ibadetler, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır.

Yöntem

Bu çalışmada araştırma amacına uygun olarak nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılmıştır. Konu etrafında yapılan çalışmalardan elde edilen bilgiler, araştırmanın teorik arka planını destekleyerek yorum-tartışma kısmında karşılaştırma olanağı tanımıştır. Tarama yönteminde değişkenler arasındaki ilişkiler istatistikî olarak analiz edilmiştir. Çalışmada birden fazla değişken olduğundan tarama modellerinden ilişkisel tarama metoduna başvurulmuştur. Maliyet ve zaman açısından evreni oluşturan bireylerin tamamına ulaşmanın mümkün olmaması nedeni ile örnekleme yöntemleri içerisinde muhatap kitlenin örnekleme dahil edilebileceği kolayda örnekleme yöntemi kullanılmıştır.

Örneklemin Nitelikleri

Çalışmanın örnekleme gönüllü olarak 415 kişi katılmıştır. Ankete katılan bireylerin 89'u (%21,4) erkek iken 326'sı (%78,6) kadındır. Örneklemin yaş aralığı 13 ile 18 arasında değişirken; ikamet yerlerine bakıldığında katılımcıların 109'u (%26,3) köyde, 148'i (%35,7) ilçede, 158'i (%38,1) ise şehirde yaşamını sürdürmüştür. Sosyo-ekonomik düzeyi gösteren verilerde bireylerin 41'i (%9,9) düşük, 338'i (%81,4) orta ve 36'sı (%8,7) yüksek gelir sahibi olduğunu ifade etmiştir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Mevcut araştırma, katılımcılardan veri toplanmasını gerekli kılan nicel bir araştırma olması nedeniyle etik kurul izni gerektiren araştırmalar kategorisinde yer almaktadır. Bu açıdan gerekli görülen Etik kurul izni, Gümüşhane Üniversitesi Etik Kurul Komisyonu tarafından temin edilmiştir.

Araştırma için gerekli veriler konu ile ilgili literatürün taranması sonucunda oluşturulan anket formu ile toplanmıştır. Tüm dünyayı etkileyen koronavirüs salgını nedeni ile hazırlanan anket formunun örnekleme yüz yüze uygulanması mümkün olmadığı için anket formu GoogleForms üzerinden çevrim içi olarak ulaştırılmıştır. Çevrim içi olarak hazırlanan anket formunun linki, araştırma ile ilgili bilgi verilerek çevrim içi platformlarda paylaşılmıştır. Örnekleme dâhil olan kişiler, onam formunu okuyarak gönüllülük ve rıza es-

sına göre çalışmaya dhil olmuştur. Yapılan birkaç düzeltme sonrasında son halini alan anket formu GoogleForms üzerinden 03.02.2020-11.03.2020 tarihleri arasında katılımcıların doldurabilmesi için açık bırakılmıştır. Bu süre zarfında anketi 424 katılımcı doldurmuŐ ancak 9 katılımcı anketin bazı sorularını boş bıraktığı için veri toplama süreci sonrasında 415 katılımcıya ait veriler analize dahil edilmiştir. Daha önce yapılan çalışmalarda belirtildiği üzere, 100.000'den daha fazla örneklem sahip evrenin olduğu araştırmalarda 384 rneklemi yeterli olduğu için (Altunışık vd., 2010, 135) mevcut araştırmada elde edilen örneklem sayısının da yeterli düzeyde olduğu görülmüştür. Kabul edilen 415 katılımcıdan elde edilen verilerin analizinde SPSS 21 programından faydalanılmıştır. Bulguların ortaya çıkmasında korelasyon ve regresyon testlerine, ölçek ve örneklem niteliklerinin ortaya çıkmasında betimsel analize başvurulmuştur.

Veri Toplama Araçları ve Güvenilirlik Analizi

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmada ele alınması gerekli görülen sosyo-demografik deĐiŐkenlere ilişkin bilgi toplamak amacıyla hazırlanan kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Bu kısımda cinsiyet, yaş, ikamet yeri ve sosyo-ekonomik düzeye ilişkin sorular yer almaktadır.

Ahlaki Kayıtsızlık leği: Bandura ve arkadaşları tarafından geliştirilen; Türkçe'ye uyarlaması Birben ve Bacanlı (2017) tarafından gerçekleştirilen Ahlaki Kayıtsızlık leği (AK) 32 madde ve 8 boyuttan (ahlaki meşrulaştırma, iyimser etiketleme, avantajlı karşılaştırma, sorumluluğun yayılması, sorumluluğun stlenilmemesi, olumsuz sonuçları çarpıtma, insandıŐılaŐtırma, mağduru suçlama) müteşekkildir. 3'l likert tipinde ölçüm yapan ilgili ölçekten alınan puanlar yükseldikçe ahlaki kayıtsızlık düzeyi de artmaktadır.

Sosyal Medya Kullanım Bozukluğu leği: Van den Eijnden, Lemmens ve Valkenburg tarafından geliştirilen; Sarıçam ve Adam Karduz tarafından Türkçe'ye uyarlanan SMKBO, 9 madde ve tek boyuttan müteşekkildir. Ölçek "0=Hibir zaman" ile "7=Gnde

40 kereden fazla” arasında 8’li derecelendirmeye sahip olup; ölçekten 0-63 arasında puanlar alınmaktadır. Ters maddesi bulunmayan ölçeğin psikometrik özelliklerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmektedir (Sarıçam - Karduz, 2018). Bu çalışmada ilgili ölçeğin Cronbach’s Alpha değeri ,887 olarak tespit edilmiştir. Literatüre bakıldığında “sosyal medya kullanım bozukluğu” ile “sosyal medya bağımlılığı” ifadelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada daha çok “sosyal medya bağımlılığı” ifadesinin kullanımı tercih edilmiştir.

Dindarlık ve Dini İbadet Ölçekleri: Dindarlığın ölçümünde bireysel dindarlık ve dini ibadet ölçekleri kullanılmıştır. Bireysel dindarlık ölçeği, Zagumny vd. tarafından geliştirilmiş; Ayten tarafından Türkçe’ye uyarlanmıştır. Ölçek 6 madde ve tek boyuttan oluşmaktadır. 5’li Likert tipine göre düzenlenen ölçekte ters madde bulunmamaktadır (Ayten, 2012). Mevcut çalışmada bireysel dindarlık ölçeğinin Cronbach’s Alpha değeri ,854 olarak tespit edilmiştir. Ayten tarafından geliştirilen dini ibadet ölçeği ise 4 madde ve tek boyuttan oluşmakta olup 5’li likert tipinde tasarlanmıştır (Ayten, 2013). Ters maddesi bulunmayan dini ibadet ölçeğinin mevcut çalışmada Cronbach’s Alpha değeri ,555 olarak tespit edilmiştir.

db | 893

Bir araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik seviyesini belirlemek için kullanılan testlerden biri de Cronbach Alpha testidir. Cronbach Alpha katsayısının 0,40’dan düşük olması, ölçme aracının güvenilir olmadığını göstermektedir (Yıldırım, 2017, 170; Can, 2019, 391). Araştırmada elde edilen veriler, SPSS 21 analiz programında güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Mevcut araştırmada yapılan analiz sonuçlarından elde edilen değerlere bakıldığında tüm ölçeklerin farklı düzeylerde güvenilir olduğu ifade edilebilir. Ayrıca araştırmada kullanılan veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için Skewness ve Kurtosis değerlerinin hesaplanması gerekmektedir (Morgan vd., 2011, 57). Bu çerçevede ölçeklerin kabul edilebilir değerlerinin 2 ile -2 arasında olması gerekmektedir (Tabachnick - Fidell, 2013, 79-83). Buna göre veri setinin Skewness ve Kurtosis değerleri hesaplanarak kullanılan ölçeklerin normal dağılım sergilediği görülerek analizlerde parametrik testlerin kullanılmasına karar verilmiştir.

Bulguların Çözümlemesi

Korelasyon İlişkileri

Tablo 1. Korelasyon Matrisi (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	1	2	3	4
1. Ahlaki Kayıtsızlık	1			
2. Sosyal Medya Bağımlılığı	,186**	2		
3. Dindarlık	-,158**	-,085	3	
4. İbadet	-,124*	-,079	,531**	4
Toplam	415			

*p<.05, **p<.01, ***p<.001.

Tablo 1 ahlaki kayıtsızlık düzeyleri ile sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve dini ibadet düzeyleri arasındaki korelasyonel ilişkiyi göstermektedir. Araştırmanın “ H_1 Sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif yönde ilişki vardır”, “ H_2 Sosyal medya bağımlılığı ile bireysel dindarlık arasında anlamlı ilişki yoktur”, “ H_3 Bireysel dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır”, “ H_4 Dini ibadetler ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır”, hipotezleri bu başlık altında irdelenmiştir.

Tablo 1’e bakıldığında bireysel dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık ($r_{(415)} = -,158$; $p < 0,01$) arasında; dini ibadetler ile ahlaki kayıtsızlık ($r_{(415)} = -,124$; $p < 0,05$) arasında negatif yönde ve anlamlı düzeyde ilişki olduğu görülmektedir. Sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık ($r_{(415)} = ,186$; $p < 0,01$) arasında ise pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Regresyon İlişkileri

Tablo 2. Regresyon Ağırlıkları

Değişkenler	Std. C. (β)	Std. Er.	t	p
Bireysel dindarlık---> Ahlaki Kayıtsızlık	-,045	,022	-2,089	,037*
Dini ibadetler---> Ahlaki Kayıtsızlık	-,036	,043	-,846	,398
Sosyal Medya kb ---> Ahlaki Kayıtsızlık	,027	,008	3,573	***
Toplam	415			

*** p < 0.001 (2-tailed), * p < 0,05.

Tablo 2 araştırmanın değişkenleri arasındaki regresyon ilişkilerini göstermektedir. Regresyon analizi neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak, bağımsız değişkenin, bağımlı değişken üzerindeki etkisini açıklamaya imkan vermektedir. Bu doğrultuda çalışmanın “ H_5 Sosyal medya bağımlılığı, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır” “ H_6 Bireysel

dindarlık, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır”, “H₇ Dini ibadetler, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır”, hipotezleri bu başlık altında irdelemiştir.

Tablo 2’de görüldüğü üzere ahlaki kayıtsızlık ile bireysel dindarlık ve sosyal medya bağımlılığı arasında anlamlı ilişki vardır. Buna göre ahlaki kayıtsızlık üzerinde bireysel dindarlığın ($\beta=-,045$; $p<0,05$) negatif yönde; sosyal medya bağımlılığının ise ($\beta=,027$; $p<0,001$) pozitif yönde etkisi vardır. Sosyal medya bağımlılığı ahlaki kayıtsızlığın %3’ünü açıklamaktadır. Bireysel dindarlık ise ahlaki kayıtsızlığın %2’sini açıklamaktadır. Araştırmada sosyal medya kullanımı ahlaki kayıtsızlık açısından daha yordayıcı bir faktör olarak belirmektedir.

Tartışma

“H₁ Sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif yönde ilişki vardır” ve “H₅ Sosyal medya bağımlılığı, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır” hipotezleri doğrulanmıştır.

Tüm cazibesıyla özellikle gençler üzerinde etkili bir mecra olan sosyal medya ve ilişkili dijital enstrümanların kullanımı, özellikle yüz yüze iletişimin risk arz ettiği pandemi dönemi içerisinde artan bir oranla yaygınlaşmaktadır. Bu noktada sosyal medya bağımlılığı ya da sosyal medya kullanım bozukluğu, kullanıcıları birçok yönden etkisi altına alan bireysel/toplumsal bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat söz konusu sosyal medya alanı, suni bir gerçeklik sunması bakımından özünde bir çarpıklık barındırmaktadır. Gerçek dünyada kişileri tüm çıplaklığıyla çevreleyen toplumsallık hissinin sanal mekanda ortadan kaybolduğu; bedeninin bu mekanda temsil edilmesinin toplumsallıktan tümüyle bağımsız bir alanda ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Geçer, 2020, 42).

Sosyal medya, gerçek hayatta karşılığı bulunmayan bir özgürlük ortamı sunmaktadır. Söz konusu özgürlük hissi, gözlerden uzak bir ortamda bireyi çok daha cesur kılmaktadır. Ayrıca bu özgürlük duygusunun, ahlaki olarak hiçbir kayda bağlı olmama durumunun, sanal mekan içerisinde bireyi cezbediği ifade edilerek gayrişahsi bir öznellik içinde test edilen özgürlük alanlarının, aynı zamanda toplumsallığın normatif yönüne bir karşı çıkma ve meydan okuma duygusu verebileceği belirtilmektedir (Geçer, 2020, 42).

Sosyal medya, özellikle gençlere kendilerine parıltılı bir kimlik inşa etmek için zaman, mekan, imkan ve araç sunmaktadır. Aynı zamanda birey, şaşkınlıkla inşa ettiği yapay kişiliği bu platform üzerinden başkalarının izleyeceği ve tepki vereceği bir izleyici kitesine takdim etmektedir (Gardner - Davis, 2013, 81). Diğer taraftan kimliğini dilediği zaman gölgeleme hakkına sahip olan kullanıcıların bu mecrada gerçekleştirdikleri tüm faaliyetler, gelişim karakteristiklerine uygun bir ortamda, toplumsal baskının söz konusu olmadığı bir tercih alanında icra edilmektedir. Bu noktada sosyal medya kullanımıyla ilgili aşırılıkların (uzun zaman geçirme, sıra dışı arkadaşlıklar ve takipleşmeler, gayriahlaki içeriklere maruz kalma vb.) gerçek hayata bir şekilde yansımaları kaçınılmazdır. Nitekim gerçek kişiliğin, değerlerin, toplumsal beklentilerin, ahlaki standartların bir kenara bırakılarak sanal bir ortamda uzun süreli zaman geçirme, gerçek hayata dönüş sürecinde birtakım problemlere sebebiyet verebilmektedir.

Sosyal medya içerisinde uyarıcıların sürekliliği, bireyleri zorla tepki veremez bir pozisyona sürükleyerek sadece çok güçlü niteliklere sahip toplumsal, enformasyonel uyarıcılarla ilgilenmeye yol açmaktadır. Toplumsal tonlaması yüksek uyarıları yanlış yerde kullanmak ya da ahlaki panik havası oluşturmak, gerçekten ahlaki bir problem söz konusu olduğunda başkalarından beklenen hızlı ve yeterli tepkinin ortaya çıkışını engellemektedir (Bauman - Donskis, 2020, 52). Sosyal medyanın sürekli olarak ahlaka aykırı muhtevaları insanların “gözüne sokması”, bireylerde söz konusu problem alanına yönelik bir “rutinleşme” meydana getirmektedir. Uyarıcıların çokluğu ve ahlaki panik havası, birlikte asıl ahlaki olanı bulanık hale getirmekte; bu durum ise ahlaki kayıtsızlığı tetiklemektedir. Elde edilen bulgular da bu durumu desteklemektedir.

Sosyal medya kullanımı ile ahlaki kayıtsızlık ilişkisini konu edinen çalışmaların çok sınırlı olduğu görülmektedir. Problemleri sosyal medya kullanımının daha çok ruh sağlığına yönelik olumsuz etkisi çerçevesinde ele alındığı gözlenmektedir (Labrague, 2014; Settanni vd., 2018; Lozano Blasco vd., 2020). Mevcut araştırmayı destekleyici olarak liseli öğrencilerle yapılan bir araştırmada sosyal medya bağımlılığının öğrencilerin akademik performansları ve ahlaki kayıtsızlık düzeyleri üzerinde olumsuz etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir (Ralasari vd., 2020).

“H₂ Sosyal medya bağımlılığı ile bireysel dindarlık arasında anlamlı ilişki yoktur” hipotezi doğrulanmıştır.

Kendilerini muhafazakâr olarak nitelendiren kesimlerin popüler kültür aracı olarak sosyal medyayı kullanmalarının, “sosyal medya dindarlığı” olarak ifade edilen yeni bir dindarlık türü meydana getirdiği belirtilmektedir. Buna göre bireylerin dinle ilgili olarak benimsedikleri algı ve söylemler, sosyal medya üzerinden yeniden şekillenmekte; “dijital din”, geleneksel dini yeniden üretmektedir (Utma, 2019, 901). Bu açıdan kendisini dindar olarak algılayan bireylerin sosyal medyada varlıklarını devam ettirme girişimlerine bakıldığında dindarlığın bu mecraı kullanmayı engelleyici bir faktör olmadığı gözlenmektedir.

Sosyal medya içerisinde muhafazakar ahlakın tahakkuku, mahremiyet anlayışını farklı bir formda ortaya çıkarmaktadır. Sanal mekan içerisinde muhafazakar ahlak sınırlarının belirlediği mahrem alanın, karşılaşılan yeni durumlar karşısında kendi katılıklarının toplumsal belirleyici üstünlüğünü kaybederek, diğer birçoğunun yanında, “belirlenen” bir olguya dönüştüğü ifade edilmektedir (Geçer, 2020, 82). Dindarların sosyal medya içerisindeki varlıkları bir problem olmaktan ziyade yeni bir form içerisinde ortaya çıkan bir ara alan olarak görülebilir. Nitekim sosyal medya kullanımı açısından kendisini dindar olarak algılayanların sosyal medya mecralarında maruz kaldığı içerik, kısmi rötuşlar dışında benzer görünmektedir. Dolayısıyla dindarlığın sosyal medya kullanımı açısından belirleyici bir kriter olmadığı ifade edilebilir. Nitekim mevcut araştırmadan elde edilen bulgular da bu durumu desteklemektedir. Buna göre sosyal medya bağımlılığı ile dindarlık arasında anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Dindarlığın sosyal medya üzerindeki görünümü ile ilgili yapılan bir araştırmada sosyal medya üzerinden sunulan dijital dinin, geleneksel din olgusunun maneviyatçı etkisini zayıflatma ve dini politize etme yoluyla geleneksel anlamdaki dini yozlaştırdığı tespit edilmiştir (Gezginci - Işıklı, 2018, 130). Korkmaz ve Bodur tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında herhangi bir ilişki bulunamamıştır (Korkmaz - Bodur, 2017). Turan tarafından gerçekleştirilen araştırmaya bakıldığında dindarlık ile benlik odaklı doyumlar arasında anlamlı düzeyde bir ilişki olmadığı görülmektedir (Turan, 2018). Başka bir araştırmada bireylerin kendi resimlerini bulunduğu görselleri paylaşma davranışlarında, mahremiyet ve dindarlık düzeyleri açısından anlamlı bir farklılaşma ol-

madığı tespit edilmiştir (Kocagöz vd., 2020). Sosyal medya ya da problemlerle internet kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkiye yönelik farklı yönde bulgular elde edilen çalışmalar da söz konusudur. Yalnızlık, dini başa çıkma, dindarlık, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı arasındaki ilişkilerin ele alındığı bir araştırmada dindarlık algısı ile yalnızlık, olumsuz dini başa çıkma, sosyal medya görünürlük düzeyi ve kullanılan sosyal medya sayısı arasında negatif yönde bir ilişki tespit edilmiştir (Turan, 2018). Korkmaz tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dindarlık ile siber zorbalık/mağduriyet ve problemlerle internet kullanımı arasında negatif yönde korelasyon ilişkisi olduğu; ayrıca dindarlığın siber zorbalık/mağduriyet ve problemlerle internet kullanımını yordadığı tespit edilmiştir (Korkmaz, 2019). Başka bir çalışmada, sosyal medya ihlallerinin depresyon, anksiyete ve stres ile pozitif yönde; manevi iyi oluş ve manevi iyi oluşun öz-yeterlik boyutu ile negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca manevi iyi oluşun öz-yeterlik boyutunun sosyal medya ihlalleri ile psikolojik stres arasında kısmi aracılık rolü üstlendiği görülmektedir (Wood vd., 2016). Dindarlık ile sosyal medya tutumları arasındaki ilişkiyi konu edinen başka çalışmalar da mevcuttur (Oyman, 2016; Ulusal, 2019).

“H₃ Bireysel dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır” ve “H₄ Dini ibadetler ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki vardır” hipotezleri doğrulanmıştır. Buna göre bireysel dindarlık ve dini ibadet düzeylerindeki artışa karşılık bireylerin ahlaki kayıtsızlık düzeylerinde düşüş meydana gelmektedir.

İnsanın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler yapıldıkları zamana, mekana ve diğer şartlara bağlı kalmaksızın değer yüklerdir. Dolayısıyla irade ile icra edilen tüm fiillerin bir şekilde ahlaka konu olması kaçınılmazdır (Türker, 2020, 28). Bu bağlamda davranışları belirleyen temel değer alanlarının başında ahlak gelmektedir. Davranış sergileyen irade sahibi bireyin en temel düşüncesi nihayetinde iyi ve kötü yüklemeleridir. Bir davranışın iyi mi ya da kötü mü olduğunu belirleyen bilişsel ve duygusal zemini ise ahlak oluşturmaktadır. Bu çerçevede insanı kapsayan her türlü davranışın bir şekilde ahlak kategorisi içerisinde değerlendirilmesi kaçınılmazdır.

İnsanın ahlaki iyi ve kötüyü din aracılığıyla edindiği iddiası bir yana dinin ahlaki davranışları icra etme noktasında ciddi bir motivasyon ürettiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili

olarak Allport, destekleyici bir dini yaşantı olmaksızın, ahlaki gelişim sürecinde sürekliliğin sağlanamayacağını vurgulamaktadır (Holm, 2018). Dinin ahlaki olana yönelme konusundaki motivasyonu ise müntesiplerine yüklediği sorumluluk aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ahlaki sorumluluğun bilincinde olmayan ya da bu bilinçte meydana gelen sapmalar olarak ifade edilen ahlaki kayıtsızlık ise, sorumluluk ve farkındalık olgularını dinamik bir şekilde barındıran dindarlık ile ilişkili bir kavramdır.

İslam dini açısından yeryüzünde sorumluluk duygusu taşıyan tek varlık olarak insan, diğer varlıklardan ayrı olarak akıl ve iradeye sahip olan, kendine özgü inancı, değer yargıları ve yaşam tarzı bulunan özgün bir kişiliktir. Bu yapısıyla inanan birey dini, ahlaki, toplumsal ve hukuki açıdan doğru yolu seçmesi açısından sorumlu tutulmaktadır (Yıldız, 2009, 37/380-382). Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında insanın iyilik ve kötülük yapma kabiliyetine sahip olduğu (Şems, 91/7-10); başkasının günahını yüklenemeyeceği (Necm, 53/38); gücünün yeteceği ile sorumlu tutulduğu (A'raf, 7/42); iyilik ve kötülük yapma açısından ayrıldığı (Mü'min 40/58; Fussilet, 41/46) konuları ile ilgili ayetler, bireysel sorumluluk alanlarına işaret etmektedir. Bu noktada inanan birey, iyiliğin emredilmesi kötülüğün ise yasaklanması konusunda proaktif bir misyon üstlenmektedir. Bu açıdan ahlaki fail olarak dindarların problem içeren davranışlara yönelik kayıtsız kalmaları, dinin yüklediği sorumluluk bilincine aykırı bir durumdur. Mevcut araştırmadan elde edilen bulgulara bakıldığında teorik düzeyde ifade edilenlerin istatistiki olarak desteklendiği görülmektedir. Nitekim bireysel dindarlık ve dini ibadet düzeyleri ahlaki kayıtsızlık düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır. Söz konusu değişkenleri kapsayan regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında ise araştırmanın H_6 isimli "Bireysel dindarlık, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır" hipotezi doğrulanırken; sadece H_7 isimli "Dini ibadetler, ahlaki kayıtsızlığı yordamaktadır" hipotezi doğrulanmamıştır. H_6 isimli hipotezin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülse de aralarındaki ilişkinin negatif yönde olması manidar gözükmemektedir. Bu çerçevede yapılan analizler sonucunda bireysel dindarlığın ve dini ibadetlerin ahlaki kayıtsızlığı azaltıcı bir misyona sahip olduğu ifade edilebilir. Konu etrafında gerçekleştirilen çalışmalara bakıldığında genellikle dindarlık ile ahlaki değerler arasında anlamlı ilişkiler olduğu görülmektedir. Ahlaki kayıtsızlık, umut ve maneviyat arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışmada, umut ve iç güdümlü dindarlık ile ahlaki ka-

yıtsızlık arasında anlamlılık düzeyinde ilişki olduğu tespit edilmiştir (Mensch, 2016). Desmond ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dindarlık ile ahlaki değerler arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre dindarlığın ahlaki değerleri güçlendirme potansiyeline sahip olduğu; aynı zamanda güçlü ahlaki değerlere sahip bireylerin de dinle ilgili organizasyonlara katılmaya daha eğilimli oldukları ifade edilmektedir (Desmond vd., 2008) . Shariff tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dinin hem ahlaki karar verme hem de ahlaki davranışı etkilediği yönünde bulgular elde etmiştir (Shariff, 2015). Lise öğrencilerinin dini inanç ve ahlaki olgunlaşma ile problemlerini internet kullanımları arasındaki ilişkiyi ele alan bir araştırmada, ahlaki olgunluğun problemlerini internet kullanımının önemli bir yordayıcısı olduğu; ayrıca dini inanç ile problemlerini internet kullanımı arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir (Ekşi - Çiftçi, 2017).

Aile işlevselliği ve ahlaki kayıtsızlık arasındaki ilişkide dindarlığın aracılık rolünü araştırmayı hedefleyen bir çalışmada, aile işlevselliği (aile üyeleri arasındaki ilişki ve etkileşim) ile dindarlık arasında pozitif yönde; dindarlık ile ahlaki kayıtsızlık arasında ise negatif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir. Ayrıca dindarlığın aile işlevselliği ile ahlaki kayıtsızlık arasında tam aracılık rolü üstlendiği tespit edilmiştir (Yudhani vd., 2020). Başka bir çalışmada ahlaki gelişim ile bir kutsal kitaba inanç arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir (Brown - Annis, 1978). Furrow ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada ise kendisini dindar olarak algılayan bireylerin daha yüksek düzeyde sosyal sermaye kaynakları bildirdikleri ve ergen dindarlığının ahlaki sonuçlar üzerindeki etkisinin sosyal sermaye kaynakları aracılığıyla gerçekleştiği tespit edilmiştir (Furrow vd., 2004). Ahlaki gelişim ve dindarlık arasındaki ilişkiye yönelik az sayıda da olsa farklı sonuçlar elde eden çalışmalar mevcuttur. Örneğin üniversiteli öğrenciler ile gerçekleştirilen bir araştırmada ahlaki gelişim düzeyi ile dini tutum, duygu ve dini görevlere bağlılık arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir (Ahmadi vd., 2013). Konu etrafında yapılan çalışmalar birlikte değerlendirildiğinde sosyal medya bağımlılığı ve dindarlığın ahlaki kayıtsızlığı zıt kutuplarda yordayan iki değişken olduğu net bir şekilde görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada sosyal medya bağımlılığı, dindarlık ve ahlaki kayıtsızlık arasındaki ilişki incelenmiştir. Yapılan analizler sonucunda ilgili değişkenler arasında istatistiki olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Buna göre araştırmanın temel değişkenleri arasındaki ilişkileri incelemek üzere yapılan korelasyon ve regresyon analizleri sonucunda sosyal medya bağımlılığı ile ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif yönde ilişki bulunduğu; sosyal medya bağımlılığının ahlaki kayıtsızlığı yordadığı tespit edilmiştir. Ayrıca sosyal medya bağımlılığı ile bireysel dindarlık arasında beklenildiği üzere anlamlı ilişki söz konusu değildir. Son olarak bireysel dindarlık ve dini ibadetler ile ahlaki kayıtsızlık arasında negatif yönde ilişki bulunduğu; ayrıca bireysel dindarlığın ahlaki kayıtsızlığı yordadığı tespit edilmiştir. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlara topluca bakıldığında aşırı sosyal medya kullanımının ahlaki konulara yönelik ilgide azalma meydana getirdiği görülmektedir. Araştırmada, özellikle pandemi sürecinde artan kullanım süresine bağlı olarak sosyal medyanın gençlere suni bir gerçeklik ve özgürlük alanı sunması, uyarıcıların sürekliliği ve buna bağlı olarak problem alanlarının rutinleşmesi, bu mecrada toplumsallık hissinin ortadan kalkması ve ahlaki olarak hiçbir kayda bağlı olmama durumu gibi etkenler, ahlaki kayıtsızlık ile ilişkili olarak irdelenmiştir. Dindarlığın ahlaki kayıtsızlıkla negatif yönlü ilişkisi ise dinin ahlaki olanı tercih etme yönündeki motive edici gücü, ahlaki gelişim sürecinde sürekliliği sağlamadaki rolü, inananlarına yüklediği sorumluluk duygusu ve irade gücü bağlamında açıklanmıştır. Genel olarak araştırmadan elde edilen verilere bakıldığında temel hipotezlerin desteklendiği görülmektedir. Bu çerçevede teorik düzlemde iddia edilenlerin ampirik bulgular tarafından desteklendiği ifade edilebilir. Bu konu etrafında farklı örneklem gruplarıyla yapılacak çalışmalar, araştırmaya farklı bakış açıları sağlayabilir. Çalışma esnasında birçok değişkenle ilişkili olduğu görülen ahlaki kayıtsızlık, saldırganlık, prososyallik ya da kişilik gibi konularla irdelenmeye müsait bir zemin barındırmaktadır. Ayrıca ilgili değişkenlerin nitel araştırma modelleri kullanılarak ele alınması, daha sonra yapılacak çalışmalara ışık tutabilir.

KAYNAKÇA

- Ahmadi, Wahid vd. The 3rd World Conference on Psychology, Counseling and Guidance, WCPCG-2012. "The Relationships Among Moral Development, Religiosity and Religious Orientation in Students". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84/ (09 Temmuz 2013), 674-678. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.06.624>
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri, SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Atsız, Hasan. *Erich Fromm'un Hümaniter Din Anlayışının Günümüz Toplamları Açısından Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Aydın, İbrahim Hakkı - Bekiryazıcı, Eyüp Bekir. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Eren Ofset, 2011.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (01 Şubat 2013), 7-31.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (01 Haziran 2012), 101-119.
- Bandura, A. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities". *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology*, Inc 3/3 (1999), 193-209. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0303_3
- Bandura, Albert vd. "Sociocognitive Self-Regulatory Mechanisms Governing Transgressive Behavior". *Journal of Personality and Social Psychology* 80/1 (Ocak 2001), 125-135.
- Bandura, Albert vd. "Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency". *Journal of Personality and Social Psychology* 71/2 (1996), 364-374. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364>
- Bandura, Albert. *Moral Disengagement: How People Do Harm and Live with Themselves*. New York: Worth Publishers, 2016.
- Bandura, Albert. "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency". *Journal of Moral Education* 31/2 (2002).
- Bauman, Zygmunt - Donskis, Leonidas. *Ahlaki Körlük: Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Brickhouse, Thomas C. - Smith, Nicholas D. *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Brown, Dawn M. - Annis, Lawrence. "Moral development level and religious behavior". *Psychological Reports* 43/3, Pt 2 (1978), 1230-1230. <https://doi.org/10.2466/pr0.1978.43.3f.1230>
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Bussey, Kay vd. "The Role of Moral Disengagement and Self-Efficacy in Cyberbullying". *Journal of School Violence* 14/1 (02 Ocak 2015), 30-46. <https://doi.org/10.1080/15388220.2014.954045>
- Can, Abdullah. *Spss İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Baskı., 2019.
- Cohen, Martin. *101 Ahlak İnkilemi*. çev. Reha Kuldaşlı - Osman Çakmakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Çömlekçi, Mehmet Fatih - Başol, Oğuz. "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (27 Aralık 2019), 173-188. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.525652>

- De Caroli, Maria Elvira - Sagone, Elisabetta. "Belief in a just world, prosocial behavior, and moral disengagement in adolescence". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 116 (2014), 596-600.
- Desmond, Scott A. vd. "Religiosity, Moral Beliefs, and Delinquency: Does the Effect of Religiosity on Delinquency Depend on Moral Beliefs?" *Sociological Spectrum* 29/1 (05 Aralık 2008), 51-71. <https://doi.org/10.1080/02732170802480527>
- Ekşi, Halil - Çiftçi, Muhammed. "Lise Öğrencilerinin Problemleri İnternet Kullanım Durumlarının Dinî İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeylerine Göre Yordanması". *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 4/2 (2017), 181-206.
- Erdem, Hüsamettin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-er Yayınları, 2009.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tektanrıcılık*. çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Furrow, James L. vd. "Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Prosocial Concerns". *Applied Developmental Science* 8/1 (01 Ocak 2004), 17-26.
- Gardner, Howard - Davis, Katie. *App Kuşağı: Dijital Dünyada Kimlik, Mahremiyet ve Hayal Gücü*. çev. Ümit Şensoy. İstanbul: Optimist Yayın Dağıtım, 2013.
- Geçer, Harun. *Muhafazakar Habitus ve Sanal Mekan: Dindar Kadınların Sosyal Medyada Var Olma Sorunu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Gencer, Nevzat. "Gençlik ve Ahlaki Kayıtsızlık: Lise Öğrencilerinin Ahlaki Kayıtsızlık Düzeyleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Dergisi* 3 (25 Haziran 2020), 308-335.
- Gezginci, Gamze - Işıklı, Şevki. "Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (28 Haziran 2018), 111-133.
- Gini, Gianluca vd. "Moral Disengagement among Children and Youth: A Meta-Analytic Review of Links to Aggressive Behavior". *Aggressive Behavior* 40/1 (2014), 56-68. <https://doi.org/10.1002/ab.21502>
- Görgün, Tahsin. "İnsan Olmak ve Ahlak". *Ahlakın Temeli*. ed. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- Heuvel, Niklas. "Ericsson Mobility Report". https://d110erj175o600.cloudfront.net/upload/images/06_2017/170615153722.pdf. 2017. Erişim: 22 Mart 2021
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. Trabzon: Dem Yayınları, 2007.
- Kartopu, Saffet vd. "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (2018), 465-488.
- Kocagöz, Elif vd. "Mahremiyet ve Dindarlık Perspektifinden Sosyal Medya Platformlarında Görsel Paylaşımın İncelenmesi: Ksü Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2020), 83-101.
- Korkmaz, Sezai. *Siber Zorbalık ve Mağduriyet, Problemleri İnternet Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dok, 2019.
- Korkmaz, Sezai - Bodur, Hüsnü Ezber. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351.
- Labrague, Leodoro J. "Facebook Use and Adolescents' Emotional States of Depression, Anxiety, and Stress". *Health Science Journal* 8/1 (2014), 80-89.
- Lozano Blasco, Raquel vd. "Social Network Addiction and Its Impact on Anxiety Level among University Students". *Sustainability* 12/13 (Ocak 2020), 5397. <https://doi.org/10.3390/su12135397>

- Menesini, Ersilia vd. "Morality, Values, Traditional Bullying, and Cyberbullying in Adolescence". *The British Journal of Developmental Psychology* 31/Pt 1 (Mart 2013), 1-14. <https://doi.org/10.1111/j.2044-835X.2011.02066.x>
- Mensch, Kirk Gregory. *Moral Disengagement, Hope and Spirituality, Including an Empirical Exploration of Combat Veterans*. University of Exeter, Ph.D., 2016. <http://hdl.handle.net/10871/23891>
- Morgan, George A. vd. *Ibm Spss for Introductory Statistics Use and Intepretation*. New York: Routledge, 2011.
- Osofsky, Michael J. vd. "The Role of Moral Disengagement in the Execution Process". *Law and Human Behavior* 29/4 (01 Ağustos 2005), 371-393. <https://doi.org/10.1007/s10979-005-4930-1>
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (15 Aralık 2016), 125-167.
- Özalp, Uğur - Yırcı, Ramazan. "Meslek Lisesi Öğrencilerinin Ahlaki Uzaklaşma Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/ (05 Nisan 2019), 941-956. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.555087>
- Özkan, Aslıhan. *Üniversite Öğrencilerinin Narsisizm Düzeyleri ile Ahlaki Kayıtsızlık ve Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gaz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özturan, Hümeysra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2015.
- Piaget, Jean. *The Moral Judgment of the Child*. Usa: The Free Press, 1932.
- Parlangeli, Oronzo vd. "Offensive Acts and Helping Behavior on the Internet: An Analysis of the Relationships between Moral Disengagement, Empathy and Use of Social Media in a Sample of Italian Students". *Work* 63/3 (01 Ocak 2019), 469-477. <https://doi.org/10.3233/WOR-192935>
- Pozzoli, Tiziana vd. "Individual and Class Moral Disengagement in Bullying among Elementary School Children". *Aggressive Behavior* 38/5 (Ekim 2012), 378-388. <https://doi.org/10.1002/ab.21442>
- Ralasarı, I. vd. "Relationships Pattern of Social Media Addiction Level to Morality Level, Apathetic Level and Academic Score". *Journal of Physics: Conference Series* 1442/1 (01 Ocak 2020), 012033. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1442/1/012033>
- Rashid, Imran - Kenner, Soren. *Offline: Free Your Mind from Smartphone and Social Media Stress*. Chichester: Capstone A Wiley Brand, 2019.
- Rogers, Marcus Kent. *A social learning theory and moral disengagement analysis of criminal computer behavior: an exploratory study*. The University of Manitoba (Canada), Phd, 2001.
- Runions, Kevin C. - Bak, Michal. "Online Moral Disengagement, Cyberbullying, and Cyber-Aggression". *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 18/7 (01 Temmuz 2015), 400-405. <https://doi.org/10.1089/cyber.2014.0670>
- Sarıçam, Hakan - Karduz, Fatma Firdevs ADAM. "Sosyal Medya Kullanım Bozukluğu Ölçeği'nin Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Journal of Measurement and Evaluation in Education and Psychology* 9/2 (30 Haziran 2018), 116-135. <https://doi.org/10.21031/epod.335607>
- Settanni, Michele vd. "The Interplay between ADHD Symptoms and Time Perspective in Addictive Social Media Use: A Study on Adolescent Facebook Users". *Children and Youth Services Review* 89/ (01 Haziran 2018), 165-170. <https://doi.org/10.1016/j.chilyouth.2018.04.031>
- Shariff, Azim F. *Morality and ethics. "Does Religion Increase Moral Behavior?"* *Current Opinion in Psychology* 6/ (01 Aralık 2015), 108-113. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.07.009>

- Shulman, Elizabeth P. vd. "Moral Disengagement Among Serious Juvenile Offenders: A Longitudinal Study of the Relations Between Morally Disengaged Attitudes and Offending". *Developmental Psychology* 47/6 (2011), 1619-1632.
<https://doi.org/10.1037/a0025404>
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics (Sixth Edition)*. Usa: Pearson, 2013.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University, 2004.
- Theto, Daniel P. *Understanding Moral Weakness*. New York: Ropodi, 2006.
- Trothen, Tracy J. - Calvin Merver (ed.). *Religion and Human Enhancement*. Usa: Palgrave ve Macmillan, 2017.
- Turan, Yahya. "Dindarlık, Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar". *Journal of History Culture and Art Research* 7/5 (2018), 624-650.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Türker, Ömer. *Ahlakiliğin Doğası*. Ketebe Yayınları, 2020.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli Bugünün Gençleri Niçin Bu Kadar Özgüvenli ve İddialı Fakat Bir O Kadar da Depresif ve Kaygılı? çev. Esra Öztürk*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Ulusal, Rümeyza. *Ergenlik Döneminde Narsisizm, Dindarlık ve Sosyal Medya Tutumları İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Utma, Seçil. "Dindarlığın Değişen Yüzü: Dinin Popülerleşmesi ve Sosyal Medya Dindarlığı". *Changing Face of Religion: Religious Popularization and Social Media Religion*. 12/64 (Haziran 2019), 894-902.
<https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3407>
- Wood, Meghan vd. "Social Media Addiction and Psychological Adjustment: Religiosity and Spirituality in the Age of Social Media". *Mental Health, Religion & Culture* 19/9 (2016), 972-983. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1300791>
- Yavuz Birben, Fazilet. *Ahlaki Kayıtsızlığı Azaltmaya Yönelik Bir Eğitim Programı Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yavuz Birben, Fazilet - Bacanlı, Hasan. "Ahlaki Kayıtsızlık Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Yıldız Journal of Educational Research* 2/2 (2017), 1-25.
- Yıldırım, İ Esen. *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Yıldız, Kemal. "Sorumluluk". *İslam Ansiklopedisi*. 37/380-382. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Onurcan - Bahçekapılı, Hasan G. "Without God, Everything Is Permitted? The Reciprocal Influence of Religious and Meta-Ethical Beliefs". *Journal of Experimental Social Psychology* 58/ (01 Mayıs 2015), 95-100.
<https://doi.org/10.1016/j.jesp.2015.01.003>
- Yudhani, Eri vd. "The Effect Of Family Functioning On Moral Disengagement In Adolescents Mediated By Religiosity". *Psikis : Jurnal Psikologi Islami* 6/2 (28 Aralık 2020), 178-191.
[https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679). "TÜİK". 22 Mart 2021

A Research on The Relationship Between Social Media Disorder, Religiosity and Moral Disengagement In Adolescents

Hızır HACIKELEŞOĞLU*

Extended Abstract

The reason for the problems with morality is not related to the quality of moral standards. While an individual violates any moral order, he performs this behaviour due to a cognitive reasoning process. In this context, Bandura states that moral self-regulation is not a purely intrapsychic process as rationalist theories claim.

Social cognitive theory, which claims that it is inevitable for people to be affected by the social reality they fall into, has an interactive perspective in terms of morality. Accordingly, moral actions are the product of the interplay of cognitive, emotional and social influences. Individuals adopt standards that will guide their behaviours accompanied by the influence of many factors in the development of the moral self. Evaluating his behaviours and the conditions in which these behaviours occur in the self-regulation process the individual judges this process in the axis of moral standards and conditions and designs his actions according to these results. He carries out all his attitudes and behaviours in a self-valuing and satisfying atmosphere. At this point, individuals mostly avoid behaving in a way that violates their moral standards. Otherwise, such behaviours will lead to a condemnation against them.

As a moral subject, individuals avoid behaviours that will make them feel guilty and shame around these principles and tend towards behaviours that will increase their self-values. However, it is not possible to act in accordance with the moral principles that have always been adopted. At this point, the question can be asked; "How does a person commit an act that makes him feel guilty and shame?" Regarding this question, Bandura states that there are different ways that individuals use in order not to feel morally responsible for the problematic behaviour they cause. These different ways are expressed as moral engagement and it is stated that the individual uses these mechanisms in order not to feel responsibility or shame and guilt due to these problematic behaviours.

Studying a moral issue basically means examining all attitudes and behaviours of the individual, including interpersonal relations. All the actions of man's will, at least indirectly, open the door to morality. In this respect, it can be mentioned several factors that make up moral disengagement. This study focuses on variables of social media addiction and religiosity which are thought to be associated with moral disengagement.

* Assist. Prof., Ph.D, University of Gümüşhane Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0001-7831-0090

Social media is a fundamental instrument in our lives with its increasing influence in terms of communication and interaction. Although it occupies an artificial area in its current form, social media is considered as one of the factors that trigger moral disengagement in this study. Religions are ultimately a moral system that determines what is good and bad on the axis of orders and prohibitions. Religions draw a framework by organizing God-human relations or relationships between people, setting the standards to be followed for their followers. The attitudes and behaviours of people who attribute a central position to religion in their lives are determined on a moral ground. In this framework, the current study examines the relationship between social media addiction, religiousness and moral engagement on a sample group of individuals aged 13-18. For this purpose, the research was designed according to the relational screening model, one of the quantitative research methods.

The research data were collected through a sample group consisting of 415 people selected by convenience sampling method. In the analysis of the obtained data, correlation and regression analyzes were performed by using SPSS 21.

As a result of the analysis, statistically significant relationships were determined between the relevant variables. According to the result of the correlation and regression analysis conducted to examine the relationships between the main variables of the study, it was found that there was a positive relationship between social media addiction and moral disengagement; it has been determined that social media addiction predicts moral engagement. In addition, as expected, there is no significant relationship between social media addiction and individual religiosity. In addition, there is no significant relationship between social media addiction and individual religiousness as expected.

Finally, there is a negative relationship between individual religiousness and religious worship and moral engagement; It was also found that individual religiosity predicted moral engagement. It has been determined that social media addiction and religiousness predict moral disengagement in opposite directions. In addition, it has been observed that religiosity is not a determining factor on social media addiction. Considering the data obtained from the research, it is seen that the basic hypotheses are supported. Therefore, it can be stated that empirical findings support the theoretically claimed ones.

Keywords: Psychology of Religion, Moral Dissengagement, Social Media Addiction, Religiosity, Religious Practices.



ANALYZING RELIGION AND TRUST RELATIONSHIP FROM TURKISH PERSPECTIVE*

Murat YILMAZ**

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 5 June 2021, **Accepted:** 30 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Yılmaz, Murat. "Analyzing Religion And Trust Relationship From Turkish Perspective". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 909-937.
<https://doi.org/10.33415/daad.948160>

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 5 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Yılmaz, Murat. "Din ve Güven İlişkisinin Türkiye Perspektifinden İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 909-937.
<https://doi.org/10.33415/daad.948160>



Abstract

This article investigates the relationship between religion and trust using the Turkish sample from the World Values Surveys (WVS). This study focuses on a majority Muslim nation that has been institutionally secular and democratic for more than 90 years. This study explores the longitudinal relationship between religion and trust from 2001 to 2012, a period of significant social transformation.

Over this period, the effects of religion's covariates on trust outcomes are consistent. However, the findings explore mix supports to the existing literature. Namely, the effects of religious affiliation and behaviour vary on trust outcomes. This study also investigates possible correlations between trust components, and the results do not support the previous findings.

Keywords: Religion, Trust, Islam, Turkey, Sociology.

* This article is extracted from my masters dissertation entitled "Religion and Trust: Turkish Case", (M.D. Dissertation, Sociology Department 2015)

** Assistant Professor Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion muratyilmaz@hitit.edu.tr; Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7083-4981>

Din ve Güven İlişkisinin Türkiye Perspektifinden İncelenmesi

Öz

Bu çalışma Dünya Değerler Araştırmaları'ndan (WVS) alınan Türkiye örneğini kullanarak din ve güven arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Bu konuda çoğunluğu Batı'da yapılmış olan araştırmaların aksine 90 yıldan uzun süredir kurumsal olarak laik ve demokratik olmasına karşın çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülkeye odaklanmaktadır. Türkiye açısından önemli bir sosyal dönüşüm dönemi olan 2001'den 2012'ye kadar din ve güven arasındaki uzun vadeli ilişkinin araştırıldığı bu makalede, dinin ortak değişkenlerinin güven sonuçları üzerindeki etkilerinin tutarlı olduğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, her ne kadar bulgular mevcut literatürü desteklemiş olsa da bazı farklılıklar arz etmektedir. Bir başka deyişle, dini bağlılığı ve davranışları içeren değişkenlerin etkileri, güven değişkenlerine bağlı olarak farklılaşmaktadır. Ayrıca güven değişkenleri arasındaki olası korelasyonlar ortaya koyulmuş ve elde edilen bulgular Batı'da yapılmış olan çalışmalardaki teorik ve ampirik izahat ve sonuçları desteklememektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Güven, İslam, Türkiye, Sosyoloji

Introduction

910 | db

Marx, Durkheim and Weber all paid close attention to the question of “what holds society together?” While proposing distinct theoretical systems, they all agreed that social cohesion is based on common beliefs shared by members of traditional societies, and becomes based on “social and economic interdependence” in modern societies¹. Hunter argues that modern societies, like traditional societies, need a modicum of shared beliefs and ideas to avoid societal breakdown.

This study utilizes the concept of “trust” as a measure of social cohesion to analyze the relationship between religion and social cohesion. The current literature on trust focuses predominantly on Western Judeo-Christian societies. Consequently, we know very little about how trust functions in the other parts of the world. This study fills this gap and offers a comparative perspective for possible differences or similarities between Western societies and a Muslim-majority country. Compared to other Muslim countries, Turkey is unique not only its geographical position and socio-cultural heritage but also data availability and the variance level within religious measures.

¹ James Davison Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* (New York: Oxford University Press, 2010), 101.

This study gauges that trust concept has distinct nature in Turkish society in several ways. First, religion is a significant determinant for trust outcomes and mostly consistent overtime periods, but the directions of relationship are various among trust outcomes. Further, the findings illustrate that the present study contradicts with the existing hypothesis that trust in strangers is positively correlated with political trust (confidence in government, parliament and political parties).

Trust and Religion

Trust (specifically generalized trust) is recognized as an important component of social cohesion². Yet some assert that modern societies might have less overall need for trust due to centralized institutional power³. On the other hand, the rise of pluralism and individualism might increase the need for trust as a moral value which helps to integrate diverse populations.

A common definition of trust is “the expectation that arises within a community of regular, honest and cooperative behaviour, based on commonly shared norms, on the part of other members of the community”⁴. Putnam (1994)⁵ suggested that trust is the foundation of social life and a key facilitator of social capital. Similarly, Uslaner (2004)⁶ depicts trust as a moral value which fosters social bonds between people. As such, high levels of trust facilitate collective action, civic engagement, and cooperative economic models for nations⁷. On the other hand, low levels of trust undermine civil engagement, enhance social isolation, and undermine market efficiency⁸.

db | 911

² Jan Delhey - Kenneth Newton, “Who trusts?: The origins of social trust in seven societies”, *European Societies* 5/2 (01 Ocak 2003), 93-137.

³ Barbara Misztal, *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order* (Polity, 2013).

⁴ Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity* (New York, NY: Free Press, 1996), 26.

⁵ Robert D. Putnam, “Social Capital and Public Affairs”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47/8 (1994), 5-19.

⁶ Eric M. Uslaner, “Trust and Social Bonds: Faith in Others and Policy Outcomes Reconsidered”, *Political Research Quarterly* 57/3 (2004), 501-507.

⁷ Robert D. Putnam vd., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

⁸ Eric M. Uslaner - Mitchell Brown, “Inequality, Trust, and Civic Engagement”, *American Politics Research* 33/6 (01 Kasım 2005), 868-894.

According to previous studies, trust has three distinctive components: generalized or social trust (trust in strangers), particular trust (trust in known people), and institutional trust (confidence in government, parliament, schools, etc.)⁹. These three components of trust are positively correlated in most democratic countries; generalized trust is most strongly correlated with institutionalized trust¹⁰. These relationships also exist in Arab countries, Egypt, Jordan and Morocco, even though overall levels of trust are much lower¹¹. Jamal argues low levels of trust in these countries actually might be a good sign for the development of democracy because it is related to the growing number of critical citizens who are not happy with the current social and political status quo.

There are several explanations for why levels of social trust vary dramatically across nations¹². Putnam (2000)¹³ argues that when people become members of civic associations, they naturally develop interpersonal communication which fosters a more trusting environment. Inglehart (1999)¹⁴ found that religious traditions play a significant role for the dissimilarities among nations. For example, Protestant and Confucian cultures produce more trust than Catholic or Muslim societies. La Porta et al (1997)¹⁵ proposed that because Catholicism and Islam are hierarchical religions, they are associated with lower level of generalized trust. In addition, Alesina and La Ferrara (2002)¹⁶ argue that religious similarities enhance a more trusting environment while dissimilarities undermine social cohesion. Quite simply, homogenous communities are more trusting, suggesting that religious pluralism undermines trust in general. Durkheim defined religion as “a unified system of be-

⁹ Adam John Sullivan, *Social Trust and Denominational Concentration: A Cross-National Examination of Religion and Trust* (ProQuest Dissertations Publishing, 2013).

¹⁰ Sonja Zmerli - Marc Hooghe, *Political Trust: Why Context Matters* (ECPR Press, 2013).

¹¹ Amaney Jamal, “When Is Social Trust a Desirable Outcome? Examining Levels of Trust in the Arab World”, *Comparative Political Studies* 40/11 (11 Ocak 2007), 1328-1349.

¹² Jong-sung You, “Social Trust: Fairness Matters More Than Homogeneity”, *Political Psychology* 33/5 (01 Ekim 2012), 701-721.

¹³ Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

¹⁴ Ronald Inglehart, “Trust, well-being and democracy”, *Democracy and Trust*, ed. Mark E. Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 88-120.

¹⁵ Rafael La Porta vd., “Trust in Large Organizations”, *The American Economic Review* 87/2 (1997), 333-338.

¹⁶ Alberto Alesina - Eliana La Ferrara, “Who Trusts Others?”, *Journal of Public Economics* 85/2 (01 Ağustos 2002), 207-234.

liefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them” (1954, p.47)¹⁷. Religion generates a community bond that keeps community members together and promotes social networks¹⁸. For Durkheim, social solidarity is premised on common beliefs and values, and in order to prevent anomie, all societies need a common “morality.” While he believed traditional religion is weaker in modern settings, Durkheim maintained that shared morality was key to establishing social integration and social order (organic solidarity) in complex societies¹⁹. Gellner (2000)²⁰ states religion provides a common language for different groups within society; as such, religions can provide the conceptual foundation of trust in complex societies.

Alesina and Ferrara (2002)²¹ suggest that trust is also central to religious activity. In short, religious ritual and belief promote and sustain trust among religious adherents²². This link is explained by demonstrating how religion gives adherents shared values and common purposes²³. A vast amount of research finds a positive connection between worship attendance, religious beliefs, and the generalized trust^{24,25,26,27,28,29,30}. However, the relationship

¹⁷ Émile Durkheim - Joseph Ward Swain, *The Elementary Forms of the Religious Life*. (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954), 47.

¹⁸ Rosemary Leonard - John Bellamy, “The Relationship between Bonding and Bridging Social Capital among Christian Denominations across Australia”, *Nonprofit Management and Leadership* 20/4 (2010), 445-460.

¹⁹ Misztal, *Trust in Modern Societies*, 61.

²⁰ Ernest Gellner, *Trust, Cohesion, and the Social Order*, 2000, 142-157.

²¹ Alesina - La Ferrara, “Who Trusts Others?”

²² RONALD INGLEHART, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies* (Princeton University Press, 1997).

²³ Sullivan, *Social Trust and Denominational Concentration*.

²⁴ Corwin Smidt, “Religion and Civic Engagement: A Comparative Analysis”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 565/1 (01 Eylül 1999), 176-192.

²⁵ Michael R. Welch vd., “Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3 (2004), 317-343.

²⁶ James Proctor, “Religion as Trust in Authority: Theocracy and Ecology in the United States”, *Annals of the Association of American Geographers* 96/1 (01 Mart 2006), 188-196.

²⁷ Jonathan H. W. Tan - Claudia Vogel, “Religion and Trust: An Experimental Study”, *Journal of Economic Psychology* 29/6 (01 Aralık 2008), 832-848.

between religion and trust is somewhat complex and mixed³¹. Welch et al. (2004)³² noted that the relationship between religious attendance and social trust is not significant when controlling for religious tradition³³. Also, Alesina and La Ferrara (2002)³⁴ report insignificant effect of religious affiliation in Protestant, Catholic, Jewish, and other religions.

The concept of trust from an Islamic perspective is unclear although there are many Quranic teachings about trust. The Quran (2:186; 3:122; 40:8; 5:1) clearly states that Muslims should place their trust *only* in Allah and be trustworthy. This requires Muslims to be trustworthy themselves but not necessarily trusting of strangers, because humans are understood to be unreliable by their nature.

Turkey's Socio-Political Background

After the establishment of a new Turkish state (1923), Ataturk famously sought to force religion out of the political and public spheres. He saw religion as a barrier to modernization and regulated religious activities and institutions heavily in an attempt to secularize Turkish culture. In addition, Ataturk created an ideology, called Kemalism, which was intended to replace all religion with elements of nationalism and laicism (secularism). To this end, he took control of all major social institutions, making them subordinate to state power. Religious schools became state schools and their educators and curriculum were chosen by the government. In this process, ideological, religious, and ethnic diversity within Turkey was spurned and suppressed in order to create a unified modern, secular, and nationalist society. Ataturk's cultural reorganization is now seen as having fueled many of today's conflicts in Tur-

²⁸ F. Carson Mencken vd., "In God We Trust: Images of God and Trust in the United States among the Highly Religious", *Sociological Perspectives* 52/1 (01 Mart 2009), 23-38.

²⁹ Richard Traummüller, "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions", *European Sociological Review* 27/3 (01 Haziran 2011), 346-363.

³⁰ Joseph P. Daniels - Marc von der Ruhr, "Trust in Others: Does Religion Matter?", *Review of Social Economy* 68/2 (01 Haziran 2010), 163-186.

³¹ Daniels - Ruhr, "Trust in Others".

³² Welch vd., "Trust in God and Trust in Man".

³³ Sullivan, *Social Trust and Denominational Concentration*.

³⁴ Alesina - La Ferrara, "Who Trusts Others?"

key, especially those between religious, secular, Turk, Kurd, and Alawi people.

The new Turkish state established educational unity and promoted Western culture and thinking, to establish the value of secularism in Turkey. Previous studies show that public education had a negative effect on religious belief and practice and a positive relationship with secularization (laicism). Current cultural and political divisions in Turkey --religious vs. laik--, are premised on this educational history.

Before the 1980s, the majority of the population was living in rural areas and was overwhelmingly religious. These rural Muslims adapted several new forms for resistance to the ruling system. The Imam-preacher high schools, which belong to the state's educational system, became one of the most important options for religious people, who immigrated to larger cities.

These Imam-preacher high schools also produced civilian organizations such as Nation Youth Foundation, (MGV). Students in these schools learn Islamic traditional knowledge such as Quran and the biography of the Prophet Muhammad. Furthermore, civilian organizations such as MGV foster collective resistance to the Kemalist system. In the 1990s, religious schools became increasingly popular and competitive in the nation-wide examination. Today, most of the governing elites such as president and prime minister are graduates from these schools. And after 2011 the government made a policy that makes the national examination condition equal among different type of high schools.

After the 1980s, political Islam experienced a rise within the Welfare Party (RP) which defined itself as an Islamic party. In fact, the party was a part of a religious movement called "Milli Gorus" (National Vision). The movement compasses foundations, civic organizations, mass media, and companies that bolster the ideals of the movement across the nation. The political rise of Islamists has been opposed by the secular part of the society and the military, which fears in the establishment of a religious state (something akin to Iran). The RP came to power in 1997 but was ended by a post-modern coup just 11 months later. Subsequently, the RP was closed as well as previous two Milli Gorus' parties. The soldiers whose wives were wearing headscarves and who prayed in the military bases were dismissed from the military. Some generals in the

military said that this coup's effect would remain 1,000 years (www.worldbulletin.net/). In addition, imam-preacher high schools were shut down and people who graduated from these schools could only pursue degree at Divinity schools.

Just five years later, the Justice and Development Party (AKP), a pro-Milli Gorus faction, came to power. One of the significant reasons for the success of the AKP is the economic crisis of 2001 which was blamed on the administration of coalition parties. Many people lost their businesses and jobs. As a new party under charismatic leadership of Recep T. Erdogan, the AKP became the only hope for many people.

Opponents of the AKP accused it of carrying out a hidden Islamic agenda because of its Milli Gorus roots. Although the former Prime Minister current the President, Recep Tayyip Erdogan, has stated that AKP is not an Islamic Party and re-identified it as a "conservative and democrat party", this explanation has always been met with skepticism, and it is emphasized that in reality, the party has a hidden agenda to bring Turkey into a religious state by secularists. In fact, AKP failed to pass many bills in the first period of legislation because of vetoes from President Ahmet Nejdet Sezer, who identified himself as a true Kemalist.

916| db

The strengthening of political Islam has brought forth the question: is Turkey becoming a religious country? Particularly influencing this question is the fact that it took almost two-thirds of the seats in the 2002 election after fifteen months of its establishment. In Turkey today, religion is the main component of political conflict. For instance, the JDP (Justice and Development Party) and the RPP (Republic Public Party) have very similar economic goals but advocate different policies based on religious differences³⁵.

Still, Turkey is overwhelmingly Muslim (99.8%) yet officially democratic and secular, and one of the fastest developing country. Huntington (1996: 149)³⁶ defines Turkey as "torn country" that has religious, secular, Eastern and Western characteristics. Within this religiously contentious political environment, how does Islam affect generalized, social, and institutional trust?

³⁵ M. Emin Köksal, *Din ve Siyaset - Siyasal Davranış ve Dindarlık* (Ankara: Vadi, 1997).

³⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster, 1998).

Turkish Society and Trust

Several studies indicate that Turkey is among the lowest trusting countries in the world, comparable to Brazil, Peru, and Philippines^{37,38,39}. Li and Fung (2013)⁴⁰ compared 38 countries to analyze age differences in trust. Their findings show that Turkey has the lowest (.05) mean score for generalized trust among these countries while also having the highest mean (2.95) score for trust family members. Moreover, Sasaki and Marsh (2012)⁴¹ investigated trust in seven countries, Japan, U.S., Germany, Taiwan, Russia, the Czech Republic and Turkey, again finding the lowest trust level (%10.2) in Turkey. The findings of this study illustrate that 86% and 88% of Turkish people think people in general are selfish and would try to take advantage of strangers, respectively. Also, 62% of Turkish people report that their parents teach that you “can’t be too careful dealing with people”.

However, the way this question was asked plays a significant role in explaining this variance. The question contrasts trust with “caution” not “distrust” The WVS 2001 is an exception because the wording for generalized trust is somewhat different than previous and later waves. The survey asked the same question but the second choice was “you need to be careful” in place of “you can’t be too careful”. Therefore, even though only five percent of Turkish citizens trust others this does not mean that 95% of people *distrust* each other. Also, Turkish culture places high value on being a “cautious” person and not blindly trusting others. A common proverb in Turkey says “Essegi saglam kaziga bagla sonra Allah’a guven” (“put your trust in God, but keep your gun powder dry”). Thus, Turkish people might report high level of caution, but this may not be a sign of societal breakdown or outright hostility.

³⁷ Delhey - Newton, “Who trusts?”

³⁸ Faruk Ekmekçi, “Marazi bir durum olarak Türkiye’de niyet siyaseti: Türkiye’de toplumsal güven eksikliği ve bunun siyasal sonuçları”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010).

³⁹ Masamichi Sasaki - Robert M. Marsh, *Trust: Comparative Perspectives* (BRILL, 2012).

⁴⁰ Tianyuan Li - Helene H. Fung, “Age Differences in Trust: An Investigation across 38 Countries”, *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 68/3 (Mayıs 2013), 347-355.

⁴¹ Sasaki - Marsh, *Trust*.

Based on the previous discussion the following hypotheses were expected:

- H1: Generalized trust will be positively correlated with institutional trust.
- H2: Religious affiliation and behaviour decrease the likelihood that a person will trust others (generalized trust).
- H3: Religious affiliation and behaviour decrease the likelihood that a person will trust government and political parties in 2001.
- H4: Religious affiliation and behaviour increase the likelihood that a person will trust government agencies (institutional trust) in 2007 and 2012.
- H5: Religious affiliation and behaviour increase the likelihood that a person will trust friends, neighbours and family (particular trust).
- H6: Religious affiliation and behaviour decrease the likelihood that a person will trust people who they meet first time, from other nations and other religions.

918| db

Data and Methods

In order to test the given hypotheses, longitudinal secondary data analyses were utilized in this paper. The data analyses were derived from the Turkey's World Values Surveys 2001, 2007 and 2012. The WVS is replicated cross-national which is conducted as face-to-face interview based on random probability sampling. The most important reason to use this data set instead of others such as the International Social Survey Program (ISSP) or the European Values Survey (EVS) is the possibility of investigating the existing relationship in different time points. The WVS also enables me to test various religious outcomes and trust components.

Dependent Variables

Generalized trust: Many previous studies on trust have used one standard item "most people can be trusted or that you can't be too

careful in dealing with people”⁴²⁴³⁴⁴. The WVS asked this question in the same way in 2007 and 2012 “Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you can’t be too careful in dealing with people”, but it is asked differently in 2001 as “Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you need to be very careful in dealing with people”? The answer categories are recoded as: 0= most people can be trusted; 1= cannot be too careful in dealing with people. Only the last wave of the WVS includes several other generalized trust items that are used to make further assessments on generalized trust in Turkey. These items are trust in people who meet for the first time, who from different nationalities and different religions. The survey asked respondents: “I’d like to ask you how much you trust people you meet for the first time, people of another religion and People of another nationality: “Could you tell me for each whether you trust people from this group completely, somewhat, not very much or not at all?” The responses were recoded as 0= “not very much and not at all” and 1= “completely and somewhat”.

Particular trust: The respondents were asked the previous question with same categories to answer how much they trust their families and neighbours, and people they know personally. The categories are recoded in the same manner.

Institutional trust: These variables consist of five different items. Although confidence has different meanings in the Turkish questionnaire, it asked as the same word with “trust in others”. Therefore, confidence here has the exact same meaning with “trust”. The respondents were asked respectively “how much confidence do you have in parliament, religious organizations, political parties, courts, government and army?” The responses are recoded as 0= “not confident” and 1= “confident”

Independent Variables

Religious: Subjective religiosity is the first religious predictor that illustrates self-report of personal religiosity. Respondents were asked “Independently of whether you attend religious services or not, would you say you are: a religious person, not a religious per-

⁴² John Brehm - Wendy Rahn, “Individual-Level Evidence for the Causes and Consequences of Social Capital”, *American Journal of Political Science* 41/3 (1997), 999-1023.

⁴³ Putnam, “Social Capital and Public Affairs”.

⁴⁴ Uslaner, “Trust and Social Bonds”.

son, an atheist. The response categories recoded as a dummy variable due to very little variance on atheist (less than 1 percent). The categories are 0= “not religious person or atheist” and 1= “a religious person”.

Importance of God: The second independent variable intends to measure the level of importance respondents ascribe to god. This measure asked of respondents: “How important is God in your life? Please use this scale to indicate: 10 mean ‘very important’ and 1 means ‘not at all important.’” This variable is dichotomized so that involves only two categories. Here, 0 = “less than very important,” and 1 = “very important.”

Importance of Religion: This variable is utilized as religious salience predictor that questions respondents: “Indicate how important religion is in your life. Would you say it is very important, rather important, not very important, or not at all important?” This variable is dummied so that 0 = “less than very important”, and 1 = “very important”.

920 | db

Attendance: The last religious measure captured how often respondents reported attending worship services. This outcome is here used to help predict individuals’ institutional religious activity. As previous studies indicated that this measure is inherently gender-biased when utilized in the context of Turkish Muslim respondents, as Islamic tradition does not require women to attend mosque services as often as it requires men (Acevedo et al., 2013); only men are included in analyzing the attendance impact. The respondents asked “Apart from funerals, how often do you attend religious services?” The responses were recoded as 4= “daily”; 3= “weekly”; 2= “in special days”; 1= “less often”; and 0= “never.”

Control Variables

The six control variables employed in this analysis include respondents’ age, gender, education (degree), employment, income, and marital status. The age and education variables are categorical; age has four categories (1=15-29; 2=30-44; 3=45-64; 4=); and education has five categories (0= “no education”; 1= “primary education”; 2= “incomplete secondary”; 3= “some university”; 4= “university degree and higher”), while income is a ten step continuous variable. Gender, employment and marital status are dummy variables 1= “male”, “employed” and “married” respectively.

Results

Table 1, 2 and 3 feature the descriptive statistics for all of the variables included in this study within three waves respectively. The descriptive statistics in three waves demonstrate that the means for dependent variables are different from each other within each year and over time. The generalized trust is undoubtedly low and fluctuates over time from 18 percent in 2001, to 5 percent in 2007 and 13 percent in 2012. Also, the highest reported confidence level in all waves is confidence in armed forces by more than 80 percent in each wave with a slight decrease over time. Furthermore, there are considerable increases in confidence in government by over 16 percent and confidence in parliament by over 14 percent. Third, confidence in parties is relatively low compared to other institutional trust items, but increases marginally from 2001 to 2012. Confidence in religious organization and courts has increase slightly in 2012.

Table 3 includes several other general and particularized trust components. The mean scores of particularized trust items trust in family, neighbours and known people are extremely high, over 80 percent. Specifically, there is almost no variance in trust of family members, 99.3 percent. The remaining generalized trust variables show higher levels of trust than actual generalized trust items. The respondents trust people from different nations and religions by 40 and 38 percentages respectively while 23 percent they trust people who meet first time. Most clearly, H1 is not supported because the rise of confidence in institutions are not consistently linked to generalized trust measures. H1 is not supported.

Religiosity rises from 80 percent to 84 percent gradually, while importance of god and importance of religion decrease steadily from 80 percent to 66 percent. After one percent increase in 2007, a minor decline is observable in mosque attendance of male sample in 2012. The mean score illustrates that almost 2/3 of the Turkish population attend mosque at least once a week.

According to the descriptive statistics, the average Turkish individual is female, married, adult, relatively poor, and has some high school education. From longitudinal perspectives, the mean scores for socioeconomic status indicators, income and education,

increase considerable from 2001 to 2012. These results are evidence of Turkey's development within last 12 years.

Table 4 includes six binary logistic regression models that derived from the WVS 2001 and illustrates the odds ratios for generalized and institutional trust items. The models for institutional trust components show that religion is significant and the strongest determinant across models except confidence in political parties. Subjective religiosity is a significant and positive predictor for confidence in parliament, confidence in religious organization and confidence in government while importance of God is a significant and positive determinant for only confidence in religious organizations. The most powerful predictor for institutional trust is religious salience. Across models, except for trust of political parties, people who report religion is very important to them are over 50 percent more likely to express confidence in social institutions.

The logistic regression results in Table 4 show that religious predictors have a mixed effect on generalized trust. While subjective religiosity increases the likelihood of people trusting strangers by 60 percent, religious salience decreases the likelihood of generalized trust by 25 percent. Also, the male-only regression analyses reveal that, except for confidence in the army, mosque attendance is a significant and positive determinant for all trust outcomes including generalized trust. The findings support H2 partially yet do not support H3.

Table 5 presents the models for the same variables with the addition of confidence in courts, an item on the 2007 WVS. The analyses indicate that religion's influence become more noticeable for the trust models. Without exception, religious salience is significant for all models. While it has positive association with institutional trust items, in the same way as in 2001, the relationship turns out negative in generalized trust. The effect of religious salience rises up enormously from 2001 to 2007. For example, in 2001 65 percent increase in the odds of having confidence in government for people who favor religion is very important becomes 180 percent in 2007, holding other variables constant. Subjective religiosity still significantly predicts confidence in parliament, religious organization and government with the exception of generalized trust. There is considerable shift in the effect of the importance of God measure from the previous wave of the WVS (2001), which

is positively associated with the all models excluding generalized trust outcome. The attendance variable illustrates similar characteristic with the previous wave of the WVS, but it is not significant predictor for confidence in parties' model additional to army model.

Table 6 reports the odds ratios for institutional trust and generalized trust variables that are obtained from WVS 2012. Although religion remains the strongest predictor of trust components, there are considerable changes in the religious predictors. The first noticeable shift is that religious salience becomes a less influential predictor in this period than subjective religiosity. Religious salience is not significant in the models of confidence in parties, army, courts and even generalized trust. On the other hand, subjective religiosity is positively associated with all institutional trust models, but not significant in generalized trust. The other religious predictor, importance of god, also loses its significant levels in confidence in political parties, army and courts. However, it significantly predicts generalized trust; namely, people who report God is very important in their life are less likely to trust strangers, else being equal.

db | 923

Table 7 shows binary logistic regression analyses of religion and socio demographic measures on interpersonal trust outcomes. The results indicate that religious respondents are less likely trust people from different nations and religions. However, there is no significant relationship between religiosity's measures and trusting people who one meets for the first time. Religious salience significantly predicts trust in people who one personally knows. Religion is not statistically significant for the remaining models, trust neighbours and trust family.

Education is the most noteworthy control variable across models and time periods. Without exception, education is negatively associated with confidence in parties and government. This negative relationship extends to confidence in parliament in the 2007 data, and to confidence in religious organizations and trust neighbours in 2012. Education has positive effect only for generalized trust in 2001. Also, in Table 4, the odds ratios of employment measure show significant, strong and negative relationships with confidence in parliament, parties and government.

In sum, the current results demonstrate that (1) H1 is not supported across time periods, (2) the models support H2 partially in each time period, (3) except confidence in political parties, the

findings for trust in government agencies do not validate H3, (4) H4 is firmly supported, (5) the only trust people who personally known model supports H5 while family and neighbours do not, (6) Last hypothesis is partially supported.

Table 1. Descriptive statistics (TWVS2001)

Variable	N	Mean	Std. Dev	Min.	Max.
Confidence in Parliament	2792	0.4584527	0.4983601	0	1
Confidence in Religious Org.	2798	0.7240886	0.4470522	0	1
Confidence in Parties	2785	0.2854578	0.4517133	0	1
Confidence in Army	2814	0.876688	0.3288534	0	1
Confidence in Government	2812	0.4630156	0.498719	0	1
Generalized trust	2811	0.1874778	0.390364	0	1
Male	2855	0.4945709	0.5000581	0	1
Married	2855	0.7485114	0.4339448	0	1
Age	2855	2.8287215	1.3687939	1	4
Education	2855	1.9071804	1.398568	0	5
Income	2855	2.1134851	1.5669178	0	9
Employment	2855	0.4714536	0.4992719	0	1
Religious	2855	0.8	0.4000701	0	1
Importance of God	2855	0.7940455	0.4044682	0	1
Importance of Religion	2855	0.8010508	0.3992797	0	1
Attendance ^a	1412	2.4851275	1.3901261	0	4

^a Attendance includes only male sample.

Table 2. Descriptive statistics (TWVS2007)

Variable	N	Mean	Std. Dev	Min.	Max.
Confidence in Parliament	1278	0.600157	0.490058	0	1
Confidence in Religious Org.	1320	0.706818	0.455394	0	1
Confidence in Parties	1292	0.329721	0.470294	0	1
Confidence in Army	1328	0.861446	0.345611	0	1
Confidence in Government	1304	0.627301	0.483709	0	1
Confidence in Courts	1315	0.74981	0.433287	0	1
Generalized trust	1339	0.047797	0.213416	0	1
Male	1346	0.497771	0.500181	0	1
Married	1346	0.662704	0.472963	0	1
Age	1346	1.933135	0.943765	1	4
Education	1346	2.193908	1.495567	0	5
Income	1319	2.386657	2.351315	0	9
Employment	1334	0.589955	0.492026	0	1
Religious	1321	0.820591	0.38384	0	1
Importance of God	1339	0.761763	0.426164	0	1
Importance of Religion	1344	0.75	0.433174	0	1
Attendance ^a	660	2.492424	1.353331	0	4

^a Attendance includes only male sample.

Table 3. Descriptive statistics (TWVS2014)

Variable	N	Mean	Std. Dev	Min.	Max.
Confidence in Parliament	1248	0.600962	0.489897	0	1
Confidence in Religious Org.	1271	0.778128	0.415669	0	1
Confidence in Parties	1253	0.372706	0.483718	0	1
Confidence in Army	1264	0.803006	0.397885	0	1
Confidence in Government	1260	0.63254	0.482305	0	1
Confidence in Courts	1271	0.781275	0.413545	0	1
Generalized trust	1220	0.127869	0.334081	0	1

Male	1271	0.492526	0.500141	0	1
Married	1271	0.658537	0.474387	0	1
Age	1271	2.111723	0.957414	1	4
Education	1271	2.47915	1.453532	0	5
Income	1251	4.665068	1.877586	0	9
Employment	1237	0.57882	0.493948	0	1
Religious	1259	0.849087	0.358107	0	1
Importance of God	1271	0.675846	0.468242	0	1
Importance of Religion	1271	0.663257	0.472782	0	1
Trust Family	1265	0.992885	0.084081	0	1
Trust Neighbours	1261	0.872324	0.333862	0	1
Trust Known People	1264	0.81962	0.384656	0	1
Trust First Time Meet	1262	0.232964	0.422887	0	1
Trust Other Religion	1228	0.380293	0.485657	0	1
Trust Other Nation	1227	0.399348	0.489964	0	1
Attendance ^a	626	2.43131	1.253186	0	4

926 | db

^a Attendance includes only male sample.

Figure 1. The percentages of Turkish people who think most people can be trusted across time periods (Derived from 1991-2012 WVS).

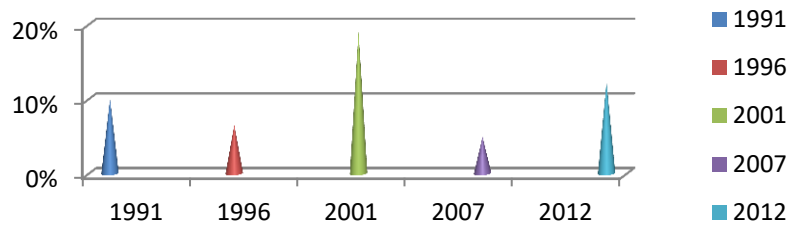


Table 4. Binary Logistic Regression Odds Ratios for Generalized and Institutional Trust Components (2001 WVS)

Variable	Confidence	Confidence	Confidence	Confidence	Confidence	Generalized
	Parliament	Religorg.	Parties	Army	Government	Trust
Intercept	-0.5698**	-0.4174	-1.0706***	0.5156	-0.3900*	-2.4591***
Male	0.929	0.887	1.131	0.881	0.868	1.086
Married	1.234*	1.058	1.041	0.946	0.993	1.246
Age	0.988	1.098*	0.962	1.258***	1	1.069
Education	0.97	0.959	0.923**	1.012	0.86***	1.193***
Income	1.026	1.003	1.066	1.14**	1.21*	1.176
Employed	0.8*	0.854	0.782*	0.897	0.686***	1.136
Religious	1.235*	1.79***	1.245	1.195	1.321**	1.601**
Importance of god	1.002	1.806***	1.119	1.339	0.976	0.964
Importance of religion	1.515**	1.69***	1.261	1.679**	1.652***	0.751*
N	2792	2798	2785	2814	2812	2811
Rsquare	0.03	0.11	0.02	0.04	0.05	0.03
Attendance ^a	1.147**	1.281***	1.193**	1.071	1.101*	1.123*

*p < .05; **p < .01; ***p < .001

^a These models include only male sample and were employed separately.

Table 5. Binary Logistic Regression Odds Ratios for Generalized and Institutional Trust Components (2007 WVS)

Variable	Confidence Parliament	Confidence Religion	Confidence Parties	Confidence Army	Confidence Government	Confidence Courts	Generalized Trust
Intercept	-0.8998	-1.3942**	-1.6958***	-0.138	-0.6843*	0.1281	-3.1920
Male	0.884	0.632	1.009	1.793**	1.095	1.191	1.093
Married	1.268	2.217***	1.07	1.178	1.291	1.144	1.76
Age	1.047	1.008	1.18*	1.298*	0.945	1.147	0.97
Education	0.835**	1.102	0.873*	1.154	0.79***	0.923	0.998
Income	1.035	0.87***	0.974	0.959	0.965	0.993	1.003
Employed	0.867	0.827	1.188	1.565*	1.092	0.857	1.108
Religious	1.664**	2.54***	1.363	1.364	1.98***	1.438*	2.208
Importance of god	2.06***	1.467*	1.503*	2.193***	1.843**	1.628**	0.809
Importance of religion	1.802 **	2.926 ***	1.438 *	1.839 **	2.805 ***	1.684 **	0.369 **
N	1225	1257	1237	1266	1246	1254	1274
Rsquare	0.11	0.11	0.06	0.06	0.18	0.07	0.02
Attendance	1.589***	2.09***	1.153	1.149	1.441***	1.271*	1.365*

*p < .05; **p < .01; ***p < .001

^a These models include only male sample and were employed separately.

Table 6. Binary Logistic Regression Odds Ratios for Generalized and Institutional Trust Components (2014 WVS)

Variable	Confidence Parliament	Confidence Religorg	Confidence Parties	Confidence Army	Confidence Government	Confidence Courts	Generalized Trust
Intercept	-0.1737	-0.2402	-1.2507**	0.0395	-0.5328	-0.2	-2.9493***
Male	1.065	0.89	1.624**	0.686	1.315	0.932	1.629
Married	1.106	1.146	0.935	1.123	1.281	1.283	0.815
Age	0.913	0.96	1.037	1.363**	0.923	1.243*	1.214
Education	0.86**	0.886*	0.893*	1.074	0.842**	0.99	1.151
Income	1.012	0.997	1.049	0.982	1.014	1.028	1.09
Employed	1.335	1.158	0.955	1.699**	0.976	1.058	0.812
Religious Importance of god	1.613**	3.974***	1.846**	1.958**	2.16***	2.142***	1.268
Importance of religion	1.351*	1.577*	1.274	0.733	2.132***	1.25	0.585**
Importance of religion	1.423**	1.881***	0.807	1.197	1.334*	1.04	0.966
N	1187	1208	1192	1201	1198	1208	1164
Rsquare	0.05	0.11	0.04	0.03	0.1	0.04	0.03
Attendance	1.589***	2.09***	1.153	1.149	1.803***	1.594**	1.365*

*p < .05; **p < .01; ***p < .001

^a These models include only male sample and were employed separately.

Table 7. Binary Logistic Regression Odds Ratios for Particularized Trust Components (2014 WVS)

Variable	Trust Another Nation	Trust Another Religion	Trust First Time	Trust Known People	Trust Neighbors	Trust Family
Intercept	-0.3924	-0.5176	-1.9338**	1.5474**	1.816***	5.5635**
Male	1.152	1.205	1.284	0.972	1.353	0.778
Married	0.864	0.836	0.798	0.82	1.037	1.643
Age	0.993	1.079	1.249**	1.176	1.317*	0.583
Education	1.047	1.099	1.02	0.962	0.847*	0.685
Income	1.043	1.016	1.069	0.996	0.999	1.197
Employed	1.283	1.154	1.007	0.731	1.188	1.233
Religious Importance of god	0.696*	0.61**	1.03	0.97	1.01	2.549
Religious Importance of religion	0.976	1.026	0.884	0.851	0.694	0.311
Religious Importance of religion	0.86	0.877	1.008	1.432*	0.937	2.897
N	1165	1166	1200	1201	1198	1234
Rsquare	0.03	0.03	0.03	0.01	0.03	0.02
Attendance	0.821	0.758*	0.86	1.22	1.553*	3.779

*p < .05; **p < .01; ***p < .001

^a These models include only male sample and were employed separately.

Discussion and Conclusion

This study both contributes to the literature on social cohesion and enhances previous literature by focusing on a predominantly Muslim country. Using the three waves (2001, 2007, and 2012) of the WVS, I have estimated the effect of religion on trust levels of the population in order to find the possible sequence relationship with social cohesion of Turkey. In addition, this study further estimates the longitudinal changes of religions' effect on interpersonal

and institutional trust measures. Though Turkey has undergone a great deal of modernization within the last century, findings indicate that religion has a great deal of influence in Turkey's public attitudes.

In summary, this research discovers that (1) the positive effect of at least one religious outcome exists on institutional trust models across time periods, (2) religion has both negative and positive effect on generalized trust measures, (3) among particularized trust measures, trust in people who one personally knows is only predicted by religion, (4) education considerably decreases people's confidence in political institutions which works against the effects of religious measures, (5) the positive relationship between generalized trust and political trust is not available in Turkish case.

First, it is important to recognize that this paper endeavours to advance the existing literature on social cohesion by utilizing religion and trust framework through the application of a comparative view with a non-Western, non-Christian nation. Furthermore, this study is one of the first examinations to research religion and trust in a society that is majority Muslim yet also democratic and connected closely to secular European history.

db | 931

In addition, in order to understand the low level of generalized trust in Turkey, several explanations should be addressed. First, trust is a complex and an abstract term which may have different meanings across culture⁴⁵. Considering the traditional collective cultural context of Turkey trust is expensive and risky, and not easily offered to strangers. In other words, caution is the cultural basis of social relationships between strangers, and trust requires at least a modicum of interaction. Second, the questions are somewhat vague; for example, the term "can't be too careful" can be understood in multiple ways. Third, in the Islamic context trusting comes after then be trusted. Namely, Muslims are obligated to be trustworthy before trusting others⁴⁶, which is not an easy task to achieve.

The current findings reveal mixed effects of religion that are somewhat contradictory. The longitudinal models indicate that religiosity in 2001 and attendance in 2001, 2007 and 2014 are all

⁴⁵ You, "Social Trust".

⁴⁶ Erhan Tecim, *Sosyal Guven* (Konya: Cizgi Kitabevi, 2015).

positive predictors for generalized trust. On the other hand, importance of religion in 2001 and 2007 and importance of God in 2012 are negative determinants of generalized trust. The possible explanation for this phenomenon might be related to various dimensions of religion. Subjective religiosity (collective identity) and attendance (collective behaviour) represent collective dimensions of religion. Subjective religiosity assigns a religious identity⁴⁷ which can promote trust among people who hold the same identity (considering more than 99 percent of Turkish people are Muslim). This explanation can also be validated by addressing the trust in other nations and trust in other religions in Table 7. Only subjective religiosity is negatively associated with trust in other nations and trust in other religions. The effect of attendance can be predictable as previous studies indicate that religious participation is a significant “social resource” which leads people to more voluntary associations and civic engagements (Daniels and Von der Ruhr, 2010).

932 | db

In order to understand the current findings more accurately, Ibn Khaldun’s, 14th century Muslim sociologist and historian, theory of trust in traditional Muslim societies needs to be addressed. Ernest Gellner (2000)⁴⁸ analyzes Ibn Khaldun’s main premise that “anarchy engenders trust, and government destroys it.” In other words, to survive in traditional tribal societies, clan members have to trust the member; this was the only way to prevent anarchy. However, when tribe members decided to be citizen of a central government, they do not need such a strong solidarity because government is responsible to prevent anarchy. By the time tribe members become citizens and the kinship is going to disappear as it is happened today’s modern world. This explains basically how Ibn Khaldun understood the social solidarity in tribal and urban lifestyles⁴⁹. From his theoretical argument, the low level of trust in others and high-level confidence in institutions is as expected. This paper is marked by several limitations in its analysis of religious change in Turkey.

⁴⁷ Murat Yilmaz, *Change and Continuity in Patterns and Levels of Religious Values, Commitment, and Practices in Turkey* (United States -- Texas: The University of Texas at San Antonio, M.S., 2013).

⁴⁸ Gellner, *Trust, Cohesion, and the Social Order*.

⁴⁹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (PRINCETON UNIV PRESS@, 1994).

The cross-sectional nature of WVS data is problematic for this study. As these variables were originally conceived in a Western context—with Western religions in mind—many of the religious variables were not appropriate in the context of Islam. Furthermore, the methodological approach of this study only allows answering the question of “what” rather than “how”. Finally, this one wave of data set only tells about the certain points of the time, so that further longitudinal studies will provide more information to understand the correct story of the issue.

REFERENCES

- Alesina, Alberto - La Ferrara, Eliana. “Who Trusts Others?” *Journal of Public Economics* 85/2 (01 Ağustos 2002), 207-234. [https://doi.org/10.1016/S0047-2727\(01\)00084-6](https://doi.org/10.1016/S0047-2727(01)00084-6)
- Brehm, John - Rahn, Wendy. “Individual-Level Evidence for the Causes and Consequences of Social Capital”. *American Journal of Political Science* 41/3 (1997), 999-1023. <https://doi.org/10.2307/2111684>
- Daniels, Joseph P. - Ruhr, Marc von der. “Trust in Others: Does Religion Matter?” *Review of Social Economy* 68/2 (01 Haziran 2010), 163-186. <https://doi.org/10.1080/00346760902968447>
- Delhey, Jan - Newton, Kenneth. “Who trusts?: The origins of social trust in seven societies”. *European Societies* 5/2 (01 Ocak 2003), 93-137. <https://doi.org/10.1080/1461669032000072256>
- Durkheim, Émile - Swain, Joseph Ward. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1954.
- Ekmekçi, Faruk. “Marazi bir durum olarak Türkiye’de niyet siyaseti: Türkiye’de toplumsal güven eksikliği ve bunun siyasal sonuçları”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010). <https://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423936498.pdf>
- Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity*. New York, NY: Free Press, First Paperback Edition., 1996.
- Gellner, Ernest. *Trust, Cohesion, and the Social Order*, 2000.
- Hunter, James Davison. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*. New York: Oxford University Press, 1st edition., 2010.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1998.
- INGLEHART, RONALD. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton University Press, 1997. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm2ns>
- Inglehart, Ronald. “Trust, well-being and democracy”. *Democracy and Trust*. ed. Mark E. Warren. 88-120. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659959.004>
- Jamal, Amaney. “When Is Social Trust a Desirable Outcome? Examining Levels of Trust in the Arab World”. *Comparative Political Studies* 40/11 (11 Ocak 2007), 1328-1349. <https://doi.org/10.1177/0010414006291833>
- Khaldun, Ibn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. PRINCETON UNIV PRESS@, 49395th edition., 1994.
- Köksal, M. Emin. *Din ve Siyaset - Siyasal Davranış ve Dindarlık*. Ankara: Vadi, 1997.

- La Porta, Rafael vd. "Trust in Large Organizations". *The American Economic Review* 87/2 (1997), 333-338. <https://www.jstor.org/stable/2950941>
- Leonard, Rosemary - Bellamy, John. "The Relationship between Bonding and Bridging Social Capital among Christian Denominations across Australia". *Nonprofit Management and Leadership* 20/4 (2010), 445-460. <https://doi.org/10.1002/nml.20004>
- Li, Tianyuan - Fung, Helene H. "Age Differences in Trust: An Investigation across 38 Countries". *The Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences* 68/3 (Mayıs 2013), 347-355. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbs072>
- Mencken, F. Carson vd. "In God We Trust: Images of God and Trust in the United States among the Highly Religious". *Sociological Perspectives* 52/1 (01 Mart 2009), 23-38. <https://doi.org/10.1525/sop.2009.52.1.23>
- Misztal, Barbara. *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order*. Polity, 1 edition., 2013.
- Proctor, James. "Religion as Trust in Authority: Theocracy and Ecology in the United States". *Annals of the Association of American Geographers* 96/1 (01 Mart 2006), 188-196. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2006.00508.x>
- Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Putnam, Robert D. vd. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1st edition., 1994.
- Putnam, Robert D. "Social Capital and Public Affairs". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47/8 (1994), 5-19. <https://doi.org/10.2307/3824796>
- Sasaki, Masamichi - Marsh, Robert M. *Trust: Comparative Perspectives*. BRILL, 2012.
- Smidt, Corwin. "Religion and Civic Engagement: A Comparative Analysis". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 565/1 (01 Eylül 1999), 176-192. <https://doi.org/10.1177/000271629956500112>
- Sullivan, Adam John. *Social Trust and Denominational Concentration: A Cross-National Examination of Religion and Trust*. ProQuest Dissertations Publishing, 2013.
- Tan, Jonathan H. W. - Vogel, Claudia. "Religion and Trust: An Experimental Study". *Journal of Economic Psychology* 29/6 (01 Aralık 2008), 832-848. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2008.03.002>
- Tecim, Erhan. *Sosyal Guven*. Konya: Cizgi Kitabevi, 2015.
- Traunmüller, Richard. "Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions". *European Sociological Review* 27/3 (01 Haziran 2011), 346-363. <https://doi.org/10.1093/esr/jcq011>
- Uslaner, Eric M. "Trust and Social Bonds: Faith in Others and Policy Outcomes Reconsidered". *Political Research Quarterly* 57/3 (2004), 501-507. <https://doi.org/10.2307/3219859>
- Uslaner, Eric M. - Brown, Mitchell. "Inequality, Trust, and Civic Engagement". *American Politics Research* 33/6 (01 Kasım 2005), 868-894. <https://doi.org/10.1177/1532673X04271903>
- Welch, Michael R. vd. "Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust". *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3 (2004), 317-343. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00238.x>
- Yilmaz, Murat. *Change and Continuity in Patterns and Levels of Religious Values, Commitment, and Practices in Turkey*. United States -- Texas: The University of Texas at San Antonio, M.S., 2013. <http://search.proquest.com/docview/1442792237/abstract/9B245411930C4090PQ/1>
- You, Jong-sung. "Social Trust: Fairness Matters More Than Homogeneity". *Political Psychology* 33/5 (01 Ekim 2012), 701-721. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2012.00893.x>

Din ve Güven İlişkisinin Türkiye Perspektifinden İncelenmesi*

Murat YILMAZ**

Ayrıntılı Özet

Bu çalışma, Dünya Değerler Anketleri'nden (WVS) alınan Türkiye örneğini kullanarak din ve güven arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Topluların sosyal sermayesi olarak kurumsallaştırılan güven, sosyal uyum için önemli bir belirleyici olarak kabul edilmektedir. Sosyolojinin babaları, Marx, Durkheim ve Weber ve birçok felsefi düşünür, toplumu bir arada tutan şey nedir sorusunu yanıtlamaya büyük önem vermişlerdir. Güven kavramı, teorik açıklamalarının yanı sıra deneysel varsayımlar yapmak için sosyal uyumu ölçmek üzere bir değişken olarak kullanılmıştır.

Daha önceki çalışmalar, gelişmiş ülkelerin yüksek düzeyde güven duygusuna sahip vatandaşlara sahip olduklarını öne sürerek, ülkelerin güven endeksi ve kalkınmışlık arasında pozitif bir bağlantı bulmuşlardır. Ayrıca mevcut literatür, başkalarına güvenmek ile sivil ve devlet kurumlarına güven arasında bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Son yirmi yıl içinde güven (özellikle genelleştirilmiş güven) toplumsal birlik ve uyum için önemli bir mesele olarak kabul edilmektedir. Modern toplumların, sahip oldukları merkezi otorite nedeniyle sosyal uyum için daha az genel bir güven ihtiyacına sahip olduğu varsayımı, araştırmacıların güveni daha önceki yıllarda göz ardı etmelerinin bir nedeni olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, bireyselleşmeyle birlikte çok çeşitli kültürlerin bir arada yaşamaya başlaması, güvenin sosyal entegrasyonu artıran bir ahlaki değer olarak önem kazanmasına yol açmıştır. Günümüzde sosyoloji, siyaset bilimi ve ekonomi alanında yapılan araştırmalar, güven olgusunu karmaşık modern toplumlarda sosyal uyumun önemli bir yönü olarak tanımlamaktadır. Bu çalışma, modern Türkiye'yi tasvir eden tarihsel arka planı ortaya koymanın yanı sıra, din ve güven arasındaki ilişkinin temel kavramlarını ve temel teorik açıklamalarını tanımlamaktadır. Bu şekilde, bu toplumdaki din ve güven arasındaki bağın karmaşık yönlerini daha verimli bir şekilde ifade edebileceğini varsaymaktadır.

Pek çok değere sahip olan dini gelenek ve inanışlar, toplum arasında güven birikiminin oluşması için de çok önemli bir işleve sahiptir. Türkiye açısından önemli bir sosyal dönüşüm dönemi olan 2001'den 2012'ye kadar din ve güven arasındaki uzun vadeli ilişkinin araştırıldığı bu makalede, dinin ortak değişkenlerinin güven sonuçları üzerindeki etkilerinin tutarlı olduğu gözlemlenmiştir. Bununla bir-

* Bu makale "Religion and Trust: Turkish Case" başlıklı yüksek lisans tezinden (Baylor University, 2015) üretilmiştir.

** Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratyilmaz@hitit.edu.tr; Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7083-4981>

likte, her ne kadar bulgular mevcut literatürü desteklemiş olsa da sonuçların bir kısmı bazı farklılıklar arz etmektedir. Yani, dini bağlılığın ve davranışların etkileri güven sonuçlarına göre değişir. Kısaca özetleyecek olursak, bu araştırma aşağıdaki bulguları ortaya koymuştur: (1) en az bir din değişkeni bütün zaman dönemleri boyunca kurumsal güven modelleri üzerinde olumlu etkisi vardır, (2) dinin, genelleştirilmiş güven değişkeni üzerinde hem olumsuz hem de olumlu etkisi vardır, (3) özelleştirilmiş güven değişkenleri arasında, şahsen tanıdığı kişilere güven sadece din tarafından öngörülmektedir, (4) eğitim, insanların dini önlemlerin etkilerine aykırı çalışan siyasi kurumlara olan güvenini önemli ölçüde azaltır, (5) genelleşmiş güven ile siyasi güven arasındaki pozitif ilişki bulunmaktadır.

Mevcut bulgular, dinin güven değerleri üzerinde farklı etkilerini ortaya koymaktadır. Boylamsal modeller, 2001'deki dindarlığın ve 2001, 2007 ve 2014'teki katılımın genelleştirilmiş güven için olumlu yordayıcılar olduğunu göstermektedir. Öte yandan 2001 ve 2007'de dinin önemi ve 2012'de Tanrı'nın önemi genelleştirilmiş güvenin olumsuz belirleyicileridir. Bu olgunun olası açıklaması, dinin çeşitli boyutlara sahip olmasına dayandırılabilir. Öznel dindarlık (kolektif kimlik) ve dini katılım (kolektif davranış), dinin kolektif boyutlarını temsil eder. Öznel dindarlık, aynı kimliğe sahip insanlar arasında güveni artırabilecek bir dini kimlik sağlar (Türk halkının yüzde 99'undan fazlasının Müslüman olduğu düşünülse). Bu açıklama, çalışmanın bulgularında ortaya koyulan diğer milletlere ve diğer dinlere olan güven konusu ele alınarak da doğrulanabilir. Daha önceki araştırmalar, dini katılımın insanları vakıflara ve sivil katılımlara yönlendiren önemli bir "sosyal kaynak" olduğunu gösterdiğinden, dini katılımın bulgularda elde edilen pozitif etkisini açıklamaktadır (Daniels ve Von der Ruhr, 2010).

Ayrıca, bu makale güven bileşenleri arasındaki olası ilişkileri araştırmış olup ortaya çıkan sonuçlar önceki bulguları desteklemektedir. Dolayısıyla sosyal sermaye olarak oluşturulmuş teorik çerçeve Türkiye örneğinde güven değişkenleri arasındaki ilişkiyi açıklayamamaktadır. Bu çalışma, İbn-i Haldun Asabiye teorisi de dâhil olmak üzere bulgular için birkaç olası alternatif açıklamayı ortaya koymaktadır.

Mevcut bulguları daha doğru anlayabilmek için 14. yüzyıl Müslüman sosyolog ve tarihçisi İbn Haldun'un geleneksel Müslüman toplumlarda güven teorisine değinmek gerekmektedir. Ernest Gellner (2000), İbn Haldun'un "anarşi güveni doğurur ve merkezi yönetim onu yok eder" şeklindeki ana önermesini ortaya koymuş ve bu vecihle Batı'da bilinen "sosyal sermaye" teorisinden farklı bir anlayışın mevcut olduğunu ifade etmiştir. İbn-i Haldun'nun bu teorisini kısa ifade edecek olursak, geleneksel kabile toplumlarında hayatta kalabilmek için klan üyeleri diğer üyelere ölümüne güvenmek zorundadır; üyeler ancak birlikte hayatta kalabileceklerinin ve kendilerini savunmanın tek yolunun bu olduğunu bilmektedirler ve anarşiyi önlemenin tek yolu budur. Ancak, klan üyeleri merkezi bir hükümetin vatandaşı olmaya karar verdiklerinde, bu kadar güçlü bir dayanışmaya ihtiyaçları yoktur, çünkü hükümet anarşiyi önlemekle sorumludur. Kabile üyeleri vatandaş olunca günümüz modern dünyasında olduğu gibi akrabalık bağları zayıflayacak ve zamanla ortadan kalkmaya yüz tutacaktır. Bu durum İbn Haldun'un kabile ve şehir yaşam tarzlarındaki toplumsal dayanışmayı nasıl anladığını izah etmektedir.

Bu makale, Türkiye'deki dini değişim analizinde çeşitli sınırlamalara sahiptir. WVS verilerinin kesitsel yapısı bu çalışma için sorunludur. Bu çalışmada kullanılan değişkenler başlangıçta Batılı bir bağlamda -Batı dinleri göz önünde bulundurularak- düşünüldüğünden, dini değişkenlerin bazıları Müslüman toplumlara

sorulmaya müsait değildir. Ayrıca, bu çalışmanın metodolojik yaklaşımı, “nasıl” sorusundan çok “ne” sorusunun yanıtlanmasına izin vermektedir. Son olarak, bu kullanılan veri seti sadece zamanın belirli noktalarında bulunan durumu açıklamaktadır. Dolayısıyla daha fazla boylamsal (panel) çalışmalar yapılması gelecekte konunun doğru hikâyesini anlamak için daha fazla bilgi sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Güven, İslam, Türkiye, Sosyoloji



ALİŞVERİŞ AKDİNDE AYIPLI MALIN KUSURUNDAN ÖTÜRÜ YÜKÜMLÜ TUTULMAMA (BERÂET) ŞARTININ TARAFLARIN RIZÂSI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Hasan KAYAPINAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 13 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Kayapınar, Hasan. "Alışveriş Akdinde Ayıplı Malın Kusurundan Ötürü Yükümlü Tutulmama (Berâet) Şartının Tarafların Rızâsı Bağlamında İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 939-962.

<https://doi.org/10.33415/Daad.848945>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 December 2020, **Accepted:** 13 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Kayapınar, Hasan. "Examination of Condition of not Being Held Responsible for Flaw of Defective Goods (Barâ'a) in the Shopping Contract in the Context of the Consent of the Parties". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 939-962.

<https://doi.org/10.33415/Daad.848945>



Öz

İslam hukukçuları akitlerde tarafların rızâsına büyük önem atfetmekte, rızânın ihlâl edilmesi durumunda ilgili tarafa yaptığı akdi feshetme hakkı vermektedir. Ayıp muhayyerliği de ayıplı malın satışa konu olması durumunda müşteri için bir hak olarak tanınmaktadır. Bununla birlikte İslam hukukçuları prensip olarak müşterinin maldaki ayıba râzı olduğu durumlarda ayıp muhayyerliğinin düştüğünü kabul etmektedir. Satıcı, mutlak olarak malın ayıptan berî olduğunu, maldaki herhangi bir ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeyeceğini beyan ederse bu

* Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, hkayapinar@cu.edu.tr, Orcid Id: orcid.org/0000-0001-8752-463X.

şartın geçerliliği mezhepler arası tartışmalıdır. Hanefî mezhebi bu şartı meşrû kabul ederken diğer mezhepler genel anlamda bu şartı câiz görmezler. Bu çalışmada mezheplerin bu konudaki delilleri incelemeye tâbî tutulmuş ve değerlendirilmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler yapılırken İslam hukukçularının akitlerde gözettiği temel amaçlarından olan tarafların rızâsı hususu merkeze alınmış, muhtelif görüşler bu minvalde incelenmiştir. Daha sonra bu konuda tarihî süreç içerisinde ortaya atılmış farklı görüşler incelenmiş ve günümüz şartlarına da dikkat çekilerek ulaşılan sonuç ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, akit, muhayyerlik, ayıp, berâet

Examination of Condition of not Being Held Responsible for Flaw of Defective Goods (Barâ'a) in the Shopping Contract in the Context of the Consent of the Parties

Abstract

Islamic jurists attaches great importance to the parties' consent in contracts, giving the relevant party the right to terminate the contract made in case of breach of consent. Khiyar al-'ayb (option of defect) is given as a right for the customer in case the defective good is the subject of sale. However, Islamic jurists as a rule accept that the khiyar al-'ayb has dropped in cases where the customer consents to the defect in the goods. If the seller is absolutely free from defects, declares that he will not be liable for any defects in the goods, the validity of this condition is controversial between schools. While the Hanafi school accepts this condition as legitimate, other schools generally do not see this condition as valid. In this study, the evidence of schools on this subject was examined and evaluations were made. While making these evaluations, the issue of the consent of the parties, which is one of the main aims of Islamic jurists in the contracts, was taken into consideration. Different opinions have been studied in this manner. Later, different views on this subject that were put forward in the historical process were examined and the result achieved by drawing attention to today's conditions is expressed.

Keywords: Islamic law, contract, khiyâr (option), defect, barâ'a.

Giriş

Akitlerde tarafların rızâsının gerekliliği âyetlerde ifade edildiği gibi hadis kitaplarında da vurgulanmaktadır.¹ Klasik döneme ait pek çok fûrû'-i fıkıh kitabı büyü' bölümlerine "*Birbirinizin mallarını bâtil yollarla yemeyin. Ancak iki tarafın da râzı olduğu ticaret yolu ile*

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/423 (No. 2883); Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, ed. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2-42 (No. 2256); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, ed. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/160 (No. 11524).

(*mallarınız helâldir*)² âyeti ile başlamakta, akitlerde rızânın önemine dikkat çekmektedir.³

İslam hukukçuları teorik olarak rızâyâ vurgu yapmakla kalmamış, vazettikleri bazı prensiplerle de bu vurguyu pratikte uygulama imkânı tanımışlardır. Nitekim İslam hukukunda akitler genel itibarıyla bağlayıcı olarak kabul edilirken rızânın tam anlamıyla tecellî etmediği yönünde bir mazinnenin varlığı halinde akdin bağlayıcılığına istisnâ konulmuş ve âkitlere tek taraflı irâde beyanı ile akdi iptal etme hakkı tanınmıştır. İşte bu tek taraflı irâde beyanı ile akdi feshedebilme hakkı *muhayyerlik* olarak isimlendirilmektedir.⁴

Muhayyerlikler konusu fûrû' -i fıkıh kitaplarının büyû' bölümlerinde müstakil başlıklar altında ele alınmaktadır. Ancak muhayyerlikler bey' akdine münhasır olmayıp, icâre, selem ve kitâbet gibi diğer akit türlerinde de geçerlidir.⁵ Zira bu akitler, akdin mevzûuna göre farklı isimle anılsalar bile mahiyet itibarıyla ticarî birer işlem olup bu akitlerde de tarafların haklarının korunmaya ihtiyacı vardır. Muhayyerlik teorisi esas itibarıyla tarafların irâdelerini akde tam olarak yansıtmasını sağlama düşüncesine dayanmaktadır. Bu husus dikkate alındığında muhayyerliklerin bey' dışındaki bu akitlerde de gerekli olduğu söylenebilir.

Muhayyerlikler genel anlamda şer'î ve irâdî olmak üzere iki başlıkta ele alınmaktadır. Şer'î muhayyerlikler kaynağını naslardan alan, akitle birlikte akdi yapan taraflar için hak olarak doğan, sübûtu için tarafların irâde beyanına ihtiyaç duyulmayan muhayyerliklerdir. Rü'yet ve ayıp muhayyerliği bu sınıf içinde ele alınmaktadır. Irâdî muhayyerlikler ise akitle birlikte akdi yapan taraflar için hak olarak mevcut olmayan, bilakis kaynağını tarafların irâdelerinin

² Nisa, 4/29.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *el-Üm*, ed. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansure: Dâr'ul-Vefa, 2001), 4/7; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 6/5.

⁴ Efendi Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi), 1/332; Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 25; Fatih Orhan, "Muhayyerlikler", *İslam Hukuku II*, ed. Abdullah Çolak - Mehmet Dirik (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 158.

⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 6/331,332; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/262; Ahmet Yaşar, *İslam Borçlar Hukukuna Göre Satım Akdinde Ayıp Muhayyerliği ve Hukuki Sonuçları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), 5,6.

den alan yani sübûtu için tarafların irâde beyanlarına ihtiyaç duyulan muhayyerliklerdir. Şart muhayyerliği ise bu sınıfa örnek olarak gösterilebilir.⁶

Ayıp muhayyerliği, akde konu olan malın ayıplı çıkması durumunda alıcının akdi feshedip malı iâde etme ya da akdi onaylamadan birisini tercih etme hakkını ifade etmektedir.⁷ Ayıp muhayyerliği, genel muhayyerlik teorisine uygun olarak alıcının irâde beyanının rızası ile tam olarak örtüşmediği varsayımına dayanmaktadır. Zira alıcı malın ayıplı olduğunu bilmemekte, bu malı istifade etme düşüncesiyle almaktadır. Dolayısıyla bu malın istifadeye uygun olmadığına muttali olsa bu akdi gerçekleştirmeyebilir. Hukuk bu aşamada devreye girmekte, ayıptan dolayı mağdur olan tarafa akdi bozma yetkisi vermekte ya da taraflara tercih hakkı vermeksizin doğrudan akdi fasit veya bâtil olarak kabul etmektedir.⁸

İslam hukuku metinlerinde satıcının, maldaki ayıptan berî olduğunu, mal ayıplı çıkarsa sorumluluğunun olmadığını belirtmesi halinde alıcının muhayyerlik hakkının sâkit olup olmadığı noktasında tartışmalar mevcuttur. Hanefiler mutlak olarak ileri sürülen maldaki herhangi bir ayıptın dolayı sorumluluk kabul etmeme şartını geçerli meşrû sayarak satıcının bütün ayıplardan berî olduğunu, maldaki hiçbir ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeyeceğini ileri sürmesi durumunda bunun geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre alıcı, satıcının ileri sürdüğü maldaki ayıba karşı tekeffül borcunu ortadan kaldıran şartı kabul ederek satın aldığı bir malın ayıplı olduğunu ileri süremeyecek ve ayıp muhayyerliği hakkını kullanamayacaktır. Hanefî fûrû'-i fıkıh kitaplarında ayıptan ötürü sorumluluk kabul etmeme şartının, satıcının bildiği ve akitten sonra da olsa kabzdan önce meydana gelen ayıpları da kapsadığı ifade

⁶ Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 426.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 6/70.

⁸ Akde konu olan malın ayıplı çıkması durumunda maldan kısmî istifade mümkün olduğu için akit sahih sayılmış, ancak alıcıya muhayyerlik hakkı tanınmıştır. Alıcının akdi onaylaması durumunda akit bağlayıcı hale gelecektir. Buna karşın istifade mümkün olmayan meyte vb. bir şeyin akde konu olması durumda taraflara herhangi bir tercih hakkı tanınmaksızın akit bâtil olarak kabul edilmektedir. Detaylı açıklama için bk. Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, ed. Ahmed Ferit Mizyadı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/331.

edilmiştir.⁹ Buna karşın diğer mezheplerde ayıptan ötürü sorumluluk kabul etmeme şartı mutlak olarak meşrû görülmemiş, bazı kayıtlar konulmuştur. Şöyle ki Şâfîilerde satıcının muttali olamayacağı ve önceden bilmediği hayvanların iç hastalıkları sorumluluk kabul etmeme şartı kapsamında görülürken, elbise gibi ürünlerde sorumluluk kabul etmeme şartının ayıp muhayyerliğini düşürmediği kabul edilmiştir. Hayvanların görülebilen ayıpları mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartı kapsamında görülmemiştir. Bu noktada satıcının alışverişe konu olan hayvandaki görülebilen ayıbı bilip bilmemesi arasında ayrıma gidilmemiştir.¹⁰

Yukarıda görüldüğü üzere ayıba karşı tekeffül borcunun bulunmadığı yönündeki şartın kapsamı üzerinde önemli fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu bağlamda mutlak ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının satıcının bildiği ayıpları da kapsamı tartışmaya açık bir husus olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamına ilişkin görüşler ele alınmış, mevcut delillerden hareketle mâkul bir sonuca ulaşma amaçlanmıştır.

Makalenin hazırlık aşamasında, ayıp muhayyerliği konusunda birkaç çalışmaya ulaşılmış ancak ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamı noktasında müstakil bir inceleme bulunmamıştır.¹¹ Konu, klasik fûrû'-i fıkıh kitaplarının muhayyerlikler bölümünde tartışılmaktadır. Ayıptan ötürü sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamı noktasındaki görüşlerin ele alınması ve değerlendirilmesi ile günümüz İslam hukuku çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Ayıplı malın satışa konu olması ve satıcının bu maldaki ayıba karşı tekeffül borcunun bulunmadığını ileri sürmesi klasik kaynaklarda ayıptan berâet şartı ile bey' (الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْبَرَاءَةِ عَنِ الْعَيْبِ) olarak ifade edilmektedir.¹² Türk Borçlar Kanunu'nda da ayıplı malın satışına ilişkin hükümler yer almakta olup maldaki ayıplardan satıcının sorumlu olduğu belirtilmektedir. Aynı kanunda satıcının maldaki

⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 7/18; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2/329; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkam*, 1/344.

¹⁰ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ila Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, ed. Muhammed Halil İtânî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1997), 2/71.

¹¹ Ayıp muhayyerliği için bkz. Yaşar, *Satım Akdinde Ayıp Muhayyerliği*; Mustafa Kisbet, "İslam Hukukunda Ayıplı Mal Satışında Tüketicinin Korunması", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 5/1 (2019), 161-195.

¹² Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 7/17.

ayıplara karşı tekeffül borcunu kısıtlayıcı hükümlere de yer verilmektedir. Bu hükümler “sorumluluk anlaşması” başlığı altında ele alınmaktadır.¹³ Çalışma boyunca kanunun bu ifadesinden hareketle *ayıptan berâet şartı* kavramı, dilimize *ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartı* veya daha sade bir ifadeyle *sorumluluk kabul etmeme şartı* olarak aktarılmıştır.

Öncelikle ayıp muhayyerliği ana hatlarıyla ele alınarak konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Daha sonra ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamına ilişkin görüşler, temel bakış açılarına göre müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Bu başlıklar altında söz konusu görüşlere ilişkin değerlendirmeler sunulmuştur.

1. Ayıp Muhayyerliği

944 | db

Ayıp muhayyerliği, satışa konu olan malın bir ayıbının ortaya çıkmasıyla müşterinin bu alışverişi onaylama ya da feshetme yetkisine sahip olmasını ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, müşterinin alışveriş akdini anlaşılabilir fiyat üzerinden onaylama ya da akdi bütünüyle reddetme hakkına sahip olduğudur. Başka bir deyişle müşteri ayıplı malı elinde tutup fiyatta indirim talep edemez.¹⁴

Ayıp muhayyerliğinin meşrûiyet kaynağının *Sahîhu'l-Buhârî ve Sünenü Ebî Dâvûd*'ta rivâyet edilen hadisler olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Konunun temellendirmesi yapılırken bu rivâyetlerle istidlâlin yanında rey'e de başvurulmakta ve iki hususun altı çizilmektedir. Şöyle ki klasik döneme ait fûrû'-i fıkıh kitaplarında ayıp muhayyerliği, akdin rükünleri olan mebî ve taraflar üzerinden anlatılmakta, aslen malın sağlam olması gerektiğine ve müşterinin rızâsına vurgu yapılmaktadır. Söz konusu eserler satışa konu olan malın mutlak anlamda kusursuz olması gerektiğini, insanların mal satın alırken

¹³ Resmî Gazete, Türk Borçlar Kanunu (TBK), 27836 (11 Ocak 2011), Kanun No. 6098, md. 221. md. 221.

¹⁴ Mehmed Mevkûfâtî, *Mevkûfât Mültekâ Tercümesi*, çev. Ahmet Davudoğlu (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2000), 3/108; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye Kamusu*, 6/70.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), “Büyû”, 19; Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “İcâre”, 73; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/327.

kusursuz olmasını istediğini, bu talebin de örf haline geldiğini ve örfe şart olan bir hususun kanûnî olarak da şart olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶ Ayrıca alışveriş akdinin zımında, akde konu olan malın satıcının garantisi altında olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla malın ayıplı çıkması durumunda bu garanti gereği müşterinin muhayyer olduğu da belirtilmiştir.¹⁷

Merğînânî (öl. 593/1197) ayıp muhayyerliğinin alıcının hakkının korunması için vazedildiğini ifade etmiştir. Zira asıl itibarıyla satın alınan malın sağlam yani bütün ayıplardan sâlim olması gerekmektedir. Ayıplı malın satışının lâzım olduğu kabul edilse alıcının râzı olmadığı bir akdin bağlayıcılığına hükmedilmiş olur.¹⁸ Bu da hukukun temel ilkelerine aykırılık arz edecektir. Mevsilî de (öl.683/1284) ayıp muhayyerliğinin temel gerekçesi olarak müşterinin rızâsının ihlâl edilmiş olmasını göstermiştir.¹⁹

Hukuk düzeninin amacı insanlar arasındaki ilişkilerin adalet ve hakkaniyete uygun bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır. Hukukun bu misyonu dikkate alındığında bütün hukuk sistemlerinin ayıplı malın satışını ele alması ve bu konuda satıcıya bazı mesuliyetler yüklemesi gerektiği düşünülebilir. Nitekim ayıplı malın satışı Türk Borçlar Kanunu'nda da yer almakta, satıcının bu konuda sorumlu olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte alıcının bildiği ayıplar için satıcının sorumluluğunun olmadığı ifade edilerek alıcının rızâsına vurgu yapılmaktadır.²⁰ Buradan hareketle TBK'nin de ayıp muhayyerliğini alıcının rızâsının ihlâl edilmesi olgusuyla temellendirdiği söylenebilir.

Ayıp muhayyerliğinin sabit olabilmesi için maldaki kusurun hukuken ayıp sayılması gerekmektedir. Dolayısıyla akde konu olan maldaki her bir eksiklik hukukî anlamda ayıp olarak kabul edilmekte ve buna binaen ayıp muhayyerliği sabit olmamaktadır. Bundan dolayı ayıbın hukukî çerçevesinin oluşturulmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'îli'l-Muhtâr*, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 2/21; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6/327.

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, ed. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 5/2449.

¹⁸ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, ed. Zalul Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995), 3/37.

¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/22.

²⁰ Resmî Gazete, TBK, md. 219-236.

Ayıp, Arapça عيب kökünden türemiş olup sözlük anlamı itibarıyla kusur, eksiklik anlamlarına gelmektedir.²¹ *Ayıp* kavramı fikhî istılahta “*ehil ve erbâbı arasında malın değerine noksanlık getiren kusur, akde konu olan malın insanlar arasında maddî kıymetini ve itibarını düşüren ârizî kusur ve eksiklik*” olarak tanımlanmaktadır.²²

Teorik olarak ayıplı malın satılması durumunda muhayyerlik kabul edilmekle birlikte hangi kusurların hukukî anlamda ayıp sayılacağı ve muhayyerliğe sebep teşkil edeceği noktasında örf, belirleyici konumdadır. Ayıbın tanımında ifade edildiği üzere *malın kıymetinin düşmesi* kriteri objektif bir bakış açısı getirirse de *fürû’-i fikh* kitaplarında zikredilen ayıp örnekleri genel itibarıyla mevcut örfün yansıması olarak kabul edilebilir. *Fürû’-i fikh* eserlerinde zikredilen kumaşın çürük olması, meyvenin bozuk olması gibi ayıplar tahdîdî (sınırlayıcı) değil tadâdî (örnekleme) kabilindedir. Dolayısıyla muhayyerlik hakkı verecek ayıplar zaman ve zemine göre değişebilir. Zikredilen bu ayıpların ortak özellikleri ârız oldukları malların değerini düşürmeleridir. Nitekim bu izafiyet klasik *fürû’-i fikh* kitaplarında da vurgulanmakta, örnek olarak siyah tırnağın fiyatı düşürmesi sebebiyle Türklerde bir ayıp sayıldığı, buna karşın bu vasfın Habeşlilerde fiyatı düşürmediği için onlarda ayıp sayılmadığı belirtilmektedir.²³

946 | db

Ayıpların örfe göre değişebileceği yargısını örneklerle açıklamak gerekirse satışa konu olan elmanın kurtlu olması bazı bölgelerde ayıp olarak kabul edilirken, bazı bölgelerde ise elmanın doğallığına delâlet ettiğinden dolayı merğûb bir vasıf olarak karşımıza çıkabilir.

Müşteri satın aldığı bir malı kabz ettikten sonra malın ayıbının olduğunu fark etse ayıp muhayyerliğinin sabit olması için bu ayıbın ayb-ı kadîm olduğu satıcının rızâsıyla ya da mahkeme kararıyla sabit olmalıdır. Tarafların bu konuda anlaşmazlığa düşmeleri halinde muhakeme usulünün kuralları uygulanmaktadır. Buna göre müşterinin muhayyerlik hakkının sabit olması için maldaki ayıbın akit-

²¹ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebidî, *Tâcu'l Arûs Min Cevâhiri'l Kâmûs*, ed. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Dâru Tûrâsî'l-Arabî, 1993), 3/448; Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 1/571.

²² Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkam*, 1/332; Ali Bardakoğlu, “Ayıp (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/246.

²³ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2/319.

ten önce sabit olduğunu yani ayıbın ayb-ı kadîm olduğunu ispatlaması gerekmektedir. Bunu ispatlayamazsa satıcıya ayıbın, mal kendisinde iken mevcut olmadığına, kabzdan sonra meydana geldiğine yani ayıbın, ayb-ı hâdis olduğuna dair yemin etmesi istenir. Müşteri ayıbın ayb-ı kadîm olduğunu delille ispatlayamaz ve satıcı da ayıbın daha önce mevcut olmadığına yemin ederse ayıbın kabzdan sonra olduğuna hükmedilir ve ayıp muhayyerliği söz konusu olmaz.²⁴

İslam hukukunun önemli bir tecrübesi olan Osmanlı uygulamalarına ışık tutan kadı sicillerinde de ayıp muhayyerliği çokça yer almaktadır. Başka bir deyişle kadı sicillerinde, yapılan alışverişlerde malda ayb-ı kadîmin ortaya çıkmasıyla mebiin iâdesine karar verilmiştir. Bu kayıtlar XVI. yy. ile XIX. yy. arasında muhtelif zamanlara aittir. Buradan hareketle söz konusu kararların şâz bir uygulama olmadığı söylenebilir. Bu kayıtlarda, koyun, at, sığır ve kölelerin alışverişlere konu olduğu ve satılan malda ayıbın ortaya çıkması halinde malın iâdesine hükmedildiği ifade edilmektedir. Mahkemeye intikal eden davalarda ayb-ı kadîm olduğunu iddia eden davacıdan iddiasını ispat etmesi, bilirkişi tarafından bu iddianın incelenmesi talep edilmektedir. Davacının iddiasını ispatlayamaması durumunda da davalıdan yemin etmesi istenmektedir. Bu davalarda dikkat çeken temel hususlardan birisi maldaki ayıbın tüccarlar nezdinde noksan-ı semene sebebiyet verecek derecede olduğu vurgusudur.²⁵ Dolayısıyla Osmanlı mahkemelerinin Hanefî mezhebinin ayıp tanımını dikkate aldığı söylenebilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere ayıp muhayyerliği müşterinin rızasının ihlâl edilme ihtimaline binaen vazedilmiştir. Dolayısıyla müşterinin rızasının ihlâl edilmediğinin sarâhaten ya da delâleten sabit olması durumunda ayıp muhayyerliğinin sâkit olduğu kabul edilmiştir. Müşteri akdin başında söz konusu ayıba râzı olduğunu beyan eder ya da malın ayıbı ortaya çıktıktan sonra mülkiyetini devam ettirirse ayıba râzı olmuş kabul edilir ve muhayyerlik hakkının düştüğüne hükmedilir. Zira bu durumlarda malın ayıplı olmasının müşteri için bir zarar teşkil etmediği ve müşterinin de buna râzı olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

²⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 6/72.

²⁵ *İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664)*, haz. Rasim Erol v. dğr. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 451; *Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077/1666-1667)*, haz. Rifat Günalan, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 473.

²⁶ Vehbe Zuhayli, *Fikhul-İslami ve Edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 4/266.

2. Ayıptan Dolayı Sorumluluk Kabul Etmeme Şartı

Ayıptan ötürü sorumluluk kabul etmeme şartı Hanefî fîrû' -i fîkîh kitaplarının ayıp muhayyerliği bölümleri içinde ele alınmaktadır. *El-Asl* ve *el-Mebsût*'ta ayıp muhayyerliğinin tarifi ve kapsamından bile önce sorumluluk kabul etmeme şartının cevazı ve mutlak olarak ileri sürülen bu şartın geçerli olduğu savunulmaktadır.²⁷ Buna karşın ayıptan ötürü sorumluluk kabul etmeme şartı *el-İhtiyâr*, *el-Hidâye* ve daha sonraki eserlerde ayıp muhayyerliğinin son bölümünde ele alınmaktadır.²⁸ Buradan hareketle sorumluluk kabul etmeme şartının ilk dönemlerde önemli bir tartışma noktası olduğu, âlimlerin öncelikle bu konuyu ele almaya gayret ettikleri söylenebilir.

Ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının meşrûiyeti noktasında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Yani - görebildiğimiz kadarıyla- bütün mezhepler satıcının, maldaki bir ayıbı söyleyip bundan dolayı sorumluluk almak istemediğini ileri sürebileceğini kabul etmiş, akdin ve şartın câiz olduğunu, tarafların bu şarta riâyet etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Başka bir deyişle satıcının tek tek zikrettiği ve müşterinin de muttali olduğu ayıplar için ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartının cevazı bütün mezheplerce kabul edilmiştir. Ancak satıcının herhangi bir ayıp zikretmeksizin satışa konu olan maldaki hiçbir ayıptan dolayı sorumlu olmadığını ileri sürmesi durumunda bu şartın geçerliliği ihtilâfıdır. Hanefî mezhebi mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının geçerli olduğunu belirtmiş ve müşterinin maldaki herhangi bir ayıptan dolayı muhayyer olamayacağını ileri sürmüştür. Buna karşın çoğunluğu teşkil eden ulemâ mutlak olarak zikredilen sorumluluk kabul etmeme şartına cevaz vermemiş, maldaki ayıba karşı satıcının tekeffül borcunun devam ettiğini ifade etmiştir.²⁹

²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/488; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 13/91, 92.

²⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/42; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/24.

²⁹ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/262; Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 2/349; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetül-Müctehid ve Nihayetül-Muktesid*, ed. Muhammed Suhbi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410), 3/1691.

2.1. Sorumsuzluk Şartının Kapsamını Genişleten Görüş

Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî âlimleri mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının câiz olduğunu ve taraflar için bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Başka bir deyişle satıcı maldaki bütün ayıplardan berî olduğunu, hiçbir ayıp için sorumluluk kabul etmeyeceğini ileri sürmesi durumunda satıcının maldaki ayıpları bilip bilmediğine, bunları zikredip zikretmediğine bakılmaksızın müşterinin muhayyerlik hakkının olmadığı ifade edilmiştir. Ancak burada İmam Züfer'in (öl.158/775) muhalefeti söz konusudur. O, alışveriş akdinin geçerli olduğunu, sınırları belirsiz olan sorumluluk kabul etmeme şartının bâtil olduğunu dolayısıyla müşterinin muhayyerlik hakkının mevcut olduğunu ileri sürmüştür.³⁰

Diğer taraftan mutlak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamı Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında da ihtilâfıdır. Şöyle ki Ebû Hanîfe (öl.150/767) ve -bir rivâyette- Ebû Yûsuf'a (öl.182/798) göre mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartı akitten önce meydana gelmiş ayıpları ve akitten sonra, kabzdan önce meydana gelmiş ayıpları kapsamaktadır. Buna karşın Muhammed b. Hasan (öl.189/805), Züfer (öl.158/775) ve -diğer rivâyete göre- Ebû Yûsuf, sorumluluk kabul etmeme şartının akitten önce meydana gelmiş ayıpları kapsadığını ancak akitten sonra kabzdan önce oluşmuş ayıpları kapsamadığını ileri sürmüşlerdir.³¹

Hanefî fûrû'-i fıkıh kitaplarında mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamına ilişkin tartışmalar *ibrâ* konusu üzerinden yürütülmektedir.³² Hanefî âlimleri sorumluluk kabul etmeme şartını *ibrâ* kapsamında ele almışlar ve meçhul hakların *ibrâ*ya konu olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu konuda Hanefîlerin en temel dayanak noktasını *ibrâ* konusu oluşturmaktadır.³³

³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6/362; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, ed. Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 7/183.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/93.

³² Kâsânî, *Bedâiî's-Sanâî*, 7/18-21; Ebü'l-Me'âlf Mahmûd b. Ahmed Mahmûd b. Ahmed el-Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 9/6/596-598.

³³ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6/362.

Hanefî mezhebinde sorumluluk kabul etmeme şartının ibrâ kapsamında ele alınması ve bundan dolayı ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının meşrû kabul edilmesi bazı soruları gündeme getirmektedir. Şöyle ki sorumluluk kabul etmeme şartında ibrâ söz konusu ise bu ibrâyı yapan kişinin müşteri olması gerekmektedir. Zira ayıplı olma ihtimali olan bir malı alarak muhayyerlik hakkından feragat eden kendisidir. Ancak Hanefî fûrû'-ı fıkıh metinleri satıcının sorumluluk kabul etmeme şartını ileri sürmesiyle yani müşterinin ibrâyı kabul ettiğini belirtmeksizin ibrânın gerçekleştiğini ve bundan dolayı müşterinin muhayyerlik hakkının sâkıt olduğunu belirtmektedir.³⁴

Nitekim Hanefî âlimleri ibrâyı yapan kişinin müşteri olduğunu ifade etmektedirler. Kâsânî (öl.587/1191) müşterinin malı iâde etmesinin sebebinin bey' akdi olduğunu, ayıplı malı iâde etmek müşterinin hakkı iken müşterinin bu hakkını düşürerek satıcıyı ibrâ ettiğini belirtmektedir.³⁵ Kâsânî aynı şekilde ibrânın müşteri tarafından yapılabileceğini, ibrânın ıskat olduğunu ve bu ıskatın da müşterinin hakkını ilgilendirdiği için müşterinin yetkisi dahilinde olduğunu söylemiştir.³⁶ Aynı şekilde *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de de ibrâyı yapan kişinin müşteri olduğu ifade edilmektedir.³⁷

950 | db

Hanefî fûrû'-i fıkıh kitaplarında bu ibrânın mahiyeti hakkında bilgiye ulaşılammıştır. Makalenin muhtelif yerlerinde kaynakları gösterildiği üzere *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, *Bedâiu's-Sanâi'*, *Fethu'l-Kadîr*, *Binâye Şerhu'l-Hidâye*, *el-Bahru'r-Râik*, *el-Fetâva'l-Hindiyye* gibi geniş eserlere baktığımızda bu ibrânın müşteri tarafından kabul edilip edilmediği ifade edilmemektedir. Tam aksine sadece satıcının sorumluluk kabul etmeme şartını mutlak olarak ileri sürmesiyle müşterinin muhayyerlik hakkının düştüğü ifade edilmiştir. *Bedâius'-Sanâi'*'ye yapılan bir talikte satıcının kendisinin maldaki ayıplardan berî olduğu şartını ileri sürdüğü ve müşterinin de bu şart ile bu akdi kabul etmesiyle ibrâyı da kabul etmiş sayıldığı ifade edilmektedir.³⁸

Yukarıda geçtiği gibi Hanefî fûrû'-i fıkıh kitapları ayıptan dolayı sorumluluk şartının kapsamı konusundaki görüşlerini üzerine

³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6/362.

³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/316.

³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/327.

³⁷ İfade için bkz. *نَمْ قَالَ الْمَشْتَرِي هَذَا حَدَّثَ بَعْدَ الْإِبْرَاءِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ أُنْرَأْتُكَ عَنْ هَذَا الْبَرَصِ نَمْ قَالَ هَذَا غَيْرَ ذَلِكَ*. Komisyon, *el-Âlemgîriyye*, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 3/95.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/18.

bina ettiği ibrânın nasıl kurulduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır. Ancak ibrânın kurulabilmesi için taraflar ile irâde beyanının gerekli olduğu belirtilmektedir. Kendisinden ibrâ edilen tarafın kabulüne ihtiyaç bulunmaksızın ibrânın geçerli olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Ancak ibrâ edecek kişinin açık bir şekilde ibrâ ettiğini söylemesi gerekmektedir.³⁹ Bununla birlikte Hanefî fîrû'-i fıkıh kitaplarında ibrâyı yapacak kişinin herhangi bir irâde beyanı zikredilmemektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi müşterinin, sadece sorumluluk kabul etmeme şartı ileri sürülmüş, alışveriş akdini gerçekleştirilmesi ile satıcıyı ibrâ ettiği kabul edilmektedir. Burada müşterinin irâde beyanı bulunmadığı için bu ibrânın kuruluşunun tartışmaya açık hale geldiği söylenebilir.

Satıcının sorumluluk kabul etmeme şartını ileri sürmesiyle ayıba karşı tekeffül borcunun düşeceği kabul edilmiştir. Bununla birlikte fıkıh kitaplarının anlatımına göre müşterinin bu şartı dolayısıyla ibrâyı ayrıca kabul etmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte günümüzde yapılan bir çalışmada satıcının sorumluluk kabul etmeme şartını ileri sürmesiyle, müşterinin satıcıyı ibrâ etmesi arasında fark olmadığı, birinci durumda ibrâ talebinin satıcıdan geldiği, ikinci durumda da müşterinin ibrâyı yaptığı ifade edilmiştir.⁴⁰

Müşteri, satıcı tarafından ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartını yani ibrâyı kabul ettiğine dair irâde beyanında bulunsa bu görüş kabul edilebilirdi. Ancak yukarıda aktardığımız üzere fîrû'-i fıkıh kitapları müşteri tarafından herhangi bir irâde beyanına ihtiyaç duyulduğuna dair en küçük kayıt bile düşmemişlerdir. Aksine satıcının sorumluluk kabul etmeme şartını mutlak olarak ileri sürmesiyle müşterinin muhayyerlik hakkının düştüğü ifade edilmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere *Bedâi'us-Sanâi*'ye yapılan talikteki açıklama kabul edildiğinde yani satıcının, malın ayıplardan berî olduğu söylemesi ve müşterinin de akdi bu şart ile kabul etmesiyle ibrâyı da kabul etmiş sayılabilir. Ancak bu durumda da bir akitte ikinci bir akit yasağının gündeme gelmesi söz konusu olabilir. Zira müşteri alışveriş akdini kabul etmekte ve bu kabul ile hem alışveriş akdi hem de ibrâ akdi kurulmaktadır.

³⁹ Yunus Apaydın, "İbrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/21/265.

⁴⁰ Yaşar, *Satım Akdinde Ayıp Muhayyerliği*, 167.

Hanefî âlimleri mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamına ilişkin tartışmaları inceleyen ibrâ konusunu ele almakta ibrâ kuralları gereği sorumluluk kabul etmeme şartının bütün ayıpları kapsadığını ileri sürmektedir. Bu alışverişin belirsizlik içerip içermediği, bu şartın akdin muktezâsına aykırı olup olmadığı, müşterinin aldatılıp aldatılmadığı gibi hususlara değinilmediği görülmektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebin kurucu imamları arasındaki ihtilâflı noktalardan birisi olan sorumluluk kabul etmeme şartının akitten sonra kabzdan önceki ayıpları kapsayıp kapsamadığı konusundaki görüşleri detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Hanefî fukahânın bu konuda diğer mezheplerle ayrı düşündüğü noktalar üzerinde durmak yerine mezhep içindeki ihtilâfî daha detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî fûrû' kitapları ayıp muhayyerliğinin meşrûyetini izah ederken müşterinin rızâsını vurgulamakta, müşterinin râzı olmadığı bir akdi devam ettirmek zorunda kalmasını bir haksızlık olarak tavsif etmektedirler. Bu yaklaşım, mutlak sorumluluk kabul etmeme şartının maldaki bütün ayıpları özellikle de satıcının bildiği ancak gizlediği ayıpları da kapsadığının kabul edilmesiyle uyumsuzluk arz ettiği düşünülebilir. Zira satıcı malın ayıbı olduğunu bilseydi bu alışverişe belki râzı olmayacaktı.

Satıcının malın ayıplı olduğunu bildiği halde ayıbını söylemeyip bu malı sorumluluk kabul etmeme şartı ile satması müşteriye aldatma olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki satıcı malda ayıp olduğunu bilerek sorumluluk almayacağını ifade ederek malın ayıpsız olduğunun anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Müşteri satıcının bildiğine muttali olsaydı kuvvetle muhtemel bu akdi gerçekleştirmezdi. Zaten satıcının malın ayıbını gizleme ihtiyacı hissetmesinin altında da bu ihtimal yatmaktadır. Nitekim malın ayıbını bildiği halde mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartını ileri süren Hanefî kitapları aynı zamanda maldaki ayıpların gizlenmesini helâl görmemiş, bu gizlemeyi aldatma (غش) olarak değerlendirmiş ve bunun haram olduğunu açıkça belirtmiştir. Bunun yanında malın ayıbını gizleyen kişi Hanefî âlimleri tarafından fâsık olarak kabul edilmiş, bundan dolayı bu kişi hakkında, adalet sıfatı-

⁴¹ Aynî, *el-Binâye*, 7/183-187; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6/363-366; Zeynüddin Zeyn b İbrâhîm b Muhammed Mısri Hanefî İbn İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, ed. Zekerîya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/109-111.

nın düşürülmesi ve şahitliğinin reddedilmesi gibi hukukî yaptırımlar da öngörülmüştür.⁴²

Müşteri genel itibarıyla satıcının ayıba karşı tekeffül borcunu kaldırma şartını kabul ederken rızâ gösterdiği husus söz konusu malda herhangi bir ayıbın olmadığı düşüncesi olsa gerektir. Diğer taraftan söz konusu ayıba rızâsı olsa daha sonra bu malı muhayyerlik yoluyla iâde etmek istemeyecektir. Çünkü söz konusu ayıba rızâdır. Ancak ayıptan dolayı bu malı iâde etmek istemesi bu ayıplı mala râzı olmadığını ve akit başında bu ayıba muttali olsa bu akdi yapmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla ayıba muttali olduktan sonra onu iâde etme hakkının hukuken elinden alınması onun râzı olmadığı bir akdi yapmasına sebebiyet verecektir.

Hanefî mezhebinin ayıptan sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamını genişleten görüşün cehalet ve garar içerdiği ifade edilmiştir.⁴³ Zira satıcının maldaki ayıbı bildiği halde gizleyerek sorumluluk kabul etmeme şartını ileri sürmesi müşteriye malın ayıplı olmadığı izlenimi vermektedir. Diğer taraftan aslanan malın kusursuz olmasıdır. Bunun aksi bir durum olduğunda ifade edilmelidir. Nitekim *Mecelle*'nin 67. maddesindeki kurala göre “*sâkite bir söz isnâd olunmaz. Lakin ma'rız-ı hâcette sükût beyândır.*”⁴⁴ Dolayısıyla burada malın ayıplı olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir.

2.2. Sorumsuzluk Şartının Kapsamını Daraltan Görüş

Cumhur ulemâ ise mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartının maldaki bütün ayıpları kapsamadığını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte satıcının maldaki ayıbı bilerek ve bunu gizleyerek satmasının câiz olmayacağını belirtmişlerdir. Bu başlık altında cumhuru fukahânın görüşleri müstakil başlıklar altında ele alınmıştır.

⁴² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, ed. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/230.

⁴³ Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 131.

⁴⁴ Ahmet Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 60.

2.2.1. Mâlikî Mezhebinin Görüşü

Mâlikî mezhebine göre satıcının ileri sürdüğü mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartı bütün ayıpları kapsamaktadır. Onlara göre satıcının bilmediği ve söylemediği ayıplar için sorumluluk kabul etmeme şartı geçerli değildir.⁴⁵ İmam Mâlik (öl.179/795) *el-Muvatta'* isimli eserinde satıcının bildiği ve gizlediği ayıplar için sorumluluk kabul etmeme şartının geçersiz olduğunu belirtmektedir. Bâcî (öl.474/1081) İmam Mâlik'in Hz. Osman'ın verdiği yargı kararına dayanarak bu hükme vardığını belirtmektedir.⁴⁶

İbn Rüşd (öl.595/1198) Mâlikî mezhebinde mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartını câiz görmeyen âlimlerin de bulunduğunu aktarmıştır. Bunun sebebi ise satıcının mutlak olarak ileri sürdüğü sorumluluk kabul etmeme şartının garar veya aldatma içermesidir. Şöyle ki satıcının bilmediği ayıplar için garar, bildiği ayıplar için ise aldatma ve kandırma söz konusudur.⁴⁷

954 | db

2.2.2. Şâfiî Mezhebinin Görüşü

İmam Şâfiî (öl.204/820) *el-Üm* isimli kitabında ayıptan sorumluluk kabul etmeme şartının kapması noktasında Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leyla arasındaki görüş ayrılığını belirttikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Şâfiî kendi görüşünün Hz. Osman'ın hükmüne dayandığını, bu konuda onun hükmünün esas alınması gerektiğini söylemiştir. Şâfiî, Hz. Osman'ın, satıcının bildiği ayıplara karşı tekeffül borcunun devam ettiğine, bilmediği ayıplara karşı ise tekeffül borcunun bulunmadığına hükmettiğini aktarmış ve bu konuda kendisinin de bu hükme tâbî olduğunu ifade etmiştir. Şâfiî, Hz. Osman'ın bu karardan hayvan satışının istisnâ olarak ele alınması gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Canlıların hastalığa açık olması dolayısıyla bedenlerinin sıhhat durumunun değişkenlik gösterdiğini belirtmiştir. Buradan hareketle satıcının, bilmediği ayıplara karşı tekellüf borcunun bulunmadığını ancak bildiği ayıplara karşı tekellüf borcunun bulunduğunu söylemiştir.⁴⁸

⁴⁵ Abdüsselam b. Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/366.

⁴⁶ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'ı Malik*, ed. Muhammed Ali Bidûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 6/80.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/353, 354.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Üm*, 8/225.

Mâverdî (öl.450/1058) Hz. Osman'ın bu hükmü sahâbenin huzurunda verdiğini, sahâbenin de buna itiraz etmediğini dolayısıyla da bu konuda sahâbenin icmâi oluştuğunu ileri sürmüştür.⁴⁹

Şâfiî âlimleri sorumluluk kabul etmeme şartının bütün ayıpları kapsamasının belirsizlik ve aldatma içerdiğini, bunun da Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından “Müslüman Müslümanın kardeşidir, bir Müslümanın ayıplı olduğunu bildiği bir malı, ayıbını söylemeden satması helâl olmaz” hadisi⁵⁰ yasaklandığını ileri sürmüşlerdir.⁵¹

Mâverdî ayrıca nazarla istidlâlde bulunmuş ve ayıp muhayyerliğinin akitle sabit olduğunu yani ayıp muhayyerliğinin sebebinin alışveriş akdi olduğunu, bir şeyin lâzım olmadan önce herhangi bir şartla iptal edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Zira bir şeyin vücûbundan önce iptal edilmesinin câiz olmadığını ifade etmiş ve bunu şuf'a konusundan bir örnekle açıklamıştır. Şöyle ki şuf'adar şuf'a hakkını alışveriş akdinden önce kullanmayacağını açıklasa alışveriş yapıldıktan sonra şuf'a hakkının düşmediği kabul edilmektedir. Zira bir şeyin vücûbundan önce iptal edilmesi mümkün olmayıp aynı durum sorumluluk kabul etmeme şartı için de geçerlidir.⁵²

db | 955

Şâfiî mezhebinde sorumluluk kabul etmeme şartı bütün ayıpları kapsamadığı gibi alışveriş akdini iptal eden unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte mezhebin çoğunluğu sorumluluk kabul etmeme şartının alışveriş akdinin muktezâsına aykırılık arz ettiğinden dolayı akdi iptal ettiğini kabul etmiştir.⁵³

Hanbelî fakihlerden İbn Kudâme (öl.620/1223) sorumluluk kabul etmeme şartının meşrûiyeti noktasında Ahmed b. Hanbel'den (öl.241/855) gelen rivâyetlerin ihtilâflı olduğunu belirtmektedir. Birinci rivâyete göre Ahmed b. Hanbel müşterinin bildiği ayıplar için ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartını geçerli görmektedir. İbn Kudâme bu görüşün İmam Şâfiî'nin kanaati ile uyumlu olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'den gelen ikinci rivâyet de

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5/271, 273.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabîyye, ts.), “Ticarât”, 45 (No. 2246).

⁵¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/49.

⁵² el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5/272, 273.

⁵³ el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5/274; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/54.

Hz. Osman'ın hükmüne dayanmakta olup buna göre sorumluluk kabul etmeme şartı satıcının bilmediği ayıplar için geçerli, satıcının bilip de gizlediği ayıplar için ise geçersizdir. Bu görüş de aynı şekilde daha önce İmam Şâfiî tarafından ileri sürülmüştür.⁵⁴

Yukarıdaki başlıklar altında cumhûru fukahânın görüşleri ve bunların gerekçeleri sunulmuştur. TBK.'nin 220. maddesinde hayvan satışı genel hükümlerden ayrıca ele alınmakta ve bir istisnâ olarak bu satışta normal şartlar altında satıcının sorumluluğunun olmadığı belirtilmektedir.⁵⁵ TBK.'nin bu maddesi ile Şâfiî mezhebinin hayvan satışında mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartının cevazı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Diğer taraftan TBK.'nin 221. maddesinde; “*satıcı satılanı ayıplı olarak devretmekte ağır kusurlu ise, ayıptan sorumluluğunu kaldıran veya sınırlayan her anlaşma kesin olarak hükümsüzdür*” ifadesi yer almaktadır.⁵⁶ Bu maddenin mutlak sorumluluk kabul etmeme şartı konusunda Hanefî mezhebine aykırılık arz ettiği, genel olarak cumhurun görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.

956 | db

Sorumluluk kabul etmeme şartının kapsamı noktasında en ihtiyatlı görüşlerden birisi de Kâdî Şureyh (öl.80/699), bazı tâbiûn âlimleri ve İbn Ebî Leyla'ya (öl.148/765) aittir. Buna göre onlar, sorumluluk kabul etmeme şartının bütün ayıpları kapsadığını reddetmekte, dahası sorumluluk kabul etmeme şartının geçerli olabilmesi için satıcının ayıpları zikretmesini bile yetersiz görmekte, müşterinin söz konusu ayıpları görmesi, onlara muttali olması şartını ileri sürmektedir.⁵⁷ Muhayyerliklerin rızâyı tecellî ettirmeye yönelik olduğu dikkate alınırsa son zikredilen ictihâdın bu amacın gerçekleşmesi için en uygun görüşlerden birisi olduğu düşünülebilir. Zira satıcının mutlak olarak zikrettiği ayıbın mahiyeti, derecesi hakkında müşteride farklı bir algının oluşması muhtemeldir. Nitekim Cessâs (öl.370/981) da bazı ayıplar zikredilse bile bunların keyfiyetinin tam olarak ifade edilmediği için bahsedilen ayıbın bilinmezliğinin devam ettiğini söylemiştir.⁵⁸ Kaldı ki bazı satıcıların bir malı övmekteki maharetleri, malın ayıplarını oldukça basit ve zararsız olduğu

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/264, 265.

⁵⁵ TBK, md. 220.

⁵⁶ TBK, md. 221.

⁵⁷ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/356; Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 4/43.

⁵⁸ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/77.

yönündeki sözlerinin oldukça ustaca ve ikna edici olduğu, bunun üzerine müşterinin zihninde çok küçük bir ayıp olduğu, bunun da mal için bir kusur olmadığı fikri oluşabileceği düşünülürse müşterinin söz konusu ayıba muttali olmasının en ihtiyatlı görüş olabileceği söylenebilir. Bu görüş neticesinde muhtemel bir nizânın önüne geçilmiş de olacaktır. Şöyle ki müşteri maldaki ayıbın kendisine anlatılandan çok daha fazla olduğunu iddia edebilir. Buna karşın satıcının da malın bütün ayıbını daha önce anlattığını ileri sürerek müşteri ile aralarında nizâ söz konusu olabilir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam hukukçuları tarafların rızâsına büyük önem vermektelerdir. Bunun sonucu olarak ayıplı malın satışa konu olması durumunda taraflardan sadır olan irâde beyanı rızâyı tam anlamıyla yansıtmadığı için müşteriye muhayyerlik hakkı tanımışlar ve böylelikle yapılan akdi telafi imkânı sunmuşlardır. Ancak sınırları belirsiz bir muhayyerlik teorisi hukukî kargaşaya, keyfi hükümlere sebebiyet verebilir. Dolayısıyla tarafların rızâsını tecellî ettirme meselenin diğer tarafını hukukî istikrarı sağlama, keyfiliği önleme gayreti yer almaktadır. Mezheplerin muhayyerlikler konusundaki ihtilâfları bu ikisi arasındaki dengeyi sağlamak için ortaya koyduğu ictihâd farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir.

İslam hukukçuları, ayıplı malın satışa konu olması durumunda müşteriye ayıp muhayyerliği hakkı verirken, bu hakka konu olabilecek kusurların hukukî anlamda ayıp sayılmasının sınırlarına ilişkin bazı standartlar ileri sürmüşler ve bu noktada örfün belirleyici olduğunu kabul etmişlerdir.

Ayıp muhayyerliğinin müşterinin rızâsını tahakkuk ettirme düşüncesine dayanmasının bir sonucu olarak müşteri maldaki ayıba râzı ise muhayyerlik hakkı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla müşterinin ayıba râzı olduğunu gösteren bazı durumlarda ayıp muhayyerliği düşmektedir. Mutlak olarak ileri sürülen sorumluluk kabul etmeme şartının bunlardan birisi olup olmadığı Hanefî fakihleri ile cumhûru fukahâ arasında tartışmalıdır.

Hanefî mezhebi mutlak olarak ileri sürülen ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartını meşrû ve bağlayıcı olarak görmüş, bu şartın müşterinin muhayyerlik hakkını ıskat ettiğini ileri sürmüştür. Hanefîler bu konuda ibrâ teorisinden istidlâlde bulunmuşlar,

ibrâ gereği müşterinin muhayyerlik hakkının düştüğünü belirtmişlerdir. Ancak burada ibrâyı yapan taraf olan müşterinin ibrâyı gerçekleştirdiğine yönelik irâde beyanına yer vermemişlerdir. Bu durumda ibrânın gerçekleşme keyfiyetine yönelik soru işaretleri meydana gelmektedir. Müşterinin alışveriş akdi ile ibrâyı da gerçekleştirdiği düşünülürse, bu durumda bir akitte iki akit yapma yasağı gündeme gelmektedir.

Hanefî mezhebinde sorumluluk kabul etmeme şartının satıcının bildiği ancak söylemediği ayıpları da kapsadığı ifade edilmiştir. Gerek klasik kaynaklarda gerek günümüz çalışmalarında bu görüşün garar içerdiği belirtilmiştir. Diğer taraftan Hanefî âlimleri de satıcının maldaki ayıpları gizlemesinin helâl olmadığını vurgulamış, maldaki ayıpları gizleyen satıcının hukuken de fâsık olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda satıcı yaptığı alışverişi haram üzerine bina etmekte, dolayısıyla bu alışverişin meşrûiyetine gölge düşürmektedir.

958| db

Müşterinin, satıcının ileri sürdüğü ayıba karşı tekeffül borcunu kaldırma şartını kabul etmesinin sebebi kuvvetle muhtemeldir ki satın aldığı malda herhangi bir ayıbın olmadığını düşünmesidir. Zira söz konusu ayıba rızâsı olsa daha sonra bu malı muhayyerlik yoluyla iâde etmek istemeyecek, satıcıya veya yargıya başvurmayacaktır. Başka bir deyişle ayıptan dolayı bu malı iâde etmek istemesi bu ayıplı mala râzî olmadığını ve akit başında bu ayıba muttali olsa bu akdi yapmayacağını göstermektedir. Ayıba muttali olduktan sonra onu iâde etme hakkının hukuken elinden alınması onun râzî olmadığı bir akde zorlanması anlamına gelecektir.

Ayıptan dolayı sorumluluk kabul etmeme şartına ilişkin tarihî süreç içerisinde kurumsal boyut kazanamayan, bazı âlimler tarafından ferdî görüş olarak kaydedilen müşterinin maldaki ayıba muttali olması şartının taraflar arası nizâyı önleme noktasında en ihtiyatlı görüş olduğu kabul edilebilir. Zira satıcı maldaki ayıbın oldukça küçük ve basit olduğu yönünde açıklamalar yapabilir ve bunun neticesinde maldaki ayıp müşterinin zihninde olandan çok daha küçük bir kusur olarak canlanabilir. Günümüzde komisyonculuk yapan ve buradan kazanç sağlayan kişilerin akde konu olacak malları övmedeki maharetleri dikkate alındığında bu durumun meydana gelme ihtimali artmaktadır. Bundan dolayı müşterinin akde konu olan maldaki ayıpları görmesi ve bu ayıba râzî olarak akdi kabul etmesi akdin sıhhati açısından daha yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. ed. Ahmed Ferit Mişyadı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Ali Haydar, Efendi. *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Apaydın, Yunus. "İbrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. ed. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'ı Malik*. ed. Muhammed Ali Bidûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Ayıp (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. ed. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Efendi, Asım. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîtu'l-Kâmûsu'l-Muhîtu'l-Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslâm Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. ed. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvirî'l-Ebsâr*. ed. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b İbrâhim b Muhammed Mısri Hanefî İbn. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Niha-yetü'l-Muktesid*. ed. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1410.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. ed. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukunda Ayıplı Mal Satışında Tüketicinin Korunması". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 5/1 (2019), 161-195.
- Komisyon. *el-Âlemgîriyye, el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bulak: Matba' atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. ed. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-Kebûr*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Ali Muhammed Mu' avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâi'*. ed. Zalul Yusuf. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1995.
- Mevkûfâtî, Mehmed. *Mevkûfât Mültekâ Tercümesi*. çev. Ahmet Davudoğlu. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2000.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Meccüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Orhan, Fatih. "Muhayyerlikler". *İslam Hukuku II*. ed. Abdullah Çolak - Mehmet Dirik. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Resmî Gazete. TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). 27836 (11 Ocak 2011).
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. ed. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Mansure: Dâr'ul-Vefa, 2001.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafiî*. ed. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ila Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. ed. Muhammed Halil İtânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Yaşar, Ahmet. *İslam Borçlar Hukukuna Göre Satım Akdinde Ayıp Muhayyerliği ve Hukuki Sonuçları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk ez-. *Tâcu'l Arûs Min Cevâhiri'l Kâmûs*. ed. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Dâru Türâsî'l-Arabî, 1993.
- Zehra, Muhammed Ebû. *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-Akd fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Zeyla' î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyñü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*. Bulak: Matba' atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Examination of Condition of not Being Held Responsible for Flaw of Defective Goods (Barâ'a) in the Shopping Contract in the Context of the Consent of the Parties

Hasan KAYAPINAR*

Extended Abstract

Islamic jurists attach great importance to the consent of the parties in contracts. As a result of this, they give the parties the right to terminate the agreement in case the defective goods are subject to sale. Because the declaration of will from the customer did not fully reflect the consent, they gave the customer the right of choice (khiyâr) and thus offered the customer the opportunity to review the agreement he made. However, an ambiguous theory of the right to choose can lead to legal confusion and arbitrary judgments. Therefore, on the other side of the issue of ensuring the consent of the parties, there is an effort to ensure legal stability. It can be said that the disagreements of the schools about the right to choose stem from the differences of opinion that they put forward in order to maintain the balance between these two.

If the customer consents to the defect in the goods, the right to choose is eliminated because the right to choose due to defect aims to realize the customer's consent. Therefore, in some cases that show that the customer is satisfied with the defect, the right to choose is lost due to the defect. Whether the absolute condition of not accepting responsibility is one of them is a matter of debate between Hanafian jurists and majority jurists. The Hanafi school regards the condition of not accepting responsibility for the shame that is said absolute as legitimate and binding, accepts that this condition cancels the customer's right to choose. Hanafis have deduced from the theory of release in this matter, they stated that the customer's right to choose is canceled as per the release. However, they did not include a declaration of will stating that the customer, who is the party that made the release, carried out the release. In this case, question marks arise about the realization of the release. Considering that the customer also realizes the release with the shopping contract, in this case, the prohibition of making two contracts in one contract comes to the fore.

It has been stated that the condition of not accepting responsibility in the Hanafi school also covers the defects that the seller knew but did not tell. It has been stated that this view contains deception, both in classical sources and in today's studies. On the other hand, Hanafi jurists emphasized that it is not halal (permitted) for the seller to hide the defects in the goods, they accepted that the seller, who hides the defects in the goods, is also a sinner legally. In this case, the seller builds her shopping on haram (forbidden), thus casting a shadow over the legitimacy of this trade.

* Research Assistant Dr., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law. Adana, Turkey, hkayapinar@cu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8752

The customer accepts the condition of not accepting responsibility for the defect in the goods because he thinks that there is no defect in the goods. Because if he had consented to the defect in question, he would not have wanted to return this property later on through the right of choice. In other words, the fact that the customer wants to return this property because of the fault shows that he is not satisfied with this faulty property and that he would not have made this contract had he known about this defect at the beginning of the contract. The legal deprivation of the right of the customer to return it after knowing the details of the defect will mean that he is forced into a contract that he does not consent to. This situation is contrary to justice, which is one of the main purposes of law.

The individual opinion of some jurists who could not reach the institutional structure in history, the condition that the customer should see the fault may be the most reasonable opinion to prevent conflict between the parties. Because the seller may explain that the defect in the goods is quite small and simple and, as a result of this, the defect in the goods may appear as a much smaller defect in the customer's mind. Considering the skill of the people who are doing brokerage and earning from it in praising the goods that will be the subject of the contract, the probability of this situation increases. For this reason, it will be more appropriate for the contract's validity for the customer to see the defects in the goods subject to the contract and accept the contract by consenting to this defect.

Keywords: Knowledge, Action, Choice, Belief, Socrates.



A WOMAN ABANDONED BY HER APOSTLE: THECLA’S UNIQUENESS AMONG THE APOCRYPHAL ACTS OF THE APOSTLES*

Elif Hilal KARAMAN**

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 June 2021, **Accepted:** 29 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Karaman, Elif Hilal. “A Woman Abandoned By Her Apostle: Thecla’s Uniqueness Among The Apocryphal Acts Of The Apostles”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 963-986.

<https://doi.org/10.33415/daad.960012>

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Karaman, Elif Hilal. “Elçisinin Terkettiği Kadın: Apokrif Elçilerin İşleri Arasında Thekla’nın Eşsiz Konumu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 963-986.

<https://doi.org/10.33415/daad.960012>



Abstract

Thecla appears in the apocryphal Acts of Paul. Like many other women in the Apocryphal Acts of the Apostles, her story involves an apostle, Christian conversion, turmoil, and heroism. While the Acts of Paul and Thecla shares all these elements with other Apocryphal Acts, Thecla’s story has an unquestionable reputation and fame that others do not. Thecla attracted much more attention than

* This article is a revised version of my Masters dissertation “The Distinctiveness of the Thecla Story Among the Apocryphal Acts of the Apostles” (MA Dissertation, University of Manchester, Manchester, UK, 2009).

** Research Associate Dr, Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions, elif.karaman@deu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1975-2942>

any other woman in the Apocryphal Acts. Church fathers and other ancient authors gave her a place in their works which has triggered intense interest from modern scholarship. This article will investigate the reason for Thecla's fame, focusing particularly on the elements of her relationship with Paul which earned the story's distinct character.

Keywords: Paul, Christian Women, Miracle, Church Fathers, Christian Celibacy.

Elçisinin Terkettiği Kadın: Apokrif Elçilerin İşleri Arasında Thekla'nın Eşsiz Konumu

Öz

Thekla, *Pavlus'un İşleri*'nde adı geçen bir kadındır. *Apokrif Elçilerin İşleri*'ndeki diğer birçok hikâye gibi, onun hikâyesinde de bir elçi, Hristiyan inancına geçme, çetin sınavlar, karmaşa ve kahramanlık vardır. *Pavlus ve Thekla'nın İşleri*, tüm bu unsurları diğer *Apokrif İşler* ile paylaşırken, Thekla'nın hikâyesi, diğerlerinin sahip olmadığı tartışılmaz bir üne ve şöhrete sahiptir. Thekla, *Apokrif İşler*'deki diğer bütün kadınlardan çok daha fazla dikkat çekmiştir. Kilise babaları ve diğer antik yazarlar Thekla'ya eserlerinde yer vermişler ve bu da çağdaş literatürün daha yoğun ilgisini uyandırmıştır. Bu makale, hikâyenin kendine has bir karakter kazanmasına sebep olan unsurların, özellikle Pavlus ve Thekla arasındaki ilişkinin üzerine yoğunlaşarak bu şöhretin ardındaki sebebi araştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Pavlus, Hristiyan Kadınlar, Mucize, Kilise Babaları, Hristiyan Riyazeti.

Introduction

The *Acts of Paul and Thecla* (*APTh*)¹ is about a woman who converts to Christianity after meeting the apostle² Paul (d. 64 or 67). *APTh* is part of the *Acts of Paul* (*AP*), however, it has become known as a separate story over time. It is certainly not the only story involving a woman in the *Apocryphal Acts of the Apostles* (*AAA*). There are other stories which mention converted women and their relationships with the apostles. Even though these stories have different characters and features, their main theme is almost

¹ Thecla's renown warrants her name being in the title of the story, but *APTh* is technically still a section of *AP* and is dealt with as such in much of the scholarly literature dealt with in this article. Therefore, references will be given as *AP* (e.g. *AP.3.21*).

² For scholars in certain contexts there is a debate over whether the designation "apostle" ought to be applied to Paul, but we will use it because this is how he is presented in the *Apocryphal Acts* and how he self-identifies in his letters in the New Testament. See full discussion of this issue in the classic works by James D. G. Dunn, *The Theology of the Apostle Paul* (Edinburgh: T&T Clark, 1998); Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Westminster: John Knox Press, 1991).

the same. *APTh* seems to have attracted more attention from both ancient and modern audiences than the others, and this article will focus on the reason for its distinctness. We will first offer a short summary of *APTh* before overviewing its reception among ancient authors and modern scholars to contextualise its evaluation and demonstrate the extent of its fame. The roles of women in the *AAA* will then be discussed to provide a comparative background, before *APTh* is examined from the respective perspectives of Paul and Thecla.

APTh begins with Paul entering Iconium, having come from Antioch with his companions Demas and Hermogenes. Paul stays in Onesiphorus's house and preaches there. Although Onesiphorus shows great hospitality, Paul's companions grow jealous towards their host. Meanwhile, their neighbour Thecla, a beautiful woman betrothed to a man named Thamyris, hears Paul's words about the virginal life and is fascinated by them. She sits near the window and does not leave, even to eat or drink, for days.

When she declares her decision to convert to Christian celibacy her mother, Theocleia and her fiancée object. When Theocleia fails to dissuade Thecla, she asks Thamyris to speak to her, but his efforts do not succeed either. Consequently, Thamyris becomes hostile towards Paul and decides to complain about him to the proconsul. Moreover, Paul's traitor companions, Demas and Hermogenes agree to help him. Paul is put on trial for leading wives astray and dissuading maidens from marriage through his teachings. Though Paul is imprisoned while on trial, this does not keep Thecla from visiting him; she bribes the prison guard to see him. Her faith intensifies when she sees that Paul is fearless. Thecla is loyal to Paul regardless of his condition. However, Thamyris learns about her visits and becomes even more furious when he sees that Thecla is emotionally attached to Paul. When Thecla is asked during the trial why she would not marry Thamyris she does not answer and continues to visit the prison. This upsets Theocleia so much that she wants her own daughter to be burned in the arena as a warning to all women taught by Paul. Subsequently, the proconsul decrees Thecla to be burned and Paul to be driven out of the city. Paul leaves the scene when Thecla's punishment is enacted. A great fire is prepared to burn Thecla, but a sudden storm of rain and hail extinguish the fire. Thecla is saved despite many people dying in the storm. Thecla then searches for Paul and finds him fasting and pra-

ying for her with the family of Onesiphorus. She asks to accompany Paul wherever he goes, dressed in a man's attire, but he refuses her and does not accept her desire to be baptised, stating that she should be patient.

Paul and Thecla then go to Antioch together. As they enter the city a local officer named Alexander falls in love with Thecla. When Paul says that he has no connection with her, Alexander harasses her. Paul disappears from the scene again leaving Thecla alone to defend herself. Because she fights back against the officer, he brings her before the governor who then condemns her to the beasts. However, before the punishment takes place, a kinswoman to the king, queen Tryphaena, asks to have Thecla as a guest. The queen comes to love her as much as her own deceased daughter, and is saddened by the judgement against her. When Thecla comes up against the beasts, miraculously a lioness comes and lies down at her feet, licking them. The lioness fights with the other beasts to protect Thecla until it is killed itself by a lion. Thecla then decides to baptise herself since Paul would not do so, and she does this in a pool filled with seals. However, once again a miraculous event sees a bolt of lightning kill the seals. Finally, Thecla is rescued from bulls that she is then tied to, and the governor releases her. She dresses like a man and departs from Antioch with young men and maidservants to find Paul. They find him in Myra, but when they meet Thecla states that she wants to return to Iconium, and Paul gives her permission to teach the word of God there.

966 | db

Ancient and Modern Approaches to *APTh*

Thecla's ordeal proves extremely interesting even with a cursory reading. If we are to prove that there is a reason for her distinct reputation among the women from AAA, we must first establish the interest that *APTh* has received. *APTh* formed part of the 2nd century *AP* and is attested first by Tertullian (d. 220) in his work *On Baptism*. According to Tertullian, the text was written by an Asian presbyter to legitimise women teaching and baptising:

“But if the writings which wrongly go under Paul's name, claim Thecla's example as a licence for women's teaching and baptizing, let them know that, in Asia, the presbyter who composed that writing, as if he were augmenting Paul's fame from own his store,

*after being convicted, and confessing that he had done it from love of Paul, was removed from his office.*³

The first-ever introduction to Thecla was admittedly rather dismissive. Tertullian discredited the author and the work because the features he considered as its main themes –Thecla teaching and baptising– were in direct contradiction to his beliefs. Tertullian classified the text as a forgery, stating that Paul, who thinks women should “be silent” in church and “consult their husbands at home”,⁴ would not grant them such power. Nonetheless, the doubts about the story’s historical credibility and origin did not deter ancient audiences from taking it seriously. It is stated that although the story was declared a counterfeit it is surprising that Thecla was considered a saint for a long time.⁵ Ambrose (d. 397), bishop of Milan, not only mentioned Thecla in his letters with great admiration about how lions revered her virginity⁶ but also had a new cathedral built in the middle of Milan in Thecla’s name.⁷ His contemporary Gregory of Nyssa (d. 395) also stresses that Thecla was famous for her virginity, so much so that his sister Macrina was secretly named Thecla after her mother saw an apparition during child birth telling her to name the child as such, in the hopes that Macrina would share “the same choice of life” as her namesake.⁸ Thecla’s virginity was not only praise worthy but exemplary, and her heroism was also of great importance for the church fathers. Gregory of Nazianzus (d. 390) listed her among those who fought for Christ.⁹ In one manner or another, Thecla was used by the church fathers as the model for female asceticism.¹⁰ Despite Tertullian’s claim that the story lacked a credible foundation it is clear that as

³ Tertullian, “On Baptism”, *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, ed. Alexander Roberts et al. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 1969), 3/3/677 (17).

⁴ *Holy Bible New Standard Revised Version: NRSV Anglicized Edition with Apocrypha* (London: Harper Collins Publishing, 2007). 1Cor. 14: 34-35.

⁵ Léonie Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, *Vigiliae Christianae* 48/3 (1994), 209.

⁶ Ambrose of Milan, “Epistula Extra Collectionem 14 (Maur. 63)”, trans. John. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches* (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), 307 (14 [63].34).

⁷ Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, 210.

⁸ Gregory of Nyssa, “The Life of Macrina”, trans. Anna Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout: Brepols Publishers, 2008), (3.2 [GNO, 372.16–373.3]).

⁹ Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, 213.

¹⁰ Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, 215.

an exemplar Thecla was popular among authors as early as the 4th c.

By the 5th c. Thecla's cult was highly revered in Seleukeia, where she was reported to have died after going to Iconium.¹¹ The *Panegyric to Thecla*, composed by Pseudo-Chrysostom, originated from the same area. This sermon thought to be intended for women,¹² focuses on Thecla's heroic acts, virginity and martyrdom to exemplify her devotion to the church. As a work historically and geographically related to the *Panegyric*, the *Life and Miracles of Thecla*, attributed to Pseudo-Basil, proves to be the most comprehensive of all after the original *APTh*, but as a result of being translated fully into English only recently¹³ it went unnoticed by modern scholarship for many years. The first section, the *Life*, paraphrases the original tale in its entirety but ends with Thecla living on for many more years; the *Miracles* discusses her miraculous deeds during this time.¹⁴ In the 6th c. Severus of Antioch (d. 538) described Thecla as a "heroic martyr" at the beginning of a homily devoted to her. He used praising Thecla as a medium to honour the church: "*The Church is the society or assembly of those who believe in Christ; they are united in her as the members of a body in the body, making her a perfect body, which is beautiful, powerful and immense.*"¹⁵ The author of the *Pseudo-Titus Epistle*, in the 8th c. mentions the importance of celibacy through the example of Paul resisting Thecla's request to kiss his chains, even though her faith is pure.¹⁶ Perhaps one of the most interesting mentions of Thecla, however, appears in a 15th c. work

¹¹ AP.3.42. English translation of the text is from James K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

¹² Dennis R. MacDonald - Andrew D. Scrimgeour, "Pseudo-Chrysostom's Panegyric to Thecla: The Heroine of the 'Acts of Paul' in Homily and Art", *Semeia* 38/ (1986), 152-153.

¹³ Linda Ann Honey, *Thekla: Text and Context with a First English Translation of the "Miracles"* (Calgary: University of Calgary, Ph.D. Dissertation, 2011).

¹⁴ Alice-Mary Talbot - Scott Fitzgerald Johnson, *Miracle Tales from Byzantium* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012), x-xii.

¹⁵ Monika Pesthy, "Thecla Among the Fathers of the Church", *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 173.

¹⁶ Titus, "The Pseudo-Titus Epistle", trans. R. Mcl Wilson, *New Testament Apocrypha, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, ed. Wilhelm Schneemelcher (Cambridge; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 2003), 62.

called the *Epistle of Pelagia*. Despite its name, the text is in fact a narrative in which Paul travels for his missions, and a king's daughter, Pelagia, wants to abandon her husband for a celibate life with Paul. The king then imprisons Paul and tells him that "he will pay for what he has done to Thecla."¹⁷ The king seemingly objected to Paul convincing Thecla as he had done Pelagia.¹⁸

Tertullian's efforts to discredit the *APTh* and its author seems to have faded permanently among ancient writers in subsequent eras. The determination which the ancient authors displayed in praising Thecla suggests that she was extremely famous among the church fathers through the centuries. Although their focus is centred on different elements of *APTh*, modern writers have shown great interest in the story as well.¹⁹

Perhaps the most discussed aspect of the *APTh* in modern scholarship is its origin, which revolves around the theory of oral legends common before story was written. It is mentioned that there were other stories, other oral legends, which had similar themes to the *APTh*, inspired the presbyter, and were widespread prior to or contemporary with it.²⁰ Scholars think there is enough "internal and external evidence" to justify this claim,²¹ such as "Tertullian's reference to those who told it to legitimate the ministries of women",²² and *APTh* corresponding with the "laws of folk narrative."²³ Since the Asian presbyter is the creator of the Thecla story, according to MacDonald the main clue to the story's origin is the storytellers, who he suggests might be women: "If we are correct in claiming that the author of the *AP* took these legends from oral tradition, the sensitivity to women might well be attributed to female storytellers. In fact,

¹⁷ Translation is based on Edgar J. Goodspeed, "The Epistle of Pelagia", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 20/2 (1904), 107.

¹⁸ There are other church fathers and ancient authors who use Thecla in their work but the abovementioned examples must suffice due to space constraints.

¹⁹ Our intention is not to debate these arguments in detail but rather lay out the modern scholarship on the *APTh*.

²⁰ Dennis R. MacDonald, *The Legend and The Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia: Westminster, 1983), 20.

²¹ Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 14.

²² MacDonald, *The Legend and The Apostle*, 19.

²³ MacDonald borrows a formula from Axel Olrik, regarding the setting of oral legends and suggests that *APTh* conforms to the rules. MacDonald, *The Legend and The Apostle*, 26. See also Axel Olrik, "Epic Laws of Folk Narrative", *The Study of Folklore*, ed. Alan Dundes (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965), 129-141.

we have strong external and internal evidence suggesting that women did indeed tell these stories."²⁴ The external evidence mentioned is again mostly Tertullian; he knew that these stories were told to legitimise women teaching and baptising. If there is a claim about justifying or defending women's rights, it is often assumed outright that this claim belonged to a woman. MacDonald strengthens his claim by referring to the female pattern in the story.²⁵ The location of the storytellers constitutes another element supporting MacDonald's case for the storytellers being women. There is no doubt that these storytellers lived in Asia Minor. According to MacDonald, this area created a convenient environment for this kind of story about women's ministries becoming widespread. In addition to Thecla being venerated as a local saint in central south Asia as late as the 6th c. MacDonald states that "...women exercised more leadership on that subcontinent than anywhere else in the early church."²⁶

The historicity of the *APTh* has also been discussed by scholars. Ramsay claims that customs relating to trials in antiquity, the methods of punishment, the titles used for civil officers, and even the species of animals used to punish Thecla correlate with the era of the story.²⁷ It is believed that even if the events did not happen precisely as narrated, the characters were real and we should hold that the story is historical, at least in part; Thecla and Tyrphaena were real people.²⁸ This position of course does not remain unchallenged.²⁹ After examination of the story's historical and doctrinal elements Boughton proposes that the events in the *APTh* do not correspond to the apostolic age and therefore cannot be accurate.³⁰ She states that even if the story originated from storytellers there is not enough evidence to suggest that they were familiar with apostolic writings.³¹

²⁴ MacDonald, *The Legend and The Apostle*, 35.

²⁵ We will discuss this issue later.

²⁶ MacDonald, *The Legend and The Apostle*, 37.

²⁷ William Mitchell Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170* (London: Hodder and Stoughton, 1895), 405.

²⁸ Ramsay, *The Church*, 384, 388.

²⁹ Lynne C. Boughton, "From Pious Legend to Feminist Fantasy: Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the 'Acts of Paul/Acts of Thecla'", *The Journal of Religion* 71/3 (1991), 363.

³⁰ Boughton, "From Pious Legend to Feminist Fantasy", 375.

³¹ Boughton, "From Pious Legend to Feminist Fantasy", 377.

While ancient authors viewed the *APTh*'s portrayal of Thecla as an example for their female audiences, modern writers have approached the text with different concerns, and from a variety of angles.³² To reinforce our claim for the story's fame, a search for "Thecla" within the NASSCAL (North American Society for the Study of Christian Apocryphal Literature) website³³ produces more results than *any* other woman in the *AAA*.

Women's Roles in the *AAA*

Other women in the *AAA* have similar stories to Thecla's, and so to demonstrate the differences between these texts and the *APTh* it is necessary to briefly discuss their context. It has been suggested that there is a pattern which repeats itself in every text; "*the apostle converts a married man or woman to the worship of Christ, which entails in turn the renunciation of carnal relations.*"³⁴ Virginia Burrus has prepared a more detailed formula for these narratives, which she labels "*chastity stories*". Before proceeding further, it may be useful to discuss the issue of *chastity* in the *APTh*. The theme of *chastity* is associated with self-control in the narrative. According to Margaret Howe, the Asian presbyter interprets Paul's teaching about *self-control* in a different way to biblical texts. The presbyter associated *self-control* with *purity*, which means celibacy or virginity in the *APTh*, whereas it means avoiding illegitimate sexual intercourse in biblical texts. Howe explains this digression by arguing that the Asian presbyter was influenced by other movements.³⁵ Therefore Burrus' attribution does not precisely reflect the intended meaning in the story, which is complete abstinence rather than having sexual relations in an acceptable framework, such as marriage. Being celibate means avoiding earthly affections to remain pure and proceed in the way of God. As Beate Wehn argues, being celibate,

db | 971

³² For feminist criticism of the works related to the *APTh* see Shelly Matthews, "Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography", *Journal of Feminist Studies in Religion* 17/2 (2001), 39–55. For a gender critical approach to the *APTh* please see Caroline Vander Stichele et al., *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking beyond Thecla* (London ; New York: T & T Clark, 2009).

³³ "Search e-Clavis – NASSCAL" (Access 28 April 2021).

³⁴ David Konstan, "Acts of Love: A Narrative Pattern in the Apocryphal Acts", *Journal of Early Christian Studies* 6/1 (1998), 15.

³⁵ Margaret Howe, "Interpretations of Paul in The Acts of Paul and Thecla", *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner - Murray J. Harris (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 1980), 36.

for both genders, but specifically for women, also means that there would be no one claiming rights over the other. A celibate woman would have control over her body and life. Thus, the encouragement to be celibate not only meant avoiding earthly affections but also being free from orders. Celibate women risked forgoing the associated protection and family that a husband afforded them.³⁶ Therefore chastity/celibacy symbolises much more than choice over one's sexual life, and though we will continue to employ Burrus' terminology, precisely what chastity/celibacy represents in the *APTh* should be kept in mind.

Burrus developed her pattern for the chastity stories from Vladimir Propp's model,³⁷ which is as follows:

1. Apostle arrives in town.
2. Woman goes to hear apostle preach.
3. Woman vows chastity.
4. Husband attempts to violate vow.
5. Apostle encourages woman.
6. Woman resists husband.
7. Husband/governor imprisons apostle.
8. Woman visits apostle in prison (encouragement; baptism).
9. Husband/governor attempts to kill apostle.
10. Apostle dies or is rescued (leaves the scene).
11. Husband/governor persecutes woman.
12. Woman is rescued.
13. Woman defeats husband/governor (who may be converted or punished, and never succeeds in persuading the woman).
14. Woman is freed (allowed to remain chaste).³⁸

There are thirteen women in the AAA: Maximilla (*Acts of Andrew*); Cleopatra and Drusiana (*Acts of John*), Artemilla and Eubula (*Acts of Paul*) Agrippina, Nicaria, Euphemia, Doris and Xanthippe (*Acts of Peter*); and the Princess Bride, Mygdonia and Tertia (*Acts of*

³⁶ Beate Wehn, "Blessed Are the Bodies of Those Who Are Virgins': Reflections on the Image of Paul in the Acts of Thecla", *Journal for the Study of the New Testament* 23/79 (2001), 154.

³⁷ Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987), 31.

³⁸ Burrus, *Chastity as Autonomy*, 35.

Thomas).³⁹ The pattern can be applied to all the chastity stories in the AAA. Although some of the stories omit particular steps, the majority follow the pattern. Cleopatra's example presents a different series of events, but her story is best classified as a healing story rather than a chastity story, since she raises her husband from death. All the women in these narratives prevail over hardships and emerge as heroines. The apostle begins the chain of events by preaching, thereby causing the rift between husband and wife. However, it is the women who receive most of the attention. Either their actions or their gender might be understood as lying behind this emphasis.

Converting was for these women a life changing event on multiple levels. Their new Christian faith turned their existing world upside down. The crux of these stories was to represent what can be done with the strength of faith. The women left their families to follow Christ, which meant leaving an established system. *"The chastity stories are witnesses of the experiences of second-century eastern Christian women who lived in societies in which women's roles were clearly defined within the structures of patriarchal marriage and household."*⁴⁰ Despite the pressures of societal norms, these women chose to follow a new, radical celibate lifestyle. They were therefore role models for Christian women in their time. Considering their new life above everything else they redefined their relationships with their husbands, to the fury and embarrassment of the latter. The women accepted the repercussions knowing that they were doing nothing wrong in the eyes of God. Sometimes it took time to prove to the husband that this path was a good deed for God, and sometimes they were never able to convince of this. Regardless, the women were not deterred. What is the relevance of gender, then? A man could also convert and leave his former life, yet men's lives were not constricted by such strictly defined rules. Their existence and worth was not so dominantly defined by their marital status.

³⁹ For texts of these stories please see Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, trans. R. Mcl Wilson (Cambridge; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 2003); Jan N. Bremmer, "Drusiana, Cleopatra, and Some Other Women in the Acts of John", *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, ed. Amy-Jill Levine et al., *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 11* (London; New York: Wilhelm: T & T Clark International, 2006), 77-87; Burrus, *Chastity as Autonomy*; Konstan, "Acts of Love".

⁴⁰ Burrus, *Chastity as Autonomy*, 108.

Practically speaking, a man vowing Christian celibacy would not have been considered as having reformed his life to the same radical degree, and his actions would not have been considered sacrificial in the same way.

The issue of gender offers another explanation. The women in these stories possessed remarkable characteristics. For instance, it is often stated that they were very beautiful –e.g. Thecla or Xanthippe– and they are generally from high status families. These stories could have been intended to promote the place of women in Christian society, with the leading women in these narratives constituting powerful exemplars. In our view, this is the reason why the women are the role models in these stories. The female characters had enviable existing social conditions. They were likely to be well-known, admired, and probably occupied a popular position among women. The choices they made were firstly to dedicate their life to the way of Christ, and secondly to remain celibate. They were now separated from their husbands, and able to make decisions about life on their own. Everything that happens to them is a reward for being so sincere in their faith. They witness miraculous events; sometimes they even participate in them and find the strength not to stray from their decision. Moreover, they have the honour of being mentioned respectfully along with the apostles and are all more prestigious than the other men in their stories. These stories were delivered to inspire women. This can be seen clearly in the structure of the narratives, since they all have the same pattern to deliver a common message. Ultimately, these women are role models for early Christian women.

Why Thecla?

If these stories are designed to illustrate an exemplary situation, why has *APTh* been afforded a different level of attention? In order to understand this distinction both Paul's and Thecla's behavioural patterns, as well as their relationship will be analysed.

Paul's Side of the Story

Burrus' pattern is successful in establishing steps which can be applied to the chastity stories. When this pattern is applied to the

Thecla story, it needs to be considered against two episodes: Iconium and Antioch. The Iconium episode misses a step in the structural pattern: “the apostle encouraging the woman”. The Antioch episode does not just omit the same step, but rather what happens is quite the opposite. Paul completely fails to support Thecla.

These two places where the same step of the pattern is omitted, indicate a very notable behaviour of Paul towards Thecla. Paul does not encourage Thecla. Moreover, Paul seems to be always indifferent to Thecla. When Thecla first hears Paul's word, she is amazed. Even though she does not see him in person his speech influences her deeply. “*Thecla ... was sitting at the window close by and listened day and night to the discourse of virginity, as proclaimed by Paul. And she did not look away from the window, but was led on by faith, rejoicing exceedingly*”.⁴¹ Paul, however, seems to doubt Thecla's sincerity in the proceeding events. When Thecla's loyalty to Paul has been revealed she is condemned to be burned and Paul is driven out of the city. After this, Paul immediately vanishes from the scene. Thecla's attempt to look for him “*as a lamb in the wilderness looks around for the shepherd*”⁴² comes to nothing. She receives help, but not from Paul: “*she saw the Lord sitting in the likeness of Paul*”.⁴³ Thecla survives her punishment without any help from the apostle. Paul did not count on Thecla as she did on him. He does not want Thecla to come with him. When she says that she will cut her hair like a man and follow him everywhere he goes, Paul's answer is as follows: “*Times are evil and you are beautiful. I am afraid lest another temptation come upon you worse than the first and that you do not withstand it but become mad after men.*”⁴⁴ As Davies explains it, “*Paul sees Thecla's beauty, not her piety.*”⁴⁵ Paul sees her as a woman susceptible to seduction, too beautiful to stay out of trouble. Her beauty may not be the reason why Paul does not trust Thecla, but it could be why he avoids her. He may have doubted that she was truly ready. Just before they travel to Antioch together, he rejects her wish to be baptised, yet when in another chastity story Artemilla, wife of the governor Hieronymus, asks him for baptism, he in-

⁴¹ AP.3:7.

⁴² AP.3:21.

⁴³ AP.3:21.

⁴⁴ AP.3:25.

⁴⁵ Stevan L. Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980), 59.

dulges her. Paul is in prison at that time, but leaves the prison to perform Artemilla and then returns. So, Paul does baptise women, but not Thecla. Even after she endures punishment in Iconium Paul still thinks that Thecla is not ready. He tells her “*Thecla, be patient; you shall receive the water.*”⁴⁶ Her ordeal was seemingly not challenging enough for her to prove herself to him.

Paul’s second action which deviates from “the apostle encouraging the woman” step occurs in Antioch. Immediately after they enter the town, a local officer named Alexander “*seeing Thecla, became enamoured of her and tried to bribe Paul with gifts and presents. But Paul said, ‘I know not the woman of whom you speak, nor is she mine.’*”⁴⁷ Paul is not only failing to encourage Thecla, he openly abandons her. Wehn suggests that Paul “*might have endangered his own bodily and religious integrity*” if he defended Thecla,⁴⁸ and might want to avoid what had happened in Iconium. Antioch is a foreign city, and if the authorities found out Thecla was a convert and a follower of Paul, the pair could have been put on trial again and condemned to death. However, ignoring Thecla while he should have been protecting her does not help Paul in the end. The apostle disappears when it is decided that Thecla will be thrown to the beasts.

976 | db

Paul’s actions are markedly different from the usual pattern. We see a unique pattern forming in the story: Thecla repeatedly searches for Paul, and Paul repeatedly disappears from the scene.⁴⁹ In the usual pattern for chastity stories the apostle always encourages the woman, whereas Paul does not even want Thecla to follow him. Despite praying for her when she is condemned to be burned, Paul seems to have little pity for her. The question of why Paul leaves Thecla alone constantly could be answered in many ways. It seems that Paul was more concerned about the problems that Thecla’s ministry could cause than about the positive results it might have. Paul may have had doubts about either Thecla’s piety or her determination, but this is unusual for the common pattern of the chastity stories. The apostle never leaves a woman who converts. He supports her even if he is in prison or condemned to death. He never fears for his or her death, and always tells her to re-

⁴⁶ AP.3:25.

⁴⁷ AP.3:26.

⁴⁸ Wehn, “Blessed Are the Bodies of Those Who Are Virgins”, 159.

⁴⁹ Wehn, “Blessed Are the Bodies of Those Who Are Virgins”, 155.

main steadfast. The apostle is there to encourage the woman and does not abandon her. Paul acts according to the usual pattern in other stories from AAA, where he is supportive and does not fail the female leads. Paul's attitude towards Thecla is therefore particular to *APTh*, which in our view is a distinct feature that caused the story to become more well-known than the others. What prompts Paul to behave differently is a cause and effect relationship between him and Thecla. The starting point of this cycle, however, might prove to be more arduous to pinpoint than we anticipate.

Thecla's Side of the Story

It is now clear that the common structural pattern is omitted in the story. Paul fails to encourage Thecla, and this is unconventional. When Thecla's side of the story is analysed, we will see a completely new step occurring in the pattern, both in the Iconium and Antioch episodes. Firstly, Thecla searches, follows, and finds Paul.⁵⁰ When Thecla is condemned to death in Iconium, Paul leaves her. When she is in the arena the Lord appears to her and she is saved miraculously. Thecla does something unusual and unexpected after she is rescued in that she goes to seek Paul. "*And she said: 'I have been saved from the fire and am following Paul.'*"⁵¹ Normally in chastity stories, if the apostle is not in the scene for any reason, the female character does not chase after him.

When they travel to Antioch together, after the death sentence of Thecla, there is no mention of Paul. Moreover, his disappearance does not wait until her punishment; he vanishes from the scene when Alexander assaults her. "*But he [Alexander], being of great power, embraced her in the street. But she would not endure it and looked about for Paul. And she cried out bitterly...*"⁵² Nevertheless, she pursues Paul immediately after she is saved from her punishment. By this point Paul is in another city, Myra, but this does not intimidate Thecla. "*And Thecla longed for Paul and sought him, looking in every direction. And she was told that he was in Myra.*"⁵³ Thecla is determined to find Paul and this perseverance is met with scepticism by the apostle himself. Instead of appreciating and enco-

⁵⁰ Burrus, *Chastity as Autonomy*, 38.

⁵¹ *AP.3:23*.

⁵² *AP.3:26*.

⁵³ *AP.3:40*.

uraging Thecla's pious behaviour Paul appears intimidated. Thecla's following of Paul everywhere is rare in chastity stories, and, therefore, is a distinguishing feature. Paul's distant demeanour towards Thecla has been marked as a differentiating motive of the *APth* for those who likened the story to Greek romance novels. Whereas their stormy relationship can be viewed as two lovers' ordeal to reunite despite obstacles⁵⁴ it is crucial to remember that they do not unite at the end.⁵⁵ This is not because of the grim circumstances but Paul's reluctance to be with Thecla. Nonetheless, apart from the final scene *APTh* contains the passion element familiar from Greek novels; we see a deep attachment on Thecla's side even though she is constantly rebutted.

When Paul disappears from the scene, he always leaves something incomplete. In Iconium, Thecla asks for baptism but her request is denied by Paul. After she baptises herself in Antioch she still needs permission from him to teach the word of God. There is also the issue of Thecla's deep commitment to Paul. Howe views Thecla's relationship with Paul as a platonic attachment. She states that Thecla had an intense love towards Paul, whereas Paul is much less interested in her.⁵⁶ Such an attitude is in accordance with the author's claim that Paul did not want women in ministry.⁵⁷ It can be asserted that the main point of the story is to show the attitude of Paul to women's roles in the Christian community. The Asian presbyter might have wanted to explain Paul's view about women in the community or women participating in ministry. According to Howe, however, Paul is the primary element in the story, since he means everything to Thecla. This is why Tertullian says the presbyter wrote the story "*augmenting Paul's fame*", not Thecla's.⁵⁸ Burrus approaches the issue from another angle:

"In literary interpretations which emphasize not the structure of the story itself but rather the context of the story in the larger body of the apocryphal Acts, the apostle is often viewed as the hero of the story; the woman is thereby designated a passive role as

⁵⁴ Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 50.

⁵⁵ Esther Yue L. Ng, "Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and Precedent?", *Journal of Theological Studies* 55/1 (2004), 5-6.

⁵⁶ Howe, "Interpretations of Paul", 39.

⁵⁷ Howe, "Interpretations of Paul", 40.

⁵⁸ Howe, "Interpretations of Paul", 46.

*a victim, rather than heroine. A hero who acts on behalf of other victimized characters is known as a “seeker hero” and is contrasted with the “victimized hero” who acts on his or her own behalf.”*⁵⁹

Burrus' classification of Thecla's role in the story has merit, yet Howe's attempt to paint Paul as acting with a determined state of mind at the centre of the whole ordeal does make accurately represent him in *APTh*. Paul's constant abandonment of Thecla is hardly emphasised, while Thecla's perseverance is conveyed in detail. She accomplishes many great deeds while Paul just quietly leaves the scene. When she is rescued from the Iconium arena by a storm this is not a miracle she performs herself, yet its very occurrence demonstrates her worth. She personally performs miracles in Antioch, however. When she is faced with the beasts in Antioch a lioness licks her feet and protects her.⁶⁰ Moreover, Thecla baptises herself, in a pool full of seals no less.⁶¹ The baptism story and Thecla's subsequent teaching, which ancient authors, with the exception of Tertullian, did not emphasise was highly unusual for a woman in the AAA. Even though the apparent lack of interest in these issues among early Christian authors seems to have diverted audience concern elsewhere, they were invested in her strength which enabled all those actions. Again, it amounts to the fact that these actions warrant a hero's courage. Whatever Thecla encounters surpasses what other women endure in other AAA. However, we can say that in Thecla's case the “hero” element definitely outweighs that of the “victim”.

It is apparent by now that Paul in *APTh* is intimidated by the profound attachment and love Thecla feels towards him. If Thecla's motivation for following Paul was purely spiritual she would have

⁵⁹ Burrus, *Chastity as Autonomy*, 42.

⁶⁰ *AP.3:33*.

⁶¹ *AP.3:34*. Thecla baptises only herself in the story but this does not prevent the arguments about the legitimacy of women teaching and baptising, which is what Tertullian mentions when he talks about the *APTh*. It would be possible to assert that a major part of the story's fame originates from the baptism. This is a very significant phenomenon that cannot be overlooked. However, although the baptism attracts attention first from Tertullian and later modern scholarship, ancient authors do not seem to have invested heavily in this element, probably because it was not their intention to highlight this aspect of Thecla's story and character. On the issue of Thecla's baptism see Stephen J. Davis, “A ‘Pauline’ Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul”, *Journal of Early Christian Studies* 8/3 (2000), 453–459.

stopped chasing him after proving how strong her faith was through her many tests. It is the personal aspect of her affection which scares him. Thecla is portrayed as a resolute character, and this sparked a cycle of abandonment. If it were not for Paul's constant abdication, however, we would not see how powerful a woman Thecla was. Paul's actions unwittingly strengthen Thecla every time he left the scene, and she emerges as a triumphant woman. The female pattern⁶² which is weaved into the narrative strengthens Thecla's independence as a woman. Women's cooperativeness towards Thecla in the *APTh* is remarkable. In all other *AAA*, the female character neither receives all their help from women nor all their hostility from men. Even if there are no women who are hostile towards female characters, there are male characters who assist them, especially the apostle. However, Thecla does not receive help from any man, including the apostle. There is only one situation in which a man technically seems to help her, when the governor in Antioch sets her free. Yet, other women think that this is a gift from God rather than an act of the governor.⁶³ All the characters sympathetic to Thecla or who offer her help are female, apart from Castellius who wept and admired the power that was in Thecla when she was about to be burned.⁶⁴ All the characters who hurt her or Paul were men, such as Thecla's fiancée Thamyris who gave her to the governor,⁶⁵ Paul's companions Demas and Hermogenes, who betrayed Paul and helped Thamyris,⁶⁶ and Alexander, who assaulted Thecla.⁶⁷ It was "women and virgins"⁶⁸ whom Paul was preaching to, and it was Tryphaena,⁶⁹ a powerful woman who protected Thecla before her punishment in Antioch.⁷⁰ Even the lion which did not hurt Thecla in the arena was female.⁷¹ When Thecla fights with

⁶² MacDonald, *The Legend and The Apostle*, 35; Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 8; Jan N. Bremmer, "Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thecla", *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer (Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996), 57.

⁶³ *AP.3:38*.

⁶⁴ *AP.3:22*.

⁶⁵ *AP.3:15*.

⁶⁶ *AP.3:16*.

⁶⁷ *AP.3:26*.

⁶⁸ *AP.3:7*.

⁶⁹ Magda Misset-Van De Weg, "A Wealthy Woman Named Tryphaena: Patroness of Thecla of Iconium", *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer (Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996), 16-35.

⁷⁰ *AP.3:27*.

⁷¹ *AP.3:33*.

beasts, women in the arena support her with their cheering. They throw herbs with perfumes so that the animals may sleep and not harm her.⁷²

The features which significantly deviate from the usual pattern helped the *APTh* to gain fame more than any others in the field. Even if the *APTh* fits the general pattern, Paul and Thecla act differently at times from what is expected. Paul does not generally leave people who trust him; Thecla's actions change his behaviour. Thecla acts rather unusually from the *stereotype* presented in other stories in the *AAA*, but she tries to attune to her situations. Since she does not have Paul around she finds a way to sort herself out. Thecla's heroism and miracles, much like her baptism, are the by-products of Paul's abandonment, causing her to act alone. However, even though Paul is the inspiration for Thecla's single-handed achievements, if it was not for her strong resolve the audience would be left with a story about a helpless young woman. To the contrary, Thecla emerges as the heroine at the end.

Conclusion

Thecla stars alongside Paul in the *APTh* as a woman who converts upon meeting the apostle, just like many others in the *AAA*. Although the outline of the narrative is similar to the rest, we encounter many differences both within the *APTh* and with the traditions revolving around it. Ever since its composition the *APTh* has captivated scholars. Despite Tertullian, the text's earliest external witness, being extremely critical about the content and origin of the story, in the proceeding centuries authors focused on the motives in the narrative, although selectively, and wrote about Thecla extensively.

A structural pattern has been provided in order to investigate the recurring models in the stories from the *AAA*. After analysing the structural pattern of the stories about women and examining women's roles in these stories the *APTh* has been analysed in terms of its popularity among other stories in the *AAA*. The relationship between Paul and Thecla emerges as the most significant reason for the story's distinctiveness. Both characters behave very differently

⁷² *AP*.3:35.

from the usual pattern in the other stories. As an apostle Paul's attitude is different towards the women in the other stories. Thecla's attitude towards Paul makes him act differently and changes the whole concept of the story. Paul is markedly callous and aloof towards Thecla. The Asian presbyter portrays a very different Paul than the one presented in other writings related to the apostle. Likewise, Thecla acts with a determination and persistence unmatched in the AAA. The flow of the story changes direction often because Paul leaves Thecla constantly, so she has to tackle events on her own. Thecla performing her own baptism, one of the most controversial elements of the story, happens because Paul did not want to baptise her and left her alone. Paul vanishing from the scene and taking no responsibility for Thecla actually places her in the foreground. In our view it was Thecla's attitude towards Paul, her persistence, her baptism, and the fact that she endured the whole ordeal by herself that made the story stand out. Even though Paul's persistent abstinence contributed greatly to Thecla's actions, it was her strength as a woman that handed her a glorious victory at the end.

982 | db

REFERENCES

- Ambrose of Milan. "Epistula Extra Collectionem 14 (Maur. 63)". trans. John. H. W. G. Liebeschuetz. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- Boughton, Lynne C. "From Pious Legend to Feminist Fantasy: Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the 'Acts of Paul/Acts of Thecla'". *The Journal of Religion* 71/3 (1991), 362-383. <https://doi.org/10.1086/488660>
- Bremmer, Jan N. "Drusiana, Cleopatra, and Some Other Women in the Acts of John". A *Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*. ed. Amy-Jill Levine et al. 77-87. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 11. London; New York: T & T Clark International, 2006.
- Bremmer, Jan N. "Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thecla". *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. ed. Jan N. Bremmer. 36-59. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Burrus, Virginia. *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987.
- Castelli, Elizabeth A. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Westminster: John Knox Press, 1991.
- Cooper, Kate. *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- Davies, Stevan L. *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.
- Davis, Stephen J. "A 'Pauline' Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the Acts of Paul". *Journal of Early Christian Studies* 8/3 (2000), 453-459. <https://doi.org/10.1353/earl.2000.0040>

- Davis, Stephen J. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dunn, James D. G. *The Theology of the Apostle Paul*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Elliott, James K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Goodspeed, Edgar J. "The Epistle of Pelagia". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 20/2 (1904), 95-108. <https://doi.org/10.1086/369503>
- Gregory of Nyssa. "The Life of Macrina". trans. Anna Silvas. *Macrina the Younger, Philosopher of God*. Turnhout: Brepols Publishers, 2008.
- Hayne, Léonie. "Thecla and the Church Fathers". *Vigiliae Christianae* 48/3 (1994), 209-218. <https://doi.org/10.1163/157007294X00014>
- Honey, Linda Ann. *Thekla: Text and Context with a First English Translation of the "Miracles"*. Calgary: University of Calgary, Ph.D. Dissertation, 2011. <https://search.proquest.com/docview/915124818?pq-origsite=primo>
- Howe, Margaret. "Interpretations of Paul in The Acts of Paul and Thecla". *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*. ed. Donald A. Hagner - Murray J. Harris. 33-49. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 1980.
- Konstan, David. "Acts of Love: A Narrative Pattern in the Apocryphal Acts". *Journal of Early Christian Studies* 6/1 (1998), 15-36. <https://doi.org/10.1353/earl.1998.0013>
- MacDonald, Dennis R. *The Legend and The Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster, 1st ed., 1983.
- MacDonald, Dennis R. - Scrimgeour, Andrew D. "Pseudo-Chrysostom's Panegyric to Thecla: The Heroine of the 'Acts of Paul' in Homily and Art". *Semeia* 38/ (1986), 151-159.
- Misset-Van De Weg, Magda. "A Wealthy Woman Named Tryphaena: Patroness of Thecla of Iconium". *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. ed. Jan N. Bremmer. 16-35. Kampen, the Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Ng, Esther Yue L. "Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and Precedent?" *Journal of Theological Studies* 55/1 (2004), 1-29. <https://doi.org/10.1093/jts/55.1.1>
- Olrik, Axel. "Epic Laws of Folk Narrative". *The Study of Folklore*. ed. Alan Dundes. 129-141. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965.
- Pesthy, Monika. "Thecla Among the Fathers of the Church". *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. ed. Jan N. Bremmer. 164-178. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Ramsay, William Mitchell. *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*. London: Hodder and Stoughton, 1895.
- Schneemelcher, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*. trans. R. Mcl Wilson. Cambridge; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 2003.
- Shelly Matthews. "Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography". *Journal of Feminist Studies in Religion* 17/2 (2001), 39-55.
- Talbot, Alice-Mary - Johnson, Scott Fitzgerald. *Miracle Tales from Byzantium*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
- Tertullian. "On Baptism". *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. ed. Alexander Roberts et al. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 1969.
- Titus. "The Pseudo-Titus Epistle". trans. R. Mcl Wilson. *New Testament Apocrypha, Vol. 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*. ed. Wilhelm Schneemelcher. 53-74. Cambridge; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 2003.

- Vander Stichele, Caroline - Penner, Todd C. *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking beyond Thecla*. London; New York: T & T Clark, 2009.
- Wehn, Beate. "Blessed Are the Bodies of Those Who Are Virgins': Reflections on the Image of Paul in the Acts of Thecla". *Journal for the Study of the New Testament* 23/79 (2001), 149-164. <https://doi.org/10.1177/0142064X0102307912>
- Holy Bible New Standard Revised Version: NRSV Anglicized Edition with Apocrypha*. London: Harper Collins Publishing, 2007.
- "Search e-Clavis – NASSCAL". Access 28April 2021. https://www.nasscal.com/search_gcse/

Elçisinin Terkettiği Kadın: Apokrif Elçilerin İşleri Arasında Thekla'nın Eşsiz Konumu

Elif Hilal KARAMAN*

Ayrıntılı Özet

Apokrif Elçilerin İşleri, elçilerin Hristiyanlık'ı yayma misyonları sırasında yaşadıkları olaylar üzerine kaleme alınmış eserlerdir. Yazarlarının kimliği konusunda her zaman kesin bilgi sahibi olmadığımız bu eserlerde, elçilerin misyonları sırasında yaşadıkları zorluklar, bu zorlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olan imanları ve bu esnada karşılaştıkları kişiler hakkında ayrıntılar içeren pek çok hikâye bulunmaktadır. Elçi ile tanışmasının ardından, genellikle kocasını veyahut da nişanlısını terk ederek, Hristiyan inancına katılan, elçi ile birlikte pek çok zorluğa göğüs geren ve hatta mucizeler gerçekleştiren kadınlar ise bu hikâyelerde sıklıkla işlenen konular arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Bu kadınların, genellikle toplumsal olarak güçlü ve yönetici gibi ailelere mensup ve/veya güzel olmalarıyla övülerek, Hristiyanlık dinine girmeyi düşünen ya da yeni ihtida etmiş kadınlara birer örnek teşkil etmeleri sağlanmıştır. *Apokrif Elçilerin İşleri*'ne dâhil olan farklı *İşler* bünyesinde, *Pavlus'un İşleri*'nde adı geçen Thekla ile birlikte on dört kadın vardır. Bu hikâyelerde, Virginia Burrus tarafından son haline getirilen model takip eden bir şekilde, kadın elçi ile tanışır, Hristiyan olup riyazet hayatı yaşamak üzere kocası veya nişanlısını terk eder, kadını kararından dönmeye ikna edemediği için sinirlenmiş eş tarafından şikâyet edilen elçi yakalanır ve cezalandırılır, kadın elçiyi hapisanede ziyaret eder ve imanını terk etmemesi için yüreklendirilir, elçi öldürülerek veya serbest bırakılarak hikâyeden çıkar, kadın yakalanır en sonunda da serbest kalır. Bazı adımların yerleri değişse ya da atlansa bile bütün hikâyeler bu modele uygun şekilde ilerlemektedir. Bütün bu benzerliklere rağmen, Thekla, erken dönem Hristiyan yazarları tarafından diğer kadınlara nazaran çok fazla ilgi görmüştür. Gösterilen bu alaka hikâyenin yazılmış olduğu düşünülen MS 2. yy'dan günümüze kadar artarak devam etmiş, modern literatürde de *Pavlus ve Thekla'nın İşleri* olarak nitelenen hikâye ile ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışma, Thekla'nın ve onun hikâyesinin diğer kadınlara ve hikâyelere nazaran çok daha ünlü olmasının ardındaki sebebi araştırmayı hedeflemektedir. Bu şöhretin, ilk bakışta, Thekla'nın kendisini vaftiz etmesi ve hikâye sonunda Pavlus'tan Tanrı'nın kelamını öğretme iznini alması gibi alışılmadık unsurlardan kaynaklandığı düşünülür. Fakat Kilise Babaları'nın da aralarında bulunduğu erken dönem Hristiyan yazarları hikâyenin bu yönlerine, hikâyenin yazarı hakkında ilk yorumları yapan Tertullian'ın konuya getirdiği eleştiri hariç hiç değinmemişlerdir. Hristiyanlık'ın ilk dönemlerinde ve dahi günümüzde çokça tartışılan kadınların dini rolleri meselesinden hareketle, antik yazarlar muhtemelen bu konuların Thekla'nın kadınlara örnek olması açısından uygun olmadığını

* Araştırma Görevlisi Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, elif.karaman@deu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1975-2942>

düşünmüş ve sadece Thekla'nın imanı, ahlakı ve riyazeti üzerinde durmuşlardır. Hikâye tarihi olarak güvenilir kabul edilmese de Thekla uzun süre azize olarak kabul edilmiş, adına kiliseler yaptırılmış, hayatını ve mucizelerini konu eden eserler kaleme alınmıştır. Devam eden yıllarda modern literatür odağını daha teknik konulara çevirerek, hikayenin kaynağını ve unsurlarını bilimsel açıdan incelemiştir. *Pavlus ve Thekla'nın İşleri'nin*, *Apokrif Elçilerin İşleri'ndeki* diğer hikâyeler ile karşılaştırılarak incelendiğinde Burrus tarafından tespit edilen modelden farklı olarak iki ekstra basamak içerdiği görülmektedir. Bunlar; normalde hikâyedeki kadını hiçbir suretle yüz üstü bırakmayan elçinin, burada Pavlus'un, sürekli olarak Thekla'yı karşı karşıya kaldığı sıkıntılarla tek başına bırakarak terk etmesi ve herhangi bir sebep yüzünden sahnede olmayan elçiyi hiçbir zaman arayıp bulmayan kadının, yani Thekla'nın, terk edildiği her seferde gidip Pavlus'u bulmasıdır. Pavlus'un Thekla'ya karşı tavrı, başka hiçbir hikâyede benzeri görülmemiş olarak mesafeli ve umursamaz şeklindedir. Pavlus, *Pavlus'un İşleri'ndeki* diğer kadınlara bu şekilde davranmadığı gibi başka hiçbir elçinin hikâyelerdeki kadınları problemler karşısında yalnız bırakması söz konusu değildir. Bu durum hikâyenin anlatılışı veya sonraki antik yazarlar tarafından ele alınması sırasında özel olarak vurgulanmamıştır. Bunu yerine karşılaşılan manzara her zaman Thekla'nın kararlılığı ve kahramanlığı üzerine kuruludur. Çalışmamızda ikilinin ilişkisi ve genel manada hikâye, Pavlus ve Thekla'nın bakış açılarından ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bu sayede Thekla'nın hikâye boyunca yaşamış olduğu terk edilme ve sınavlardan geçme döngüsünün başlangıcını belirlemek mümkün olmuştur. Thekla'nın Pavlus ile tanıştıktan sonra geliştirdiği platonik duyguların, yeni dinine olan bağlılığı ile birleşerek kuvvetlenmesi ve zaten güçlü bir karaktere sahip olan Thekla'nın her mücadeleden daha kararlı bir şekilde çıkması, Pavlus'un kelimenin tam anlamıyla gözünü korkutmuş ve ondan uzak durmasına sebep olmuştur. Bu durum ise Thekla'yı daha da kuvvetlendirmiş ve hikâyenin sonunda kendi başına yoluna devam etmesine yol açmıştır. Thekla'nın karakterine ek olarak bu ilişki üzerinde en fazla etki eden unsur hikâyedeki kadın motiftir. *Pavlus ve Thekla'nın İşleri'nin* direkt kadınlara ya da kadınların çoğunlukta olduğu bir kitleye yönelik olarak kaleme alındığı teorisinin kaynağı olan kadın motifi hikâyenin her adımında karşımıza çıkmaktadır. Pavlus tarafından, bilerek ve isteyerek olmasa da davranışlarının bir sonucu olarak başrole getirilen Thekla'nın bir kadın olmasının yanında; hikâyede Thekla'ya yardım eden ve destek olan, insan ya da hayvan, neredeyse bütün karakterlerin kadın olması ve Thekla'ya zarar veren ve karşısında yer alan neredeyse bütün karakterlerin erkek olması kadın motifinin hikâyeye çok sıkı bir şekilde işlendiğinin delilidir. *Pavlus ve Thekla'nın İşleri'nin* "güçlü Hristiyan kadın imajı" ile birlikte Thekla'nın karakteri sayesinde meşhur olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Pavlus, Hristiyan Kadınlar, Mucize, Kilise Babaları, Hristiyan Riyazeti.



OSMANLI DEVLETİ'NDE CİNSEL SALDIRI SUÇLARI: 1869 VAKÂYİ-İ ZABTİYE GAZETESİ ÖRNEĞİ

Muhammed Emin KIZILAY*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 1 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 2 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Kızılay, Muhammed Emin. "Osmanlı Devleti'nde Cinsel Saldırı Suçları: 1869 Vakâyi-i Zabtiye Gazetesi Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 987-1018.

<https://doi.org/10.33415/daad.946546>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 1 June 2021, **Accepted:** 2 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Kızılay, Muhammed Emin. "Sexual Assault Crimes in Ottoman Empire: 1869 Vakayi-i Zabtiye Newspaper Sample". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 987-1018.

<https://doi.org/10.33415/daad.946546>



Öz

Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı Devleti'nde birçok alanda yenileşme ve değişim hareketleri yaşanmıştır. Bu değişim ve yenileşmenin yargı alanındaki yansımaları ise yeni mahkemelerin kurulması ve klasik fıkıhın bazı konuları ile ilgili davalara bakma yetkisinin bu mahkemelere verilmesidir. Ne var ki bu mahkemelere ait kayıtlara ulaşmak çok kolay olmamakta, ulaşılan kayıtlarda ise konu bazı tasnif yapılmadığından teorik anlamda istenilen çalışmalar yapılamamaktadır. Tanzimat Dönemi'nin getirdiği yeniliklerden biri olan basının yaygınlaşması sonucu yayımlanmaya başlayan bir gazete olan *Vakâyi-i Zabtiyye*, bu sorunu aşmada önemli bir katkı sunmaktadır. Dava kayıtlarının kamuya duyurulması maksadıyla çıkarılmaya başlanan gazete, dönemin dava kayıtlarına kolayca ulaşımı sağlamaktadır. Gazetede, İstanbul mahkemelerinde görülen ceza davalarına ait kayıtlar özet olarak yayımlanmıştır. Kayıtlar, bugün dahi toplumun muzdarip olduğu cinsel saldırı suçlarına, gazetenin yayımlandığı dönemde de sıkça rastlandığını göstermektedir. Çalışmada Türk pozitif hukukuyla karşılaştırmalı olarak kanunlaştırma sonrası Osmanlı pozitif hukukunda cinsel saldırı kapsamına giren suçlar, dava kayıtları ve bu kayıtların atıfta bulunduğu kanun metinleri üzerin-

* Dr. Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, eminkizilayzade@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2082-0597>

den incelenecektir. Böylece bugünkü hukuk dilinin gazetenin yayımlandığı dönemlerde oluşmaya başladığı, Tanzimat sonrası dönemde yargı sisteminde hızlı ve kısmen istenilen düzeyde bir değişikliğin yaşandığı görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Hukuku, Cinsel Saldırı Suçu, Kanunlaştırma, Vakâyi-i Zabtiye Gazetesi.

Sexual Assault Crimes in Ottoman Empire: 1869 Vakayi-i Zabtiye Newspaper Sample

Abstract

In the period following the Tanzimat era, innovation and change movements were experienced in Ottoman Empire. The reflection of this innovation and change in the judicial system was establishment of new courts and the fact that the authority to rule cases in certain matters of classical fiqh was given to these courts. However, it is not easy to reach the records and archives of these courts, and moreover, because the classification of the archive was not subject-based, the desired studies cannot be done theoretically. Vakayi-i Zabtiye, a newspaper that started to be published since the press became widespread due to the innovations caused by the Tanzimat Era, makes a significant contribution in overcoming this problem. This newspaper, which was published with the aim of publicizing case records, makes it easy to reach the case records of the time. In the newspaper, the records of criminal cases ruled in Istanbul courts were published as summaries. The records show that sexual assaults, from which our society still suffers, were quite common in the period when the newspaper was published. In the study, the crimes which are considered within the scope of sexual assaults in Ottoman positive law as comparatively with Turkish positive law will be analysed over the case records and the law texts referred in these texts. In this way, it will be understood that the legal parlance we have today started to emerge in times when this newspaper was published, and that after the Tanzimat Era, a change which is fast and partly desired was experienced in the judicial system.

Keywords: Ottoman Law, Sexual Assault Crimes, Lawmaking, Vakâyi-i Zabtiye.

Giriş

Türk pozitif hukukunda cinsel içerikli suçlar cinsel taciz ve cinsel saldırı şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Cinsel taciz, fizikî bir temas olmaksızın şehvi amaçla yazılı veya sözlü laf atma, el kol hareketleri yapma gibi suçlardır. Cinsel saldırı ise cinsel amaçla fizikî müdahalede bulunmayı ifade etmektedir. Örneğin şehvi amaçla dokunmak, öpmek bu tür suçlar kapsamında değerlendirilmektedir.¹ Cinsel saldırı suçu, cinsel davranışlarla bir kimsenin vü-

¹ Erdal Baydemir, *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlakla Karşı Suçlar* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2007), 720; İsmail Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar* (Ankara: Malkoç Kitabevi, 2009), 299; Leyla Çakıcı Gerçek, "Yargıtay Kararlarıyla Cinsel Taciz Suçu", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 60/1 (2011): 50, 55.

cut dokunulmazlığını ihlal etmek olup bu özelliği ile cinsel taciz suçundan ayrılmaktadır.² Vücut bütünlüğünün ihlali, vücuda herhangi bir organ veya madde sokmak şeklinde gerçekleşmesi suçun nitelikli hâli olarak kabul edilmektedir.

İslam'da ise cinsel içerikli suçlar kazâî ve diyânî sorumluluk gerektirmesi açısından iki ayrı kategoride ele alınabilir. Eş ile âdet günlerinde ve lohusalık hâlinde³, zihardan sonra⁴, oruçlu iken⁵ veya ihramda ilişkiye girmek,⁶ yine eş ile ters ilişkiye girmek⁷ ve istimnâ⁸ kazâî bir sorumluluk getirmemekle beraber diyaneten kişilerin günahkâr olmasına sebep olmaktadır. Kazâî sorumluluk gerektiren cinsel fiiller ise zina, eşcinsel ilişki, tecavüz, hayvan veya ölü ile cinsel ilişkidir.⁹ Fıkıhta bu tür suçlar şahıs hakkını ihlal ettiği gibi

² Gülşah Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/1 (2013): 823.

³ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *et-Tuhfetü'l-fukahâ'*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3:331; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 10:158; Bedrud-din el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6:259; Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 53.

⁴ Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b.Ömer b. Maze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3:432; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbî's-şerâi'*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3:234; Ahmet Yaman, "Zihâr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 389.

⁵ Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1896), 1:327; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.), 1:240; İbrahim Kafi Dönmez, "Oruç", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 421.

⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed, 2. Bs (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 3:1486; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 2:341; Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1. Bs (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904), 1:180; Salim Ögüt, "İhram", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 541.

⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 11:5913.

⁸ Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Feth'ul-kadîr*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 2:330; Zeynüddin İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik (Tekmiletü Tûrî ve Minhatü'l-hâlik ile Birlikte)* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, t.y.), 2:293; Salim Ögüt, "İstimnâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 366.

⁹ İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5:18; Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur*, 1:594; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebâr ve Câmi'l-bihâr*, thk. Abdülmünim Hâil İbrahim, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 320; Hüseyin Esen, "Zina", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 443; Hilal Özay, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016): 11; Hilal Özay, "İslâm Hu-

kamu hakkını da ihlal edebilmektedir. Örneğin zina suçu cinsel içerikli bir suç olup tarafların rızası ile gerçekleştiğinden zina suçunda sadece kamu hakkının ihlalden bahsedilmektedir.¹⁰ Cinsel saldırı suçlarında ise şahısların vücut dokunulmazlıkları ihlal edildiğinden şahıs hakkının ihlali söz konusudur.

Fıkıhta suç ve cezalar; had, kısas ve ta'zir şeklinde taksim edilmiş olup daha çok had ve kısas cezaları üzerinde durulmuş, ta'zir suç ve cezalarını belirleme yetkisi ise kamu otoritesine bırakılmıştır.¹¹ Bu sebeple cinsel saldırı suçu içerisinde vücuda cebren cinsel organ sokmayı ifade eden tecavüz, had cezası gerektiren bir suç olduğundan klasik kaynaklarda daha detaylı ele alınmıştır. Bunun bir diğer sebebi tecavüzün zina suçunun nitelikli hâli olmasıdır.¹² Diğer cinsel saldırı suçları ise ta'zir cezası gerektirdiğinden kamu otoritesince düzenlenmiştir. Bu sebeple çeşitli zaman ve mekânlarda farklı yerel uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalara, İslam coğrafyasının büyük bir kısmını uzun süre hakimiyeti altında tutan Osmanlı Devleti'nde de rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde zaman içerisinde çeşitli kanunnameler çıkarılarak cinsel saldırı suçları ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır.¹³ 19. yüzyıla gelindiğinde ise modernizmin etkisiyle yargı alanında yaşanan değişimlerle birlikte hukukun çeşitli alanlarında kanunlaştırma faaliyetleri başlamıştır. Bu kanunlaştırma faaliyetleri dönemin hukuk anlayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Özellikle Tanzimat sonrası dönemde Batı kanunlarının olduğu gibi alınması ve millî kanunlar yapılması şeklinde iki farklı anlayış ortaya çıkmıştır. Ceza kanunlarının hazırlanışında hangi anlayışın etkili olduğu tartışmalı olmakla birlikte Osmanlı'nın son ceza kanunu olan 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nin şekil ola-

kukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 51 (2019): 223.

¹⁰ Mehmet Boynukalın, "Suç", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 455, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suc>.

¹¹ Abdülkadir Udeh, *et-Teşrû'l-Cinâiyü'l-İslâmî*, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirun, 2013), 1: 179-182.

¹² Sabri Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012): 29.

¹³ Tarihî süreçte Osmanlı Devleti'nde tecavüz suçu ile ilgili yapılan düzenlemeler ile ilgili bkz.: Adem Yıldırım, "İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018): 40-44.

rak Batılı sisteme sahip olduğu, muhteva olarak ise millî olduğu kabul edilmektedir.¹⁴

Tanzimat sonrası dönemde yaşanan değişimlerden biri de basının genişlemesi ve yaygınlaşması olmuş, bu dönemde çeşitli dergi ve gazeteler yayımlanmaya başlanmıştır.¹⁵ Bunlardan bir tanesi, *Vakâyi-i Zabtiyye*'dir.¹⁶ 1286/1869 yılında yayın hayatına başlayan gazete, Zabtiyye Müşiriyeti bünyesinde bulunan vukuat odası tarafından yayımlanmış, resmî hüviyete sahip bir yayındır. Gazetenin modernizmin etkisi ile Osmanlı hukuk sisteminde yaşanan değişimleri yansıtması, onu fıkıh tarihi açısından önemli kılmaktadır. Bu değişikliklerden biri şer'iyeye mahkemelerinden ayrı olarak bazı yeni mahkemelerin ihdas edilmiş olmasıdır. Nizâmiye mahkemeleri bunlardan biri olup ceza davalarına bakma yetkisi bu mahkemelere verilmiştir.¹⁷ Nizâmiye mahkemelerinin en üst yargı organı ise Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'dir. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, İstanbul'daki en yetkili nizâmiye mahkemesi olup ülkedeki bütün nizâmiye mahkemelerinin de temyiz mahkemesi konumundadır.¹⁸ Gazetede İstanbul mahkemelerinde görülen veya taşrada görülüp Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye temyiz için gönderilen dava kayıtları, "Mehâkim-i Cinâyet" ana başlığı altında yayımlanmıştır. Bu başlıkta ilk olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye gönderilip burada görülen temyiz davaları yer almaktadır. Ardından Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye bünyesinde bulunan ve merkezdeki mahkemelerin temyiz mahkemesi olan "Dîvân-ı Temyîz-i Dersaâdet" veya kısaltılmış şekliyle "Dîvân-ı Temyîz" mahkemesine ait kayıtlar bulunmaktadır.¹⁹ Daha sonra İstanbul'daki üç liva mahkemesi olan "Meclis-i Temyiz-i Dersaâdet", "Meclis-i Temyiz-i Beyoğlu" ve "Meclis-i Temyiz-i Üsküdar" mahkemelerine ait dava kayıtları zikredilmiştir. Gazetenin kolluk

¹⁴ Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 1. Bs (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 229, 233.

¹⁵ Nesimi Yazıcı, "Takvîm-i Vekâyi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 490; Osm an İbrahimov, "Osmanlı Devleti'nde İlk Basın Yayın Faaliyetleri ve Tuna Gazetesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016): 86.

¹⁶ Gazetenin ilk elli sayısı, Milli Kütüphane'nin internet sayfasında "Vekayi-i Zaptiye" künyesiyle kayıtlı olup elektronik olarak görüntülenebilmektedir. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/details/821>

¹⁷ "Mehâkim-i Şer'iyeye ve Nizâmiyenin Tefrik-i Vezâifi Hakkında Nizamname", *Düstur*, II. Tertip, 6/1334.

¹⁸ M. Macit Kenanoğlu, "Nizâmiye Mahkemeleri", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 186-187.

¹⁹ Sedat Bingöl, "Vakâ-yi Zaptiyye Gazetesi ve İstanbul Mahkemeleri", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 11 (2010): 15.

kuvvetlerinin karşılaştığı olaylara atfen bu ismi almış olabileceği ifade edilmektedir.²⁰ Dava kayıtlarına yer verilmesinin sebebi ise dava kayıtlarının halka örneklik teşkil etmesini sağlamak ve kamuoyunu yönlendirmektir.²¹

Çalışmada gazetenin 1869 yılına ait ilk elli sayısı incelenerek cinsel saldırı suçlarının gazeteye nasıl yansdığı, dava kayıtlarında kanunların nasıl kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Özellikle hemen hemen her dava kaydında 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'ne atıf yapıldığından ilgili kanun metinleri de ele alınacaktır. Ayrıca gazetede dava kayıtları özet olarak yer aldığından cinsel saldırı suçlarının nasıl ispat olunduğuna dair kayıtlarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmada ispat vasıtaları üzerinde durulmamıştır.

Nitelikli Cinsel Saldırı (Tecavüz) Suçları

Tecavüz, had cezası gerektiren zina fiilinin taraflardan birinin rızası olmaksızın ikrah ve cebir ile işlenmesidir. Bu sebeple mağdurun vücut bütünlüğüne, hayat hakkına ve cinsel dokunulmazlığına karşı büyük bir tehdit söz konusudur. Dolayısıyla tecavüz, zinanın nitelikli hâlidir.²² Bu özelliğinden dolayı tecavüz davaları mağdurun bizzat mahkemeye başvurması sonucu da açılmıştır.²³ Fıkıh literatüründe *gasp*, *el-ikrah* ve aynı kökten türeyen *müstekrehe* gibi kavramlar, zina etmek kelimesi ile birlikte cinsel ilişkiye zorlanmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁴ Osmanlı hukuk literatüründe ise fiil-i şeni', cebren zina, cebren fiil-i şeni', fiil-i şeni' kastıyla taarruz, bik-rini izale kastıyla taarruz gibi kavramlarla ifade edilmiştir.²⁵ Tecavüz suçunun zinadan farklı olan tarafı kamuya yönelik işlenmiş bir

²⁰ Hâlit Demirel, "Vakay-i Zabtiye" Gazetesi (1869-1874) (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 24-25.

²¹ Demirel, "Vakay-i Zabtiye" Gazetesi (1869-1874), 25.

²² Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 28-29.

²³ Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, trc. Ülkü Tansel, 1. Bs (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 174-175.

²⁴ Serahşî, *el-Mebsût*, 9: 75; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7: 62; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürrerül-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm* (Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 2: 271; Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâr-u's-Selâm, 1999), 1: 449.

²⁵ Melike Karabacak, "İrzimi İsterim': 19. Yüzyılda Cinsel Saldırı Davaları Üzerine Bir Vaka İncelemesi", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 6/14 (2019): 192.

suç (Allah hakkı) olmasına ilaveten şahsa yönelik bir suç olma özelliğini de barındırmasıdır.

Türk pozitif hukukunda da (TCK md. 102/2) tecavüz, bedensel temas içeren bir hareketle mağdurun cinsel dokunulmazlığının ihlal edildiği nitelikli bir cinsel saldırı suçu olarak kabul edilmektedir.²⁶ Türk pozitif hukukunda cinsel saldırı suçu vücuda bir organ veya herhangi bir cisim sokmak şeklinde gerçekleştiğinde suçun nitelikli hâli gerçekleşmektedir. El ile sarkıntılık gibi fiiller ise basit cinsel saldırı suçu olarak kabul edilmektedir.²⁷ Buna göre Türk pozitif hukukunda nitelikli cinsel saldırı olarak tanımlan suç, fıkhıdaki had gerektiren tecavüz suçundan daha kapsamlıdır. Zira fıkhi açıdan tecavüz, zina haddini gerektirecek ilişkinin cebren gerçekleşmesi iken TCK md. 102/2'de vücuda herhangi bir cisim veya organ sokmak da nitelikli cinsel saldırı olarak kabul edilmektedir. Fıkıhta, kişinin rızası olmaksızın vücudun herhangi bir yerine cinsel amaçla bir cisim sokulması sadece suçun had cezasını kapsamına girmesini önlemektedir. Yoksa kamu otoritesinin bu tür suçlara yönelik taz'ir cezası verme yetkisi vardır. Nitekim 1274/1858 Osmanlı Ceza Kanunnâmesi'nde bu tür suçlar için gerekli cezai yaptırımlar düzenlenmiştir.

Had cezalarının en ufak bir şüphe ile düşürüldüğü göz önüne alındığında cebir ve ikrah altındaki kişi için cezai bir sorumluluğun olmayacağı, lakin tecavüz eden kişinin had cezasına çarptırılacağı açıktır.²⁸ Zira tecavüz fiilinde fail hukuk düzeniyle çatışma hâlinindedir. Mağdur açısından ise ıztırar hâli söz konusu olup bu durum uygunluk sebeplerinden sayılmaktadır. Dolayısıyla mağduru cezai sorumluluktan kurtarmaktadır.²⁹ Tecavüze uğrayan kişinin her hâlükârda cezai sorumluluğu ortadan kalkmakla birlikte uhrevi sorumluluk açısından cebir ve ikrah hâlleri farklı hükümler doğurmaktadır. Cebir, bir şahsın başka şekilde hareket edebilme kabiliyetini ortadan kaldırmak, iradesini yok etmek anlamına gelmektedir. İkrah ise bir fiili yapıp yapmama hususunda kişinin iradesi yok

²⁶ Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", 822.

²⁷ Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar*, 299; Osman Yaşar v.dğr., *Yorumlu - Uygulamalı Türk Ceza Kanunu*, 2. Bs (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 3284.

²⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, 1. Bs (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7: 178; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 75; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 7: 319.

²⁹ Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 31; Yıldırım, "İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", 231.

edilmeksizin tehdit edilmesidir.³⁰ Söz gelimi bir şahsı kaçırmak ve bağlamak suretiyle zorla cinsel ilişkiye girmek cebir unsurunu barındırmaktadır. Cinsel ilişkiye girmek için silah göstererek ölümle tehdit etmek ise ikrah unsurunu içermektedir. Bugünkü hukuk çalışmalarında cebir için *maddi cebir*, ikrah içinse *manevi cebir* ifadesi kullanılmaktadır.³¹ İkrah/manevi cebir hâllerinde her ne kadar rıza yok olmuş olsa da kişinin iradesi söz konusu olduğundan uhrevi sorumluluk devam etmektedir. Bu nedenle ikrah altında zina fiilini işlemek haram hükmündedir.³² Maddi cebirde ise rıza ile birlikte irade de ortadan kalktığından mağdurun herhangi bir uhrevi sorumluluğu bulunmamaktadır.³³ Irza geçme suçunun cezası ise zina için tertip edilen cezanın aynısıdır. Tecavüz suçunun ispatında mağdurun dört şahit getirememesi hâlinde durumunun ne olacağı ise fıkhi açıdan tartışmalıdır. Yakın zamanda yapılan bazı çalışmalarda mağdurun başka şahitler bulamadığı durumlarda kendisi için kazif suçunun sabit olmayacağı ifade edilmektedir.³⁴

Nitelikli cinsel saldırı suçu cezai sorumluluk yanında birtakım hukuki sorumluluklar da doğurmaktadır. Bunlar mağdurun uğramış olduğu manevi zararın giderilmesi ve maddi olarak bedende meydana gelen zararların tazminidir. Örneğin nitelikli cinsel saldırı sonucu vücutta özellikle kadının cinsel organında bir yaralanma meydana gelebilmekte veya bu fiil ile bekâretin bozulması söz konusu olabilmektedir. Bekâretin bozulduğu durumlarda failin mağdur lehinde mali bir sorumluluğu söz konusu olmaktadır. Bu mali sorumluluk hem klasik kaynaklarda hem de Tanzimat sonrası Osmanlı hukukunda *mehir*³⁵ ve *damân-ı biki*³⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Cinsel organda meydana gelen yaralanmalarda ise meydana gelen zararın ağırlığına göre diyet tayin edilmektedir.³⁷ Diyet, nite-

³⁰ Erturhan, “Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, 26.

³¹ Belkıs Konan, “Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 29 (2011): 154.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 90.

³³ Erturhan, “Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, 47.

³⁴ Erturhan, “Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, 33.

³⁵ Buhârî, *el-Muhît*, 3: 119; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1: 441; Şeyh Nizâm Burhanpurlu, *el-Fetâvâ'l-hindîyye*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1892), 1: 325; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Evrakı [A.MKT.MVL.]*, Gömlek No. 138, 10.

³⁶ Vakâyi-i Zabtiye, 2/2, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliye, 19 Safer 1286.

³⁷ Tazminat miktarları ile alakalı özet bilgi sunan bir tablo için bkz. Yıldırım, “İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi”, 233, 238.

likli cinsel saldırıdan ayrı olarak meydana gelen müessir fiilin tazminatıdır. Bu sebeple had cezasına ilaveten cinsel organda meydana gelen zarar için hukuki sorumluluk olarak mağdura tazminat ödenmesi gerekmektedir. Mehir ise maddi bir karşılığı olmayan bekâretin ortadan kalkması sonucu manevi bir tazminattır. Dolayısıyla had cezasına hükmedilmesi hâlinde mehir düşmektedir. Zira Hanefilerde yerleşik kurala göre hukuka aykırı olarak gerçekleştirilen bir fiil için ceza ve tazminatın içtimaı söz konusu olmamaktadır.³⁸

Klasik dönem Osmanlı'da bu tür suçlar Hanefi fihri çerçevesinde ele alınmış ve cezalar da buna göre uygulanmıştır. Had ve kısas cezalarının şüphe ile uygulanamaz olması sebebiyle uygulamada ta'zir cezalarına daha sık rastlanmaktadır. Ta'zir cezalarının, yapısı gereği kamu otoritesinin müdahalesine açık olması sebebiyle Osmanlı'da bu tür cezaları gerektiren suçlar padişah fermanları ile düzenlenmiştir. Örfi hukuk olarak adlandırılan hukukun bu alanı şer'î hukuktan bağımsız olmayıp bilakis şer'î hukuk ile sıkı sıkıya sınırlandırılmıştır.³⁹ Örf tabiri ise bir âdet ve örf hukukunu değil kanun hukuku anlamında kullanılmıştır.⁴⁰ Klasik dönem uygulamalarında tecavüz suçuna yönelik örfi hukukta birçok düzenleme yapılmıştır. Osmanlı padişahları, fihri kamu otoritesinin yetkisine bıraktığı ta'zir gerektiren suçlar ile ilgili kanunnameler çıkartarak bu yetkiyi kullanmışlardır. II. Beyazıt, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devrinde çıkarılan kanunnamelerde tecavüz suçunun cezası olarak failin cinsel organının kesilmesine hükmedilmiştir.⁴¹ Mahkeme kayıtlarında ise tecavüz suçuna karşılık siyaseten katl, hapis, sürgün ve suçta teşebbüs edenler için dayak gibi cezaların verildiği görülmektedir.⁴²

Nitelikli cinsel saldırı suçunun çocuğa yönelmesi durumunda ise mağdurun cinsel bir cazibeye sahip olup olmadığı ve cinsel ilişkiyi kaldırabilecek yaşta olup olmadığına bakılmaktadır. Mağdurun bunlara sahip olmaması durumunda faile had cezası verileceği ka-

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 53; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1: 449.

³⁹ Feridun Emecen, "Osmanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 493.

⁴⁰ Mehmet Âkif Aydın, "Osmanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 515.

⁴¹ Yıldırım, "İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", 241-242.

⁴² Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 90-102.

bul edilmektedir. Bununla beraber mağdurun bedeninde herhangi bir zarar meydana geldiği durumlarda ise diyet de gerekmektedir. Mağdurun çocuk olması hâlinde rızasının olması, çocukların cezai ehliyete sahip olmamaları sebebiyle sonuca herhangi bir etki etmemektedir. Lakin çocuğun belirli bir olgunluğa ulaşmış olduğu ve rızası ile ilişkiye girdiği durumlarda had cezası düşmekte, ta'zir cezası gerekmektedir.⁴³ Türk pozitif hukukunda da (TCK, md. 103) çocuklara karşı cinsel suçlar benzer şekilde düzenlenmiştir. Buna göre on beş yaşını tamamlamamış veya tamamlamış olmakla beraber cinsel ilişkinin mahiyetini ve sonuçlarını kavrayacak yeteneği gelişmemiş çocuklara yönelik nitelikli cinsel saldırı suçlarında sekiz ile on beş yıl arasında hapis cezası öngörülmüştür.⁴⁴ Aynı şekilde bu suç sonucu bedende meydana gelecek zararlar için kasten yaralama suçuna ilişkin hükümlerin doğacağı ifade edilmiştir.⁴⁵ On beş yaşını bitirmiş çocuklarda ise herhangi bir zorlama olmaksızın çocuğun rızası ile meydana gelen cinsel ilişki ayrı olarak “reşit olmayanla cinsel ilişki suçu” (TCK, md. 104) şeklinde düzenlenmiştir. Bu durumda failin altı aydan iki yıla kadar hapsi öngörülmüştür.⁴⁶ Türk pozitif hukukunda, fıkhıdaki had cezaları türünden cezalar söz konusu olmadığı ve recm/sopa gibi uygulamalar yer almadığı için bu cezanın en üst sınırı on beş yıl hapis olarak belirlenmiştir.

996 | db

Gazetede yukarıda ele aldığımız tecavüz suçlarıyla ilgili toplam on bir adet dava kaydı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi on yaşında gayrimüslim bir erkek çocuğuna yönelik tecavüz suçudur. Gazetenin 23 Rebûlâhîr 1286 (2 Ağustos 1869) tarihli yirminci sayısında yer alan ve Meclis-i Temyiz-i Dersaâdet mahkemesinde görülen davada, maliye kâtibi olan bir şahıs kandırmış olduğu çocuğu kendi evine götürerek tecavüz etmiştir. Suçun mahkemede sabit olması neticesinde şahsa Ceza Kanunnâmesi'nin 197. maddesi

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 75-76; Erturhan, “Fıkhi Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, 53; Yıldırım, “İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi”, 232; Üzeyir Köse, “İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (2018): 318.

⁴⁴ Yaşar v.dğr., *Yorumlu - Uygulamalı Türk Ceza Kanunu*, 3381; Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar*, 164; Korkusuz, “Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)”, 822.

⁴⁵ Yaşar v.dğr., *Yorumlu - Uygulamalı Türk Ceza Kanunu*, 3381.

⁴⁶ Korkusuz, “Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)”, 822; Yaşar v.dğr., *Yorumlu - Uygulamalı Türk Ceza Kanunu*, 3495.

hükmünce altı ay hapis cezası verilmiştir.⁴⁷ Dava kaydında atıfta bulunulan 197. madde on bir yaşından küçük çocuklara tecavüz edenler ile alakalı düzenlemeleri içermektedir. Buna göre altı aydan az olmamak üzere muvakkat hapis cezası öngörülmüştür. Maddeye 6 Cemâziyelâhir 1329 (22 Mayıs 1911) tarihinde sonradan yapılan zeyil ile alt yaş sınırı yükseltilmiştir. Buna göre on üç yaşın altında olan çocukların cinsel ilişki için rızaları olsa dahi bu rızalarının geçersiz olacağı kabul edilmiş ve bu tür fiillerin zorla irza geçme sayılacağı, buna göre hüküm doğuracağı ifade edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca zeyil ile hapis cezası ağırlaştırılarak ceza küreğe çevrilmiştir.⁴⁹

Klasik Hanefi fıkhdında bu suç livâta kapsamına girmekte olup mağdurun çocuk veya yetişkin olması arasında fark gözetilmemiştir.⁵⁰ Bu tür durumlarda çocukların rızaları söz konusu olmayacağından cezai sorumluluk sadece tecavüz fiilinin sahibine ait olmaktadır. Dolayısıyla Hanefi mezhebinde livâta suçunun cezası ile ilgili öngörülen yaptırımlar sadece tecavüz eden kişi için geçerlidir. Livâtanın hükmü ve yaptırımı konusunda ise mezhepte ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanife'ye göre livâta, zina hükmünde olmayıp had cezası da gerektirmemektedir. Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye göre ise livâta, zina hükmünde olup cezası zina ile aynıdır.⁵¹ Fakat yine Ebû Hanife'ye göre livâta suçu için kamu otoritesinin siyaseten ceza verme yetkisi vardır. Suçlu ta'zir cezası olarak hapis veya idam edilebilir.⁵² Klasik dönem Osmanlı uygulamasında da livâta suçuna Ebû Hanife'nin içtihadı çerçevesinde cezalar verilmiştir. Livâtayı itiyat hâline getirenler için siyaseten ölüm cezası verilmiş, suçun teşebbüs aşamasında kalması hâlinde ise dayak, hapis, sürgün ve kürek gibi ta'zir cezaları verilmiştir.⁵³

Ele aldığımız dava kaydında atıf yapılan Ceza Kanunnâmesi 197. maddesinde kanunlaştırılan hapis hükmünün Ebû Hanife'nin

⁴⁷ Vakâyi-i Zabtiye, 20/4, Meclis-i Temyiz-i Dersaadet, 23 Rebiülâhir 1286.

⁴⁸ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, nşr. Hüseyin Hamid Bey, 1. Bs (İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), 89.

⁴⁹ Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama* (İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 2004), 62.

⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5617; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5: 17.

⁵¹ İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5: 17; Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakaik*, 3: 180.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 79; İbnü'l-Hümâm, *Feth'ul-kadîr*, 5: 262; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 5: 18; Üzeyir Köse, "Eşcinsellik ve İslâm Ceza Hukukundaki Durumu", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 5/52 (2017): 392.

⁵³ Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018): 39.

görüşüne uygun olduğu görülmektedir. Mahkeme de bu kanuna muvafık hüküm vererek fail için hapis cezası vermiştir. Dikkat çeken bir husus da cezanın kanunda belirtilen en alt sınırdan verilmiş olmasıdır. Zaman içerisinde bu ceza yeterli bulunmamış olacak ki sonrasında çocuklara yönelik tecavüz suçunun cezası ağırlaştırılarak kürek cezasına çevrilmiştir. Livâta suçu ile ilgili yapılan bazı çağdaş yorumlarda ise Nisâ suresinde eşcinsel ilişkiye giren erkeklerin yaptıkları iş “fahiş” olarak nitelendirildiğinden ve bir önceki ayette aynı şekilde vasıflanan zina fiilini işleyen kadınların hapsedilmesi istendiğinden⁵⁴ hareketle eşcinsel ilişkiye giren erkeklerin de hapsedileceği ifade edilmektedir.⁵⁵ Ele aldığımız dava kaydında ise livâta fiili bir çocuğa yönelik ve cebren gerçekleşmiştir. Dolayısıyla suçun nitelikli hâli söz konusudur. Bu sebeple cezanın mükellef şahısların kendi rızaları ile işledikleri livâta suçuna verilen cezadan daha ağır olması beklenir. Zira livâta suçunun çocuklara karşı işlenmesi hâlinde mağdur, kendini gerektiği gibi savunacak, olayın mahiyetini yeterince kavrayacak olgunluğa ulaşmamış olduğundan failin bu suçu işlemesi kolaylaşmaktadır. Tanzimat sonrası Osmanlı’da hazırlanan ceza kanunnameleri göz önüne alındığında idam cezası gerektiren birkaç suç hariç en ağır cezanın kürek cezası olduğu görülmektedir. Bu sebeple çocuklara yönelik cinsel saldırı suçunu düzenleyen Ceza Kanunnâmesi 197. maddesinin değiştirilerek cezanın küreğe çevrilmesi, nitelikli hâlin göz önünde bulundurulmuş olduğunu göstermektedir.

998 | db

Gazetede yer alan tecavüz ile ilgili davalardan dokuz tanesi ise on bir yaşından büyük kişilere yönelik cinsel saldırı suçuyla ilgili davalardır. Bunlardan dört tanesinde nitelikli cinsel saldırı suçu neticesinde mağdurun bekâreti izale olmuştur. Bu dört dava içerisindeki kayıtlardan birinde ise cinsel saldırı birden fazla kişinin katılımı ile gerçekleşmiştir. Bekâretin izale olunması durumunda cezai sorumlulukla birlikte manevi tazminat olarak damân-ı bikre hükmedilmiştir.

Gazetenin 11 Rebülevvel 1286 (21 Haziran 1869) tarihli sekizinci sayısının Divân-ı Ahkâm-ı Adliye başlığındaki dava kayıtlarından birine göre, iki Müslüman erkek silahlı oldukları hâlde bir evi basmışlar ve evin hanımını dağa kaçırarak kendisine tecavüz etmiş-

⁵⁴ Nisâ, 4/15-16.

⁵⁵ Nurten Zeliha Şahin, “İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi* 62/62 (2015): 525.

lerdir. Yargılama sonucunda suç sabit olduğundan şahıslara Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi hükmünce teşhir cezası ile birlikte üçer sene kürek cezası verilmiştir.⁵⁶ 19 Rebûlâhîr 1286 (29 Temmuz 1869) tarihli on dokuzuncu sayının Divân-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesine ait kayıtlarından birinde Müslüman bir erkeğe, bir kadına tecavüz etmesi sebebiyle 198. madde hükmünce teşhir ve beş sene kürek cezası verilmiştir.⁵⁷ 11 Cemâziyelevvel 1286 (19 Ağustos 1869) tarihli yirmi beşinci sayının Divân-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesine ait kaydında da mağdurun kim olduğu zikredilmeksizin bir zaptiye kol vekili muavinine, tecavüz suçu sebebiyle 198. madde hükmünce teşhir ve üç sene kürek cezası verilmiştir.⁵⁸ Gazetenin 22 Cemâziyelevvel 1286 (30 Ağustos 1869) tarihli yirmi sekizinci sayısında, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesine ait kayıta, yine mağdurun kimliği açıklanmaksızın üç Müslüman erkeğe, tecavüz suçundan dolayı 198. madde hükmünce teşhir ve beşer sene kürek cezası verildiği ifade edilmektedir.⁵⁹ Son olarak 25 Cemâziyelevvel 1286 (2 Eylül 1869) tarihli yirmi dokuzuncu sayının yine Divân-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesi başlığında yer alan kaydında, üç Müslüman erkeğin kimliği kayıta açıklanmayan bir şahsa tecavüz etmeleri sebebiyle 198. madde hükmünce teşhir ve dörder sene kürek cezası aldıkları belirtilmektedir.⁶⁰

Dava kayıtlarında atıf yapılan 198. maddede cebren ırza geçme suçu için muvakkat kürek cezası öngörülmektedir.⁶¹ Yukarıdaki beş dava örneğinde de nitelikli cinsel saldırı suçuna binaen faillere üç ile beş yıl arasında kürek cezaları verilmiştir. Hanefi mezhebinde tecavüzün had cezası gerektiren bir suç olduğu göz önüne alındığında modernleşme dönemi Osmanlı uygulamasında klasik Hanefî nazariyesinden farklı bir uygulamanın söz konusu olduğu görülecektir. Klasik nazariyede tecavüz suçu için zina cezasına mukabil verilen recm veya sopa cezası öngörüldüğüne göre Tanzimat sonrası Osmanlı uygulamasında bu, kürek cezasına dönüştürülmüştür. Bir diğer husus beş dava kaydında da kürek cezasından önce teşhir cezasının infazına hükmedilmiştir.

⁵⁶ Vakâyi-i Zabtîye, 8/2, DAA, 11 Rebûlelvel 1286.

⁵⁷ Vakâyi-i Zabtîye, 19/3, DAA, 19 Rebûlâhîr 1286.

⁵⁸ Vakâyi-i Zabtîye, 25/3, DAA, 11 Cemâziyelevvel 1286.

⁵⁹ Vakâyi-i Zabtîye, 28/3, DAA, 22 Cemâziyelevvel 1286.

⁶⁰ Vakâyi-i Zabtîye, 28/3, DAA, 25 Cemâziyelevvel 1286.

⁶¹ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 90.

Teşhir, suçun, bu suçu irtikap eden şahsın veya suça mukabil verilen cezanın toplumda görünür kılınması amacıyla gerçekleştirilen cezai bir yaptırımdır.⁶² Bu yaptırım, suçlunun tanındığı bir mahalde yüzünün siyaha boyanarak veya merkebe ters bindirilerek yerine getirilmiştir.⁶³ Teşhir cezasıyla amaçlanan gayelerden birinin de caydırıcılık olduğu kabul edilmektedir. Böylelikle toplumda suçun işlenmesini veya tekrarlanmasını önlemek amaçlanmaktadır.⁶⁴ Gazetede yer alan nitelikli cinsel saldırı suçları ile ilgili davalarda verilen teşhir cezasıyla da mahkemelerin, caydırıcılığı amaçladıkları söylenebilir. Dikkat çeken bir nokta, teşhir cezasının dava kayıtlarında atıfta bulunulan kanun metninde yer almadığıdır. Nitelikli cinsel saldırı ile ilgili düzenlemeleri içeren ve ele aldığımız dava kayıtlarında atıf yapılan Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesinde bu suç için sadece muvakkat kürek cezası öngörülmektedir. Buradan hareketle ele aldığımız dönemde teşhir cezasının asli bir ceza olarak değil, tekmîlî bir ceza olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Zira tekmîlî cezalar, işlenen suç için öngörülen cezalar olmayıp bu cezalara ek olarak hâkimin müstakil hükmüyle verilen cezalardır.⁶⁵ Dolayısıyla Ceza Kanunnâmesi'nde nitelikli cinsel saldırı suçu için öngörülen kürek cezası suçun asli cezasıdır. Kanunda yer almayan mahkemece verilen teşhir cezası ise asli cezadan ayrı olarak mahkeme tarafından verilen tekmîlî bir cezadır.⁶⁶ Modernleşme dönemi Osmanlı mahkemelerinde teşhirin tekmîlî bir ceza olarak kullanılması, onun caydırıcılık amacıyla kullanıldığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Gazetede yer alan tecavüz davalarından dört tanesinde mağdurların bekâretlerini kaybettikleri anlaşılmaktadır. Davaların dör-

⁶² Ahmet Kılınç, "Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Teşhir Cezası", *International Journal of Sport Culture and Science* 3/Special Issue 4 (2015): 449.

⁶³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6: 289; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûku İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 1. Bs (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 3: 307; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. Bs (Ensar Neşriyat, 2013), 574.

⁶⁴ Abdülkadir Tekin, "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14 (2020): 121.

⁶⁵ Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi*, 1: 627-628; Kılınç, "Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Teşhir Cezası", 449; Tekin, "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri", 124.

⁶⁶ Tekmîlî ceza ile birlikte asli cezaya ek olarak verilen tebeî cezalar da vardır. Tebeî cezaların tekmîlî cezadan farkı, ayrıca hâkimin hükmüne gerek duymaksızın asli cezaya ek olarak verilen cezalar olmasıdır. Örneğin kazif suçunda sopa cezası asli ceza olup kâzifin şahitliğinin kabul edilmemesi tebeî bir cezadır. Bu ceza hâkim veya kadıların hükmüne muhtaç olmaksızın nass ile sabittir. Detaylı bilgi için bkz. Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi*, 1: 627-628.

dü de farklı sayılarda, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesi başlığı altında zikredilmiştir. Gazetenin 19 Safer 1286 (31 Mayıs 1869) tarihli ikinci sayısında yer alan dava kaydında Müslüman bir erkek, on bir yaşında yine Müslüman bir kız çocuğuna tecavüz ederek bekâretini izale etmiştir. Bu sebeple Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi hükmünce cinsel saldırıda bulunan şahsa teşhir ve üç yıl kürek cezası verilmiştir. Ayrıca 200. madde hükmünce mağdura "damân-ı bikrini ifa eylemesine" hükmedilmiştir.⁶⁷ Mağdurun on bir yaşında olması sebebiyle hüküm 198. maddeye göre verilmiştir. Bu yaştan küçük olanlar için öngörülen ceza ise 197. maddede düzenlenmiştir.

2 Rebülâhir 1286 (12 Temmuz 1869) tarihli on dördüncü sayıda iki gayrimüslim şahsın yardımıyla üçüncü bir gayrimüslim şahıs, bir kadına tecavüz ederek bekâretini izale eylemiştir. Tecavüz eden şahsa Ceza Kanunnâme'sinin 198. maddesi hükmünce teşhir ve üç sene kürek cezası verilmiş, ayrıca 200. madde gereğince bekâretini izale ettiği kadına tazminat ödemesine hükmedilmiştir. Kendisine yardım eden iki şahsa ise 206. maddenin ilavesi hükmünce altışar ay hapis cezası verilmiştir.⁶⁸

db | 1001

5 Rebülâhir 1286 (15 Temmuz 1869) tarihli on beşinci sayıda yer alan bir dava kaydına göre, Müslüman bir erkek, bir kadına tecavüz ettiğinden dolayı 198. maddesi hükmünce teşhir ve üç sene kürek cezası almıştır. Ayrıca tecavüz sonucu mağdur bekâretini kaybettiğinden 200. madde gereğince sanığın, mağdurun damân-ı bikrini ödemesine hükmedilmiştir.⁶⁹ 12 Rebülâhir 1286 (22 Temmuz 1869) tarihli on yedinci sayıda da Müslüman bir erkek bir kadına tecavüz ederek bekâretini izale etmiş, yine 198. madde hükmünce teşhir ve dört sene kürek cezası verilmiştir. 200. madde gereğince de bekâretin tazminine hükmedilmiştir.⁷⁰

Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi, cebren ırza geçme suçunu düzenlemekte olup bu suç için muvakkat kürek cezası öngörülmektedir.⁷¹ Yukarıdaki dört dava kaydında da nitelikli cinsel saldırı suçu söz konusu olup muvakkat kürek cezaları verilmiştir. Ayrıca tekmîlî bir ceza olarak dört kayıta da teşhir cezası verildiği anla-

⁶⁷ Vakâyi-i Zabtiye, 2/2, DAA, 19 Safer 1286.

⁶⁸ Vakâyi-i Zabtiye, 14/2, DAA, 22 Rebülâhir 1286

⁶⁹ Vakâyi-i Zabtiye, 15/2, DAA, 5 Rebülâhir 1286.

⁷⁰ Vakâyi-i Zabtiye, 17/3, DAA, 12 Rebülâhir 1286

⁷¹ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 90.

şılmaktadır. Bu dava kayıtlarının ayırıcı özelliği, nitelikli cinsel saldırı sonucu bekâretlerini kaybetmeleri sebebiyle sanıkların hukuki olarak da sorumlu olmalarıdır. Bu sorumluluk, Ceza Kanunnâmesi'nin 200. maddesinde düzenlenmekte olup dava kayıtlarında bu maddeye atf yapılmıştır. Maddede, nitelikli cinsel saldırı henüz evlenmemiş kıza yönelik gerçekleştirildiğinde fail için kürek cezasına ek olarak tazmin yükümlülüğü de getirilmektedir. Maddeye 3 Cemâziyelevvel 1277 (19 Ekim 1860) tarihinde yapılan ilave ile evlenme vaadi ile bir kızın bekâretini izale edip evlenmekten vazgeçenler hakkında düzenleme yapılmıştır. Zira bu vaatle gerçekleşen izale-i bıkırde cebir söz konusu olmamaktadır. Gelen şikayetler üzerine evlilik vaadiyle kandırarak bir kadınla cinsel ilişkiye girilmesi de madde kapsamına alınmıştır.⁷² Buna göre fail için tazmin ile beraber (tazmin-i bıkır) bir haftadan altı aya kadar hapis cezası öngörülmektedir. İlavede bahsedilen suçun sabit olması ise erkeğin ikrarına veya kız tarafının ispatına menuttur.⁷³

1002 | db

Bekâretin kaybolması sebebiyle sanıkların yükümlü oldukları tazminat, ceza nitelikli bir yaptırım olmayıp haksız fiil sorumluluğu çerçevesinde ele alınan manevi bir tazminattır. Zira tecavüz suçu kamuya yönelik işlenmiş bir suç olmanın yanı sıra şahsa yönelik bir haksız fiil olma özelliğini de barındırmaktadır. Manevi tazminat, manevi zarar söz konusu olduğunda şahısların duygu ve his âleminde meydana gelen olumsuz neticelerin izalesidir.⁷⁴ Manevi zarar ise kişinin mal varlığında herhangi bir eksilmeye yol açmayan, ekonomik varlığı olumsuz etkilemeyen, sadece duygu ve his âleminde meydana gelen birtakım olumsuz sonuçlardır.⁷⁵ Klasik Hanefi fıkhında genel bir kural olarak manevi zararın, maddi bir karşılık ile tazmin edilemeyeceği ifade edilmektedir. Mağdurun yaşadığı acı ve keder sebebiyle oluşan manevi zararlar ise tazminden çok cezai yaptırımlar ile giderilmeye çalışılmıştır.⁷⁶ Zira yargı mercileri bu

⁷² Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*, 63.

⁷³ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 90-91.

⁷⁴ Muhammed Emin Kızılay, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Uygulamasında Haksız Fiil Sorumluluğu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 121.

⁷⁵ Kemal Tahir Gürsoy, "Manevi Zarar ve Tazmini", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/1 (1973): 7-8.

⁷⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, "İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6/4 (1940): 807-809; Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 2. Bs (İstanbul: İFAV, 2013), 138.

gibi durumlarda ta'zir cezaları uygulayabilmektedirler.⁷⁷ Buna karşın klasik Hanefi fıkhında bekâretin izale edilmesi bir manevi zarar olarak kabul edilmiş ve bunun maddi olarak tazmin edilmesine hükmedilmiştir. Bekâret, manevi zararın tanımına uygun olarak maddi karşılığı olmayan, izale olunduğunda kişiyi ekonomik anlamda olumsuz etkilemeyen bir şeydir. Klasik Hanefi fıkhında bu tür manevi zararın tazmini için failin mali bir sorumluluk olarak mehir ödemesi gerektiği kabul edilmiştir.⁷⁸ Bekâret maddi bir varlığa sahip olmadığından, mağdurun bekâreti bozulmadan önce evlenmiş olması hâlinde alacağı mehir miktarı, tazminat miktarının belirlenmesi amacıyla kullanılmıştır. Gazetede bekâretin bozulması ile sonuçlanan nitelikli cinsel saldırı davalarında ise mehir yerine damân-ı bikr, tazmin-i bikr ifadeleri kullanılmıştır.

Tazmin-i bikrin söz konusu olduğu dört dava kaydından birinde sanıklar birden fazladır. Sanıklardan biri, nitelikli cinsel saldırı suçunu irtikap etmekle beraber diğer ikisi, bilfiil suçun icra hareketlerine katılmaksızın suçun işlenmesi sırasında faile yardım etmişlerdir. Bu sebeple Ceza Kanunnâmesi'nin 206. madde ilavesince ceza almışlardır. Bu ilave, 3 Cemâziyelâhir 1277 (17 Aralık 1860) tarihinde getirilmiş, kız kaçırarak nitelikli cinsel saldırı suçunu irtikap edenlerin bu suç için öngörülen cezanın en üst sınırından ceza alacakları ifade edilmiştir. Ayrıca bu tür kız kaçırma olaylarında faile yardım eden kişilere bir aydan altı aya kadar hapis cezası öngörülmüştür.⁷⁹ Dava kaydında suça yardım eden kişilere altışar ay hapis cezası verildiği göz önüne alındığında, mahkemenin cezayı en üst sınırdan verdiği anlaşılmaktadır.

Gazetede yer alan nitelikli cinsel saldırı ile ilgili dava kayıtlarından birinde ise mağdur, sanığın öz kızıdır. 15 Safer 1286 (27 Mayıs 1869) tarihli gazetenin ilk sayısında, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye başlığında yer alan dava kaydında, gayrimüslim bir şahsın kendi öz kızına yönelik nitelikli cinsel saldırı suçundan dolayı Ceza Kanunnâmesi 199. maddesi hükmünce teşhir ve on sene kürek cezası aldığı ifade edilmektedir.⁸⁰ Bu madde, nitelikli cinsel saldırı suçunun mağdur üzerinde söz sahibi olan bakıcısı, velileri veya hizmet-

⁷⁷ Ali el-Hafif, *ed-Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2000), 44; Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-Damân*, 10. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2018), 89.

⁷⁸ Buhârî, *el-Muhît*, 3: 119; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1: 441; Burhanpurlu, *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, 1: 325.

⁷⁹ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 96-97.

⁸⁰ Vakâyi-i Zabtiye, 1/2, DAA, 15 Safer 1286

çileri tarafından gerçekleştirilmesi hâlinde uygulanacak cezayı düzenlemektedir. Buna göre suçun faili için beş yıldan az olmamak üzere muvakkat kürek cezası öngörülmektedir.⁸¹ Mağdur ile fail arasındaki akrabalık ilişkisi, faile mağdur üzerinde bir güç ve nüfuz sağlamaktadır. Böylece akrabalık ilişkisi çerçevesinde failin mağdur üzerinde etkili olması, failin işlenmesini kolaylaştırmakta ve mağdurun direncinin daha kolay kırılabilmesine sebebiyet vermektedir.⁸² Failin mağdur ile aralarındaki ilişki sebebiyle elde ettiği güç ve nüfuzun ve mağdurun kendisine yönelik güven duygusunun kötüye kullanılması, Ceza Kanunnâmesi'nde ceza artırımı sebebi sayılmıştır. Ele aldığımız dava kaydında da kanunda öngörüldüğü üzere sanığa on sene kürek cezası verilmiştir. Ayrıca bu cezanın infazından önce tekmîlî bir ceza olarak sanığın teşhir edilmesine de hükmolunmuştur. Osmanlı hukukunda olduğu gibi Türk pozitif hukukunda da (TCK md. 102/3-c) nitelikli cinsel saldırıya uğrayan mağdur ile fail arasında üçüncü derece dahil bir kan veya kayın hısımlığının mevcudiyeti, cezayı arttırıcı sebep olarak kabul edilmektedir. Yine aynı şekilde Türk pozitif hukukunda (TCK md. 102/3-b) failin kamu görevinin veya hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuzu kötüye kullanarak cinsel saldırı suçunu işlemesi ağırlaştırıcı bir sebep sayılmaktadır.⁸³

Tecavüze Teşebbüs Suçları

Gazetede yer alan cinsel saldırı suçlarından biri de tecavüze teşebbüstür. Teşebbüs, “suç yoluna giren ve elverişli hareketlerle suçun doğrudan doğruya icrasına başlayan failin, elinde olmayan sebeplerle suç tipinin objektif nitelikteki unsurlarını kısmen veya tamamen gerçekleştirmemesidir.”⁸⁴ Teşebbüsün suç olarak sayılıp cezalandırılabilmesi için ise birtakım şartlar aranmaktadır. Bunlar: Teşebbüste bulunanın muayyen bir suçu işlemeye yönelik kastı olması, failin niyet ve tasavvur aşamasını geçerek suçun icra hareketlerine başlamış olması ve failin iradesi dışında gerçekleşen bir mâni

⁸¹ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 90.

⁸² Nur Centel, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu’nda Cinsel Saldırı Suçu Ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısı’nın Değerlendirilmesi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 0/99 (2012): 279.

⁸³ Centel, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu’nda Cinsel Saldırı Suçu Ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısı’nın Değerlendirilmesi”, 278.

⁸⁴ Boynukalın, “Suç”, 37: 455.

sebebiyle kastedilen suçun gerçekleşmemiş olmasıdır.⁸⁵ Konumuz açısından teşebbüs, failin nitelikli cinsel saldırı suçunu işleme kastını ortaya koyarak icra hareketlerine başlamasına rağmen birtakım engeller nedeniyle bunu tamamlayamaması şeklinde gerçekleşmektedir. Şayet failin o ana kadar gerçekleştirdiği fiiller cinsel saldırı suçu olarak nitelendirilebiliyorsa teşebbüs de cinsel saldırı suçu olarak kabul edilmektedir.⁸⁶ Nitelikli cinsel saldırı gerçekleşmemesine rağmen cinsel amaçlı fizikî temas söz konusu olduğundan bu suçun cinsel saldırı olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Klasik fıkıh eserlerinde genel olarak suça teşebbüs ile alakalı bir nazariye mevcut değildir. Zira İslam ceza hukukunda fakihler teşebbüs terimi üzerinde durma ihtiyacı duymamışlardır. Bunun sebebi fıkıh nazariyesinde daha çok had ve kısas cezaları üzerinde durulmuş olması, kamu yararına yasaklanması veya cezalandırılması gereken fiillerin ise yetkili makamlara bırakılmış olmasıdır. Dolayısıyla herhangi bir suça teşebbüsün, kamu düzenine zarar verecek olması durumunda kamu otoritesinin ta'zir cezaları vazetme yetkisi mevcuttur. Ta'zir cezaları ise had, kefarete ve kısas gerektiren fiillerin dışında kalan her türlü yasak fiil için uygulanabilmektedir.⁸⁷ Şayet had cezası gerektirecek bir suç fiilen tamamlanmamış, fiile çıkmayarak kuvvede kalmışsa artık bu, müstakilen tam bir suç hükmündedir.⁸⁸ Fıkıhta suç ve cezalar bu şekilde ele alındığından had gerektiren suçlara teşebbüs de ta'zir ile cezalandırılan bağımsız bir suç hükmünde kabul edilmiştir. Bu nedenle teşebbüs için ayrıca bir nazariye ortaya koyulmamıştır. Örneğin zina suçuna teşebbüs eden bir şahsın icra hareketlerine başlamasına rağmen fiili sonuçlandıramaması, had cezası gerektiren zina suçundan ayrı, ta'zir gerektiren müstakil bir tam suçtur.⁸⁹ Osmanlı uygulamasında da tecavüze teşebbüs suçu ta'zir cezası gerektiren bir suç olarak telakki edilmiştir. 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nde nitelikli cinsel saldırı-

⁸⁵ Mehmet Aziz Bey, *Osmanlı Ceza Hukuku Mufassal Nazariyyât-ı Ceza*, ed. Selman Dursun, 1. Bs (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020), 96-97; Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Suça Teşebbüs", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/2 (2013): 9-10; Adem Çiftçi, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015): 37.

⁸⁶ Baydemir, *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlakı Karşı Suçlar*, 108; Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar*, 23; Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", 839.

⁸⁷ Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 199, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tazir>.

⁸⁸ Avcı, "Osmanlı Hukukunda Suça Teşebbüs", 8.

⁸⁹ Udeh, *et-Teşrû'l-Cinâi*, 1: 179-182.

rıya teşebbüs suçunun ve cezasının düzenlenmesi bunun bir göstergesidir.⁹⁰ Bu suç, Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesine yapılan ilavede tanımlanmıştır.⁹¹ Buna göre cebren nitelikli saldırıya yeltenip de (teşebbüs) kendi ihtiyarı olmaksızın birtakım sebeplerle niyetini fiiliyata geçirememesi durumunda fail için üç aydan az olmak üzere hapis cezası öngörülmüştür.⁹² Gazetede tecavüze yeltenme suçu ile alakalı dört adet dava kaydı bulunmaktadır.

İlki, 15 Safer 1286 (27 Mayıs 1869) tarihli gazetenin ilk sayısında Dîvân-ı Temyîz-i Dersââdet mahkemesine ait kayıtlar içerisinde zikredilmektedir. Bir Müslüman şahıs, şâbb-ı emred⁹³ olduğu ifade edilen başka bir Müslüman erkeğe yönelik cebren nitelikli cinsel saldırıya yeltenmiş, “yed-i ihtiyarında olmayan esbâb-ı mânia haylûletiyle tasavvur ve efkâr-ı fasidesi fiile çıkamayıp kuvvede kalmıştır”. Bu sebepten dolayı sanığa 198. maddenin ilavesi hükmünce bir sene hapis ceza verilmiştir.⁹⁴ 26 Safer 1286 (7 Haziran 1869) tarihli dördüncü sayının Dîvân-ı Temyîz başlığı altındaki bir diğer dava kaydında biri müslim, diğeri gayrimüslim iki şahıs yolculuk esnasında yanlarındaki diğer bir gayrimüslim erkeğe cebren tecavüze yeltenmişler, “her nasılsa bazı esbâb-ı mânia haylûletiyle fiili mezkûr kuvvede kalmıştır”. Bu sebeple sanıklara Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi ilavesi hükmünce altışar ay hapis cezası verilmiştir.⁹⁵

Üçüncü dava kaydı, 14 Rebûlevvel 1286 (24 Haziran 1869) tarihli dokuzuncu sayının Meclis-i Temyîz-i Dersââdet başlığında yer almaktadır. Âşir Efendi Kütüphanesi'nde⁹⁶ kalan bir öğrenci, Atfık İbrahim Paşa Medresesi'nde⁹⁷ öğrenci olup odasına misafir olarak

⁹⁰ 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nde tecavüz suçuna teşebbüs ile ilgili maddede bizzat teşebbüs terimi kullanılmamıştır. Bu terim kanunun 55. maddesinde padişaha yönelik suikast girişimlerini tanımlamak için kullanılmıştır. Maddenin son cümlesinde teşebbüs, “*tasmim olunan cinayetin icrasına bed' etmek*” şeklinde tanımlanmıştır. *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 26.

⁹¹ İlave 3 Cemaziyelahir 1277 (17 Aralık 1860) tarihinde yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*, 62.

⁹² *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 90.

⁹³ Henüz sakalı, bıyığı çıkmamış genç. *Kubbealtı Lügati*, “Şâbb-ı emred” (Erişim 24 Mayıs 2021)

⁹⁴ Vakâyi-i Zabtiye, 1/2-3, D. T. Dersââdet, 15 Safer 1286.

⁹⁵ Vakâyi-i Zabtiye, 4/2, Dîvân-ı Temyîz, 26 Safer 1286.

⁹⁶ Kütüphane ve tarihi ile alakalı detaylı bilgi için bkz.: İsmail E. Erünsal, “Âşir Efendi Kütüphanesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 8.

⁹⁷ Medrese ile alakalı detaylı bilgi için bkz.: Semavi Eyice, “İbrâhim Paşa Külliyesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 340-341.

gelen başka bir erkek öğrenciye cebren nitelikli saldırıya yeltenmiş, niyeti “yed-i ihtiyarında olmayan esbâb-ı mânia haylûletiyle fiile çıkamamıştır”. Bu sebeple kendisine Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi ilavesi hükmünce altı ay hapis cezası verilmiştir.⁹⁸ Son dava kaydı ise 21 Rebülevvel 1286 (1 Temmuz 1869) tarihli on birinci sayının Meclis-i Temyîz-i Dersââdet mahkemesine ait kayıtlarında yer almaktadır. Keresteci olduğu belirtilen gayrimüslim bir şahıs, yanında çırak olarak çalışan şâbb-ı emred gayrimüslim bir erkeğe cebren tecavüze yeltenmiştir. Fakat niyeti, “yed-i ihtiyarında olmayan esbâb-ı mânia haylûletiyle fiile çıkamamıştır”. Bu nedenle sanığa Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi ilavesi hükmünce üç ay hapis cezası verilmiştir.⁹⁹

Dört dava kaydında da açıkça zikredildiği üzere fail veya failer cebren nitelikli cinsel saldırıya teşebbüs etmişlerdir. Kayıtların tamamında failer nitelikli cinsel saldırı suçunun icra hareketlerine başlamışlar lakin kendi iradelerinden bağımsız birtakım mâniler sebebiyle suç gerçekleşmemiştir. Dava kayıtlarında atıf yapılan Ceza Kanunnâmesi'nin 198. maddesi de teşebbüs suçunu, failin ihtiyarı dışında meydana gelen bir mâni sebebiyle nitelikli cinsel saldırı suçunun gerçekleşmemesi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla failin suçu işleme kastını ortaya koyarak icra hareketlerine başlamasına rağmen kendi isteği ile bundan vazgeçmesi, kanunda belirlenen suç tanımının dışında kalmaktadır. Kanunnameye 6 Cemâziyelevvel 1329 (4 Haziran 1911) tarihinde yapılan tadil ile teşebbüsten gönüllü olarak vazgeçme durumu düzenlenmiştir. Buna göre failin tasavvur ettiği suçtan vazgeçtiği ana kadar icra ettiği fiillerin herhangi bir suç kapsamına girmesi hâlinde teşebbüse değil, sadece tamamladığı suça ceza verilecektir.¹⁰⁰ Fıkhi açıdan önemli olan suçun gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Suçun failinin kendi ihtiyarı veya kendi ihtiyarı dışında bazı sebeplerle icra hareketlerine başlamış olduğu suçu gerçekleştirmemesi arasında bir fark söz konusu değildir. Son dönem Osmanlı hukukunda suçun gerçekleşmemesi hâli için öngörülen ceza hususunda teşebbüs edenin ihtiyarının olup olmadığı yönündeki ayırım ise büyük ihtimalle Batı hukuk

⁹⁸ Vakâyi-i Zabtiye, 9/2, M. T. Dersââdet, 14 Rebülevvel 1286.

⁹⁹ Vakâyi-i Zabtiye, 11/2, M. T. Dersââdet, 21 Rebülevvel 1286.

¹⁰⁰ “28 Zilhicce 1274 tarihli Kanun-ı Ceza'nın Bazı Mevaddını Muaddel Kanun”, *Düstur*, II. Tertip, 3/442.

sistemlerinin etkisiyle meydana gelmiştir.¹⁰¹ Dava kayıtlarında dikkat çeken bir husus da ilgili kanun maddesinin uygulanmasında mağdurun cinsiyetinin dikkate alınmamasıdır. Zira dört dava kaydında da mağdur erkektir.

Basit Cinsel Saldırı Suçları

Cinsel saldırı suçu, cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığını fizikî olarak ihlal etmektir.¹⁰² Cinsel arzuları tatmin etmek gayesiyle yapılan her türlü fiil ise bir cinsel davranıştır.¹⁰³ Bir fiilin cinsel arzuyu tatmin maksadıyla yapılıp yapılmadığı ise somut olayın koşullarına göre değerlendirilmektedir.¹⁰⁴ Nitelikli cinsel saldırıda mağdurun bedenine herhangi bir cisim veya organ sokulması söz konusu olduğundan failin cinsel arzularını tatmin amacı gütmemesi suçun oluşumunu engellemektedir. Lakin basit cinsel saldırıda fiilin suç sayılması için failin cinsel arzularını tatmin amacı gütmemesi gerekmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca saldırı fiili mağdurun rızası olmaksızın veya rızasına mugayir olarak gerçekleşmelidir.¹⁰⁶

1008 | db

Fıkıhta zina ve livâta dışındaki cinsel suçlar genellikle ta'zir kapsamında değerlendirildiğinden nitelikli cinsel saldırı düzeyine çıkmayan suçlar da ta'zir cezası gerektirmektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu suç için gereken cezayı belirlemek kamu otoritesine aittir. Klasik dönem Osmanlı uygulamasında da bu tür suçlar için para, hapis ve dayak gibi cezalar verilmiştir.¹⁰⁸ Gazetede bu türden suçlarla ilgili altı dava kaydı yer almaktadır. Bunların tamamında ifadeler aynı olup sadece fail ve mağdurlar değişmektedir. Bu sebeple her dava kaydını tek tek ele almak yerine genel olarak basit cinsel saldırı kapsamına giren bu kayıtlardan bahsedebiliriz. Dava kayıtlarının hangi sayı ve mahkeme başlığında yer aldığı ile alakalı çalışmanın sonunda yer alan gazetede nitelikli cinsel saldırı suçu ile alakalı

¹⁰¹ Kübra Nugay, *XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zir'in Kalkması* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 172-173.

¹⁰² Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", 823.

¹⁰³ Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar*, 6.

¹⁰⁴ Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", 823.

¹⁰⁵ Baydemir, *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlak Karşı Suçlar*, 7.

¹⁰⁶ Baydemir, *Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlak Karşı Suçlar*, 32; Korkusuz, "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)", 823.

¹⁰⁷ Başoğlu, "Ta'zir", 40: 199.

¹⁰⁸ Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, 110-111.

davaların dökümüne bakılabilir. Dava kayıtlarında bu tür suçlar “el ile sarkıntılık” şeklinde tanımlanmaktadır. Kayıtların dört tanesinde failer müslim, diğer ikisinde ise gayrimüslimdir. İki kayıтта mağdurlar erkek, dört kayıтта ise kadındır. Dava kayıtlarında sanıklara Ceza Kanunnâmesi'nin 202. maddesi zeyli hükmünce bir ile iki ay arasında hapis cezası verildiği anlaşılmaktadır. 202. madde alenen cinsel ilişkiye giren şahıslar için öngörülen cezaları düzenlemektedir.¹⁰⁹ Maddeye 3 Cemâziyelâhir 1277 (17 Aralık 1860) tarihinde eklenen zeyil ile genç kimselere el ile sarkıntılık edenler için bir aydan üç aya kadar hapis cezası öngörülmektedir. 6 Cemâziyelâhir 1329 (4 Haziran 1911) tarihinde bu zeyilde bir düzenleme yapılarak “zükûr ve inâstan genç kimselere” ifadesi “inâsa ve zükûrdan genç kimselere” şeklinde değiştirilmiştir. Böylece kadınların sadece genç olanlarına değil tamamına karşı bu tür fiiller suç kapsamına alınmıştır.¹¹⁰

Bugünkü Türk pozitif hukukunda da basit cinsel saldırının en hafif şekli sarkıntılık suçu olarak kabul edilmektedir.¹¹¹ Mağdurun cinsel dokunulmazlığı bedensel temas içeren hareketle ihlal edildiğinde oluşan suçlar TCK'nin 102'nci maddesinin 1'inci fıkrasında düzenlenmektedir. Sarkıntılık suçu da bu fıkra da zikredilmekte ve bu suç için iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası öngörülmektedir.¹¹² Bir sonraki maddede ise sarkıntılık suçunda mağdurun çocuk olması durumu zikredilmekte ve bu, cinsel istismar olarak kabul edilmektedir. Bu suçun cezası ise üç yıl ile sekiz yıl arası hapis olarak düzenlenmiştir.¹¹³

Sonuç

Modernizmin etkisiyle birlikte Osmanlı Devleti'nde çeşitli alanlarda birçok yenilik yaşanmıştır. Bugün olduğu gibi mahkemelerin karara bağladıkları davalara ait kayıtların yayımlanması bunlardan biridir. Böylelikle dava kayıtlarının yayımlandığı döneme ait hukuk mantığına, kanunlara ve bu kanunların uygulanışına dair bilgiler

¹⁰⁹ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, 93.

¹¹⁰ Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*, 65.

¹¹¹ Mehmet Emin Artuk - Mehmet Emin Alşahin, “Sarkıntılık Fiili”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4 (2016): 3244-3245.

¹¹² Korkusuz, “Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)”, 822; Malkoç, *Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar*, 299.

¹¹³ Artuk - Alşahin, “Sarkıntılık Fiili”, 3248.

elde etmek mümkündür. 1286/1869 yılında yayımlanan Vakâyi-i Zabtiye bu açıdan önemli bir kaynaktır. Osmanlı'nın Tanzimat ile birlikte yargı alanında yaşadığı değişiklikler, gazetede yer alan dava kayıtları sayesinde izlenebilmektedir. Bu kayıtlarda görebildiğimiz kadarıyla mahkemelerde Osmanlı pozitif hukukuna uygun kararlar verilmiştir. Böylece dava ile alakalı teorinin hâkimlere sağlamış olduğu çeşitlilik ile hâkimlerin kendi kanaatlerince bir tercihte bulunması engellenmiş ve yargı birliğinin sağlanması için kanun yapıcı erkin örfi hukuk çerçevesinde yapmış olduğu düzenlemelere uyulması istenmiştir. Bunlara ilaveten hâkimlerin yetki alanları çerçevesinde kanunda yer almayan bazı yaptırımlar uyguladıkları da müşahede edilmektedir. Nitelikli cinsel saldırı kapsamında değerlendirilebilecek cebren ırza geçme suçlarında tekmiî bir ceza olarak hâkimlerin teşhir cezası vermeleri bunun bir göstergesidir. Klasik dönemde yargı makamlarınca teorinin sağlamış olduğu çeşitlilik kullanılarak günün ihtiyaçlarına göre farklı hükümler verilmiştir. Fakat hâkimlerin uygulamakla yükümlü olduğu bir kanun metni olduğunda bu esneklik sağlanamamıştır. 1274/1858 Ceza Kanunnâmesi'nin uygulanmasında ise bu esneklik yine yasama erki tarafından yapılan çeşitli ilaveler, zeyiller ve tadillerle sağlanmaya çalışılmıştır. On yaşının altındaki çocuklara yönelik nitelikli cinsel saldırı suçlarında verilen altı ay hapis cezasının az bulunarak cezanın küreğe çevrilmesi ve yaş sınırının on üçe çıkarılması bunun bir örneğidir.

1010| db

Kanunnâme'nin hazırlanmasında Hanefî fikhî dikkate alınmış ve kamu otoritesinin yetki alanında olan cezalar düzenlenmeye çalışılmışsa da bazı konularda bunun mümkün olmadığı görülmektedir. Bunun yanında birçok noktada özellikle Hanefî fikhîna muvafık hükümler verilmiştir. Ayrıca bugünkü hukuk dilinin temellerinin Tanzimat Dönemi'ne dayandığı söylenebilir. Bugün basit cinsel saldırı suçu olarak kabul edilen el ile sarkıntılık ifadesinin o günkü ceza kanununda ve dava kayıtlarında yer aldığını görmek mümkündür. Yine bugün ceza hukuku konularından biri olan suça teşebbüs gibi kavramların da o dönemde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bunun bir sebebi de mezkûr Ceza Kanunnâmesi'nin Batı sistematiği takip edilerek oluşturulmasıdır. Böylece, sadece sistematiği takip edilen bir hukuk sistemi, zamanla resepsiyon marifetiyle içerik olarak da benimsendiğinden 19. yüzyıl Osmanlı ceza hukuku dili ile günümüz hukuk dilinin birçok ortak noktası bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Artuk, Mehmet Emin - Alşahin, Mehmet Emin. "Sarkıntılık Fiili". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 65/4 (2016): 3243-3270.
- Avcı, Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası". Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 26/2 (2018): 15-45.
- Avcı, Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Suça Teşebbüs". Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 8/2 (2013): 7-37.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Osmanlılar". TDV İslam Ansiklopedisi. 33: 515-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Aynî, Bedruddin. el-Binâye şerhu'l-Hidâye. 1. Bs, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. el-İnâye şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- el-Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Ğânîm b. Muhammed. Mecmau'd-damânât. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - ve Ali Cuma Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zir". TDV İslam Ansiklopedisi. 40: 198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Baydemir, Erdal. Cinsel Dokunulmazlığa, Kişi Hürriyetine ve Genel Ahlaka Karşı Suçlar. Ankara: Adalet Yayınevi, 2007.
- Bey, Mehmet Aziz. Osmanlı Ceza Hukuku Mufassal Nazariyyât-ı Ceza. Ed. Selman Dursun. 1. Bs. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukûku İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu. 1. Bs, 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "İslam Hukukunda Manevi Zararların Tazmini". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 6/4 (1940): 798-812.
- Bingöl, Sedat. "Vakâ-yi Zaptiyye Gazetesi ve İstanbul Mahkemeleri". Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları. 11 (2010): 1-30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Sadaret Mektubî Kalemî Meclis-i Vala Evrakı [A.MKT.MVL.]. No. 138/1, Gömlek No. 10.
- Boynukalın, Mehmet. "Suç". TDV İslam Ansiklopedisi. 37: 453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b.Ömer b. Maze. el-Muhîtü'l-burhânî. Thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Burhanpurlu, Şeyh Nizâm. el-Fetâvâ'l-hindiyye. 2. Bs, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1892.
- Centel, Nur. "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı Suçu ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısı'nın Değerlendirilmesi". Türkiye Barolar Birliği Dergisi 0/99 (2012): 269-290.
- Ceza Kanunnâme-i Humâyunu. Nşr. Hüseyin Hamid Bey. 1. Bs. İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300.
- Çakıcı Gerçek, Leyla. "Yargıtay Kararlarıyla Cinsel Taciz Suçu". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 60/1 (2011): 47-82.
- Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2015): 33-62.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. Mecmau'l-enhur fî şerhi mülteka'l-ebhur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Demirel, Hâlit. "Vakayi-i Zabtîye" Gazetesi (1869-1874). Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Oruç". TDV İslam Ansiklopedisi. 33: 416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Düstur, II.Tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334: III, VI.
- Emecen, Feridun. "Osmanlılar". TDV İslam Ansiklopedisi. 33: 487-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. 4. Bs. Ensar Neşriyat, 2013.
- Erturhan, Sabri. "Fıkıhi Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2012): 21-71.
- Erünsal, İsmail E. "Âşir Efendi Kütüphanesi". TDV İslam Ansiklopedisi. 4: 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Esen, Hüseyin. "Zina". TDV İslam Ansiklopedisi. 44: 440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eyice, Semavi. "İbrâhim Paşa Külliyesi". TDV İslam Ansiklopedisi. 21: 340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gayretli, Mehmet. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları. 1. Bs. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Gürsoy, Kemal Tahir. "Manevi Zarar ve Tazmini". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 30/1 (1973): 1-50.
- el-Haddâd, Ebû Bekir. el-Cevheretü'n-neyyire. 1. Bs, 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904.
- el-Hafif, Ali. ed-Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2000.
- el-Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. ed-Dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-epsâr ve Câmî'l-bihâr. Thk. Abdülmünim Hâil İbrahim. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik (Tekmiletü Tûrî ve Minhatü'l-hâlik ile Birlikte). 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin. Feth'ul-kadîr. 1. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbrahimov, Osman. "Osmanlı Devleti'nde İlk Basın Yayın Faaliyetleri ve Tuna Gazetesi". Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (2016): 82-94.
- Karabacak, Melike. "İrzımı İsterim": 19. Yüzyılda Cinsel Saldırı Davaları Üzerine Bir Vaka İncelemesi". Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi 6/14 (2019): 189-212.
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Nizâmiye Mahkemeleri". TDV İslam Ansiklopedisi. 33: 185-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kılınç, Ahmet. "Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Teşhir Cezası". International Journal of Sport Culture and Science 3/Special Issue 4 (2015): 447-456.
- Kızılay, Muhammed Emin. Tanzimat Sonrası Osmanlı Uygulamasında Haksız Fiil Sorumluluğu. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Koç, Mehmet. Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Konan, Belkis. "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu". Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM. 29 (2011): 149-172.
- Korkusuz, Gülşah. "Cinsel Saldırı Suçu (TCK md. 102)". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 71/1 (2013): 815-854.
- Köse, Üzeyir. "Eşcinsellik ve İslâm Ceza Hukukundaki Durumu". Asos Journal: The Journal of Academic Social Science 5/52 (2017): 383-404.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar". Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi. 16 (2018): 312-331.
- Kubbealtı Lugatı. Erişim 24 Mayıs 2021. <http://lugatim.com>
- el-Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. et-Tecrîd. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - ve Ali Cuma Muhammed. 2. Bs, 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Malkoç, İsmail. Türk Ceza Kanunu Uygulamasında Cinsel Suçlar. Ankara: Malkoç Kitabevi, 2009.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. Dürerü'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm. 2 Cilt. Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.

- Nugay, Kübra. XIX. Yüzyıl Ortak Ceza Hukuku Dilinin Oluşumu: Osmanlı'da Ta'zîrin Kalkması. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Öğüt, Salim. "İhram". TDV İslam Ansiklopedisi. 21: 539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öğüt, Salim. "İstimnâ". TDV İslam Ansiklopedisi. 23: 366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değişirme". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2016): 1-36.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükümü". İlahiyat Tetkikleri Dergisi. 51 (2019): 207-234.
- Peirce, Leslie. Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet. Trc. Ülkü Tansel. 1. Bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. et-Tuhfetü'l-fukahâ'. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. el-Mebsût. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". EKEV Akademi Dergisi 62/62 (2015): 507-530.
- Şentop, Mustafa. Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku: Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2004.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. el-Asl. Thk. Mehmet Boynukalın. 1. Bs, 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tekin, Abdülkadir. "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri". Amasya İlahiyat Dergisi. 14 (2020): 99-139.
- Udeh, Abdülkadir. et-Teşrü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî. 3. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirun, 2013.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". TDV İslam Ansiklopedisi. 44: 387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaşar, Osman - Gökcan, Hasan Tahsin - Artuç, Mustafa. Yorumlu - Uygulamalı Türk Ceza Kanunu. 2. Bs. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". TDV İslam Ansiklopedisi. 17: 51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazıcı, Nesimi. "Tavvîm-i Vekâyi". TDV İslam Ansiklopedisi. 39: 490-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Adem. "İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tercavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 47 (2018): 225-261.
- Yıldız, Kemal. İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk. 2. Bs. İstanbul: İFAV, 2013.
- ez-Zeylaî, Osman b. Ali. Tebyñnü'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte). 1. Bs, 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1896.
- Zuhaylî, Vehbe. Nazariyyetü'd-Damân. 10. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2018.

Ek: Gazetedeki Cinsel Saldırı Suçu ile Alakalı Davaların Dökümü

Sa- yı/ Ta- rih	Mah- ke- me	Davacı/Mağdur		Davalı/Fail		Dava Konu- su	Ka- nun Mad- desi	Hü- küm
1/ 15 S. 12 86	DAA	Gayri- müslim/ Kadın	Protes- tes- tan/ Failin Kızı	Gay- rimüs- lim/ Erkek	Protes- tan	Teca- vüz	199	Teş- hir/10 sene kürek
	D. T. Der- saâde t	Müs- lim/Erke k	Çı- rak/Ş âbb-1 Emred	Müs- lim/Er kek		Teca- vüze Yel- tenme/ Yara- lama	198 Zey- li /17 9	1 sene ha- pis/teda- vi mas- rafını tazmin
	M.T. Üskü- dar	Müslim/ Erkek	Çı- rak/Ş âbb-1 Emred	Müs- lim/Er kek	İran Va- tanda- şı	El ile Sarkın- tılık	202	1 ay hapis
2/ 19 S. 12 86	DAA	Müs- lim/Kadı n	Çocuk	Müs- lim/Er kek		Teca- vüz/ İzale-i Bikr	198 /20 0	Daman-1 bikr/teş- hir/3 sene kürek
4/ 26 S. 12 86	D. Temyî z	Gayri- müslim/ Erkek	Seyis	Müs- lim/Er kek- Gay- rimüs- lim/Er kek	Araba- cı Çırağı- Seyis	Cebren Teca- vüze Yel- tenme	198 Zey- li	6'şar ay hapis
6/ 4 RA. 12 86	M.T. Der- saâde t	Müslim/ Erkek	Şâbb-1 Emred	Müs- lim/Er kek	Mu- halle- bici	El ile Sarkın- tılık	202 Zey- li	1 ay hapis
8/ 11 RA. 12 86	DAA	Müslim/ Kadın	De- miryo- lu Çavu- şunun Eşi	2*Müs- lim/ Erkek		Dağa Kaçır- ma/ Teca- vüz	198	Teş- hir/3'er sene kürek
	M.T.	Birden	Alüfte	2*Müs- lim	Kayık-	El ile	202	2 şer ay

	Der- saâde t	Çok Kadın		lim/ Erkek	çı/ Mav- nacı	Sarkın- tılık	Zey- li	hapis
9/ 14 RA. 12 86	M.T. Der- saâde t	Müslim/ Erkek	Tale- be	Müs- lim/Er- kek	Talebe	Cebren Teca- vüze Yel- tenme	198 İla- vesi	6 ay hapis
11/ 21 RA. 12 86	M.T. Der- saâde t	Gayri- müslim/ Erkek	Çı- rak/Ş âbb-ı Emred	Gay- rimüs- lim/ Erkek	Keres- teci	Cebren Teca- vüze Yel- tenme	198 İla- vesi	3 ay hapis
14/ 2 R. 12 86	DAA	Kadın		3*Gay rimüs- lim/ Erkek		Cebren Teca- vüz/ Teca- vüze Yardım	198 /20 0/ 206 İla- vesi	Damân-ı Bıkr/ Tecavüz Edene Teş- hir/3 Sene Kürek; Yardım Eden İkisine 6'şar Ay Hapis
15/ 5 R. 12 86	DAA	Kadın		Müs- lim/ Erkek		Cebren Teca- vüz	198 /20 0	Damân-ı bıkr/ teşhir/3 sene kürek
17/ 12 R. 12 86	DAA	Kadın		Müs- lim/ Erkek		Cebren Teca- vüz	198 /20 0	Damân-ı bıkr/teş hir/4 sene kürek
18/ 16 R. 12 86	M.T. Der- saâde t	Müslim/ Kadın		Müs- lim/Er- kek	Eskici	El ile Sarkın- tılık	202	1 ay hapis
19/ 19 R. 12 86	DAA	Kadın		Müs- lim/ Erkek		Cebren Teca- vüz	198	Teş- hir/5 sene kürek

20/ 23 R. 12 86	M.T. Der- saâde t	Gayri- müslim/ Erkek	10 Ya- şında Çocuk	Müs- lim/Er- kek	Maliye Kâtibi	İğfal İle Teca- vüz	197	6 ay hapis
25/ 11 CA. 12 86	DAA			Müs- lim/Er- kek	Zapti- ye Kol Vekili Mua- vini	Cebren Teca- vüz	198	Teş- hir/3 sene kürek
28/ 22 CA. 12 86	DAA			3*Müs- lim/ Erkek	Esnaf Çocuk- ları	Cebren Teca- vüz (Darp ve Yara- lama ile Birlik- te)	198	Teş- hir/5'er sene kürek
29/ 25 CA. 12 86	DAA			3*Müs- lim/ Erkek		Cebren Teca- vüz (Darp ve Yara- lama ile Birlik- te)	198	Teş- hir/4'er sene kürek
31/ 3 C. 12 86	M.T. Üskü- dar	Gayri- müslim/ Kadın	Avus- turya Vatan- tan- daşı Tüccarın Eşi	Gay- rimüs- lim/ Erkek	Yunan Tebaa- sından	El ile Sarkın- tılık	202 Zey- li	1 ay hapis
40/ 1 B. 12 86	M.T. Der- saâde t	Kadın		Gay- rimüs- lim/ Erkek		El ile Sarkın- tılık	202 Zey- li	1 buçuk ay hapis

1016| db

Sexual Assault Crimes in Ottoman Empire: 1869 Vakayi-i Zabtiye Newspaper Sample

Muhammed Emin KIZILAY*

Extended Abstract

Ottoman legal history is generally considered in two parts: the classical period before Tanzimat Era and the post-Tanzimat Era. Due to the effects of modernism, the Imperial Rescript of Gülhane was published, and movements for innovation and change started in many fields, as well as the judicial system. Undoubtedly, the West was the role model in this change.

Legalisation activities started benefiting from Western laws, sometimes in terms of content and sometimes in terms of form, and this process ended after Western laws were accepted via reception when a secular judicial system was founded. Yet, this process does not cover just a short amount of time. Firstly, it started as organisation of fiqh by Western legal systems, and several changes were undergone in the judicial systems. Some new courts were established, and the courts were asked to use these newly legislated laws. The task of ruling cases related to criminal law was given to Nizamiye Courts, which are one kind of these new courts.

As the records belonging to Nizamiye Courts were mostly kept together with Sheriyye courts, which existed since the classical era, it is difficult to reach the criminal cases ruled by this court. As there is no classification for independently kept records, it is not possible to make a subject-based study, as well. However, one of the innovations in this period was that the press became widespread, and this really helps us reach the records of Nizamiye Courts easily.

Today, as in many academic journals belonging to judicial authorities in many countries, case records of courts were published in Ottoman Empire following the Tanzimat Era. One of these publications is Vakayi-i Zabtiye. Although the newspaper was a media organ of the law enforcers, it also gave place to case records for aims like warning the society and proving the practicality of criminal laws. In this archive, there are only records belonging to criminal courts, and it includes case records related to many topics such as theft, homicide, bodily harm, sexual assault and sexual molestation. From them, it is concluded that sexual assault crimes, which are also widely experienced in today's societies, were common in the times when the newspaper was published.

Today, in Turkish positive law, sexual assault crimes are defined as actions which violate sexual privacy through physical contact. When this act is realised as penetrating any organs or an object into a body, the crime is considered a major one. Other physical contacts with a sexual purpose are named as sexual assaults. Though such crimes were not adverted as sexual assault crimes in the

* Research Assistant, PhD, Bayburt University, Faculty Of Theology, Department Of Basic Islamic Sciences, eminkizilayzade@hotmail.com,
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2082-0597>

times when the newspaper was published, either in the fiqh of Hanafis, which is the official madhhab of Ottoman Empire, or in Ottoman positive law, some regulations regarding the crimes such as forcible rape, groping, and attempted rape were made.

In the 1274/1858 Crime Code, which was formed in this period and mentioned in almost all of the case records in the newspaper, crimes considered as sexual assaults were regulated and various punishments were prescribed for these. These law articles were formed largely in accordance with Hanafi fiqh. Yet, though law texts claims to do regulations regarding the tazir punishments, which were left to the authority of public administration, in the field, it can be said that this authority was exceeded in certain matters. Along with having a domestic content, 1274/1858 Crime Code was formed in deference to 1810 French Crime Code. For this reason, crimes such as attempted sexual assault, which were not considered worthy of addressing in the eyes of classical Hanafi criminal law, were given place in it.

In the newspaper, case records about attempted major sexual assault crimes can be encountered. In these records, it is observed that decisions were made in accordance with Ottoman positive law. Legislation of laws to which courts have to obey makes it impossible for the judge to make a personal preference among the variety of options provided to him by the theory that is related to the subject of the case, and to ensure judicial uniformity it was expected to obey the choice of the lawmakers. In addition to these, it was also observed that within their realms of authority, judges imposed some sanctions that were not part of the law. It is an indicator of this that judges sentenced Parading (Tashhir) Penalty, which is a takmili punishment, for the forcible rape crimes which can be evaluated as part of major sexual assault crimes.

In the classical period, different judgments were passed by the judicial authorities using the variety provided by the theory in accordance with the needs of the time. However, when there was a law text for which judges responsible to practise, this flexibility was not possible anymore. In the 1274/1858 Crime Code, this flexibility was tried to be provided via various additions, postcripts and modifications made again by the lawmakers. It is an example of this that the six-months of imprisonment sentenced for major sexual assaults towards children under ten was considered insufficient and was transformed to penal servitude, and the age limit was raised to thirteen..

Keywords: Ottoman Law, Sexual Assault Crimes, Lawmaking, Vakâyi-i Zabtiyye.



MAKEDONYUŞÇULAR YA DA PNEUMATOMACHİ'LERİN (RUH'LA SAVAŞANLAR) KUTSAL RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yunus KAYMAZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 1 Temmuz 2021, **Kabul Tarihi:** 29 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Kaymaz, Yunus "Makedonyuşçular Ya Da Pneumatomachi'lerin (Ruh'la Savaşanlar) Kutsal Ruh Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1019-1044.

<https://doi.org/10.33415/daad.961052>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 1 July 2021, **Accepted:** 29 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Kaymaz, Yunus. "A Study On The Views Of The Macedonians Or Pneumatomachi (The Spirit Fighters) About The Holy Spirit". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1019-1044.

<https://doi.org/10.33415/daad.961052>



Öz

4. yüzyıl, kilise içerisinde sadece kristolojik tartışmaların yoğun bir şekilde cereyan ettiği bir dönem olmamış aynı zamanda Kutsal Ruh meselesi ile alakalı da önemli hadiselerin yaşandığı bir dönem olarak kayda geçmiştir. Bu anlamda Kutsal Ruh, kristolojik tartışmalardan sonra kiliseyi en çok meşgul eden tartışma

* Arş. Gör. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ykaymaz@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7270-3571.

konularından bir tanesi olmuştur. Araştırmamızın temel konusu Kutsal Ruh'un müstakil bir mesele olarak gündeme geldiği dördüncü yüzyılın ikinci yarısındaki tartışmaların görünen müsebbibi olan Makedonyusçulardır. Bu grubun kökeni, tarihsel gelişimi, lider isimleri ve temel düşüncelerini ele alacağız. Temel kaynaklarımız, bu hadiselerin yaşandığı döneme şahit olmuş, hatta bu tartışmaların biz-zat içerisinde yer almış kilise babalarının eserleri olacaktır. Oldukça muğlak bir oluşum olan bu grubu incelemeye öncelikle isminden başlayacak, ardından Makedonyusçuluğun tarihsel sürecini ve en nihayetinde temel düşüncelerini ele alarak makalemizi sonlandıracağız.

Anahtar Kelimeler: Makedonyusçuluk, Pneumatomachi, Kutsal Ruh, 4. Yüzyıl.

A Study on the Views of the Macedonians or Pneumatomachi (The Spirit Fighters) about the Holy Spirit

Abstract

The 4th century was not only a period of intense christological discussions within the church, but also recorded as a period in which important events related to the issue of the Holy Spirit took place. The Holy Spirit has been one of the most controversial topics of discussion after the christological debates. The main subject of our research is the Macedonians, the apparent cause of the debates in the second half of the fourth century, when the Holy Spirit came to the fore as an independent issue. We will deal the origin, historical development, leading names and basic thoughts of this group. Our main sources will be the works of the church fathers who witnessed the period when these events took place, even took part in these discussions. We will first start with the name of this group, and then conclude our article by dealing the historical process of Macedonianism and its basic ideas.

Keywords: Macedonians, Pneumatomachi, Holy Spirit, 4th century.

Giriş

Hristiyan teslisinde İsa'dan sonra gelen Kutsal Ruh, kristolojik tartışmalardan sonra kiliseyi en fazla meşgul etmiş teolojik tartışma konularından bir tanesi olmuştur. Yeni Ahit, Kutsal Ruh'tan bazen Tanrıyla, bazen İsa Mesih'le ve bazen de insan ile ilişkili olarak birçok kez söz etmiştir. Fakat onun doğası, Baba ve İsa ile ilişkisi ve tanrısallığı/ilahiliği konularında net bir tutum ortaya koymamıştır. Kutsal Ruh hakkındaki bu muğlak bilgiler Kutsal Ruh'un gündeme gelmediği ilk dönemlerde bir sorun teşkil etmezken dördüncü yüzyıldaki yoğun kristolojik tartışmaların akabinde ilk defa müstakil bir mesele olarak tartışılmıştır. Öncelikle İznik Konsili'nde (325) Kutsal Ruh'u bir inanç objesi olarak zikretmekle yetinilmiştir. Fakat ilerleyen süreçte, kilise içerisindeki yerel toplantılarda kabul edilmiş olan inanç metinlerinin birçoğunda Kutsal Ruh zikredilmiş ve 360'lardan sonra artık kristolojik tartışmalarla ilişkili fakat ondan bağımsız bir

şekilde müstakil olarak tartışılmaya başlanmıştır. En nihayetinde Konstantinopolis Konsili ile Kutsal Ruh'un kaynağı Baba olarak gösterilmiş ve Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilmesi ve tapınılması gerektiği ilan edilmiştir.

Kutsal Ruh'un müstakil bir mesele olarak tartışılmaya başlanması ile birlikte onun hakkında önemli görüşler ortaya konmuştur. Bu minvalde Athanasius'un (ö.373) muhatap aldığı etkisi oldukça sınırlı yerel Mısırlı bir grup olan *Tropicî*'yi en başta saymamız gerekmektedir. Fakat Kutsal Ruh'u bir dönem kilisenin neredeyse ana gündem maddesi haline getirenler Makedonyusçular (Pneumatomachi'ler) olmuştur. Nitekim bu grup Kutsal Ruh'un yaratılmamış olduğunu ve Tanrılığını inkâr ederek onun ontolojik olarak Baba ve İsa'dan farklılığını ve hiyerarşik olarak onlardan sonra geldiğini savunmuştur. Biz bu makalede erken dönem kilisede Kutsal Ruh'un müstakil olarak tartışılmasına vesile olan ve en nihayetinde bu konuda bazı dogma inançların resmi kredolarda yer almasını sağlayan Makedonyusçuluğu/Pneumatomachi grubunu ve düşüncelerini ele alacağız.

db | 1021

Bu grubun incelenmesini zorlaştıran bazı hususlar vardır. Öncelikle bu grup hakkındaki malumatları büyük oranda Basil (ö.379), Nazianzuslu Gregory (ö.390) ve Nyssalı Gregory'den (ö.395) oluşan Kapadokyalı kilise babaları başta olmak üzere Didymus (ö.398), Epiphanius (ö.403) ve meşhur kilise tarihçileri Sokrates (ö.450) ve Sozomen'in (ö.450) kitaplarından elde etmekteyiz. Bu şahıslar İznikçi kampın taraftarları olarak mezkûr gruba muhalif isimlerdir. Bundan ötürü grup hakkında verilen bilgiler objektiflik hususunda bazı şüphelere sahiptir. Grubun ele alınmasını zorlaştıran bir diğer sıkıntı ise oluşum sürecinde ve sonrasında sıklıkla birbiriyle çelişen eylemlere imza atmalarından kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü de grubun tarihi süreçte nasıl oluştuğunu ve düşünsel sınırlarını tam olarak tespit etmek hayli zordur. Fakat yine de grubun nasıl oluştuğu hakkındaki bilgiler ve değerlendirmelerle bir çerçeve çizmeyi deneyeceğiz.

Meseleyi alt başlıklar halinde ayrıntılı olarak işlemek gerektiğinden en başta gruba ismini veren Makedonyus üzerinde duracağız. Sonrasında bu bilgiler üzerinden "Makedonyusçuluk" isminin tahlilini yapacak ve grup için hangi ismin kullanılması gerektiğini önereceğiz. Ardından grubun kuruluşunu, gelişimini ve kilise içerisinde yaşanan hadiseleri ayrıntılarıyla ele alacağız. En nihayetinde

grubun Kutsal Ruh hakkındaki temel düşüncelerini maddeler halinde tahlil edecek ve makalemizi sonlandıracağız.

1. Makedonyus ve Makedonyusçuluk Kavramı

Makedonyus'un hayatının ilk dönemleri hakkında neredeyse hiçbir bilginimiz yoktur. Onun tarih sahnesine çıkışı Konstantinopolis piskoposu Alexander'ın (ö.337) ölümü ile boş kalan piskoposluk seçiminde olmuştur. 337 yılında Alexander'dan sonra piskoposluk makamına geçen Paul (ö.350) Ariusçular¹ tarafından kabul görmemiştir. Bu hadise bir süre sonra şehirde halkı ikiye bölmüştür. Ariusçular piskoposluğun Makedonyus'un hakkı olduğu konusunda ısrar ediyorlarken İznik yanlıları Paul'un devam etmesini istemişlerdir. Bu karışık ortamda yalnızca iki sene piskoposluk yapabilen Paul kendisine yöneltilen suçlamalardan ötürü görevden alınıp sürgüne gönderilmiştir.² Athanasius onu şikâyet eden kişinin Makedonyus'un bizzat kendisi olduğunu söyler.³ Paul'den sonra piskoposluk makamına geçen Nicomedialı Eusebius (ö.341), 338-341 yılları arasında görevde kalmıştır. Eusebius'un ölümünden sonra Konstantinopolis'te yine büyük bir karışıklık çıkar. İznik taraftarları Paul'u piskopos ilan ederlerken Ariusçular Makedonyus'u piskopos olarak seçtiklerini duyururlar. Karışıklıktan haberdar olan imparator Konstantius (ö.361), Paul'u görevden alır ve onu sürgüne gönderir. Esasında imparator bu karışıklığa sebep olduğu için ve izinsiz piskopos ilan edildiği için Makedonyus'a da kızgındır. Konstantinopolis'e gelen imparator, Makedonyus'un piskoposluğuna menfi ya da müspet bir cevap vermeden şehirden ayrılır.⁴ 342'de Konstantius, Konstantinopolis valisine bir mektup yazarak kiliseyi Makedonyus'a teslim etmesi emrini verir.⁵

¹ Her ne kadar ilerleyen süreçte bu isim kapsamı itibariyle bir genişleme yaşasa da en temelde Ariusçular, 313 yılında İskenderiye piskoposluğuna diyakon olarak atanan Arius'un kristolojik düşüncelerini takip edenlere verilen isimdir. 4. Yüzyıldaki kristolojik tartışmaların başlamasında şüphesiz en önemli şahıslardan bir tanesi Arius'tur. Arius'a göre özetle İsa, Baba ile aynı özden (homousios) değildir. En fazla onunla benzer öze (homoiosios) sahiptir. Dolayısıyla İsa Mesih Tanrı gibi ezeli ve yaratılmamış değildir.

² Sozomen, "Ecclesiastical History", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1890), 2/284.

³ Athanasius, "Historia Arianorum", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, Ed. Philip Schaff-Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1892), 4: 272.

⁴ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/286-287.

⁵ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/287-288.

Bir süre sonra Roma imparatorluğundaki siyasi değişimlerden ötürü piskoposluk makamını Paul'a kaptırsa da 350 yılında tekrardan Konstantinopolis piskoposu olan Makedonyus⁶ esasında Nico-medialı Eusebius ile Kayseriyalı Eusebius'un (ö.339) takipçisi kabul edilmektedir. Fakat Aetius (ö.367) liderliğindeki aşırı-Ariusçu bir grubun ortaya çıkması ile birlikte⁷ o da Ankaralı Basil'in başını çektiği ve *özde benzer (homoiosios)*⁸ görüşünü savunan yarı-Ariusçu gruba katılmıştır.⁹ Bu tarihten sonra Makedonyus'un yarı-Ariusçu gruba katılması ya da Makedonyus taraftarlarının yarı-Ariusçu grup ile ilişkisi konusuna eğilmemiz gerekecektir. Zira Makedonyusçuluk adıyla meşhur olacak grup ile Ankaralı Basil'in (ö.362) liderlik ettiği bu yarı-Ariusçu grup arasında ne tür bir bağlantının olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Makedonyus, hastalığından ötürü biraz geç kalsa da Ankaralı Basil'in yanında Seleucia konsiline katılmıştır. Yine Ankaralı Basil ve arkadaşları 360 yılında Konstantinopolis konsili ile görevden alındıkları zaman Makedonyus da görevden alınmıştır.¹⁰ Dolayısıyla Makedonyus'un görevden alınması muhtemelen yarı-Ariusçu grup ile olan bağlantısından ötürüdür. Kilise tarihçisi Sozomen onun görevden alındıktan sonra ölene kadar şehrin kenar bir mahallesinde yaşadığını ve burada öldüğünü söyler.¹¹ Fakat bu bilginin hemen ardından Makedonyus'un görevden alındıktan sonra Kutsal Ruh ile alakalı şu görüşlerini ilan ettiğini iddia eder:¹² "*Tanrı'nın Oğlu bütün hususlarda Baba gibidir, fakat Kutsal Ruh aynı derecede değildir.*" Sozomen, Makedonyus tarafından ortaya konan bu doktrinin Cyzi-

⁶ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/298-301.; Henry Barclay Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit* (London: Macmillan and Co., Limited, 1912), 40.

⁷ 4. yüzyılın ortalarında Ariusçu olarak nitelenen düşüncelerin takipçileri yekvücut değillerdi. Kabaca üç gruba ayrılan Ariusçular İsa Mesih'in Tanrı ile ilişkisinin mahiyeti noktasında birbirine yakın olsa da farklı iddialara sahiplerdi. Bu gruplar da aşırı-Ariusçuluk, Homoian Ariusçuluk ve yarı-Ariusçuluk şeklindeydi.

⁸ Hristiyanlığın erken dönemindeki kristolojik tartışmalarda Oğul İsa Mesih'in doğası ya da özü ile Baba Tanrı arasında ne tür ontolojik bir ilişkinin olduğu konusundaki temel tartışmalarda özellikle Ariusçu olarak nitelenen şahıs ya da grupların savundukları ve Oğul İsa Mesih'i Tanrı ile aynı özden kabul etmek yerine onun en fazla Tanrı ile benzer olabileceğini savunan tarafın bu ilişkiyi tanımlamak için tercih ettikleri kavramdır. Bkz. Britannica, "Semi-Arianism". *Encyclopedia Britannica* (Erişim 26 Aralık. 2020).

⁹ R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 760.

¹⁰ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 760.

¹¹ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/322.

¹² Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/322..

cuslu Eleusius (ö.?), Sebasteli Eustathius (ö.377) ve Konstantinopolis konsilinde mahkûm edilen bütün diğer piskoposlar tarafından kabul edildiğini söyler. Devamında bu görüşlerin o dönemde Konstantinopolis'in azımsanmayacak bir kısmında, Bithynia¹³, Trakya, Hellespont¹⁴ ve çevre illerde geniş ölçüde kabul gördüğünü de sözlerine ekler.¹⁵ İşte bu süreçten sonra Makedonyus taraftarlarının artık Makedonyusçular olarak adlandırılmaya başladığı ve neticede müstakil bir gruba dönüştükleri ifade edilmektedir. Diğer kilise tarihçileri olan Sokrates ve Theodoret (ö.457) de Kutsal Ruh karşıtlarının ortaya çıkışının Makedonyus'un görevden alınmasına kadar götürürler.¹⁶ Onlara göre böyle bir sürecin sonunda bu grup Makedonyusçuluk olarak isimlendirilmiştir.¹⁷

Kilise tarihçilerinin Makedonyusçuluk adındaki bu grubun Konstantinopolis piskoposu Makedonyus ile ilişkisi hakkındaki bu düşüncelerinin aksine onun bu grup ile doğrudan bir bağlantısının olmadığı özellikle modern araştırmacılar tarafından kabul görmektedir. Zira bu araştırmacılara göre Kutsal Ruh ile alakalı tartışmalarda bizzat Makedonyus yoktur. Onun Konstantinopolis konsilinde yer aldığı ile ilgili hikâye ise yetersiz kanıtlara dayanmaktadır. Yine her ne kadar kilise tarihçileri "Makedonyusçu" teriminin imparator Julianus (ö.363) döneminde genel bir kullanıma ulaştığını söylese de biz 380'den önce bu terimin kullanıldığına dair bir kayda rastlamamaktayız. Konstantinopolis'teki yazarların eserlerinde dahi böyle bir kullanım yoktur.¹⁸ Basil, Nazianzuslu Gregory ve Epiphanius Pneumatomachi grubu hakkında yazılar yazmışlar fakat "Makedonyusçuluk" ifadesini asla kullanmamışlardır. Didymus'un 370 ile 380 yılları arasında yazdığı *Kutsal Ruh Üzerine* adlı çalışması da Makedonyusçu terimini kullanmaz.¹⁹

¹³ İstanbul'un doğusu, Kocaeli ve Sakarya şehirlerinin olduğu bölgeye verilen isim.

¹⁴ Çanakkale Boğazı.

¹⁵ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/322.

¹⁶ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 50.

¹⁷ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 50-51.; Bkz. Sokrates, "Ecclesiastical History", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1890), 2/322; Theodoret, "Ecclesiastical History", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (New York: The Christian Literature Company, 1892), 3/67.

¹⁸ C. R. B. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (London: The Epworth Press, 1951), 22-23.; Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 53.

¹⁹ Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 24.

İmparator Theodosius'un (ö.395) 383 ya da 384 yılında Makedonyuşçuları hedef alan bir bildirisi varsa da 381'deki Konstantinopolis kanonu Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr edenleri "Makedonyuşçular" şeklinde tanımlamamıştır. İlk kaynaklar onlardan "Ruh'la Savaşanlar" anlamına gelen "Pneumatomachi" şeklinde bahseder. Athanasius'un Serapion'a gönderdiği mektuplarda²⁰ ilk defa kullanılan bu kavramı Epiphanius ve Kapadokya Babaları da bu grubu nitelerek için tercih etmişlerdir.²¹ Sonuç olarak bu grubu biz her ne kadar Makedonyuşçuluk olarak nitelendiriyorsak da "Pneumatomachi" olarak bilinen bu grubun Makedonyus ile doğrudan bağlantısı ispatlanamamıştır.

Makedonyus ve Makedonyuşçuluk hakkındaki bu ayrıntılı incelememizden çıkan sonuç Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr eden bu gruba karşı "Pneumatomachi (Ruh'la Savaşanlar)" ifadesini kullanmanın daha uygun olduğudur. Biz de bundan sonra "Pneumatomachi" kavramını tercih edeceğiz.

2. Pneumatomachi Grubunun Tarihsel Gelişimi

db | 1025

Epiphanius, *Panarion*'da Pneumatomachi grubunun kökeninin aslında iki kaynaktan beslendiğini söyler. Buna paralel olarak da bu yarı eğitilmiş insanların iki formunun mevcut olduğunu aşığılayıcı bir üslupla ifade eder. Bunlardan yarı-Ariuşçu kökenli olanlar vardır ki bunlara göre Oğul yaratılmamış değildir, çağlar öncesinde evlat edinilmiştir. Epiphanius bu grubun Ariuş'un düşünceleri üzerine olduklarını ve İsa'nın olmadığı bir zamanın var olduğunu kabul ettiklerini söyler. Yine bu grubun Kutsal Ruh'a yaratılmış diyerek küfre girdiklerini savunur. Pneumatomachi'lere dahil ettiği ikinci

²⁰ Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr etmeleri ile kilise çevrelerince tanınan Makedonyuşçulardan önce Kutsal Ruh'un tanrılığını ve yaratılmamışlığını inkâr eden yerel Mısırlı grup olan "Tropici" hakkında Athanasius'un yazdığı mektuplar vardır. Thmuis piskoposu Serapion, yaşadığı bölgede bulunan "Tropici" grubuns nasıl bir tavır takınması gerektiğini Athanasius'a sorunca Athanasius ona 4 mektup göndererek hem Tropici hakkında ayrıntılı bilgiler verir hem de ortodoks cepheden önemli bir kilise babası olarak bu düşünceler hakkındaki tavrını açık bir biçimde ortaya koyar. Bu mektuplar literatürde "Serapion'a Mektuplar" şeklinde bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmalaşma Süreci)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 195-203.

²¹ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 761.

grubun ise Oğul konusunda ortodokslar²² gibi düşündüklerini fakat Kutsal Ruh'u yaratılmış olarak kabul edip onu Baba ve Oğul ile birlikte Tanrılığa dahil etmediklerini söyler.²³

Bu ayrımı dikkate aldığımız zaman esasında Pneumatomachi grubunu sadece yarı-Ariusçuların değil Oğul'un tanrılığını itiraf etseler de Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr eden şahısların da oluşturduğunu görmekteyiz. Onun Pneumatomachi'lerin kökeni hakkındaki bu iddiasını en başta zikretmemizin sebebi esasında bu grubun homojen bir yapıda gibi görünse de esasında böyle olmadığını göstermek içindir. Zira muhtelif fikirlerde olan insanların bu grubun içerisinde zikredilebildiğini ve buradaki kritik noktanın Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr etmek olduğunu görmekteyiz. Bu kritik bilgi zaman zaman birbiriyle çelişen ve kısa zaman içerisinde farklı fikirleri savunabilen bir grubun reflekslerini anlama noktasında önemli olacaktır.²⁴

Konstantius'un 361'deki ölümüyle imparatorluğa geçen Julianus döneminde 360 yılındaki Konstantinopolis konsilinde görevden alınıp imparator tarafından sürgün edilen çoğunluğu yarı-Ariusçu ve Pneumatomachi piskoposu tekrardan kiliselerine dönme hakkına sahip olmuşlardır. Julianus'un üç yıllık imparatorluğundan sonra yerine geçen Jovian (ö.364) kısa süre sonra çekişmeden ve sıkıntıdan hoşlanmadığını Pnaumatomachi'lere bildirmiş ve barışı arzuladığını ifade etmiştir. Bunun için de diğer herkes için kristolojik bağlamda *homoousios*²⁵ (aynı öz) doktrinini tercih etmiştir. Jovian kısa süre sonra da sürgünde olan Athanasius'u hatırlamış ve ona kilisede gerçek inancı açıklaması talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Athanasius 361 yılında İskenderiye de büyük bir konsil toplar ve İznik inançlarını kabul eden bir konsil mektubunu imparatora gönderir. Mektubun sonunda "Kutsal Ruh Baba ve Oğul'dan ayrılmaz, onlarla birlikte yüceltilmelidir çünkü 'Kutsal Tesliste bir Tanrı vardır' (*μία θεοτης εν τη αγια τριαδι*)"²⁶ şeklinde bir ifade bulunmaktadır.

²² Buradaki ortodokslar ifadesi ile Hristiyanlıktaki ana mezheplerden bir tanesini kastedilmemektedir. Kavram erken dönem Hristiyanlığında ana çizgi içerisinde yer alan, heteredoks olmayan anlamında kullanılmıştır.

²³ Epiphanius, "Panarion", çev. Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis (Book I)*, ed. Einar Thomassen - Johannes van Oort (Leiden: Brill, 2009), 483.

²⁴ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 53.

²⁵ "Aynı öz" anlamına gelen ve Baba Tanrı ile İsa Mesih'in mahiyetleri arasındaki ilişkiyi tanımlayan bu kavram İznik Konsili'nde kabul edilen resmi kredoda yer almıştır.

²⁶ Athanasius vd., "To the Emperor Jovian", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)* (Oxford: The Christian Literature Company, 1892), 4/567.;

Jovian 16 Şubat 364 yılında henüz 8 aylık imparatorken aniden ölmüştür.²⁷ İmparatorluğun Batı tarafını kendisine alan General Valentinian (ö.375) Doğu tarafını kardeşi Valens'e (ö.378) teslim eder.²⁸ Valens döneminde Ankaralı Basil'i destekleyen yarı-Ariusçu grup ve Pneumatomachi'ler imparator Valens'e gelerek bir konsil düzenlemek için izin isterler. İmparatorun izniyle Pneumatomachi'ler Cyzicus²⁹ piskoposu Eleusius başkanlığında 365'te Hellepont'a bağlı Lampascus'ta bir konsil düzenlerler.³⁰ Konsilde 360 yılında Konstantinopolis'te düzenlenen ve Homoian grubunun³¹ üstünlüğü ile neticelenen konsildeki kararların geçersiz olduğu ilan edilir ve konsilde mahkûm edilen yarı-Ariusçu isimlerin mahkûmiyet kararları kaldırılır. Yine yarı-Ariusçu düşünceye uygun olan ve Baba ile İsa Mesih'in tamamıyla benzer olduğunu ifade eden *homoiosios (benzer öz)* formülü kabul edilir. Sokrates ise bu noktada çok önemli bir bilgi vermektedir. O, konsilde Kutsal Ruh meselesi gündeme geldiği zaman grubun liderlerinden biri olan Eustathius'un "*Ben Kutsal Ruh'a ne Tanrı derim ne de yaratılmış deme cesaretinde bulunabilirim.*" şeklinde bir sözünün olduğunu söyler.³² Pneumatomachi'lerin en önemli lideri pozisyonunda yer alan Eustathius 370 yılına kadar bu orta yollu dili kullanmıştır.³³

db | 1027

Bu konsil ile birlikte ilerleyen süreçte Pneumatomachi'ler içerisinde yer alan Cyzicus piskoposu Eleusius ve onun takipçileri güçlenmişler ve özellikle Hellepont'ta ekibin tanınırlığını arttırmışlardır.³⁴ Fakat bu durum çok uzun sürmemiştir. Öyle ki bu ekip konsildeki kararları, onaylaması için imparator Valens'e sunmuştur. Fakat Valens bunu onaylamak yerine kendisine gelen elçilere Ho-

Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 55-56.; Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, çev. Henry Nutcombe Oxenham (Edinburgh: T&T Clark, 1896), 281-282.

²⁷ Chrysostom imparatorun koruması tarafından zehirlendiğini söyler. Onun yatağında boğularak öldürüldüğü iddiası da mevcuttur. Bkz. Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 283.

²⁸ Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 283.

²⁹ Günümüzde Balıkesir iline bağlı olan Erdek ilçesi yakınlarındaki Misya antik kentidir.

³⁰ Sokrates, "Ecclesiastical History", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1890), 2/96-97.

³¹ Homoian grubu, Arius sonrası onun düşüncelerini devam ettiren üç gruptan bir tane-sidir. Büyük oranda Kayseryalı Eusebius'un kristolojik çizgisinde bulunmaktadırlar.

³² Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/73.

³³ Michael A. G. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 27.

³⁴ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/97.

moian Ariusçularını ile entegre olmaları konusunda baskı yapmaya başlar.³⁵

Doğu imparatoru Valens'in Pneumatomachi grubuna karşı bu menfi tutumu onların son çare olarak gözünü Batıya çevirmelerine sebep olmuştur. Öyle ki yarı-Ariusçular ya da Pneumatomachi'ler (Artık bu iki isim aynı manada kullanılmaya başlanmıştır) tamamen yok olmaktan kaçmak için Anadolu'nun birçok şehrinde çok sayıda toplantı düzenlerler. Bu toplantılarda Batı imparatoru Valentinian'a (ö.375) ve Roma piskoposu Liberius'a (ö.366) inanç hususunda bir birlik sağlanması gerektiğine dair elçi gönderme kararı alırlar. Bu minvalde Sebaste'li Eustathius³⁶, Silvanus³⁷ ve Teofilos'u³⁸ seçerler. Bu isimler Roma'ya ulaştıklarında imparator Valentinian Gaul'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Bundan dolayı onunla görüşemezler. Roma piskoposu Liberius da onları en başta kabul etmez. Onlar ise Liberius'a doğru yolu bulduklarını bir şekilde duyururlar. Piskopos da bunlardan yazılı bir inanç metni ister. Bu şahıslar İznik doktrinini onayladıkları inanç metnini imzalarlar. İznik kredisunu kelime kelime okuyup kabul ederler. Ariusçu düşünceye karşı *homoousios* (aynı öz) doktrinini kutsal kabul ettiklerini açık bir şekilde ilan ederler.³⁹ Bunun üzerine Liberius bu temsilcileri cemaate kabul etmiştir. Sonrasında onlardan 59 doğulu piskoposa gönderilmek üzere kendisinin ve tüm Batı kiliselerinin onayladığı bir mektup yazmalarını ister. Bu deklarasyonda Roma piskoposunun onların doğru inancı kabul ettiklerine şahit olduğu yazmaktadır. Bütün Ariusçu sapkınlıklara karşı *homoousios* (aynı öz) kavramını kale

³⁵ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/97.

³⁶ Pneumatomachi ekibin lider isimlerinden bir tanesidir. Sebaste piskoposluğu yapmıştır. Basil ile olan arkadaşlığı Kutsal Ruh konusunda başını çok ağrıtmıştır. Bu mesele yüzünden eskiye dayanan sıkı dostluğu katı bir düşmanlığa dönüşmüştür. Bkz. Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmalaşma Süreci)*, 247-248.

³⁷ Sokrates ve Sozomen'e göre Silvanus *homoiosios*'çu grubunun önemli isimlerinden birisidir. 369 yılında ölmüştür. Bkz. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 30.

³⁸ Theophilus, Eustathius gibi 360 yılında Homoian etkide yapılmış olan Konstantinopolis konsilinde mahkûm edilmiştir. Eustathius ve Tarsuslu Silvanus ile birlikte Roma piskoposuna giden ekibin içinde yer almıştır. Bkz. Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 38-39.

³⁹ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/100-102.. Aforoz listesinde Sabelliusçular, Marcioncular, Samsatlı Pavlus ve Nice-Rimini inancı da vardır. Bkz. Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 285-286.

olarak kullanacaklardır.⁴⁰ Liberius, Asya piskoposlarına gönderdiği bu mektupta kendisinin Eustathius ve arkadaşlarının ortodoks olduğuna emin olduğunu belirtir.⁴¹

Bu görüşmede Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh hususundaki ortodoksiliği gündeme gelmemiştir. Katı İznikçi düşünceye sahip olan Liberius'un bu insanların 362'deki İskenderiye konsili⁴² kararlarına karşı oldukları gerçeğini bilmemesi ya da ihmal etmesi hakikaten ilginçtir.⁴³ Zira de çoğu teolog bu grupta yer alan şahısların Kutsal Ruh hakkındaki düşüncelerinin bozuk olduğunun bilindiği halde Liberius'un bu gruba karşı böyle müspet tavrına şaşırılmış ve kuşkuyla yaklaşmıştır.⁴⁴ Bu ekibin İznik kredisine olan sözde bağlılıklarına bakarak Liberius'u aldattıklarına inanmak zor gözükmemektedir. Fakat bu formülü imzalayanların birisinin de Sebasteli Eustathius olduğu düşünülürse muhtemelen bu şahıslarda Ruh doktrininin henüz "sapıklık" derecesinde olgunlaşmadığı ifade edilebilir.⁴⁵ Liberius'un bu tavrının farklı sebepleri de olabilir. Öyle ki yarı-Ariusçu *homoiosios* grubunda yer alan bütün şahıslar Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr etmemektedirler. Dolayısıyla grup içerisinde her bir şahsın üzerinde ittifak ettiği bir Kutsal Ruh düşüncesi olmayabilir. Yine bu grubun Kutsal Ruh hakkındaki düşünceleri henüz Batıda yayılmadığı için Roma piskoposu olan Liberius bundan haberdar olmayabilir.⁴⁶

Sokrates'e göre bu ekip Roma piskoposu Liberius'un mektubunu yanlarına alarak Sicilya'ya⁴⁷ gitmişlerdir. Orada İznik inancını kabul ettiklerini ifade eden bir konsil düzenlerler. Yine bu konsilden sonra Sicilya piskoposlarından İznik inancına olan bağlılıklarına şahitlik eden bir mektup alırlar. Sicilya'dan Kapadokya'ya geçen bu ekip Liberius ve Sicilyalıların mektuplarını ilan etmek için 367

⁴⁰ Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 286.

⁴¹ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/100-102.

⁴² Thmuis piskoposu Serapion'un Athanasius'a mektup yazarak kendi bölgesinde Kutsal Ruh'u yaratılmış kabul edip onun tanrılığını reddeden "Tropici" adında bir grubun türediğini haber vermesi üzerine Athanasius'un bu şahıslara ve düşüncelere karşı düzenlediği konsildir. Kutsal Ruh'un ezeliliği ve Baba ve İsa'ya yakınlığı teyit edilmiş ve "Tropici" grubunun düşünceleri mahkûm edilmiştir.

⁴³ Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 25.

⁴⁴ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 763-765.

⁴⁵ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 54.

⁴⁶ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 763-765.

⁴⁷ Günümüzde İtalya'nın güney sınırında bulunan ada şeklindeki özerk bölge.

yılında Tyana'da⁴⁸ bir konsil daha düzenlerler. Burada ertesi bahar Tarsus'da bir konsil tertip etme kararı alırlar. Böylece gelecek yıl düzenlenecek olan bu toplantı ile yarı-Ariusçular ile ortodoksların anlaşması kemale erecekti. Fakat imparator üzerinde hayli etkili olan bu gruba muhalif bazı isimler, Valens'e bu toplantının düzenlenmemesi gerektiğine dair telkinde bulununca o da bu konsilin düzenlenmesini engeller ve Pneumatomachi'lere karşı takibata başlar.⁴⁹

Liberius'a giden heyetten sonra İznik inaçlarını kabul eden Pneumatomachi grubu her şehirde kiliselerde İznik kredisunu savunanlarla ayinlere katılabırmışlardır. Fakat ne zaman ki imparator Gratian'ın (ö.383) çeşitli mezheplere baskıyı kaldıracağına dair bildiri ilan edilince kendi aralarında bölünmeye gitmişlerdir. Bu gruptan bazıları Antakya'da bir toplantı düzenleyerek *homoousios* (aynı öz) inancını terk etmişler ve İznik yanlılarıyla asla ayin yapmayacaklarını ilan etmişlerdir. Fakat Sokrates bu hareketin onlara bir avantaj sağlamadığını çünkü cemaatin çoğunluğunun bu kararsız/dönek tutumdan bıktığını ve bundan dolayı da bir kısmının katı bir *homoousios*'çu olduklarını söyler.⁵⁰ En nihayetinde Pneumatomachi'ler içerisindeki bazı şahısların İznik itikadını terk etmeleri ve bunu açıkça ilan etmeleri ortodokslar ile olan sıkı ilişkilerinin sonu olmuştur.

Sozomen de bu mesele hakkında önemli bir malumat vermektedir. O, piskopos Liberius'un mektubu ile dönen ekibin Tyana konsilini düzenlediği esnada Pneumatomachi gruptan 34 piskoposun Caria'da toplanıp İznik kredisunu reddederek 341 yılında Antakya'da kabul edilen şehit Lucian'ın formülünü kabul ettiklerini aktarır. Bu toplantıya Anadolu'dan gelen 304 piskopos katılmıştır. Buradakiler *homoousios* ifadesini reddetmişler ve şehit Lucian'ın kredisuna yani Antakya'daki ikinci kredoya inaçlarını bildirmişlerdir.⁵¹ Dolayısıyla şu açıktır ki İznik kredisu yarı-Ariusçular tarafından oy birliği ile kabul edilmiş değildir. Bundan ötürü grup içerisinde *homoiosios*'çu (benzer öz) bir damar her zaman güçlü bir şekilde var olmuştur.⁵²

⁴⁸ Günümüzde Niğde ilinin Bor ilçesine bağlı bir belde olan Kemerhisar'ın bulunduğu mevkideki antik kent.

⁴⁹ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/100-102.

⁵⁰ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/119.

⁵¹ Sozomen, "Ecclesiastical History", 2/353.

⁵² Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 26..

Bu süreçte Eleusius faktörünü dikkate almak gerekmektedir. Eleusius, Sebasteli Eustathius liderliğindeki *homoiosios'*çu delegenin 366 yılında İznik yanlıları ile uzlaşma adına yaptıkları adımlardan kendisini uzak tutmuştur. Bu durum da Pneumatomachi'lerin tamamının Liberius ile uzlaşıp İznik imanını kabul etmediğine dair önemli bir kanıttır. Özellikle Eleusius'un bu konudaki tavrının önemli olmasının sebebi ekibin Sebasteli Eustathius ile birlikte liderlerinden biri olmasından ileri gelmektedir. Hatta Sokrates onun bilinen gerçek lider olduğunu ima eder.⁵³ Esasında bu bilgi yarı-Ariusçuları Oğul İsa doktrinleri konusunda farklı iki grup olarak gören Epiphanius'u daha iyi anlamamızı sağlar. Buna göre bir süre sonra yarı-Ariusçular (*homoiosios-benzer öz*) içerisinde 365 yılında *homoousios'u* (*aynı öz*) kabul edenler izole bir ekip olmuştur. Zira onlar sadece Ruh hususunda İznikçilerden ayrılıyorlardı. Fakat bunlar buldukları konumun zayıf olduğunu hissettiklerinden dolayı daha sonra Eleusius ve diğer uzlaşmaz tavırdaki eski müttefiklerine geri dönmüşlerdir.⁵⁴

Sonuç olarak şöyle bir tablo çıkmaktadır. Kutsal Ruh mevzusunda bir paydaşlıkları bulunan Pneumatomachi grubunun İsa Mesih konusunda ortak bir düşünceleri yoktur. Grubun zaman zaman çelişkili gibi görünen görüşler ortaya koyması, yine aynı şekilde yarı-Ariusçular ve Makedonyusçular/Pneumatomachi'ler isminin zaman zaman birbirinin yerine gelişigüzel kullanılmasının sebebi budur. Buna göre ekip içerisinde Cyzicus piskoposu Eleusius en baştan beri çizgisini hiç bozmadan Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr edip aynı zamanda İsa konusunda İznikçilere muhalif bir şekilde İsa Mesih'in Baba ile aynı özden olduğunu reddetmiştir. Eustathius ise Kutsal Ruh konusunda Eleusius ile aynı düşünceleri paylaştığı halde İsa Mesih konusunda sabit bir fikir ortaya koyamamıştır. Onun en başta yarı-Ariusçularla beraber hareket etmesi ortodokslar tarafından Ariusçu suçlamasına maruz kalmasına sebep olmuştur. Yarı-Ariusçuların liderliğini yürüten Eustathius diğer Ariusçu başka bir grup olan Homoian'ların imparator Konstantius tarafından desteklenmesi sebebiyle sıkıntılı bir dönem içerisine girmiştir. Bundan ötürü Batı'nın imparatoruna ve Roma piskoposuna gidip desteklerini almayı planlamıştır. İşte tam bu noktada Eleusius, Eustathius'un bu girişimlerine katılmamış ve bulunduğu çizginin dışına çıkmamış-

⁵³ Sokrates, "Ecclesiastical History", 2/97.; Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 26.

⁵⁴ Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 26.

tır. Pneumatomachi grubu içerisinde Eleusius ve onu takip eden diğer ekip ise Caria’da düzenledikleri bir konsil ile kendi görüşlerini ikrar etseler de genel anlamda Eustathiusçulara göre daha geri planda kalmışlardır. Fakat 360’ların sonu ve 370’lerin başı ile birlikte yarı-Ariusçu *homoiosiosçu* grup ile İznikçiler arasında temel tartışma mevzusu somut bir şekilde değişerek artık Ruh ile alakalı konular olunca durum değişmeye başlar. Çünkü İznikçiler Eustathius’un pneumatolojik görüşleri hakkında şüphe duymaya başlamışlardır. Eustathius’un etrafında Ruh’un tanrılığına açıkça karşıt olan insanların olması da onların bu şüphesini desteklemiştir.⁵⁵ Eustathius ve takipçilerinin Ruh düşünceleri ile gündeme gelmesi ve samimi arkadaşı olan Kapadokyalı kilise babası Basil ile arasının bozulması Eustathius’u tekrardan Eleusius ile aynı çizgiye getirmiştir ki bu iki şahıs yine beraber hareket etmeye başlamışlardır. 376’da Cyzicus sinodunda Eleusius ve Eustathius’un ortak bir şekilde Basil’in Kutsal Ruh mevzusunda yanlış yolda olduğunu kabul etmeleri bu tezi desteklemektedir.⁵⁶

1032 | db

Pneumatomachi’lerin bu girişimleri karşısında İznikçi kamp da boş durmamıştır. Athanasius imparatorluğun doğu tarafında yaşanan sıkıntılara müdahil olması için Roma piskoposu olan Damasus’a (ö.384) bazı mektuplar yollamıştır.⁵⁷ Nitekim onun bu çabaları da başarılı olmuştur. Bu minvalde yapılan toplantıların ilki 369/372 yılında düzenlenmiştir. Elimizde bu konsile ait bazı mektuplar ve dokümanlar vardır. Bu mektupların birincisinde Baba ve Oğul için *‘unius substantie, simul et spiritus sanctus’* (Baba ve Oğul aynı özür Kutsal Ruh da aynı şekilde) biçimindeki inanç kabul edilmiştir. Bu ifade Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un “Tek İlah” olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. Konsil ekibinin alınan kararları doğunun ortodoks piskoposlarına gönderdikleri mektuplara ise şu söz iliştilmiştir: *“Şan, Güç ve Onur’u Baba ve Oğul ile paylaşan Kutsal Ruh hiçbir surette onlardan ayrılamaz.”*⁵⁸ Bir diğer mektup Illyria piskoposlarına gönderilmiştir.⁵⁹ Buradaki kısa bir ifade Kutsal Ruh meselesi ile doğrudan alakalıdır: *“Biz Kutsal Ruh’un (Baba ve Oğul ile)*

⁵⁵ Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 34-35.

⁵⁶ Haykin, *The Spirit of God*, 177-178.

⁵⁷ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 56.

⁵⁸ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 56-57.

⁵⁹ Theodoret, “Ecclesiastical History”, 3/82-83.; Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 57.

aynı öze ya da doğaya sahip olduğuna inanırız. Kim bunun aksine bir şey düşünürse biz onu cemaatin dışına atarız.”⁶⁰

Roma piskoposu Damasus'un Basil'e gönderdiği mektup ise şu teslis ifadelerini içerir:

“Biz oybirliği ile tek güç, tek hükümdarlık, tek ilahlık ve tek öze sahip olan Teslis'e inanırız. Bundan ötürü bölünmeyen tek güç fakat üç şahsiyetin olduğuna, bunların iç içe geçemediklerine ya da azalmadıklarına, aralarında derece ya da zamansal bir fark bulunmadığına, Oğul'un hiçbir hususta öz ve aktivitede Baba'dan ayrı olmadığına ve Baba'dan doğduğuna inanırız.”⁶¹

374 yılında Roma piskoposu Damasus ikinci önemli Roma sinodunu düzenler. Bunun sebebi de doğudaki ortodoks piskoposların kendisine bir elçi göndererek kendi bölgelerinde Sebasteli Eustathius ve diğer Pneumatomachi grubuna mensup bazı şahısları şikâyet etmeleridir. Şikâyet eden piskoposlara göre bu isimler Kutsal Ruh hakkında ve İsa Mesih'in beşerî tarafı konusunda sapkın düşünceleri dillendiriyorlardı. Sinod İznik inanç metnini yeniden kabul etmiştir.⁶² Yine 374/375 yılında Illyrian'da bir toplantı düzenlenir. Bu toplantıda Pneumatomachi'lere ait düşünceler çok sert bir şekilde kınanır.⁶³

Pneumatomachi grubu bu tepkilere rağmen girişimlerine devam etmiştir. Onlara ait çok önemli bir toplantının daha bulunduğunu Basil'in mektuplarından öğrenmekteyiz. Pneumatomachi'ler 376'da Cyzicus'ta toplanmış ve artık grubun değişken ve çelişik tutumlarına son veren açık ve net kararlar almışlardır. Eustathius ve Eleusius'un liderliğinde İznikçi formül inkâr edilip Oğul'un varlıkta Baba'ya benzer olduğunu ifade eden *homoiosios* inancı tekrardan onaylanmıştır.⁶⁴

Bu konsile ilk tepki Basil'in takipçileri ve öğrencileri tarafından gelmiştir. Bu şahıslar Kutsal Ruh meselesini netliğe kavuşturma

⁶⁰ Sozomen, “Ecclesiastical History”, 2/364.; Theodoret, “Ecclesiastical History”, 3/82-83.

⁶¹ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 758.

⁶² Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 288-289.

⁶³ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 59.; Theodoret, “Ecclesiastical History”, 3/82-83.

⁶⁴ Basil, “Letters”, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1895), 8/285-289; Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 26.

talebinde bulunarak Iconium'da (Konya) 376 yılında Amphilochius⁶⁵ başkanlığında acil olarak toplanmıştır.⁶⁶ Toplantıda Pneumatomachi grubu mahkûm edilmiştir. Burada alınan kararlara göre İznik kredosunda bir inanç objesi olan Ruh'un Baba ve Oğul ile ilişkisi Ruh'un tanrılığı için yeterli kanıttır. Şeytan, insanların kalbine Ruh'un tanrılığı ile alakalı şüphe koymuştur. Dolayısıyla İznik'teki Babaların ortaya koydukları inanca geri dönmemiz gerekmektedir.⁶⁷

Bu toplantıda Ruh ile alakalı çok önemli kararların alındığı bilinmektedir. Üç şahsın mevcut olduğu yine bunların bir tek doğa ya da tanrılığa sahip olduğu açık bir şekilde ilan edilmiştir. Konsilde kabul edilen metne göre:

"...vaftiz edildiğimiz şekilde inanmalıyız. Eğer biz Ruh'u tanrılıktan ayırırsak onu yaratılmışlar arasında kabul etmemiz gerekir. Kutsal Ruh'a yaratılmış deme cesaretinde bulunursak onu vaftiz formülünde nasıl olur da Baba ve Oğul ile birlikte zikrederiz? Bu şekilde politeizmi ve ateizmi reddetmiş olmaktadır. Biz asla üç kaynak, üç tanrı ya da üç doğadan bahsetmiyoruz. Tam tersine tek bir kaynaktan bahsediyoruz. Fakat teslisin üç şahsiyetini de inkâr etmiyoruz. Doksoloji duasında da Ruh'u Baba ve Oğul ile birlikte yüceltiyoruz."⁶⁸

Devamında:

"Ruh yaratılmış olarak isimlendirildiğinde tanrılıktan ayrılmış olmaktadır. Bundan ötürü O, yaratılmış olarak isimlendirilemez. Çünkü Matta'da Ruh'un ismi Baba ve Oğul ile birlikte zikredilmektedir. Ruh'un Tanrılıktan ayrılmaz olduğunun söylenmesi triteizmi gerektirmemektedir. Üç şahsiyette tek tanrılık vardır. Böylece Ruh Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilmiş olmaktadır. Ruh'u yüceltmeyi reddedenler Ariuşçulardan daha iyi değildirlir."⁶⁹

⁶⁵ Doğuda Makedonyusçular akımının karşısında duran önemli şahsiyetlerden bir tanesi de Iconium piskoposu olan Amphilochius'tur. Bu şahıs 374 yılında Basil'e Kutsal Ruh hakkında bir eser yazması için resmen yalvarmıştır. Bunun sonucunda Basil *Kutsal Ruh Üzerine*'yi onu muhatap alarak yazmıştır. Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 68-69.

⁶⁶ Hefele, *A History of the Councils of the Church.*, 289-290.

⁶⁷ Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 46-47.

⁶⁸ Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 46-47.

⁶⁹ Basil, "Letters", 8/199.

378 yılına gelindiğinde Kutsal Ruh'un tanrılığının inkârı üzerine gelişen bu harekete Batı'dan sert tepkiler gelmeye başlamıştır. Zira bu yıl içerisinde Roma'da yapılan bir konsilde alınan kararları ihtiva eden bir belge olan *Tomus Damasi* bu konuda önemli malumatlar vermektedir. Bu metinde İznik kredosunun Latince bir versiyonu zikredildikten sonra birtakım aforoz ve yanlış görüşler listelenmektedir. Listenin başında da Kutsal Ruh'un Oğul vasıtasıyla yaratıldığı düşüncesi gelmektedir.⁷⁰ Yine bu toplantıda ilan edilen aforozlara bakıldığı zaman bunların önemli bir kısmını Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr edenlerin oluşturduğu görülmektedir.⁷¹ Konsilde Kutsal Ruh ile alakalı önemli ifadeler şu şekildedir:

*"...Her kim ki Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla yaratıldığını söylese onu aforoz ederiz. Çünkü Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un tek bir tanrılık, tek güç, tek otorite, tek şan ve tek arzusu vardır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan bu üç şahsiyet eşitler ve görünen/görünmeyen her şeyi yönetirler. Kutsal Ruh bütün yaratılmışlar tarafından yüceltilir. Baba ve Oğul konusunda ortodoks olan, Kutsal Ruh konusunda heteredoks olursa yine heretik sayılır. Zira üç şahsiyet tek bir Tanrıdır, üç Tanrı değildir..."*⁷²

db | 1035

381'deki Konstantinopolis konsili'ne çok sayıda Ruh karşıtı piskoposun katıldığı yer olan Hellespont kararlı bir şekilde Ruh karşıtlarının yanında yer almıştır. Anadolu'nun diğer bölgelerinde - Galatia ve Paphlagonia- Ruh karşıtları çok aktiftirler ve bu bölgelerden birçok piskopos bu gruba katılmışlardır. Pneumatomachi grubu bir dönem öyle bir etkili olmuştur ki ortodoks ağırlığındaki Kapadokya'da bile kendisine taraftar bulmuştur.⁷³

3. Pneumatomachi / Makedonyusçularda Kutsal Ruh

Pneumatomachi grubunun esasında homojen bir yapıda olmadığını, isimler ve temel düşünceler anlamında bir çeşitliliğin ve zaman zaman bir dönüşümün olduğunu görmüş olduk. Bundan dolayı Pneumatomachi'lerin net bir doktrinel sistemlerinin olduğu-

⁷⁰ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 758.

⁷¹ Swete, *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, 72.

⁷² Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 759.

⁷³ Haykin, *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*, 40-41.

nu düşünmek hatalı olacaktır. Şüphesiz bu ekibi paydaş bir grup haline getiren Kutsal Ruh'un Tanrı ve İsa ile aynı mesabede kabul edilemeyeceği hatta onun bundan dolayı yaratılmış olduğu düşüncesidir. Bu başlıkta grup içerisindeki kristolojik farklılaşmayı bir kenara bırakıp (oldukça zor olsa da) pneumatolojik temel vurguya yöneleceğiz. Kaynaklarımızın tamamının muhalif orijinli olması bir dezavantaj oluşturmaktadır. Pneumatomachi grubunun düşüncelerini net olarak tespit etmedeki bir diğer güçlük ise esasında temel problemleri Kutsal Ruh olmasa da İsa Mesih'in tanrılığını reddetmelerinin doğal sonucu olarak Kutsal Ruh'un da tanrılığını reddetmiş olan aşırı-Ariusçuların varlığıdır. Mesela Basil *Kutsal Ruh Üzerine* adlı kitabında iki grubun tezlerine de cevap vermektedir. Bu bağlamda hangi görüşün kime ait olduğunun dikkatli bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde görüşlerin karıştırılması gibi bir durum söz konusu olabilmektedir.

Biz Pneumatomachi grubuna ait olan temel düşünceleri madde madde irdeleyeceğiz.

3.1. Kutsal Ruh yaratılmıştır.

Pneumatomachi'lerin temel düşüncelerinin başında Kutsal Ruh'un yaratılmışlar arasında olduğu gelmektedir. Epiphanius Pneumatomachi grubunun iki orijinli⁷⁴ olduğunu zikrederken her iki damarın da Kutsal Ruh'u yaratılmış olarak kabul ettiğini söyler.⁷⁵ Basil *Kutsal Ruh Üzerine*'sinde Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh'u yaratılmışlarla aynı seviyede gördüğünü açık bir şekilde söyler.⁷⁶ Yine Arius'un ektiği tohumların daha sonrasında bazılarını Kutsal Ruh'a küfre götürdüğünü ifade eder. Böyle düşünenleri ve bunun sonucunda Kutsal Ruh'a yaratık diyenleri aforoz ettiklerini de sözlerine ekler.⁷⁷ Nazianzuslu Gregory Pneumatomachi'lerin iddialarına karşı Kutsal Ruh hakkında yazdığı meşhur *Beşinci Teolojik Söylev*'inde bu grubun Kutsal Ruh'a yaratılmış dediklerini aktarır.⁷⁸ Nyssa'lı Gregory de yine bu gruba karşı yazdığı *Kutsal Ruh*

⁷⁴ Pneumatomachian grubunun kaynağı hususu yukarıda ele alınmıştır.

⁷⁵ Epiphanius, "Panarion", 483.

⁷⁶ Basil, *On the Holy Spirit* (New York: St Vladimir's Seminary, 1980), 60-67.

⁷⁷ Basil, "Letters", 8/196-197.

⁷⁸ Gregory of Nazianzus, "Orations", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1894), 7/319.

Üzerine adlı kısa kitabında bu minvalde bilgiler verir. Gregory bu grubun Kutsal Kitaba göre her şeyin Oğul aracılığıyla yaratıldığı⁷⁹ bilindiğine göre, Ruh'un bundan müstağni olduğuna dair bir bilginin bulunmadığını ve dolayısıyla onun yaratılmış bir doğaya sahip olduğunu iddia ettiklerini söyler.⁸⁰

Kutsal Ruh'un tanrılığını inkar edenlerin temel referansları Amos kitabındaki “Dağlara biçim veren, Rüzgarı (Ruhu) yaratan.....her şeye egemen Tanrıdır”⁸¹ ifadesidir. Bu pasajda yer alan “רוח” (ruah) kavramı hem rüzgâr hem de ruh anlamına gelmekte; Ruh'un tanrılığına karşı çıkanlar bu iki anlamdan ruhu tercih ederek kutsal metinlerde Kutsal Ruh'u yaratılmış olduğunu iddia etmektedirler.⁸²

Pneumatomachi grubunun en önemli liderlerinden biri olarak zikrettiğimiz Sebasteli Eustathius'a atfedilen bir söz vardır. O “Ben Kutsal Ruh'a ne Tanrı derim ne de ona yaratık diyerek kendimi riske atarım” der. Eustathius'un kristolojik husustaki kararsızlığı ve görüşlerinin evrilip geliştiği düşünüldüğünde onun Kutsal Ruh konusunda da daimî/sabit görüşlü olmadığını düşünebiliriz. Bunun yanında arkadaşları Basil ve diğer ortodoksların tepkisini doğrudan üzerine çekmek istememiş olması da böyle tarafsız bir söz söylemiş olmasına neden olabilir. Batının siyasi ve dini desteğini kazanmak için İznik inancını da kabul etmiş olması bu hususta konjonktürel davranmış olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh'un yaratılması hususundaki en önemli dayanağı Nazianzuslu Gregory'nin bahsettiği Yuhanna'nın başında zikredilen her şeyin Logos (Oğul) aracılığıyla yaratıldığını ifade eden cümledir. Onlar Baba'nın doğmamış/doğurulmamış Oğul'un ise biricik Oğul olduğunun bilinmesine rağmen Kutsal Ruh'un ezeli olduğuna işaret eden bir karinenin bulunmadığını savunurlar.⁸³ Üstelik Yuhanna'nın

⁷⁹ Yuhanna 1/3.

⁸⁰ Gregory of Nyssa, “On the Holy Spirit, Against the Followers of Macedonius”, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1893), 6/316-319.

⁸¹ Amos, 4/13.

⁸² Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, 30.

⁸³ Pneumatomachian'ların bu görüşünden ötürü 381'deki Konstantinopolis konsilinde Kutsal Ruh'a verilen sıfatların bir tanesi de *hayat verici*'dir. Bkz. George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T&T Clark, 1882), 277-278.

başındaki bu cümlede herhangi bir istisnanın belirtilmemesi Ruh'un da bu yaratılmışlar arasında olduğunu göstermektedir.

3.2. Kutsal Ruh yaratılmış olduğu için Baba ya da Oğul gibi bir Tanrı değildir. Eğer Kutsal Ruh Tanrı olsaydı ya doğmamış/doğurulmamış ya da Biricik Oğul olması gerekirdi.

Pneumatomachi'lerin en temel iddialarından bir tanesi de yaratılmış olarak kabul ettikleri Kutsal Ruh'un Tanrı olmadığıdır. Bu durum Pneumatomachi grubu hakkında yazmış tüm yazarların müştereken ifade ettiği bir husustur. Epiphanius onların Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul ile eşit mesabede görmediklerini⁸⁴ ve Kutsal Ruh'u daha çok görevli (bir melek) olarak düşündüklerini söyler.⁸⁵ Yine Pneumatomachi grubunun bu husustaki delillerinin İznik kredo sununun Kutsal Ruh'un tanrılığı konusundaki sessizliği olduğunu ifade eder.⁸⁶ Basil de Pneumatomachi'leri kastederek Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul gibi kutsal görmeyenleri, onun tanrısal doğaya sahip olmadığını iddia edenleri, yine aynı şekilde bu inkar ile onu görevli bir hizmetçi seviyesine düşürenleri aforoz ederiz, der.⁸⁷ *Kutsal Ruh Üzerine*'sinde de bu ekibin Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul ile eşit seviyede görmediklerini açıkça ifade eder.⁸⁸ Kutsal Ruh'u bir melek olarak kabul etmelerine delil olarak da Pavlus'un Timoteos'a Birinci Mektubundaki ifadelerini getirdiklerini söyler. *"Bu söylediklerimi yan tutmadan, kimseyi kayırmadan yerine getirmen için seni Tanrı'nın, Mesih İsa'nın ve seçilmiş meleklerin önünde uyarıyorum"*⁸⁹ cümlesinde teslisin unumları zikredilirken Baba, Oğul ve Kutsal Ruh yerine bu sıralamanın kullanılmasının Kutsal Ruh'un melek olduğuna işaret ettiğini iddia ettiklerini aktarır.⁹⁰

Nazianzus'lu Gregory'nin Pneumatomachi grubunun iddiaları arasında zikrettiği bir diğer husus ise onların Tropici ile benzer tezleri savunduklarına işaret etmektedir. Öyle ki Pneumatomachi'lere göre Kutsal Ruh eğer Tanrı olacaksa onun ya İsa Mesih gibi

⁸⁴ Epiphanius, "Panarion", 499.

⁸⁵ Epiphanius, "Panarion", 502.

⁸⁶ Epiphanius, "Panarion", 503.

⁸⁷ Basil, "Letters", 8/196-197.

⁸⁸ Basil, *On the Holy Spirit*, 45-46.

⁸⁹ 1 Timoteos 5/21

⁹⁰ Basil, *On the Holy Spirit*, 50-51.

bir Oğul ya da Baba Tanrı'nın torunu olması gerekmektedir. Ancak bu yolla Baba Tanrı'dan kaynağını alan bir Tanrı olacaktır. Bu iki durum mevcut olmadığına göre o zaman Kutsal Ruh Tanrı değildir.⁹¹ Nyssalı Gregory Pneumatomachi'lere karşı yazdığı kitabında ve Eustathius'a gönderdiği mektupta benzer bilgileri vermektedir. Onların açık bir şekilde Kutsal Ruh'a yücelik ve tanrılık vermediklerini söyler. Bundan ötürü onlar Kutsal Ruh'u Baba'dan ve Oğul'dan farklı görürler.⁹²

Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr için öne sürdükleri temel argümanların başında muhtemelen mezkûr kilise babalarının ifade ettiği bir husus gelmektedir. Özellikle Gregory, Pneumatomachi grubunun Kutsal Kitabın Kutsal Ruh'un tanrılığı hususunda sessiz kaldığı iddiasını sürekli gündeme getirdiğini ve bu iddia üzerine görüşlerini temellendirdiğini söyler.⁹³ Epiphanius ise bu grubun görüşlerini anlatırken onların Kutsal Ruh'un Tanrı olmadığı konusunda Kutsal Kitaptan deliller getirmeye çalıştıklarını söyler.⁹⁴

Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh'un tanrılığı hakkındaki db | 1039 düşünceleri şu şekilde özetlenebilir:

“Kutsal Ruh tanrılık doğasını paylaşamaz. O ne “θεος” (Theos/-Tanrı) ne de Tanrı ile aynı özden (homoousios) bir varlıktır. O yalnızca “θειον” (Theion/İlahi ya da kutsal)’dır.”⁹⁵

3.3. Kutsal Ruh Tanrı olmadığı için Kutsal Kitapta ona tapınma ve onu Baba ve Oğul ile birlikte yüceltme ile alakalı bir emir bulunmamaktadır.

Kutsal Ruh'u yaratılmış olarak kabul etmenin sonucu olarak onun Tanrı olamayacağını savunan Pneumatomachi grubu bu iki önermenin doğal bir sonucu olarak Kutsal Ruh'a tapınmaya ve onun Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilmesine karşı çıkmışlardır. Basil bu ekibin Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilmemesi gerektiğini savunduklarını en fazla münferit bir yüceltme yapılabileceğini

⁹¹ Gregory of Nazianzus, “Orations”, 7/319.

⁹² Gregory of Nyssa, “On the Holy Spirit, Against the Followers of Macedonius”, 6/316.

⁹³ Gregory of Nazianzus, “Orations”, 7/324-346.

⁹⁴ Epiphanius, “Panarion”, 499.

⁹⁵ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 767-768.

kabul ettiklerini söyler.⁹⁶ Bu gruba göre Kutsal Kitabın hiçbir yerinde Kutsal Ruh'a tapınılması ve Baba ve Oğul ile birlikte yüceltilmesi emri bulunmamaktadır.⁹⁷ Nazianzuslu Gregory ise onların önceki dönemlerde ve günümüzde Kutsal Ruh'a tapılmadığını ve kutsal metinlerde buna işaret eden bir yer de bulunmadığını savunduklarını aktarır.⁹⁸ Bu husus da Pneumatomachi'lerin temel argümanlarından bir tanesidir.⁹⁹

Sonuç

Pneumatomachi grubu hakkında bu kadar ayrıntılı bir değerlendirme sonucunda bir çerçeve çizdiğimizizi düşünsek de bazı teologların itiraf ettiği gibi bu grubu sınırları belli bir formda tanımlamak hayli zordur. Bundan ötürü gibi bazı araştırmacılar Pneumatomachi'lerin net bir doktrinel sistemlerinin olduğunu düşünmenin hatalı olacağını ve şu görüşün Pneumatomachi'lere ait, şu görüşün ise onlara ait olmadığını söylemenin hayli zor olduğunu savunur.

1040 | db

Biz tüm bu kapalılık ve belirsizliğe rağmen grubun esnek yapısını dikkate alarak hem onu görece tanımlayan hem de düşüncelerini özetleyen sonuç maddeleri ile başlığımızı sonlandırmak istiyoruz. Bu maddelerin grubun karmaşık yapısını zihinde kısmen de olsa sistemli hale getireceğini düşünüyoruz.

- 1- Dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Anadolu ve Konstantinopolis merkezli olarak Kutsal Ruh'un tanrılığına karşı çıkıp onu yaratılmış olarak kabul eden bir grup olan Pneumatomachi'ler Athanasius'un muhatap aldığı yerel Mısırlı bir hareket olan Tropicici grubu ile birlikte ilk defa Kutsal Ruh konusunu müstakil bir mesele olarak gündeme gelmesine sebep olmuşlardır.
- 2- Kilise tarihçilerinin kitaplarında bu grubu nitelemek için daha çok "Makedonyusçuluk" ismi kullanılmıştır. Bu isim bir dönem Konstantinopolis piskoposluğu yapmış ve yarı-Ariusçulara yakın bir isim olan Makedonyus'a atfen kullanılmıştır. Fakat Makedonyus'un Kutsal Ruh'un tanrılığı konusunda büyük yankı uyandıran önemli düşüncelerinin ol-

⁹⁶ Basil, *On the Holy Spirit*, 75-76.

⁹⁷ Basil, *On the Holy Spirit*, 89-90.

⁹⁸ Gregory of Nazianzus, "Orations", 7/321.

⁹⁹ Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 278.

- duğu ve bununla Kutsal Ruh karşıtı bir grubun lideri olduğuna dair gúçlü bir kanıt yoktur. Bazı kilise tarihçileri Makedonyus'un hayatının son dönemlerinde Kutsal Ruh konusu üzerine yoğunlaştığını iddia etseler de bu görüş sağlam temellere dayanmaktan yoksundur. Bu sebepten ötürü grup için "Makedonyusçuluk" yerine "Pneumatomachi (Ruh'la Savaşanlar)" isminin kullanılması daha uygun olacaktır.
- 3- Pneumatomachi grubunun kökeni hakkında çok fazla belirsizlik ve karmaşa bulunmaktadır. Grubun ne zaman kurulduğu, hangi şahsiyetlerin liderlik ettiği, yarı-Ariusçularla ilişkisi, yaşadığı fikirsel dönüşümler vb. konuların her biri bir tartışma konusu olmuştur.
 - 4- Pneumatomachi grubundaki şahsiyetleri bir çatı altında toplayan unsur Kutsal Ruh'un tanrılığının reddi olmuştur. Kristolojik ve diğer bazı konularda farklı görüşlere sahip olan şahışlar bu düşünce çatısı altında bir araya gelmişlerdir.
 - 5- Grubun liderleri arasında Eleusius gibi en baştan beri İznik inancının karşısında olup çizgisini hiç bozmayan şahışlar olduğu gibi zaman zaman İznikçi itikadı kabul eden -ya da etmiş gibi görünen- Eustathius gibi şahışlar da mevcuttur.
 - 6- Her ne kadar farklı düşünsel ekollerden şahışlar grup içerisinde bulunsa da ekibin çekirdek kadrosunu yarı-Ariusçu şahışların oluşturduğu bir gerçektir. Eustathius gibi Liborius'a İznik itikadı itirafında bulunan bir şahış bile yarı-Ariusçu ekol içerisinde çıkmıştır.
 - 7- Pneumatomachi grubunun, görüşlerine dayanak olarak getirdiği temel nokta Kutsal Kitabın Kutsal Ruh'un tanrılığı hususundaki sessizliğidir. Onlara göre Kutsal Kitapta her şeyin Oğul aracılığıyla yaratıldığı şeklindeki ifadenin içerisinde Kutsal Ruh da dahil olmaktadır.
 - 8- Pneumatomachi grubunun Kutsal Ruh hakkındaki temel düşünceleri Kutsal Ruh'un yaratılmış bir varlık olarak Baba'dan ve Oğul'dan özsel bir farklılığı üzerine gelişmiştir. Bundan dolayı o, Tanrı değildir. Baba Tanrıdan ve Oğul İsa Mesih'ten hiyerarşik olarak aşağıdadır ve ona, Tanrıya ve Oğul'a tapıldığı gibi tapılmaz.

KAYNAKÇA

- Athanasius vd. "To the Emperor Jovian". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. Oxford: The Christian Literature Company, 1892.
- Basil. "Letters". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1895.
- Basil. *On the Holy Spirit*. New York: St Vladimir's Seminary, 1980.
- Epiphanius. "Panarion". çev. Frank Williams. *The Panarion of Epiphanius of Salamis (Book I)*. ed. Einar Thomassen - Johannes van Oort. Leiden: Brill, 2009.
- Gregory of Nazianzus. "Orations". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1894.
- Gregory of Nyssa. "On the Holy Spirit, Against the Followers of Macedonius". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1893.
- Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Haykin, Michael A. G. *The Spirit of God: The Exegesis of I and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Hefele, Joseph. *A History of the Councils of the Church*. çev. Henry Nutcombe Oxenham. Edinburgh: T&T Clark, 1896.
- Kaymaz, Yunus. *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh Tartışmaları (Kökeni, Mahiyeti ve Dogmalaşma Süreci)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Shapland, C. R. B. *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. London: The Epworth Press, 1951.
- Smeaton, George. *The Doctrine of the Holy Spirit*. Edinburgh: T&T Clark, 1882.
- Sokrates. "Ecclesiastical History". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1890.
- Sozomen. "Ecclesiastical History". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1890.
- Swete, Henry Barclay. *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit*. London: Macmillan and Co., Limited, 1912.
- Theodoret. "Ecclesiastical History". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. New York: The Christian Literature Company, 1892.

A Study on the Views of the Macedonians or Pneumatomachi (The Spirit Fighters) about the Holy Spirit

Yunus KAYMAZ*

Extended Abstract

In the second half of the 4th century, with the discussion of the Holy Spirit as an independent issue and the prominence of some individuals or groups in these discussions, important views were put forward about the Holy Spirit. Except for the Tropicci, a local Egyptian group whose influence in this respect is quite limited, Macedonianism (Pneumatomachis) is the group that claims that the Holy Spirit was created, claiming that he is ontologically different from the Father and Jesus and denies its deity, thus bringing this issue to the agenda of the church. Ultimately, it is the Macedonianism/Pneumatomachi group that conduces to the discussion of the Holy Spirit independently of christological issues and ultimately ensures that some dogma beliefs of the church are included in the official credos on this subject.

We obtain information about this group from the books of Didymus, Epiphanius and the famous church historians Socrates and Sozomenus, especially the Cappadocian fathers consisting of Basil, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa. While the problem of how reliable the information coming from these names, who are against this group, stands on one side, on the other hand, the fact that they often carry out contradictory actions has made it very difficult to determine exactly how the group was formed in the historical process and its intellectual boundaries.

When the origin of the group is examined, the result is that it is more appropriate to use the expression "Pneumatomachi (Spirit Fighters)" instead of Macedonianism against this group that denies the deity of the Holy Spirit. Although the two concepts were used together from time to time in the history of the church, this uncertainty about the origin of the concept of Macedonianism and the fact that the group is based on Macedonians shows that the concept of "Pneumatomachi" is more accurate.

The Pneumatomachi group, although mostly known as semi-Aryans, does not have a homogeneous structure. There is variation, and at times a transformation, in the meaning of names and basic ideas. Therefore, it would be wrong to think that the Pneumatomachis had a clear doctrinal system. Probably what makes this team a stakeholder group is the thought that the Holy Spirit cannot be considered at the same level as God and Jesus, and that he was created for that reason. Epiphanius also says in Panarion that the origin of the Pneumatomachi group was actually fed from two sources. There are those of semi-Aryan origin, accor-

* Ress.Ass.Dr. Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, ykaymaz@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7270-3571.

ding to whom the Son was not created, but adopted ages ago. The second group is in line with the Orthodox regarding the Son. However, this group was named Pneumatomachi because it had the same ideas as the Arians regarding the Holy Spirit. This group has three interrelated basic ideas about the Holy Spirit. First of all, the Holy Spirit was created according to these people. This is the main claim commonly accepted by people with different opinions within the group. This is the basic claim accepted by people with different opinions in the group. Although some opinions contrary to this issue, which are expressed by all the authors giving information about the group, are included in the statements of some individuals within the Pneumatomachi group, it can be said that this is mostly the words that have been put forward by some political and sociological conditions.

According to another basic idea of the Pneumatomachi group, the Holy Spirit is not a God like the Father or the Son because he was created. If the Holy Spirit were God, he would have been either unbegotten or the Only Begotten Son. They do not accept the Holy Spirit, which they accept as basically created, as God. The Holy Spirit is not equal to the Father and the Son, and the Holy Spirit is more of an angel in charge. The greatest evidence of the Pneumatomachi group in this regard is the silence of the scriptures first and then the Nicæan credo about the deity of the Holy Spirit. Since the third basic idea of the Pneumatomachi group is that the Holy Spirit is not God, there is no command in the Bible to worship him and glorify him with the Father and the Son. As a result of accepting the Holy Spirit as created, the Pneumatomachi group, who argued that he could not be God, opposed worshiping the Holy Spirit and glorifying him together with the Father and the Son, as a natural consequence of these two propositions.

Keywords: Macedonians, Pneumatomachi, Holy Spirit, 4th century.



ANABATİK VE KATABATİK KRİSTOLOJİ AÇISINDAN İNCİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hatice KOÇ KANCA*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 15 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Koç Kanca, Hatice. "Anabatik ve Katabatik Kristoloji Açısından İncillerin Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1045-1068. <https://doi.org/10.33415/Daad.960277>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 30 June 2021, **Accepted:** 15 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Koç Kanca, Hatice. "The Evaluation of The Gospels in Terms of Anabatic and Katabatic Christology". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1045-1068. <https://doi.org/10.33415/Daad.960277>



Öz

Bir dini doğru anlamak o dinin ilahi esin olarak kabul ettiği metni ve metin içinde dinin kurucusu olarak takdim edilen şahsın nasıl betimlendiğini anlamakla doğrudan ilişkilidir. Araştırma konusu edilen dinin teolojik nosyonunun anlaşılması, dinin temel metninin tahlili ve doğru anlaşılması ile mümkündür. Ancak söz konusu Hristiyanlık dini olduğunda, tek bir referanstan, tek bir ilahi kitaptan ve tek bir algıdan söz edilemez. Dolayısıyla dinin merkez figürü olan İsa'nın, kristolojik açıdan konumlandırıldığı yer ve bu yerin dini düşünce içerisinde mensupları tarafından nasıl algılandığı önemlidir.

Bu bağlamda öğretinin ana mesajının anlaşılması için en azından kanonik kabul edilen İncillerin ayrı ayrı incelenmesi ve bu şekilde İsa'nın kristolojideki yerinin tespit edilmesi icap eder. Bilindiği gibi tarihsel İsa araştırmaları çerçevesinde, İsa'nın dindeki konumunu betimleyen pek çok kristolojik model ile ortaya konmuştur. Biz bu çalışmada modern Hristiyan teoloğu John Macquarrie tarafından ortaya konan anabatik ve katabatik kristoloji sınıflandırmasını ve buna bağlı olarak tüm Hristiyanların Tanrı esini olarak kabul ettiği kendi kutsal kitaplarının bir

* T.C. Cumhurbaşkanlığı Özel Kalem Müdürlüğü, Uzman, h.kockanca@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

kısmını oluşturan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinin sunmuş olduğu İsa portresini irdelemeyi hedefliyoruz. Bu çerçevede İncillerin kristolojik yaklaşımını anabatik ve katabatik sınıflandırması üzerinden tespit ederek, bu dört İncil'in İsa'yı Hristiyan kristolojisinin neresine yerleştirmiş olduklarını belirlemek, bu bağlamda Hristiyanlığın İncillere dayalı olarak İsa algısı ve mesajının ne olduğunu kristolojik açıdan farklılıklarını tespit etmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsa Portresi, Snotik İnciller, Anabatik Kristoloji, Katabatik Kristoloji.

The Evaluation of The Gospels in Terms of Anabatic and Katabatic Christology

Abstract

Understanding a religion correctly is directly related to understanding the text that religion accepts as divine inspiration and how the person presented as the founder of the religion is depicted in the text. Understanding the theological notion of the religion that is the subject of the research is possible by analyzing and correctly understanding the basic text of religion. However, when it comes to the religion of Christianity, there cannot be a single reference, a single divine book or a single perception. Therefore, the place where Jesus, who is the central figure of the religion, is positioned from a cristological point of view and how its members perceive this place in religious thought is essential.

In this context, in order to understand the main message of the teaching, many christological models have been put forward within the framework of historical Jesus research, which were put forward to at least examine the gospels separately, which are considered canonical, and thus to determine the place of Jesus in christology. In this study, we aim to examine the classification of anabatic and katabatic christology put forward by the modern Christian theologian John Macquarrie and, accordingly, the portrait of Jesus revealed by the Gospels of Matthew, Mark, Luke and John, which constitute a part of their own holy books that all Christians accept as inspired by God. In this context, by determining the christological approach of the gospels through the classification of anabatic and katabatic, to reveal how these four Gospels describe Jesus, where they placed him in Christian christology, in this context, to reveal the differences in the Christological perception and message of Christianity based on the Gospels is intended.

Keywords: The portrait of Jesus, Snotic Gospels, Anabatic Christology, Katabatic Christology.

Giriş

Klasik Hristiyan kristolojisinde İsa, Tanrı'nın bedenleşmiş kelamı olarak görülür ve buna bağlı olarak Tanrı kabul edilir.¹ Bunun Hristiyanlar için en büyük göstergesi ise onun "Tanrı oğlu" ya da "Rab" olarak anılması ve Yeni Ahitteki yöndeş ifadelerle bu hususun

¹ James Montgomery Boice, *Hristiyan İnançının Temelleri* (İstanbul: GDK, 2005), 293.

desteklenmesidir. Bu bağlamda Hristiyan inancına göre, Yeni Ahit'teki İsa'nın Tanrı'dan "babam", Tanrı'nın da ondan "oğlum" diye bahsettiği pasajlar onun baba ile irade ve ruh birliğine sahip olduğunun kanıtı olarak kabul edilir.² Aynı metinlerde İsa, kendisini "insanoğlu" olarak tanımladığı pasajlarda ise bütün insanlıkla hususi bir akrabalık bağı içinde olduğuna vurgu yapar. Ayrıca kendini Tanrı ile nasıl bir bütünleşmeye ulaşacağını öğreten ve inananları şerden kurtarmak için doğmuş insanlığın temsilcisi olarak sunar. Dolayısıyla O'nun insanoğlu oluşu klasik Hristiyan düşüncesine göre özel ve ayrıcalıklı (unique) bir durumdur ve O esasında Tanrı'dır.³ Ancak onun bizatihi insan olduğunu ve ilah olmadığını savunanlar da Yeni Ahit metinlerinden yola çıkarak bu hususu desteklemeye çalışırlar. Dolayısıyla Yeni Ahit metinlerinden yola çıkarak hem tanrısal varlık olan İsa'ya hem de insan İsa'ya ulaşmak mümkündür.⁴ Ancak onun tabiatını ifade eden bu husus ilk yüzyıllardan günümüze değin Hristiyan teolojisinin en önemli sorunu olarak tartışılmıştır. Klasik Hristiyan teolojisinde Tanrı, İsa Mesih'in arkasına gizlenmiş gibidir. Tanrı beden alarak İsa olmuş, insanlar arasında yaşamış, biricik Oğul'dur.⁵ "Oğul'un yüceliği Baba'dan gelen lütufla dolu bir yücelik"⁶ olarak sunulsa da geleneksel Hristiyan teolojisinde varlık gösteren hep İsa Mesih'tir.⁷ Klasik Hristiyan teolojisinde Tanrı her şeyi Oğul İsa Mesih aracılığıyla yapmakta, insanlığı aslı günahından kurtarmak için bile Okulu'nu feda etmektedir. Oysa yaratıcı Tanrı, Okulu'nu feda etmeden de kurtuluşu gerçekleştirebilecek bir ontolojik güçtür. Ancak teolojide sürekli bir İsa Mesih ve ona bağlı olarak gelişen bir anlatı hâkimdir. Sanki Tanrı, Tanrılığını İsa Mesih'le elde etmiş gibi sürekli onun varlığı aracılığıyla bir şeyler yapmakta ve sürekli onun aracılığıyla evrene müdahil olmaktadır. Tanrı'nın insanlara olan sevgisinin göstergesi kendi inkarnasyonu olan İsa Mesih'i yeryüzüne göndermiş olmasıdır ve İsa Mesih'in kurtarıcılığı bireysel dindarlıkta çok daha ön plandadır.⁸ İsa Mesih, klasik Hristiyan teolojisinde kurtuluşun bizatihi kendisidir. Dolayı-

² *The New Testament The New King James Version* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1996), Mat.6:9-10; 11:27; Luk.11:2; Mark.12:6; 13:32; 14:36; Luk.20:13.

³ Zafer Duygu, "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' Olarak Tanımlanması Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.

⁴ Mahmut Aydın, *İsa Tanrı Mı İnsan Mı?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 23.

⁵ *The New Testament The New King James Version* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1996), Yuh.1:14.

⁶ Yuh.1:14.

⁷ Aydın, *İsa Tanrı Mı İnsan Mı?*, 46.

⁸ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 66.

sıyla bu teolojik yaklaşım ile geleneksel Hristiyan teologları Tanrı'da ve Tanrı'yla kurtuluşu değil, İsrail ve İsa Mesih'te kurtuluşu savunarak adeta Tanrı'yı yine Tanrı'nın inkarnasyonu ile gölgelemişlerdir. Bu gölgeleme modern Hristiyan teologların, İsa'nın kristoloji içerisindeki konumunu belirleme çabalarını bir zorunluluk olarak ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda onlar, İsa'nın ezelden beri var olan ilahi cevhere sahip "Tanrı Oğlu" mu, yoksa yaratılanlar arasında bir "İnsanoğlu" mu olduğu konusunu İncillerin kristolojik yaklaşımlarını tetkik ederek belirlemeye çalışmışlardır. Bu teologlardan çalışmamızda kristolojik sınıflandırmasını ele aldığımız Macquarrie, özellikle İsa'nın yukarıdan bir kristoloji ile "Tanrı Oğlu" ve aşağıdan kristoloji ile "insanoğlu" olarak sunulduğu birbirine zıt yaklaşımları, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinden hareketle ortaya koymaktadır. Macquarrie adeta Hristiyanlık dininin, aynı kaynaklarından iki farklı İsa kristolojisinin çıkarılmış olmasını tahlil etmiş ve İncil metinlerinin tarihsel olarak güvenilirliğini bir de kristolojik açıdan sorgulamıştır. Biz bu makalede Macquarrie'nin anabatik ve katabatik olarak tasnif ettiği kristolojik yaklaşımın İncil metinlerinin otantikliği açısından nasıl değerlendirilebileceğini ve bu iki zıt kristolojinin İncillerde nasıl ve ne şekilde yer bulduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Kavramsal Açıdan Anabatik ve Katabatik Kristoloji

Kristoloji sözcüğü Latince "*christ*" ile yine Latince olan "*logia*" sözcüğünün birleşiminden oluşmaktadır. Bu terimin *christ* olan kök sözcüğü İbranice "*messiah*" kelimesinin Yunanca tercümesidir ve "yağlanmış", "takdis edilmiş" demektir. Bu ifade zamanla Hristiyanlar tarafından mezarından çıkıp göğe yükseldiğine inanılan İsrail'i ifade eden özel bir ad olarak kullanılmıştır.⁹ Yunanca "*logia*" sözcüğünden türeyen "*loji*" sözcüğü "söz" anlamındadır ve en genel tanımıyla herhangi bir alandaki çalışmaları, dolayısıyla akademik bir disiplini tanımlar. Bu iki kelimenin birleşiminden oluşan kristoloji kelimesi Hristiyan ilahiyatında İsa Mesih'in kişiliğini araştırma, özellikle ondaki ilahi ve beşeri tabiatların mahiyet ve yapısını inceleme bilimi¹⁰ demektir.

⁹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 224.

¹⁰ Gündüz, *Din ve İnanç Terimleri Sözlüğü*, 224.

Kristoloji çalışmaları, İsa'nın tanrısallığından başlayan yukarıdan kristoloji, İsa'nın tarihteki yaşamından yani insanoğlu oluşundan hareketle ortaya konulan aşağıdan kristoloji ve Eski Ahit'te bulunan Mesih anlatılarından hareketle ortaya konulan geriden kristoloji gibi farklı bakış açıları ile sınıflandırılmıştır. Bu konuda ünlü Hristiyan teolog John Macquarrie ise anabatik ve katabatik kristoloji tanımlamaları ile başka bir kristolojik yaklaşımdan söz etmiş ve anabatik kristolojiyi "aşağıdan", katabatik kristolojiyi ise "yukarıdan" olarak tanımlamıştır. O'na göre İncillerde iki çeşit kristoloji vardır: Bunlardan biri, bir insanın efendiliğe, Mesihliğe yükselişini ifade eden *anabatik kristoloji*, öteki ise ruhlar aleminden gelen bir cennet varlığının dünyaya inip insanoğlu arasında dolaşmasını ifade eden *katabatik kristolojidir*.¹¹ Diğer üç İncil ile Yuhanna İncili arasındaki İsa algısına yönelik en önemli kristolojik ayırım da budur.

Sinoptik İncillerde özellikle Luka ve Matta İnciline kaynak teşkil eden Markos İncilinde apokaliptik bir dünya görüşü hâkimdir ve mevcut kötü çağ ve çok yakında gelecek olan "Tanrısız Krallığı" içeren bir çeşit tarihsel düalizm vardır. Bu artık yeryüzünde bu çağın ve gelecek çağın değil, burada aşağıdaki ve yukarıdaki yaşamın bir düalizmidir.¹² Buna karşın biz bu dünyada aşağıdayız, tanrı ise yukarıdadır ve Yuhanna İncili'nin yazarına göre İsa yukarıdan aşağıya gelir ve biz yukarıdan doğumu bizzat tecrübe ederiz.¹³ Yuhanna İncilinde yeryüzündeki mevcut çağ ve sonrasında gelecek olan Tanrısız Krallık değil, Tanrı'nın Sözü olan İsa'nın 'Yukarıdan Aşağıya' gelmesi ve ona imanla söz konusu olacak olan bir kurtuluştur.¹⁴ Dolayısıyla Sinoptiklerde insan ve beşer olan bir varlığın çarmıha gerilme ve dirilişi ile gerçekleşen tanrısız varlığa dönüşümü, Yuhanna'da ise zaten yukarıdan Tanrısız varlık olarak aşağıya yeryüzüne gelmiş olan İsa anlatısı hâkimdir.¹⁵ Yuhanna baştan sona bu davayı ispata çalışarak, ağırlığı İsa'nın ulûhiyetini açıklama konusuna tahsis etmiş, "Söz Tanrı'ydı" derken dolaylı olarak *İsa Tanrı'ydı* demiş ve Onu "Dünya'da yürüyen Tanrı"¹⁶ olarak takdim etmiştir.

¹¹ John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, 1990), 97-99.

¹² Bart D. Ehrman, *Jesus Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible* (New York: HarperCollins e-books, 2009), 124.

¹³ Macquarrie, *Jesus Christ*, 182.

¹⁴ *Yuh: 14: 1-6*; Ehrman, *Jesus Interrupted*, 75-81.

¹⁵ Macquarrie, *Jesus Christ*, 99; Raymond C., Knox, *Knowing The Bible* (New York: Macmillian, 1927), 182.

¹⁶ *Yuh: 1:1, 1:8, 1:9, 8:12, 9:5*.

Bu takdim Macquarrie tarafından katabatik kristoloji olarak tanımlanmıştır.¹⁷

Yuhanna'ya göre insanoğlu aşağıda Tanrı ise yukarıdadır. “Logos” olarak Tanrı'nın sözü olan İsa yukarıdan aşağıya gelir ve insanlar “yukarıdan” gelen ve Tanrısal varlık olan İsa'ya iman ederek ebedi yaşama erişir.¹⁸ Sinoptiklerde özellikle Markos'ta olan Tanrı'nın Krallığının yeryüzüne gelmesi, İsa'nın Tanrı'nın mutlak idarecisi olduğu, kötülüğün yok edileceği bir yeryüzü krallığının tecelli etmesinin an meselesi olduğu fikri Yuhanna'da söz konusu değildir, bunun yerine bu krallığın gökte olduğu ve oradan onun yolunu öğretmek için gelene iman etmekle ona ulaşılacağı ifade edilir. Ayrıca insanın öldüğünde Tanrı ile birlikte yaşamak için semâvî aleme yükseleceği¹⁹ fikri hâkimdir. Bu bağlamda Sinoptiklerin sunduğu İsa portresi anabatik kristoloji algısı, Yuhanna İncili'nin İsa portresi ise katabatik kristoloji algısı çerçevesine oturtulmakta ve metinler bu bağlamda ele alınmaktadır. İncillerin İsa Mesih tasvirleri ve anlatıları konusunda ortak bir bakış açısına sahip olmadıkları ortadadır.²⁰ Kitab-ı mukaddes söz konusu olduğunda Markos'un söylediği ile Luka'nın ya da Matta'nın söylediğinin birbirinden farklı olduğu, Yuhanna ile Sinoptiklerin ise birbirinin tam zıddı olan bir kristolojik yaklaşım sergilediği pek çok Hristiyan teoloğu tarafından da zaten ortaya konmuştur.²¹ Üstelik İnciller arasındaki bu farklılıklar yalnızca ufak detaylar değil derin farklılıklar da içermektedir. Bu çerçevede Hristiyanlık dininin temel figürü olan Mesih ve onun kimliğine, tasvirine dair anlatıların önemli farklılıklarla dolu olduğu bu metinleri kristolojik zemini açısından incelemeye çalışalım.

1050 | db

Anabatik Kristoloji: Sinoptik İncillerin İsa Portresi

Özellikle 18. yüzyılda bilim adamları tarafından birbirlerine benzer özellikte olmaları, üç sütun halinde tertiplenip çalışılması ve bir arada okunduğunda birbirlerine paralel olmaları nedeniyle Matta, Markos ve Luka İncilleri Sinoptik İnciller olarak adlandırılmıştır

¹⁷ Macquarrie, *Jesus Christ*, 97.

¹⁸ Yuh. 3:16.

¹⁹ Yuh 14:1-6.

²⁰ Ehrman, *Jesus Interrupted*, 7-10;124; Ahmet Kavlak, “Hristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları,” *Kaygı* 18/1 (2009), 240–256.

²¹ Ehrman, *Jesus Interrupted*, 110; Mahmut Aydın, “Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa versus Paskalya Sonrası İsa,” *Milel ve Nihal Dergisi* 4/1 (2007), 143–156.

²² Bu metinler Hristiyan teolojik nosyonunu ortaya koyan Tanrı esini olarak kabul edilir; ancak, İncillerin oluşum sürecine dair ortaya konan araştırmalar, bu metinlerin bizzat İsa tarafından yazılan ya da yazdırılan Tanrı'nın vahyi değil, Tanrı'nın insana mesajını bizzat kendi yaşamında ve şahsında taşıyan İsa Mesih'in yaşamını, yaptıklarını, öğrettiklerini ve sözlerini konu edinen metinler olduğunu ortaya koymuştur.²³

Bu metinlerde ortaya konan İsa tasavvuru Hristiyan telakkîsinin İncil derleyicileri tarafından yapılmış bir yorumu olsa da, Hristiyan düşüncesinde mükemmel vahyin İncillerde değil, İsa'nın bizzat kendi şahsında olduğuna inanılır.²⁴ O bizatihi İsa olarak vahyin kendisi kabul edilir ve bu sebeple İsa'nın dört farklı portresini anlatan İncillerin bu birbirinden farklı anlatılara sahip oluşu, Hristiyanlar için İncillerin otantikliğine zarar vermez. İnciller Tanrı'yı tam olarak açıklamayı amaçladığından, onlara göre bu farklı anlatı ve rivayetler İsa'nın tamamlanması, boyutsal ilahiliğinin daha fazla anlaşılabilmesi içindir. Bu sebeple her biri kendine özgü farklı ayrıntılar içerse bile, İncilleri yatay değil dikey olarak okumak, dolayısıyla her birini yan yana ve birbirleri ile karşılaştırmak yerine kendi içinde başlı başına okumak gerektiğini salık verirler.²⁵ Bu farklılık Hristiyan müntesipler tarafından dört benzersiz bakış açısıyla sunulmuş olan benzersiz lütuf ve tarihsel olarak doğru ve değişmeyen hakikat olarak görülür. Çünkü Hristiyan düşüncesine göre O'nu anlatan bu metinler, yazarlarına Tanrı'dan bir esin ile yazdırılmıştır. Bu nedenle aslında Hristiyan inancının kutsal kitabı daima kendinden öte bir yere işaret ederek Tanrı'nın insanlığa mesajını bizzat kendi şahsında temsil eden İsa'ya odaklanır ve O'na olan inancı oluşturmayı amaçlar.²⁶

Sinoptik İncillerin İsa'sı açıkça bir iyileştirici ve öğretmen olarak takdim edilir.²⁷ İlk Hristiyanların gözünde misyonu ve şahsıyla

²² E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin Books, 1993), 66.

²³ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş* (İstanbul: Ohan, 1992), 18; Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 93.

²⁴ Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, 18.

²⁵ Zafer Duygu, "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kritiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 521-544; Ehrman, *Jesus Interrupted*, 110.

²⁶ Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, 18.

²⁷ Geza Vermes, *Searching for the Real Jesus the Dead Sea Scrolls And Other Religious Themes* (London: SCM Press, 2010), 39.

eskatolojik bir şahsiyet olan İsa, dünyanın geleceği için Tanrı'nın planında rol alan ve seçilmiş biri olarak Tanrı'nın verdiği görevi yerine getiren bir beşerden daha fazlası değildir.²⁸ Hristiyanlar tarafından IV. Yüzyılda kanonik kabul edilerek resmen onanan Yeni Ahit içerisinde dâhil edilmiş Sinoptik İnciller'de takdim edilen bu portre, İsa ile ilgili modern Hristiyan teologların hareket noktasıdır ve onların İsa yaklaşımını yansıtmaktadır.²⁹ Buradan hareketle ünlü Hristiyan teoloğu Macquarrie, Sinoptik İncilleri tamamen insan bir Mesih sunan metinler olarak görür. Ona göre snoptikler modern insanın kutsal aramadaki rasyonel ihtiyacını, insanoğlu olan bir varlıkla karşılamaktadır. Ancak bunu düşünürken bir taraftan da İsa'nın aşağıdan yukarıya doğru giden bir süreç içerisinde tanrısal varlığa dönüştürüldüğünü ifade ederek bu insanlığın adeta altının oyulduğu ve baltalandığı kritiğini yapmaktan da geri durmaz.

Markos İncilindeki ana tema İsa'nın hayatının şematik bir anlatımı olduğundan bu İncil, İnciller içinde en kısa olanıdır. Markos'ta tövbeye çağırın İsa'nın tasviri didaktik bir özet olarak sunulur.³⁰ Öğretiye daha fazla ağırlık verilen Markos İncili'nde sıkça İsa'nın faaliyetlerine yer verilir, buna karşın onun doğumu, soyağacı ve çocukluğundan hiç söz edilmez. İsa'nın doğumundan bahsedilen bir giriş içermediği gibi, onun eğitimiyle ilgili de sessiz kalır. İncilin başında İsa, elçilik görevine başladığında halkın bu tecrübesiz ve eğitimsiz adamın sahip olduğu bu bilgeliği nasıl elde ettiğine yönelik şaşkınlığına yer verilir.³¹

Markos İncili'nde kısa ve öz anlatımının yanında canlı ve hareketli bir üslûp kullanılmakta ve dikkatler insanların İsa'ya gösterdiği ilgi üzerine çekilmeye çalışılmaktadır. Gerçekte Markos, İsa'yı "Tanrı Oğlu", "insanoğlu" ve çoktan beri beklenen "kurtarıcı-kral Mesih" olarak tanıtır. İlave olarak Markos İsa'yı durup dinlenmeden gezip öğretisini yayan ve hastaları iyileştirip, gösterdiği mucizelerle kimliğini ve yetkisini kanıtlayarak kalabalıkları peşinden sürükleyen bir öğretici olarak sunar.³² İsa, kendisini tanyanları sık sık uyararak

²⁸ Heikki Räisänen, *Marcion, Muhammed İslam and Modernity* (London: SCM Press, 1997), 87.

²⁹ Vermes, *Searching for the Real Jesus*, 20.

³⁰ Gerd Lüdemann, *Jesus After 2000 Years* (London: SCM Press, 2000), 10.

³¹ Vermes, *Searching for the Real Jesus*, 20; Mark. 5: 19.

³² Vermes, *Searching for the Real Jesus*, Mark.3:13-19.

kendisiyle ve mucizeleriyle ilgili haberleri yaymalarını engellemeye çalışır ve daha çok kendi seçtiği kimseleri eğitmeye koyulur.³³

Markos İncili'nde eylemleri zamanla önemli tepkilere yol açan İsa, kendisini izlemenin bir bedeli olduğunu, imanı ve Tanrı'nın egemenliğini sürekli vurgular. Öte yandan Yahudi dininin ileri gelenleriyle olan çatışması ve bunların kışkırtmasıyla gerçekleşecek olan ölümünden de sıkça söz eder. Kitabın hemen dörtte biri İsa'nın ölümü ve dirilişini konu edinir.

Markos İncili'ni kaleme alan müellif, İsa'nın ilahlığından ya da tanrısal varlık oluşundan yola çıkarak onu betimlemez, tam tersine tarihin İsa'sından ve onun beşer olarak gerçekleştirdiği eylemlerden hareketle tasvire başlar. Markos İncili'nde tanrısallaştırma süreci vaftiz ile başlatılır. Sonuna doğru acı ve ızdırap çeken Tanrı oğlunun insandan tanrısallığa doğru bir dönüşümle nihayete erdirildiği Markos'ta anabatik kristoloji hâkimdir. İsa'nın kim olduğuna dair Markos'ta ortaya konulan cevaplar, klasik kristoloji geliştirmekten daha ziyade Nasıralı İsa'nın özel şahsiyetini destekler niteliktedir. İsa'nın Ürdün'deki vaftizinin ardından 'benim sevgili Oğlum' diyen bir ses duyulur³⁴ve Nasıralı bir beşer olan İsa, artık 'Tanrı'nın Oğlu' olarak nitelenmeye başlanır.³⁵

db | 1053

Markos İncili'nden sonra yazılmasına rağmen Yeni Ahit'in ilk kitabını teşkil eden Matta, İsa'nın soyağacı ve doğumuna ilişkin bilgileri vermekle işe başlar.³⁶ İsa'nın şeceresini Davud ve İbrahim'e kadar çıkaran Matta, böylece İbrahim'e yapılan vadin ve Yahudilikte beklenen Mesih'in Davud soyundan olacağına dair inancın İsa'da gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışır. İsa'nın kimliği konusunda Matta imâlî ama kesin konuşur. İsa'nın şeceresinin verildiği diğer İncil Luka ile Matta'nın soy ağacı birbirinde farklıdır. Matta'nın listesinde Davud'dan İsa'ya kadar yirmi sekiz isim yer alırken, Luka'nın listesinde bu sayı kırk bire çıkmaktadır ve isimlerde farklılık vardır. İsa'nın babasız dünyaya geldiği kabul edildiği halde her iki liste de Meryem'in nişanlısı Yusuf ile son bulmaktadır. Matta'nın hikâyesinde merkezi figür Yusuf'tur, Meryem hiç konuşmaz. Yusuf yoluyla İsa'nın soyu Davud'a bağlanarak Tanrı'nın Yahudilere vaadi

³³ Mark.3:13-19; Mat. 10:1-4; Luk.6:12-16.

³⁴ Mark.1:11.

³⁵ C.J den Heyer, *Jesus Matters* (London: SCM Press, 1996), 29; Lewis S. Hay, "The Son-of-God Christology in Mark," *Journal of Bible and Religion* 32/2 (1964), 106-108.

³⁶ Mat.1:1-16.

olan ‘Yahudilerin Kralı’ beklenen Mesih sunulur.³⁷ Luka’da, Matta’nın tam tersine merkezi figür Meryem’dir ve Yusuf’tan söz edilmez. Buradan hareketle listeler arası çelişkiyi gidermek için Matta’daki listenin marangoz Yusuf’a, Luka’daki listenin ise Meryem’e ait olduğu ileri sürülse de çelişki ortadan kalkmamaktadır.³⁸ Ancak bizim için burada önemli olan İncillerin sadece kurtarıcı İsa’nın kökeni ve soyuna ilişkin bilgilerde değil aynı zamanda onun tabiatına ilişkin bilgiler bağlamında da birbirlerinden farklılık göstermesidir. Bu konuyu İncillerdeki benzerlikler ve farklılıklar olarak ayrıca işleyeceğimiz için şimdilik bu kadarına değinmekle yetinerek Matta İncil’ine dönüyoruz.

Matta, İsa’nın vaftiz oluşunu ve şeytan tarafından nasıl denendiğini anlattıktan sonra onun faaliyetlerine geçer. Galile, Yahudiye ve Kudüs’teki faaliyetleri ayrı ayrı nakledilir. Kendisine gelen bazı hastaların tümünü iyileştirdiği bazı olayları kaydeder; belirli bazı hastaları iyileştirmesinden ve öteki mucizelerinden de söz eder. Bununla birlikte odak noktasını Tanrı’nın Krallığı’nın oluşturduğu İsa’nın öğretilerine ağırlık verilmektedir. İncil’in diğer kısımlarında Tanrı’nın Egemenliği olarak geçen ve İsa’nın ilk gelişiyi başlayan bu egemenlik, onun kral olarak dönüşüyle tamamlanmaktadır. Günahlarından dönüp İsa’yı izleyenler tanrısal egemenliğin çocukları olurlar. Bu güdümlenme ile mensuplarını kurtuluşa çağıran İsa’nın, özellikle sözleri ve eylemleri arasında şiddetli olumsuzluk bulunan Yahudi din önderlerini şiddetle eleştirdiği göze çarpmaktadır. Buna karşılık doğru kişileri değil, günahkârları çağırmaya gelmiş olduğunu sürekli dile getirir. İsa ayrıca çağın sonu, kendisinin ikinci gelişi ve son yargı konusunda açıklamalarda bulunur; izleyicilerinin bütün bu olaylara hazırlıklı olmaları gerektiğini anlatır. Son bölümler ise İsa’nın sıkıntılarını, ölümünü ve dirilişini anlatır, ancak daha önce İsa nasıl öleceğini birkaç kez açıklar. Uzun zamandan beri onu öldürmeyi planlayan Yahudi önderlerce tutuklanıp, yargılanması ardından Romalı vali tarafından çarmıha gerilmesi ölümü ve dirilişi anlatılır. Kitap, İsa’nın ‘Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin’ dediği ünlü son buyruğuyla noktalanır.

³⁷ Martin Forward, *Jesus A Short Biography* (Oxford: Oneworld, 1998), 45.

³⁸ Ömer Faruk Harman, “İsa,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/466.

Matta İncili İsa'yı Yeni-Ahit'in yasasını getiren 'yeni Musa' olarak takdim eder. Musa'nın Yahudi kavmine Eski Ahit'i, eski yasayı verdiği gibi İsa da onlara Yeni-Ahit'i, yeni yasayı vermiştir ve İsa, Eski Ahit'in kehânetlerini gerçekleştirmiştir. Onun öğretisi Musa Yasasını kalıcı kılması, geçerli sayması ve derin dinsel anlamı nedeniyle son derece etkili olmuştur.³⁹ Matta'ya göre İsa, bütün umutların bağlandığı kişi, Tanrı ile yeni İsrail arasındaki son ahiti başlatan yeni Musa, kurtarıcı Mesih'tir.

Yeni Musa olarak takdim edilen İsa'yı Yahudiler şiddetle reddettiği için Tanrı'nın Krallığının Yahudi olmayanlara da açıldığını izah eden olaylara ve sözlere büyük önem atfedilir. Matta'da Tanrı'nın Krallığı gelecek olan bir şeyden ziyade Tanrı'nın bugünkü gerçek içinde şimdi var olan, aktüel bir hükümdarlığı olarak tasvir edilir. Bu nedenle de yeni yasayı meydana getiren yazılı kaideler değil, insan kalbine nakşedilmiş olan Tanrı sevgisi⁴⁰ olarak açıklanır. Yalnızca sevmekten ibaret olan Yasa'nın içselleştirilmesi için Matta çağrılarda bulunur ve İsa'nın, havarilerini 'bütün uluslar'a göndererek yoksullarla özdeşleşmeye çağırdığı ortaya konulur.

db | 1055

Bu noktada Matta'nın İsa'nın yolunu seçen ve mesajını takip eden Yahudiler için yazıldığına da işaret etmek gerekir. Çünkü diğer İncillerde Yahudi geleneklerinin kısmen izah edildiğini ancak, Matta'da birçok yerde Tevrat'tan bahsedilmesine rağmen⁴¹ Yahudi geleneklerinin açıklamasına girilmediğini görüyoruz.⁴² Diğer İncillerden farklı olarak Filistin'de yaşayan ve Musevî dininden gelen Hristiyanlar için yazılan bu kitabın Filistin'i "İsrail diyarı", Kudüs'ü de "Kutsal şehir" olarak ifade etmesi⁴³ de bu İncil'in Yahudiler için yazıldığını göstermekte bu nedenle de geleneklerin ayrıntılı bir anlatımına ihtiyaç duyulmadığına işaret etmektedir. Zira İsa bunu bizzat ifade ederek Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için değil tamamlamak için geldiğini⁴⁴ aslında Yahudi karakteri muhafaza etmek ve İsa'ya katılmanın geçmişe ihanet değil, onunla bütünleşmek anlamına geldiğini vurgulamaya çalış-

³⁹ Vermes, *Searching for the Real Jesus*, 21.

⁴⁰ Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, 35.

⁴¹ Mat.5:17-20;Mat.6:1-8.

⁴² Mehmet Aydın, *Hristiyan Kaynaklara Göre Hristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 86; Mat.5:17-20; 6:1-8.

⁴³ Mat.4:5-6; 27:53.

⁴⁴ Mat.5:17.

maktadır. Bu çerçevede Matta, İsa'nın Tevrat'ı değiştirmek değil, bilakis inkişaf ettirmek için geldiğini ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Matta bize devrimci bir İsa portresi sunmaz. Yasayı tasdik eden, muhatap aldığı insanları, yüz yüze geldiği sorunları ve mesajını yansıtmak istediği kültürel ve dinsel çevreyi dikkate alarak hareket eden bir İsa tavrı sunar. Bu yüzden de İsa'nın sözlerini ve faaliyetlerini özellikle "Dağdaki Vaaz" bölümüyle sistematik olarak bir araya toplayan Matta, İsa'nın yaptıklarını, misyonunu ve görevini kronolojik olmaktan çok tematik bir düzen içerisinde sergilemiştir. Bu tavır nedeniyle geleneksel Hristiyan doktrininin merkez unsuru olan ve kendini çarmıhta feda eden Tanrı Oğlu İsa'yı rahatlıkla bulduğumuz bu İncil'de, tarihte bir beşer olarak yaşamış Filistin'de eylemleri ve öğretileri ile insanlara Tanrı'nın Krallığını vaaz eden tanrısal herhangi bir vasıf taşımayan beşer nitelikli gezginci, vaiz ya da peygamber olarak nitelenen İsa göz ardı edilmiş adeta gizlenmiştir.⁴⁵ Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde Matta İncili diğer iki Sinoptik İncil'in aksine katabatik bir karakter gösteriyor gibi düşünülse de, başlangıç noktası açısından İsa'nın beşeriyeti ile başlaması ve sonrasında tanrısal varlığa dönüşmesi üzerine kurgulandığı için beşer karakteri zamanla gizlenmiş bile olsa İncil'in temel karakterinde anabatik kristoloji tasvirinin daha hâkim olduğu görülmektedir.

Luka İncili Vaftizci Yahya ve İsa'nın doğumuna ilişkin bilgileri vererek başlar. İsa'nın beklenen Mesih olduğunu vurgulamak amacıyla seçerisini verir.⁴⁶ Ardından İsa'nın Müjde'yi duyurduğu, öğretisini yayıp mucizeler yaptığı döneme geçilir. Daha sonra İsa'nın, giderek artan baskılara rağmen Yeruşalim'e, bile bile ölüme gidişi anlatılır. Bunu, İsa'nın dirilişi ve göğe alınışını anlatan bölümler takip eder.

Luka'nın yaklaşık % 40'ı İsa'nın öğretilerini ihtiva etmektedir. İsa'nın öğretisinde kullanılan 26 benzetmeden 16'sı diğer İncillerde yer almaz. İsa, öğretisinde insanın yüreğine bütünüyle hâkim olması gereken bir krallığa, Tanrı'nın Krallığına vurgu yapar ve metnin devamında bizzat kendisi egemenliği günden güne büyüyen, ikinci gelişinde de bu egemenliği tümüyle gerçekleştirecek olan Mesih Kral olarak karşımıza çıkar. O Mesih kral olarak tüm insanlığın kurtarıcı-

⁴⁵ Aydın, *Hristiyan Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 86; Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 97.

⁴⁶ Luk.3:23-28.

sı olarak takdim edilir.⁴⁷ Ayrıca on altı ayrı olayda, İsa'nın belirli hastalıklara yakalanmış kişileri mucizevî şekilde iyileştirdiği, bunun yanı sıra beş ayrı yerde toplu olarak çok sayıda hastayı iyileştirdiği belirtilmektedir.

Luka'da göze çarpan bir diğer husus dünya malına kökten değişik bir yaklaşıma içinde olan İsa'nın⁴⁸ bildirisinin o çağda hor görülen kadınlara ve Yahudi olmayan uluslara da yönelik olduğunu vurguluyor olmasıdır. Kurtuluşa istekli olanların önce Yahya, ardından İsa, takiben öğrencileri tarafından tövbeye çağrıldığı ve sürekli bir dua yaşamı sürmeye davet edildikleri görülür.⁴⁹

Luka İncilinin İsa tasviri ve Mesih Kral'a dayanan betimlemeleri, bu İncil'de anabatik kristolojinin hâkim olduğunu ortaya koyar. İsa gelecek olan Tanrı'nın krallığına vurgu yaparken kendini Yuhanna İncili'nde olduğu gibi ezelden beri var olan bir tanrısal cehet olarak sunmaz, onun yerine sonrasında gelecek olan krallığın habercisi olarak takdim eder ki bu da aşağıdan yukarıya yönelen bir kristolojinin tezahürüdür.

Katabatik Kristoloji: Yuhanna İncili'nin İsa Portresi

M.S II. yüzyılda İskenderiyeli Clement Yuhanna'nın Sinoptiklerdeki "fiziksel gerçekleri" tam olarak içeren teolojik düşüncenin ağır bastığı "manevî bir İncil" yazdığını iddia etmiştir.⁵⁰ Gerçekten de kristolojik dogmayı biçimlendiren İncil olarak nitelendirebileceğimiz Yuhanna İncil'i bazı tarihi bilgileri ifade etmekle birlikte Sinoptik İncillerden gerek amaç gerekse anlatım planı bakımından oldukça farklı bir görünüm arz ederek, teolojik karakteriyle ön plana çıkar.

İlk üç İncil "Tanrısal Egemenliği" anlatırken, Yuhanna "İsa'nın Tanrısallığını" anlatır. Bu yönüyle de resmî Hristiyan doktrininin İsa Mesih dogmasını en iyi yansıtan kaynaktır ve burada Hristiyan imanının merkezi figürü olan Mesih, Tanrı Oğlu ve Baba Tanrı tara-

⁴⁷ Luk.9:18-21.

⁴⁸ Luk.16:13; 12:13-21; 18:25.

⁴⁹ Luk.6:27-28; 11:1-13;18:1-6; 22:39-46.

⁵⁰ Richard A. Burridge, *Four Gospels, One Jesus A Symbolic Reading* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company&Grand Rapids, 2005), 138.

findan gönderilmiş ilahî ve insanî tabiatı birleştiren bir şahıs olarak betimlenir.⁵¹

MS. 85-150 yılları arasında Efes'te derlendiği tahmin edilen Yuhanna İncili geleneksel Hristiyan düşüncesine göre İsa'nın sevdiği öğrencisinin eseri olarak takdim edilir. II. yüzyıldan itibaren ise bu öğrenci havari Yuhanna ile özdeşleştirilir.⁵² Ancak yapılan metin incelemeleri ve araştırmalar tıpkı Matta İncili'nin havari Matta'ya izafe edilmesi gibi Yuhanna İncili'nin de havari Yuhanna'ya atfedildiğini, gerçekte ise bu metinlerin sonraki dönemlerde çeşitli Hristiyan yazarlarca derlendiğini ortaya koyar.⁵³

Bu İncil'de İsa, Nasıralı bir peygamberden ziyade, insan sûretine girmiş bir ilah şeklinde takdim edilmektedir. Bu İncil'de Tanrı'nın Krallığı mesellerinden çok, İsa'nın vahiy misyonu ile alakalı müzakereler göze çarpar. Sinoptik İncillerde ise başlangıçta İsa'nın ilahlığına dair açık bir ifade yoktur, bu muhtevadaki ifadeler daha sonra yapılan tercümelemlerle bu üç İncil'de yer almıştır.

Yuhanna İncili ise bunlardan farklı olarak teolojik bir amaçla kaleme alınmış ve İsa'nın insan suretine girmiş bir ilah olduğunu ispatlamak için yazılmıştır.⁵⁴

Yuhanna İncili İsa'nın ulûhiyetini kabul etmeyenlere karşı öteki İncillerden farklı olarak Mesih'in lâhutî tarafını anlatmak için yazılmış ve bu teolojik gaye nedeniyle “Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve ‘Söz’ Tanrı idi. Başlangıçta o Tanrı'yla birlikteydi. Her şey onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı. Yaşam ondaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar ve karanlık onu alt edememiştir” şeklinde başlayarak İsa'nın Tanrı'yla olan birliğini ispata çalışır.⁵⁵ Üstelik bu ifadelerle zamanın gerisine sıçrayan Yuhanna, İsa'nın zamanın öncesinden beri var olduğunu belirterek ilk etapta onun tanrılığını vurgulama çabasında olmuştur. Diğer İncillerde tarihî ve coğrafi açıdan yatay boyutta sunulan İsa hikâyesi burada zaman ve mekânın ötesinde ve yukarısında; dikey boyutta ele alınır, çünkü onun yeri “Tanrı'yladır”, zamanı ise her

⁵¹ Heyer, *Jesus Matters*, 26.

⁵² Gerard Bessiere, *İsa Beklenmedik Tanrı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 135.

⁵³ Gündüz, *Hristiyanlık*, 49; Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, 66; Heyer, *Jesus Matters*, 26.

⁵⁴ Raymond C. Knox, *Knowing The Bible* (New York: Mamillian, 1927), 182.

⁵⁵ Yuh.1:9; 8:12; 9:5.

şeyin başlangıcının öncesidir ve katabatik bir kristolojik algı söz konusudur.⁵⁶

Genel karakteri itibariyle Yuhanna İncili, Yunan Felsefesi ve doğu dinlerinin dualistik yapısını dünyanın “yukarısı” ve “aşağısı”, “ruhsal” ve “fiziksel” çelişkilerle ele aldığından büsbütün zıtlıklara boyanır; ışık ve karanlık, doğru ve yanlış, yaşam ve ölüm, aşk ve nefret, inanç ve inançsızlık bolca yer alır. İsa Mesih, bu İncil’de Tanrı’nın kusursuzluğunu ve sevgisini yansıtır. İnsanlara gereksinim duydukları ve Âdem’den beri kaybettikleri kutsal yaşamı tekrar geri verir. O Baba’nın habercisi, tanıtıcısı⁵⁷ ve Tanrı’nın görkeminin ve yüceliğinin⁵⁸ bir yansıtıcısıdır. Bu İncil’de özet olarak sunmaya çalıştığımız İsa portresini ayrıntılı olarak irdeleyebilmek için Sinoptiklerle aradaki benzerlik ve farklılıkları ifade etmeye çalışalım, böylece Yuhanna ile Sinoptiklerin teolojik olarak hangi düzlemde yer aldıklarını görelim.

Anabatik ve Katabatik Kristoloji Açısından Yuhanna İncil’i ile Sinoptikler Arasındaki Benzerlikler

Yuhanna İncili’nin İsa anlayışını ortaya koymak için, İsa Mesih’in yalnızca yüceltilmiş kimliğinin anlatıldığı insanca zaafı ve sınırlılıklarının unutulduğunu ve Sinoptik İncillerden farklı olduğunu söylemek oldukça yetersiz bir ifade olacaktır, zira Sinoptiklerle dördüncü İncil’in birbirlerini nasıl tamamladıklarını anlamak kolay değildir.

İsa Mesih olarak aynı şahsı anlatan Sinoptiklerle Yuhanna’nın materyalleri bile birbirinden farklıdır. İrenaeus (MÖ.125-202) bu durumu Yuhanna İncili’nin Sinoptiklerden sonra yazılmasıyla izah etmiş ve uzun yıllar bu düşünce sorgulanmadan kabul edilmiştir. Ancak 1938’de Gardner-Smith bu hususa meydan okuyarak Yuhanna’nın üç İncili okumasa da Hristiyan geleneğine ve aynı kaynaklara yetiştiğine vurgu yapmış, Profesör C.H. Dodd da bu konuda onunla hemfikir olmuştur. C.K. Barret ise buna kesinlikle karşı çıkarak Yuhanna’nın Markos’u bildiğini ve kaynak olarak kullandığını ileri sürmüştür.⁵⁹ Hikâyede dikkat çeken bir farklılık olmayışını ve dikkat çeken farklılıkların kesinlikle biçimsel oluşunu buna delil olarak sunar. Yuhanna’nın da tıpkı Sinoptik İnciller gibi İsa’nın Filistin’de

db | 1059

⁵⁶ Macquarrie, *Jesus Christ*, 99.

⁵⁷ Yuh.1:18; 14:9.

⁵⁸ Yuh.1:14.

⁵⁹ John Marsh, *The Gospel of St John* (London: Penguin Books, 1968), 45.

yaşadığından, yaptıklarından dolayı tutuklanmasından ve Pontius Pilatus tarafından mahkemeye çıkarılmasından bahsetmesini ilave deliller olarak sıralar. Bunun yanı sıra İsa'nın 5000 kişiyi doyurmasından ve su üzerinde yürüme mucizesinden de ayrıca söz eder⁶⁰ ve Markos 1:14 ile Yuhanna 3:24'ü ve yine Markos 15:22 ile Yuhanna 19:17'yi tıpatıp benzer sayarak ilk İncil ile Yuhanna arasında benzerlikleri vurgulamaya çalışır. Fakat tüm bu izâhata rağmen Barret, Yuhanna'nın Markos'u kaynak olarak kullandığını asla tam olarak kanıtlayamamıştır.⁶¹ Ayrıca 'logos' ile 'ezelden beri var olan İsa anlatısı' ve buna bağlı olarak Yuhanna'nın katabatik karakterli olan kristolojisinin Sinoptiklerden tam olarak ayrı oluşu onu diğer İncillerden farklı bir yere oturtmaktadır. Zaten söz konusu edilen bu benzerlikler de Yuhanna'nın İsa anlayışına dair bize ipucu vermemektedir. İpucuna ulaşma noktasında Sinoptiklerle aradaki farklılıklar daha çarpıcı ve Yuhanna'nın İsa algısını yansıtması yönüyle daha ilgi çekicidir.

Anabatik ve Katabatik Kristoloji Açısından Yuhanna İncili ile Sinoptikler Arasındaki Farklılıklar

İsa'nın görevinin temel hikâyesi ve sunulan olaylar Sinoptiklerle aynı olsa da Yuhanna İncili'nin kendine has teması, özgün kelimeleri ile farklı bir stile sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğer İncillerle üslûp dışında muhteva itibariyle de farklılık gösteren Yuhanna, İsa'nın doğumunu anlatarak değil, onun başlangıçtan beri Tanrı'yla var olup beden alan insanlar arasında yaşayan "Tanrı Sözü" olduğunu izah ederek başlar.

Konuların sıralaması farklı olduğu gibi coğrafi ve kronolojik bilgiler de farklıdır. Kana Düğünü⁶², Samiriyeli kadınla karşılaşma⁶³ ve ayakların yıkanması gibi olayları nakleden tek İncil'dir. Hristiyanlığın önemli ayinlerinden olan komünyon bu İncil'de yer almaz. Bunun nedeni İsa'nın yakalanmadan evvel havarileriyle yediği son akşam yemeği olayının Yuhanna'da İsa'nın havarilerinin ayaklarını yıkaması olayıyla yer değiştirmesidir ki, son akşam yemeği anısına kutlanan komünnyondan burada söz edilmemesi gayet doğaldır.

⁶⁰ Yuh.6:1-21.

⁶¹ Marsh, *The Gospel of St John*, 45.

⁶² Yuh.2:1-11.

⁶³ Yuh.4:1-42.

Ayrıca diğer üç İncil’de olmayıp yalnız Yuhanna’ya mahsus olan İsa’nın dirilişten sonra Taberiye Gölü kıyısında şakirtlerine görünmesi gibi⁶⁴ hikâyeler de vardır. Ancak diğer üç İncil ile aradaki en önemli fark, Sinoptiklerin İsa’nın bir Fısıh geçirdiğini söyleyerek görev süresini bir yıl, Yuhanna’nın ise üç Fısıh’tan söz ederek görev süresini iki yıldan fazla olarak sunmasıdır.⁶⁵ Kronolojik açıdan da Sinoptiklerden farklı olan Yuhanna’da Tapınak olayı⁶⁶ başta, Markos’ta ise sonda⁶⁷ anlatılır. Sinoptiklerden çok daha sade bir güzergâh veren Yuhanna, İsa’nın eylemlerinin simgesel gücüne ve Baba’yla olan yakın ilişkisine karşı çok daha duyarlıdır. İyileştirme, ruh çıkarma ve cin kovma faaliyetlerine yer verilmeyen kitapta engellilere, fakirlere ve dinsel olarak dışlanmış kişilere hemen hemen hiç ilgi göstermeyen İsa uzun konuşmalar yapar, ancak diğerlerinde olduğu gibi Tanrı’nın Krallığı hakkında özlü sözler sarf etmekten ziyade “ben oyum, ben buyum” şeklindeki ifadelerle kendisinden bahseder.⁶⁸

Yuhanna İncili’nde İsa’nın beşeriliği tamamen ihmal edilmiştir ve İsa diğer İncillerdeki gibi kendini geri planda tutan bilge ve hikmetli adamdan ziyade “*kendi bilinçli*” bir Mesih’tir. Dolayısıyla Yuhanna gerçek İsa ile mitolojik karakterli Mesih’i birleştiriyor gibi görünse de aslında İsa’nın insanî tarafını tamamen yok etmektedir. Dolayısıyla dördüncü İncil Yuhanna en ilahî İsa tasavvurunu sunmaktadır.⁶⁹

Sinoptiklerde İsa’nın öğretileri ve vaazları “Tanrı’nın Krallığı”na bağlıdır; ancak, Yuhanna İsa’nın bizatihî kendi kişiliğini ilgi odağı olarak takdim eder. Sinoptik İnciller’de İsa “Mesih” rolünü almayı istemeden kabul ediyor olsa da, Yuhanna’da İsa Mesih olmaktan öte olduğunu iddia etmektedir. Bu hususta Bultmann, Yuhanna’da İsa’nın, Tanrı’nın gönderdiği peygamberden çok, kendi şahsı için ilham yoluyla bildiren bir varlık olarak konuştuğunu söyler.⁷⁰ Şabat’tan, oruçtan, boşanmadan bahsetmez, kendi gelişinden, gidişin-

⁶⁴ Yuh.21:1-14.

⁶⁵ Vermes, *Searching for the Real Jesus*, 36; Robert W. Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), 125; Clinton Bennett, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images* (London: Continuum, 2001), 65.

⁶⁶ Yuh.2.

⁶⁷ Mark.11.

⁶⁸ Yuh.6:35; 8:12; 11:25.

⁶⁹ Linda Woodhead, *Hristiyanlık, Çev. Sevda Çalışkan* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 24.

⁷⁰ Macquarrie, *Jesus Christ*, 97.

den bahseder ve kendine inanmayanlara karşı savaş verir. Sayfalar boyunca İsa ile dünya arasındaki çatışma baş verip büyür, ebedi yaşam başlar ve İsa, öğrenci cemaatlerinin kardeşlik sevgisiyle ibadet sayesinde varlıklarını sürdüreceklerinin işaretini verir. Kitapta İsa bu cemaatleri harekete geçirmeye devam eden “Tanrı Sözü” olarak yansıtılır.⁷¹

İsa'nın dördüncü İncil'deki öğretisi şekli de farklıdır. Matta, Markos ve Luka'da İsa sözler varken, metafor çoktur ve birbirine bağlı uzun konuşmalar fazlaca yer tutar.⁷² Sinoptiklerde sık sık mesel, özdeyiş ve vecizeli sözlerle Tanrı'nın Krallığı'nı anlatan İsa, Yuhanna'da monolog tarzında Sinoptiklerin aksine Baba'yla olan ilişkisini anlatır.

İlk üç İncil'de İsa'nın kötü ruhları kovma ve iyileştirme faaliyetlerinden söz edilirken, Yuhanna'da İsa'nın yalnızca kendi otoritesini ortaya koyan işaretler gösterdiğinden bahsedilmektedir.⁷³ Diğer İncilleri işlerken ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın gücü ve desteği ile mucizeler gösteren İsa, Sinoptiklerde Tanrı'nın otoritesinin kendisine sağladığı yetkinliği sunarken, Yuhanna'da Tanrı otoritesini değil tamamen kendi otoritesini ortaya koyan varlık olarak sunulmaktadır.

Ayrıca Yuhanna'da İsa, kendi vazifesinden ve babayla olan özel ilişkisinden başından beri haberdardır. En başından itibaren Vaftizci Yahya ve havariler tarafından Tanrı'nın Oğlu ve Mesih olarak tanınır.⁷⁴ Fakat diğer İnciller onun ilminde bir artış olduğunu ifade ederler.⁷⁵ bir nevi başından beri “Tanrı Oğlu” olmayışını anımsatırlar. Hatta Macquarrie, havarilerin onu Mesih olarak tanımlarının tekrar dirilişten sonra gerçekleştiğinin dahi düşünülebileceğini belirtir.⁷⁶ Oysa Yuhanna, diriliş gerçekleşmeden çok daha önce zamanın öncesinde onu Tanrı ilan etmiştir. Yuhanna'da İsa ebedî, önceden var olan, ölümü ve dirilişi ile insanlığa yaşam getirmek için beden almış olan Tanrı Oğlu olarak sunulmaktadır.⁷⁷

⁷¹ Bessiere, *İsa Beklenmedik Tanrı*, 134.

⁷² Yuh.6:51; 10:7; 10:11;15:1.

⁷³ Funk, *Honest to Jesus*, 125.

⁷⁴ Yuh.1:29-31.

⁷⁵ Luk.2:52.

⁷⁶ Macquarrie, *Jesus Christ*, 97.

⁷⁷ Boice, *Hristiyan İnançının Temelleri*, 297.

Yuhanna İsa'nın vaftizine yer vermez, şeytan tarafından sınaması, İsa'nın Mesih olduğuna dair Petrus'un Caesarea Philippi'ye itirafı yoktur. Transfigürasyon eksiksizdir, Gethsemane ve son akşam yemeği tamamen şekil değiştirmiştir.⁷⁸

Yuhanna'da önce oğulun başlangıcı ve dünyada kalış safhasından bahsedilir, bunu takiben dünyadan ayrılışından bahseder ve bu anlatılanlar günümüze değin gelen Kilise'nin klasik kristoloji modelini oluşturur. Elbette burada anlatılanlar Pavlus'un kristoloji hikâyelerinin daha detaylı bir halidir, çünkü Yuhanna İncil'i konversiyonist bir İncil olup, Pavlus'un bıraktığı yerden işe başlamaktadır. Yuhanna'ya göre İsa sanki cennetten dünyaya inmeyi bekleyen bir melek ya da varlık gibidir.⁷⁹ Bu nedenle de beşerî ve tarihî İsa'yı bu metinde aramak mânâsızdır.

Bazı bilim insanları Yuhanna'daki gnostik etkiye vurgu yapma adına, İsa'nın doketik bir insan olduğunu, tamamen mânevi, cisimden tecrit edilmiş ve başka dünyaya ait bir varlık olduğunu yani bir insanoğlu olmadığını iddia eder. Ancak Yuhanna Gnostiklerden etkilense de yaratma eyleminde "logos"u Tanrı'nın temsilcisi olarak görmez ve yaratmanın Tanrı'ya ait olduğunu söyler. O halde İsa'nın insanoğlu olarak geldiğine dair bir işaret söz konusudur. Yuhanna "kendinden olarak geldi" derken İsa hem insanoğluyla birdir hem günahkâr ve yoldan çıkmış âdemoğlundan ayrıdır, hem de Baba'ya çok özel bir yakınlıktadır.⁸⁰ Bu çerçevede "Söz ete kemiğe büründü" ifadesinin nasıl anlaşıldığını izah etme gereği ortaya çıkmaktadır. Söz mânâdır ve mânâda biyolojik olarak ete dönüşemez. Yine burada bir mecaz söz konusudur ve asıl kastedilen insan âlemine girmektir. Böyle yorumlamayıp literal manasıyla değerlendiresek, inkarnasyondan söz edebilir ve kolaylıkla mitolojik düşünceye kayabiliriz. Çünkü Tanrı'nın insan oluşunu anlamada ciddi zorluklar vardır. Bu nedenle Yuhanna antik öğretilerdeki insanın içine giren Tanrı fikrine katılmaz. Ama her insanda ilahi sözün bir parçası olduğuna ve o sözü izhar etme potansiyeli bulunduğuna inanmaktadır.⁸¹

Yuhanna'da görülen bir diğer farklı unsur ise İsa'nın doğumundan ve soyundan bahsedilmeyişidir. Fakat Macquarrie'e göre, baki-

⁷⁸ Funk, *Honest to Jesus*, 125.

⁷⁹ Yuh.17:5.

⁸⁰ Macquarrie, *Jesus Christ*, 97; Marsh, *The Gospel of St John*, 33.

⁸¹ Marsh, *The Gospel of St John*, 33.

reden doğum evrenselleştirilerek İsa Mesih'ten bütün insanlara aktarılmaktadır.⁸² Yuhanna 3:3-5'teki "Sana doğrusunu söyleyeyim, bir kimse yeniden doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliğini göremez. Bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliğine giremez. Bedenden doğan bedendir, Ruh'tan doğan Ruh'tur" şeklindeki ifadeler atfen, bakireden doğumun kinayeleştirildiğini, normal bir doğum değil Tanrı'dan gelen yeni bir hayat yani insanlığa doğumun kastedildiğini dile getirmiştir. Çünkü burada sözü edilen biyolojik bir doğum değil ruhsal bir doğum ve tekrar dünyaya gelmedir. Böylece insanlar İsa'nın getirdiği "hayat"a girmiş olurlar.

Yuhanna İncili de Matta ve Luka gibi yeniden dirilişle biter; ancak, Yuhanna'nın genel teması hep hayat bazen de 'ebedi hayat' olduğu için tekrar diriliş zaten beklendik bir seyir olarak sunulur. Matta ve Luka'daki kadar önemle anlatılmaz. Çarmıha gerilişten, Kutsal Ruh'un verilmesine kadar olan olaylar bir olaya sıkıştırılmıştır. Çarmıha geriliş yükseliş olarak tanımlanır ve ebedi hayatın gerçek manası insanların İsa Mesih'i tanımları olarak ortaya çıkar.

1064 | db

Son olarak diğer İnciller teolojik olarak İsa'nın tekrar dirilişinden başlayarak başa kadar bir nevi tersine bir kristoloji yani anabatik bir yaklaşım ortaya koyar. Markos vaftiz anına dönerken Matta ve Luka tâ doğuma kadar gider. Ancak Yuhanna bununla yetinmeyerek, ezeli başa dönerek "logos"tan bahseder ve dünya yaratılmadan önceki babayı anlatarak, önce indiriliş sonra göğe yükselişin anlatıldığı daha komplike ve farklı bir kristolojik model ortaya koyarak katabatik bir kristoloji yaklaşımı sergiler

Sonuç

Matta İncili'nde yeni Musa, Mesih ve Eski Ahit peygamberlerinin kehaneti ile vurgulanan ve Tanrı'nın krallığını yönetmek için gelen Egemen Kral İsa'yı görmekteyiz. Markos İncili'nde Tanrı tarafından halkına hizmet etmek ve kendisini Baba'nın iradesine, hatta ölüme teslim etmek için gönderilmiş olan, acı çeken ancak halkın hizmetkârı olarak herkesi kurtaran kurtarıcı Mesih'i, Luka'da ise yine insanlığın kurtarıcı figürü soyunun Âdem'e kadar izinin sürüldüğü bir beşer olan İsa portresini bulmaktayız. Bu çerçevede Snop-

⁸² Macquarrie, *Jesus Christ*, 115.

tik İncillerde beşer olan bir figürün Efendiliğe ve Mesihliğe yükseldiği anabatik kristolojinin hâkim olduğu ortadadır.

Yuhanna İncili'nde ise, ezeli ve ebedi olan ilahi âlemden gelen Tanrı Oğlu'nun, bir beşer gibi insanlar arasında dolaşması ve tanrısal bir varlık olarak görevini ifa ettiğini ortaya koyan katabatik kristoloji hâkimdir. O, Yuhanna'da dünyaya hayat veren ve Kutsal Ruh aracılığıyla aramızda olan Tanrı'nın Sözüdür. Diğer bir deyişle, Sinoptiklerde beşerden tanrısal varlığa doğru giden, Yuhanna'da ise tanrısal varlıktan beşere doğru giden bir kristoloji hâkimdir. Dolayısıyla hem anlatı, hem uslûp hem de kristolojik olarak farklı İsa portrelerini görmüş olduğumuz ve resmi Hristiyan öğretisinin kanonik kabul ettiği bu dört İncil'in, tarihin belli bir döneminde Filistin'de Tanrı'nın mesajını insanlığa ulaştıran bir beşerin biyografisi ve anlatısı olarak değil, bir teografi⁸³olarak görülmesi gerektiği ortadadır. İnciller "Tanrı'nın Oğlu"nu halkına ifşa eden, Tanrı'nın bizzat kendi hikâyesini anlattığına inanılan Hristiyan teolojisinin Tanrı Oğlu merkezli anlatıldığı tinsel biyografiler olarak değerlendirilmelidir. Bu metinler, bir beşerin hayatını anlatan biyografiden ziyade, tümüyle insan ve tümüyle Tanrı olarak kabul edilen, beşer gibi yeryüzünde dolaşmış olan kusursuz ilahi "Tanrı Oğlu"nun anlatıldığı teolojik metinlerdir ve tarihsel gerçekliği sorgulanmaya açıktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mahmut. "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa Versus Paskalya Sonrası İsa." *Milel ve Nihal Dergisi* 4/1 (2007), 143–156.
- Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı İnsan mı?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Aydın, Mahmut. *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklara Göre Hristiyanlık*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Bennett, Clinton. *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images*. London: Continuum, 2001.
- Bessiere, Gerard. *İsa Beklenmedik Tanrı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. bs., 2001.
- Boice, James Montgomery. *Hristiyan İnanıcının Temelleri*. İstanbul: GDK, 1. bs., 2005.
- Burridge, Richard A. *Four Gospels, One Jesus A Symbolic Reading*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company & Grand Rapids, 2005.
- Duygu, Zafer. "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' Olarak Tanımlanması Meselesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155–181.
- Duygu, Zafer. "Sinoptik Problem ve Redaksiyon Kitiği: Giriş Mahiyetinde Bir Değerlendirme." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 521–544.
- Ehrman, Bart D. *Jesus Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*. New York: HarperCollins e-books, 2009.

⁸³ Frank Viola -Leonard Sweet, *Jesus: A Theography* (Nashville: T. Nelson, 2012), 25.

- Forward, Martin. *Jesus A Short Biography*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Funk, Robert W. *Honest to Jesus*. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "İsa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/465–472. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Hay, Lewis S. "The Son-of-God Christology in Mark." *Journal of Bible and Religion* 32/2 (1964), 106–108.
- Heyer, Cornelis Jacobus den. *Jesus Matters*. London: SCM Press, 1996.
- Kavlak, Ahmet. "Hıristiyanlıkta İncil Yorumlarının Tarihsel Kaynakları." *Kaygı* 18/1 (2009), 240–256.
- Knox, Raymond C. *Knowing The Bible*. New York: Mamillian, 1927.
- Leonard Sweet, Frank Viola. *Jesus: A Theography*. Nashville: T. Nelson, 2012.
- Lüdemann, Gerd. *Jesus After 2000 Years*. London: SCM Press, 2000.
- Macquarrie, John. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press, 1990.
- Marsh, John. *The Gospel of St John*. London: Penguin Books, 1968.
- Michel, Thomas. *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*. İstanbul: Ohan, 1992.
- Raïsanen, Heikki. *Marcion, Muhammed İslam and Modernity*. London: SCM Press, 1997.
- Sanders, Ed Parish. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993.
- Vermes, Geza. *Searching for the Real Jesus the Dead Sea Scrolls And Other Religious Themes*. London: SCM Press, 2010.
- Woodhead, Linda. *Hıristiyanlık, Çev. Sevda Çalışkan*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- 1066 | db *The New Testament The New King James Version*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1996.

The Evaluation of The Gospels in Terms of Anabatic and Katabatic Christology

Hatice KOÇ KANCA*

Extended Abstract

Understanding a religion correctly is directly related to understanding the text that religion accepts as divine inspiration and how the person presented as the founder of the religion is depicted in the text. Understanding the theological notion of the religion that is the subject of the research is possible by analyzing and correctly understanding the basic text of religion. However, when it comes to the religion of Christianity, there cannot be a single reference, a single divine book or a single perception. Therefore, the place where Jesus, who is the central figure of religion, is positioned from a cristological point of view and how its members perceive this place in religious thought is essential.

In classical Christian christology, Jesus is seen as the embodied word of God, and accordingly he is accepted as 'God'. The most significant indication of this for Christians is that he is referred to as the 'Son of God' or 'Lord', and this is supported by the corresponding expressions in the New Testament. In this context, according to Christian belief, the passages in the New Testament in which Jesus refers to God as "my father" and God as "my son" are accepted as proof of his will and spirit union with the Father. Again in Christian thought, Jesus emphasizes that he has a special kinship with all humanity in the passages where he defines himself as a "human being", and presents himself as the representative of humanity, who teaches people how to achieve unity with God and was born to save them from evil. Therefore, starting from the New Testament texts, it is possible to reach both the divine being Jesus and the human Jesus.

However, the fact that the biblical texts, in which the portrait of Jesus is depicted, present different portraits from each other, has been discussed as the most critical problem of Christian theology from the first centuries to the present. In classical Christian theology, God appears to be hidden behind Jesus Christ. God became embodied, became Jesus, and lived among men. Although the 'glory of the Son' is presented as the glory of the Father's grace, it is always Jesus Christ who is present in traditional Christian theology.

In order to understand the main message of the Christian teaching, many christological models have been put forward within the framework of historical Jesus research, which were put forward to at least examine the gospels separately, which are considered canonical, and thus to determine the place of Jesus in Christology. In this study, we aimed to examine the classification of anabatic and katabatic christology put forward by the modern Christian theologian John Macquarrie and, accordingly, the portrait of Jesus revealed by

* Presidency of The Republic of Turkey, Expert, h.kockanca@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

the Gospels of Matthew, Mark, Luke and John, which constitutes a part of their own holy books that all Christians accept as divine inspiration. In this context, we aimed to determine the christological approach of the gospels through the classification of anabatic and katabatic, how these four Gospels describe Jesus, where they placed him in Christian christology, and in this context, what the Christian perception and message of Jesus is based on the Gospels, we aimed to reveal the differences in terms of christology.

As a result, in our study, we have seen the Sovereign King Jesus, who came to rule the kingdom of God and emphasized with the prophecy of the new Moses, Messiah and Old Testament prophets in the Gospel of Matthew. In the Gospel of Mark, the Christ the redeemer, who was sent by God to serve his people and surrender Himself to the will of the Father, even to death, who suffered but saved everyone as a servant of the people, and in Luke, the lineage of the redeemer figure of humanity is traced back to Adam. We arrived at the portrait of Jesus, a human being. In this context, we have seen that anabatic christology prevails, in which a human figure in the Synoptic Gospels ascends to Mastery and Messiahship.

In the Gospel of John, we have identified the dominance of katabatic christology, which reveals that the Son of God, who comes from the eternal divine realm, wanders among people like a human and performs his duty as a divine being. It is presented in John as the "Word of God" that gives life to the world and is with us through the Holy Spirit. In other words, in the Synoptics, there is a christology that goes from the human to the divine, and in John, from the divine to the human

Keywords: The portrait of Jesus, Snoptic Gospels, Anabatic Christology, Katabatic Christology.



TEMSİLİN İKİ FARKLI YÜZÜ: TANIM VE UNSURLARI BAĞLAMINDA KLASİK DELÂLET ANLAYIŞI İLE MODERN SEMİYOZİS KAVRAMININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Şeyma Gülsüm ÖNDER*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 05 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Önder, Şeyma Gülsüm. "Temsilin İki Farklı Yüzü: Tanım Ve Unsurları Bağlamında Klasik Delâlet Anlayışı İle Modern Semiyozis Kavramının Karşılaştırmalı Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1069-1095.

<https://doi.org/10.33415/daad.955388>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 June 2021, **Accepted:** 05 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Önder, Şeyma Gülsüm. "Two Different Faces of Representation: A Comparative Analysis of the Classical Dalâlat Conception and the Concept of Modern Semiosis in the Context of Definition and Its Elements". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1069-1095.

<https://doi.org/10.33415/daad.955388>



Öz

Klasik mantıkta bir şeyin bilgisi ile başka bir şeyin bilgisine ulaşmak anlamındaki delâlet, İslâmî ilimlerde önemli bir yere sahiptir. Diğer yandan semiyotik bilimi, kuruluşundan bu yana düşünceden sanata, bilimden kültüre birçok alanı ilgilendiren bir yapıda gelişme göstermiştir. Alt dallarıyla birlikte göstergebilim ve anlatıbilim gibi bilim dallarının temel terimlerinden biri olarak kullanılan semiyozis

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, seyma91onder@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7534-3580>

ise mantıkçı filozof Charles Sanders Peirce (1839-1914) tarafından ortaya atılmıştır. Semiyozis kısaca bir göstergenin belli bir zeminde, belli bir anlamda yine belli bir şeyi (nesne) temsil etme sürecine verilen isimdir. Bu makalede temsil olgusu altında değerlendirilen delâlet ve semiyozis terimleri arasındaki temel fark, bu terimlere kendi varlık alanlarında verilen tanımlar ve unsurların bilgisinden hareketle ortaya koyulacaktır. Buna göre girişte, delâletin genelde İslam geleneğinde, özelde ise klasik mantıktaki yerine kısaca değinilecektir. Birinci bölümde delâlet, tanımı ve unsurları ile ele alınırken ikinci bölümde, kısaca modern göstergebilim ekolleri verilerek Peirce semiyotiği ve semiozis kavramı ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise klasik delâlet ile semiyozis kavramlarının oluşumlarında rol oynayan zemin dikkate alınarak karşılaştırmalı analizi yapılacaktır. Sonuç olarak delâletin ortaya çıkış zemini ve içerdiği unsurlar arasındaki ilişkinin akıl merkezli ve yalnızca dâl-medlül ilişkisine dayalı olduğuna, modern semiyozis kavramının ise nesne odaklı olduğuna ve göstergenin, nesnenin ve zihnin birbirleriyle ikili ve üçlü ilişkiler ağı ile örülü bir sistem oluşturduğuna işaret edilecektir. Dolayısıyla semiyozis kavramının nesne odaklı oluşunun, etki alanını sınırlaması dışında, kapsayıcılığı açısından temsil olgusunu delâlet kavramına nazaran daha iyi yansıttığına işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Semiyotik, Mantık, Peirce, Nesne, Dâl-Medlül İlişkisi.

Two Different Faces of Representation: A Comparative Analysis of the Classical Dalâlat Conception and the Concept of Modern Semiosis in the Context of Definition and Its Elements

Abstract

In classical logic, ad-dalâlat, which means that knowledge of one thing requires knowledge of another, has an important place in Islamic sciences. On the other hand, semiotics has developed in a structure that concerns many fields from thought to art and from science to culture since its establishment. Semiosis, which is used as one of the basic terms of science branches such as semiotics and narratology with its sub-branches, was put forward by the logician philosopher Charles Sanders Peirce (1839-1914). In short, semiosis is the name given to the process of representing a certain thing (object) on a certain ground, in a certain meaning. In this article, the main difference between the terms dalâlat and semiosis, which are evaluated under the phenomenon of representation, will be revealed based on the definitions given to these terms in their own fields of existence and the knowledge of the elements. Accordingly, in the introduction, the place of dalâlat in Islamic tradition in general and classical logic in particular will be briefly mentioned. In the first part, dalâlat will be discussed with its definition and elements, while in the second part, Peirce's semiotics and the concept of semiosis will be discussed by briefly giving modern semiotics' schools. In the third chapter, a comparative analysis of classical dalâlat and semiosis' terms will be made, taking into account the ground that played a role in their formation. As a result, it will be pointed out that the relationship between the emergence ground of the dalâlat and the elements it contains is mind-centred and based only on the dâl-medlül relationship, while the modern concept of semiosis is object-

oriented and is knitted with a network of double and triple relations between the sign, the object and the mind. Therefore, it will be pointed out that the semiosis reflects the concept of representation better than the dalâlat in terms of the breadth of its scope, apart from the limitation imposed by its object-oriented nature.

Keywords: Semiotics, Logic, Peirce, Object, Relation of Signifier-Signified

Giriş

İslam geleneğinde mantık, kelim, fıkıh usulü, Arap dili ve belagati gibi disiplinlerde önemli bir yere sahip olan delâlet, “bir şeyin bilgisinin başka bir şeyin bilgisini gerektirmesi”¹ şeklinde tanımlanır. Delâlet kavramı ilk olarak mantıkta lafzın anlama işareti şeklinde incelenir. Lafız-anlam ilişkisini ortaya koyan bu kavram, önermeye, daha sonra kıyasa götüren öncüller arasında yer alır. Her ne kadar delâlet, sadece lafızlara özgü bir konu olmasa da mantık, anlama, anlam dışı yollarla götüren unsurlar arasında en uygun yolun lafızlar olduğu fikrini benimser. Buna istinaden mantık ilmi, anlamın, lafza yönelik kısmı ile ilgilenmekle yetinir. Aynı şekilde mantıkta delâlet ile anlam arasındaki ilişkinin zorunluluğu esastır. Nitekim anlamsız delâlet olamayacağı gibi delâlete konu olmayan bir anlamdan da söz edilemez.

Aristoteles (m.ö. 384-322)’in kitaplarına şerhler yazan Fârâbî (ö. 339/950), *Kategoriler* şerhinin girişinde lafız-anlam yani dil-düşünce ilişkisine değinir. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise mantık ilmine giriş kitabı olarak kaleme aldığı *el-Medhal*’de mantıkçının yalnızca lafızlarla ilgilenmesine, lafzın konuşma ve iletişim aracı olmasını sebep gösterir. Bu durum mantığın delâleti, lafız-anlam ilişkisine indirgemesinde önemli bir etken olarak rol oynar.²

İbn Sînâ ve onu takip edenler, delâleti, vaz’ (bir lafzın bir anlam için tayini) olgusu üzerinden ele alır. Vaz’ ı bilmeyi delâletin öncelikli şartı olarak gören İbn Sînâ, dilin kurallarına aşına olan birine, bir başkasının bir ifadeyi söylemesi esnasında meydana gelen anlamların iletme keyfiyeti üzerinde durur. Dolayısıyla delâlet

¹ Muhammed b. ‘Ala b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâf ıstılâhâti’l-fünûn*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416-1996), 1/787; Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 9/119.

² Hülya Altunya, “Gelenbevi’nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, *Eskiye* 41 (2020), 582.

üzerine geliştirilen temel mesele şudur: Anlamlar karşı tarafa nasıl iletilir?³ Bir başka ifadeyle burada gerçekleşen şey, kasıtlı olarak gelişen bir vaz' eylemidir.⁴

İbn Sînâ yukarıdaki soruya cevap olarak insan zihninin eşyayı nasıl dile döktüğünün aşamalarından bahseder. İlk aşama olarak duyu gücünden bahseder. Duyu gücünde haricî varlıklar (insanın dışındaki varlıklar) bir suret halini alır. Duyu gücünde oluşan bu suretler veya resimler nefse iletilir. Bu durum, haricî varlıklar duylardan uzakta olduğunda insanın onları bu suretlerle düşünmesini yani soyut hale dönüşmelerini sağlar. Dolayısıyla haricî varlıkların suretleri nefiste birtakım etkiler meydana getirir. İbn Sînâ, daha sonra insanın iletişim ihtiyacını karşılamak suretiyle bu iletişimi sağlayacak ve zihninde oluşan suretleri ulaştıracak bir araca ihtiyaç duyduğundan ve dili bu amaca hizmet ettiği için kullandığından bahseder.⁵ Daha sonra konuşma ile ifade edilenleri geleceğe taşıyan, bilim ve sanatların nesilden nesile aktarımını sağlayan yazı zeminine geçer. Bu da varlığın görünümlerinden biri olarak verilir. Dolayısıyla sesteki kaynaklanan şey nefisteki eserlere, izlere delâlet eder. Nefisteki bu eserler ise anlamlara delâlet ederken son olarak yazı ise lafza delâlet eder.⁶

1072 | db

İslam düşünce geleneğinde İbn Sînâ'dan sonra gelen ve onun etkisi ile kaleme alınan mantık şerhlerinde, dil-düşünce ilişkisine temas edilmeden önce, ontolojik olarak anlamın lafzı öncelediği bilgisine rastlanır. Bu görüşe göre, lafızlar anlamlara ilintisel olarak bağlıdır. Daha sonra gelen mantık kitaplarında bu durumun nedeni, lafzın delâlete konu olması ve anlama ulaşmanın yolunun lafzın bilgisinden geçmesi olarak ifade edilir. Örneğin, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi âlimler, dilde yani isti' malde lafzın anlamı öncelemesinin, mananın anlaşılması için lafzın delâletinin bilinmesine duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığını ileri sürerken; Karsî (ö. 1169/1756), bu önceliği vaz' ile açıklar. Çünkü lafızların anlamlara vaz' yoluyla delâleti, anlatımda lafza

³ Tony Street, "The Reception of Pointers 1.6 in Thirteenth-Century Logic: On the Expression's Signification of Meaning", *Philosophy and Language in the Islamic World*, ed. Nadja Germann - Mostafa Najafi (Berlin: De Gruyter, 2021), 103.

⁴ Street, "The Reception of Pointers 1.6 in Thirteenth-Century Logic: On the Expression's Signification of Meaning", 104.

⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine/Kitâbu's-Şifâ*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3.

⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 4.

öncelik verilmesini gerektirir.⁷ Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar mana, ontolojik olarak lafzı öncelese de yani vaz' ilmi terimlerine göre ifade edilirse ilk vaz' esnasında eşyanın zihindeki tasavvuru, ona verilen isimden önce var olsa da daha sonraki kullanımlarda mananın anlaşılması için lafzın bilgisi gerekir. İletişim veya kullanım sırasında anlamın bilgisi için lafzın bilgisine ihtiyaç duyulması, ontolojik olarak mananın lafzı öncelediği gerçeğini değiştirmez.

Delâletin, diğer İslami ilimlere girişi, Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin *el-Müstasfa* isimli eserinin mantık mukaddimesiyle başlar. Gazzâlî bu mukaddimeyi, tüm ilimlere giriş mahiyetinde kaleme alır ve onunla birlikte İslam âlimleri, mantıkçıların delâlet tanımı ve tasnifini benimser.⁸ Dolayısıyla mantık dışında lafız-anlam ilişkisinin konu edildiği fıkıh usulü, Arap dili ve belagati ve kelam gibi İslami ilimlerde delâletin önemli yeri vardır.

Arap dilinde özellikle belagatin beyân bölümünü ilgilendiren bu konu, anlamın açıklık veya kapalılığına göre lafız-anlam ilişkilerinin tasnifi şeklinde detaylı olarak ele alınır ve hakikat, mecaz, kinâye gibi çok çeşitli delâlet şekillerinden bahsedilir. Ayrıca belagat kitaplarının delâlet bahislerinde delâlete ilişkin tartışmalı konulara da değinilir. Öncelikle delâletin tanımı ve türleri verildikten sonra beyan kapsamında değerlendirilen lafızların, açıklık veya kapalılığına göre zikredilen söz sanatlarındaki delâletin iltizami olduğuna dair fikir birliğine varılır ancak bu delâletin aklî mi yoksa vazî mi olduğu, belagat alimleri arasında önemli bir tartışma konusudur. Ardından iltizami delâlettaki lüzumun zihni mi yoksa haricî mi olduğu tartışmalarına girilir. Daha çok felsefi zeminde tartışılan delâlet, belagat kitaplarında beyan bölümünün giriş kısmında yer alır.⁹

Fıkıh usulünde ise lafzın anlama delâleti ve inceliklerinin bilinmesi, hükümlerin açık anlamlara ve kesinliğe sahip olması temel ilkesinden hareketle 'âm, hâs, müşterek, mecaz, sarîh, müphem gibi lafız-anlam ilişkisinden doğan birçok türün ortaya çıkmasına

⁷ Altunya, "Gelenbevi'nin İsguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme", 583.

⁸ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 85.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Belagat İlimleri Beyân-Bedî*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 2/17-40; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera, 2017), 363-367.

aracılık eder. Şer'i naslardan hüküm çıkarmanın ilk yolu, lafız-anlam ilişkisi yani delâletin tüm yönleriyle bilinmesi ve doğru kullanımından geçer.¹⁰ Usûl alimlerine göre, istidlâli bilgide esas olan dildir. Zira dil dışı göstergeler değişken kabul edildiğinden, dil daha objektif bir delil niteliğindedir. Nitekim hüküm elde etme yolları arasında ilk başvurulmuş kaynak olan şer'i naslar, dilsel göstergelerden oluşur. Hanefî usûl alimi Cessâs (ö. 370/981)'a göre dilin objektifliği, hükümlere iradenin karışmaması ile olur. Nitekim dilsel göstergeler çoğunlukla vaz' yoluyla gelen ilk anlamlarına delâlet eder. Ancak aksi bir delil olduğunda bu anlamları dışında başka anlamlara nispet edilirler.¹¹

Fıkıh usulünün delâlete bakışında bir diğer önemli husus ise lafzın, yalnızca manayı ifade eden bir araç olarak görülmesi nedeniyle mananın aslî konumda olmasıdır. Nitekim manaya ulaştıran dil dışı bir gösterge ise bazı durumlarda usûlcüler için bu da yeterli bir delil teşkil eder. Nitekim usûlcüler, lafzı mütekellimin durumu ve bağlamdan ayrı ele almazlar. Buna, sükûtun belli durumlarda onay ve kabul olarak hüküm beyân etmesi örnek verilebilir. Ancak dil dışı gösterge tek başına delil teşkil etmez. Bulunduğu ortam, diğer karineler vs. haricî etkenlerin yardımı ile belli bir anlama işaret eder. Bununla birlikte naslardan hüküm çıkarılırken dilsel göstergelere ağırlık verilmesinin nedeni, lafzın kendisi dışındaki delillere kıyasla daha objektif bir zemine oturmasıdır.¹² Zira dil dışı göstergelerde hakikat veya mecaz şeklinde ayrılacak aslî ve haricî anlamlar yoktur.

Kelâm ilminde nazara konu olan delâlet, mütekaddimûn kelâmcılara göre, zorunlu olmayan şeylerin bilgisine ulaşma yolu olarak tanımlanır ve ulaşılan bilgiye de delil denir.¹³ Daha sonra Gazzâlî ile birlikte, delil kavramı, mantık ilminden etkilenerek doğru düşünceye götüren yolların sağlamlığı kriterlerine tâbi tutulmuştur. Bu tavırla daha sistemli hale gelen delil, delâlet kavramları,¹⁴ sonraları Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö.

¹⁰ Mehmet Cengiz, "Fıkıh Usûlünde Beyân Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki 'Hâs Lafız Özelinde'", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 515.

¹¹ Cengiz, "Fıkıh Usûlünde Beyân Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki 'Hâs Lafız Özelinde'", 516.

¹² Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 9/120.

¹³ Hüseyin Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 455.

¹⁴ Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", 458.

816/1413) gibi kelimacılar tarafından bilgi/nazar yolları konusunda delâletin yönü, delilin bilgisinin medlûlün bilgisini gerektirmesi meselesi gibi hususlar cihetinde tartışılmıştır.¹⁵

İslâmî ilimlerin birçoğunda doğrudan ya da uzantıları ile etkisini gösteren delâlet kavramı, bu disiplinlerdeki kullanım alanı verildikten sonra klasik mantık çerçevesinde semiyozis kavramı ile karşılaştırılacaktır. Çünkü delâlet, tanım ve çeşitleri ile ilk defa mantık ilmine konu olmuş ve detaylı olarak işlenmiştir.

1. Delâletin Tanımı ve Unsurları

İslam âlimleri arasında delâlet, bir şeyin bilgisinin başka bir şeyin bilgisini gerektirmesi şeklinde yaygın bir tanıma sahiptir.¹⁶ İlk olarak *Kitâbu'l-Hurûf* isimli eserinde delâlete değinen Fârâbî, isimlerin anlam kazanma keyfiyetini açıklarken onları, delâletlerine göre tasnif eder. Kategorilerin oluşumunda lafzın işaret ettiği aklî anlamlara ulaşma hususunda delâlete önem verir.¹⁷ Fârâbî'den sonra delâlet üzerine görüş bildiren bir diğer İslâm âlimi İbn Sînâ, giriş kısmında da geçtiği üzere lafzın anlama delâletini, lafzın kendisi işitildiğinde hayalde, anlamının ise nefste ortaya çıkması şeklinde değerlendirir. Buna göre delâletin görevi, lafızların nefste ortaya çıkan anlamlara işaretidir.

Mantığın İslâmî ilimlere girişinde oynadığı rol ile bilinen Gazzâlî ise *Müstasfâ*, *Mi' yâru'l-İlm* gibi eserlerinde delâletin türlerini verip açıklar ancak doğrudan tanımı ile ilgilenmez. Daha sonra gelen isimlerden Seyyid Şerif Cürçânî ise delâleti, "Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin bilinmesi

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/382; Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Makâsüd*, çev. İrfan Eyibil - Ahmet Kaylı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 142.

¹⁶ Ebû Abdullah Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantukiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Semsiyye*, thk. Muhsin Bîdârfer (Menşûrât Bîdâr, 765/1364), 83; Ebu'l-Bekâ Kefevî, *Külliyyâtü Ebi'l-Bekâ*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir - Enes eş-Şâmî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1435-2014), 439.; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434-2013), 507.

¹⁷ Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 3.

lazım gelir.” şeklinde tarif eder.¹⁸ Benzer ifadelerle delâleti tanımlayan bir diğer İslâm âlimi Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210), “*bir şeyin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren bir hâlde olmasıdır.*” tanımını yapar.¹⁹

Delâlet, daha açık bir ifade ile Molla Hüsrev tarafından “*Bir lafız kullanıldığı zaman manasının, lafzın hangi anlam için tayin edildiğini bilen kişi tarafından anlaşılmasıdır.*”²⁰ şeklinde tanımlanır. Bu iki tanımdan da anlaşıldığı üzere, delâlet iki şey arasında kurulan bilmeye dayalı bir ilişkiden meydana gelir. Lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi kuran akıl, bunu bazen sadece makûlât bazen de mahsûsât aracılığıyla yapar. Böylece akıl, zihnî varlıklar arasında bir delâlet ilişkisi kurarken aynı zamanda haricî varlıklar arasında da duyular, gözlem ve deney dayalı anlam örüntüleri oluşturur.²¹

Delâlet işlemi, gösteren olarak *dâl*, gösterilen şey anlamında *medlûl* ve gösterenden gösterilene intikal ederek aradaki bağı kuran yani delâletin akıl yönünü temsil eden *müstedil* olmak üzere üç asli unsurdan oluşur. Bunlar ontolojik olarak birbirlerinden farklı olduğundan *dâl*, haricî varlık mertebesini; *medlûl* ise zihnî varlık mertebesini temsil eder.²² *Medlûl* yani gösterilen (anlam) ile tanımdaki ifadesiyle *dâl* (gösteren) terimleri arasında sadece zatî değil aynı zamanda itibarî bir farklılık da mevcuttur. Zatî farklılığa, bu iki terimin temsil ettikleri varlık kategorilerinin aynı olmayışı, itibarî farklılığa ise duman göstergesinin ateş anlamını temsilinde olduğu gibi gösteren unsurun, gösterilenin var oluşunda faal bir etki ortaya koyduğu *dâl-medlûl* ilişkisi örnek verilebilir.²³ Bir başka deyişle birinin meydana gelmesi için diğerinin varlığına ihtiyaç duyulur.

Delâlet tanımında geçen *bilmek* kavramı ile tasavvur ve bu tasavvurlardan oluşan tasdikî bilgi kastedilir. Aynı şekilde tanımda geçen *bir şey* ile *dâl* yani delâlet eden şey kastedilirken *başka bir şey* ifadesiyle de delâlet edilen şey anlamında *medlûle* işaret edilir. Bu

¹⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu‘cemü’t-ta‘rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîlet, 1425–2004), 91.

¹⁹ Remziye Selçuk, “İzmirli İsmâil Hakkî’den Hareketle ‘Delâlet’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi* 75 (2018), 67.

²⁰ Muhammed b. Ferâmürz b. ‘Alî Molla Hüsrev, *Mir‘âtu’l-usûl fî Şerhi Mirkâti’l-Vusûl* (İstanbul: Dâru’t-Tıbbâ‘ati’l-‘Âmira, 970/1272), 160.

²¹ Nas Tâhâ, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 22.

²² Mehmet Erdem - Tahsin Deliçay, “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”, *Marife* 1 (2002), 172.

²³ Tehânevî, *Keşşâf*, 1/787.

durumda dört ihtimal ortaya çıkar: a) dâllin tasavvurundan medlûlün tasavvuru, b) dâllin tasdikinden medlûlün tasdiki, c) dâllin tasdikinden medlûlün tasavvuru ve d) dâllin tasavvurundan medlûlün tasdiki.²⁴ Bunlar, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin zihinde gerçekleşme keyfiyetini ortaya koyan vecihlerdir.

Mantıkçıların delâlet teriminde kullandıkları *bilmek* ifadesi, kendi içinde bu bilginin yakînî veya zannî olma durumlarını barındırır. Dolayısıyla dâl hakkında oluşan zandan hareketle medlûlün zannî bilgisine ulaşmak da mümkündür. Ayrıca Gelenbevî'ye göre dâl ile medlûl arasındaki bağ ilzamî olup bu ilişki devamlı, süregelen ve potansiyel bir zeminde durur.²⁵ Diğer taraftan delâletin bilgiye konu olması, onun bilme eyleminin öznesi tarafından anlaşılma-dıkça var olamayacağını gösterir. Nitekim bir lafız, onu anlayan veya vaz' edildiği anlamı bilen bir zihin tarafından bilindiği sürece delâlet eder. Dâl ile medlûl arasındaki bağ ancak bu şekilde varlık kazanır.

Delâlet, dâl ile medlûl arasındaki ilişkinin mahiyetinde belirleyici olan unsura göre aklî, tabii ve vaz'î olarak üçe ayrılır. Buna göre aklî delâlette bu ilişkiyi sağlayan akıl iken tabii delâlette biyolojik, fizyolojik ve psikolojik unsurlar etkilidir. Son olarak vaz'î delâlette ise dâl-medlûl ilişkisini belirleyen şeyler örf, kültür ve ortak kullanımdır. Bu delâlet türlerine sırayla: dumanın ateşe, yüz kızarmasının utanmaya, bir lafzın anlama veya trafik işaretindeki kırmızı rengin durma anlamına delâleti örnek verilebilir. Bu üç delâlet türü, üst başlık olarak lafzî ve gayri lafzî olarak ikiye ayrılır. Dolayısıyla mutlak delâlet anlayışı yalnızca lafız-anlam ilişkisine hasredilmiş değildir.²⁶ Ancak lafzî vaz'î delâlet, mantık başta olmak üzere İslâmî ilimlerin üzerinde en çok durduğu ve geliştirdiği delâlet türüdür.²⁷ Buna neden olarak İslâmî ilimlerin temel kaynakları olan Kur'an'ın tamamının, sünnetin ise büyük çoğunluğunun dile dayalı olmasıdır.

Gazzâlî *el-Müstasfâ* adlı eserinde lafzî vaz'î delâletin çeşitlerini sıralarken, lafzın manaya delâletini üç şekilde ele alır. Bunlardan ilki olan mutabakat delâletine ev lafzının dış dünyada bulunan bir

²⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, 1/787.

²⁵ Altunya, "Gelenbevî'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme", 571-598.

²⁶ Bolay, "Delâlet", 9/119.

²⁷ Mehdi Cengiz, "Fahreddin Er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit Ve Tercih", *Kutağubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi* 42 (2020), 39.

nesne olarak eve delâletini örnek verir. İkincisi yani tazammun delâletine, ev lafzının evin çatısı lafzını da kapsamı ile örneklenir. Bu durumda çatı eve ait bir şeydir ancak evin tamamı çatıdan ibaret değildir. Üçüncüsü ise iltizam delâletidir ve buna da çatı lafzının duvara delâlet etmesi örneği verilir. Bu örnekte, duvar çatı ile birebir örtüşmez, aynı zamanda çatının bir cüzü de değildir. Ancak ondan ayrılmayan olmazsa olmaz bir şeydir.²⁸

Epistemolojik yönüyle mantık, usûl, belagat gibi ilimlere konu olan delâletin bu ilimlerde somutlaşmış haline sırayla: bir lafız söylendiğinde dinleyenin zihninde oluşan tasavvur, birtakım tasavvurların tasdîke dönüşmesi sonrası mantık öncüllerinde kullanılmasıyla ortaya çıkan kıyas,²⁹ lafzî veya gayri lafzî delâletin sonucuna göre verilen hükümler örnek verilebilir. Nitekim mantıkta önermeyi oluşturan lafızların anlamlara delâleti, zihinsel bir işlem olup düşünceyi oluşturan anlamların bir tasavvur olarak belirmesi ile olur. Fıkıh usulünde ise çeşitli önermelerin bir araya gelmesi ile şer'î kaynaklara dayalı bilginin, belli kurallar çerçevesinde bir başka bilgiye kaynaklık etmesi neticesinde ortaya çıkan kıyas metodu, kendi içinde semantik bir örüntüyü barındırır. Bu da öncelikli olarak lafzın çeşitli anlamları temsilinde dilin belagate ilişkin yönünün iyi bilinmesini gerektirir. Bu açıdan delâlet, temelde lafız-anlam ilişkisini çeşitli yönleriyle ele alan belagat ilminin en önemli konusudur.

Temel İslami ilimlere konu olan delâlet, mutlak işaret anlamında ele alındığında varlığın (haricî, zihnî ve lugavî) tamamına şâmil bir olgu olarak tezahür eder. Zira bir şeyin diğerine delâleti, onun da başka bir şeye delâletini doğuracağından bu döngü sonsuza kadar gidebilir.³⁰ Nitekim varlık aleminde her şey, bir başka şeye delâlet ederken aynı zamanda kendisine delâlet edilen bir anlam olarak yerini alır. Buna, bir lafzın belli bir anlama veya düşünceye delâleti ve onun da başka bir anlama delâleti örnek verilebilir. Bir terim üzerinden ele alınırsa "kitap" lafzı, bir yazara ait düşüncelerin iki kapak arasına alınmış hali olarak belli bir anlamı gösterirken bu anlam, aynı şekilde bir kişiye ait olan düşünceler anlamını veren yeni bir gösterge halini alır. Dolayısıyla anlamlar, diğer yeni anlam-

²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: Medine-i Münevvere, 1413-1992), 1/92-93.

²⁹ Erdem - Deliçay, "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak 'Delâlet'", 172.

³⁰ Erdem - Deliçay, "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak 'Delâlet'", 172.

lara delâlet eder. Delâlet, mahiyeti itibariyle bilimde, sanatta ve hayatın her alanında işaret eylemini içeren her türlü olguyu açıklayabilecek bir kavram alanına sahiptir. Bu durumda delâlet kavramını tek bir bilim dalı ile sınırlamak doğru olmamakla birlikte onu, yalnızca İslamî hatta beşerî ilimlere hasretmek de doğru değildir.

Delâletin bilgiye konu olması açısından akla gelen bir diğer mesele, bilginin kasıtlı oluşundan hareketle delâletin de kasıtlı olup olmadığıdır. Bu noktada delâlet için yapılan tanımlara bakıldığında “bilmek” ve “anlaşılma” eylemleri “bilen” ve “anlayan” bir özneyi gerektirdiğinden ve bu öznenin de akıllı bir varlık olarak dâl ile medlûl arasındaki epistemolojik ilişkiyi kavraması zorunluluğundan dolayı, delâletin tahakkuku için genellikle kasıt şartı aranır. Delâlette kasıt şartı aranması onun mantık, usûl ve belagat ilimlerinin bakış açısına göre sırayla: tasavvur, tasdîk veya kıyasa; hükme ve hükme ilişkin her şeye; lafza ve lafızdan türetilen nassa konu olan şeylere indirgenmesinden kaynaklanır. Çünkü özellikle delâlet üzerine yoğunlaşan bu üç ilimde, genellikle bir anlamı ve kasıt olmayan işaret eylemine rastlanmaz.

db | 1079

İslam âlimleri arasında, delâlete konu olan şeylerin genellikle kasıtlı olduğu ancak failinin bilinçsizce ortaya koyduğu bir söz, işaret, fiil gibi dâl-medlûl ilişkilerinin de bilgiye konu olabileceği ve delâletin kendisiyle istidlâl edildiği sürece, kasıt aranmaksızın gerçekleşeceği noktasında ittifak vardır.³¹ Bu konuda detaylı bilgi veren Arap dilcisi Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 382/992)’nin aktardığı delâlete ilişkin bilgilere bakmak yerinde olacaktır.

‘Askerî, delâletin dört şekilde kullanıldığını ifade eder ve delâlette kasıt şartı aranmadığına özellikle vurgu yapar. Ona göre fâil, fiilini ister kasıtlı ister kasıtsız yapmış olsun fiili, kendisinin varlığına delâlet eden bir *delîl* niteliği taşır. Buna, hırsızın arkasında iz bırakması örnek verilir. Bu fiilde bir kasıt yoktur ancak bir delil hükmündedir.³² Görüldüğü üzere ‘Askerî, gösterge için delil terimini kullanır. Delâlet, ‘Bir şeyin bilgisinin, başka bir şeyin bilgisine götürmesi’ şeklindeki klasik tanımıyla düşünüldüğünde nesnesi, delîl olur. ‘Askerî, bu tanıma dâhil olan her göstergeyi, kasıt taşıyıp taşıyamamasına bakmadan delîl kapsamında değerlendirir.

³¹ Erdem - Deliçay, “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”, 173.

³² Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-‘Askerî, *el-Furûkûl-lugaviyye* (Kâhire: Dâru’l-İlmi ve’s-Sekâfe, 1417–1997), 68.

Aynı şekilde Râgıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), göstergede delâletin kasıtlı olma zorunluluğunu kabul etmez. Lafızların, sembollerin, işaretlerin ve yazının delâleti olmak üzere dört türden bahseder. Sebe' suresinde geçen 14. âyeti bir delâlet örneği olarak zikreder:

{مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتِهِ}³³

“Süleyman’ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman’ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı.”³⁴

Yukarıdaki ayetin sebab-i nüzûlüyle ilgili tefsir kitaplarında şu rivayete yer verilir. Hz. Süleyman vefat ettiğinde esasına dayanmış bir vaziyette olduğundan öldüğü anlaşılmamış ve bu halde bir yıl beklemiştir. Hz. Süleyman’ın hizmetinde çalışan cin, ondaki bu hali, hayat emaresi olarak görmüş ve verdiği talimatları yerine getirmeye devam etmiştir. Daha sonra Hz. Süleyman, bir ağaç kurdunun asâsını yemesi sonucu yere düşmüş, vefat ettiği ancak o zaman anlaşılmıştır. Bu durumda yere düşme, canlılığın bitmesi yani ölümün göstergesi olarak yorumlanmıştır. İsfahânî’nin zikrettiği bu hadise, delâletin kasıtsız oluşu dâhil olmak üzere onun her türlü durum için geçerli olduğunun delilidir.³⁵ Bu şekilde klasik dönem âlimleri Kur’an’ın tefsiri ile ilgilenirken gösterge örneklerine de değinirler. Burada ölümün delâleti, dilsel olmayan göstergedir. Asanın yenmesi sonucu Hz. Süleyman’ın düşmesi, yalnızca o zeminde bulunanların veya sadece o zemini bilenlerin anlayabileceği bir ölüm göstergesidir.

Yukarıdaki ayette geçen göstergede delâlet, kasıtlı değildir. Nitekim yere düşme eylemi, herhangi bir kişi veya grup tarafından bir amaca matuf olacak şekilde vaz’ edilmiş bir gösterge değildir. Kur’dun asayı yemesi ve ardından peygamberin yere düşmesi, olağan bir durumdur. Dolayısıyla yere düşmenin ölümün göstergesi olması da tabii bir delâlet olur.

Delâlet ile ilgili yukarıda verilen bilgilerden hareketle, onun bilgiye, hükme veya nassa ilişkin söz birimlerine konu olması bakı-

³³ Sebe’ 34/14.

³⁴ *Kur’an Yolu*, (Erişim 19 Haziran 2021), Sebe’ 34-14

³⁵ Belkâsım Deffe, “İlmü’s-Simyâ fi’t-Türâsi’l-‘Arabî”, *Mecelletü’t-Türâsi’l-‘Arabî* 91 (2003), 73.

mından, tahakkuk etmesi için gerekli olan temel şartın, bir zihne hitap ederek belli bir anlam taşıması olduğu ortaya çıkar. Burada delâlete bakışta, temel İslamî ilimler cihetinden olmasının ve bu bilim dallarının vizyonları ile onlara konu olan nesnelere etkisinden daha önce bahsedildi. Dolayısıyla İslam âlimlerine göre delâletin temel şartı, kasıtsız da olsa bir anlam taşıyor olmasıdır. Anlamsız yani medlûlsüz bir gösterenden bahsedilemeyeceği için delâletin temel unsurlarından en önemlileri, medlûl ve onun gösteren ile ilişkisini kuran zihindir. Gösterenin işaret ettiği anlamın bilinmesi, bu ilişkiyi ortaya çıkaracak yani anlamı, nesneden alınan bir tasavvur olarak alıp daha sonra onu delâlet zeminine taşıyacak bir idrak merkezi olan zihin ile mümkündür. Bu iki temel şart klasik İslam düşünce geleneğinde delâletin üzerine bina edildiği iki temel yapıyı oluşturur.

Delâletin tanımı, unsurları analiz edilip bunlar arasındaki ilişkilerin yönü ve temel ilkeleri çıkarıldıktan sonra ikinci bölümde semiyozis kavramı, unsurları ile tanımlanıp analiz edilecektir. Öncelikle göstergebilimin kurucuları ve onları takip eden ekollere dair kısa bilgi verildikten sonra delâlet ile karşılaştırılmak üzere Peirce semiyotiğinin tercih edilme nedeni açıklanacaktır.

2. Modern Göstergebilim Ekolleri ve Peirce'ün Gösterge Anlayışı

Göstergebilim ilk defa, birbirinden habersiz bir şekilde eşzamanlı olarak, farklı bakış açılarından hareketle benzer düşüncelere varan iki bilim adamı Ferdinand de Saussure (1857-1913) ve Peirce tarafından ortaya atılmıştır. Nitekim Saussure göstergebilimi, dili felsefeden ayırmak ve kendine özgü ilkelerini koymak üzere, dilsel göstergeleri inceleyen dilbilimin üstünde yer alan ve bütün göstergeleri inceleyen bir bilim dalı olarak görür. Diğer yandan Peirce, klasik mantığa yeni bir yön verecek şekilde, kendi pragmatizm felsefesi içinde göstergeleri yorumlama ve özellikle soyut kavramları analiz etme metodu olarak göstergebilimi kurar. Göstergebilim, bu iki farklı açıdan hareketle kuruluşundan itibaren birçok filozof, sosyolog, antropolog, psikolog vb. çeşitli alanlardan önemli isimler tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu isimler, göstergebilimde farklı yönelimler oluşmasına yol açmıştır. Öncelikle ifade edilmesi gereken nokta, bu yönelimlerin hepsinin temelde ya Saussure ya da Peirce düşüncesi etrafında birleşmesidir.

Yukarıda ifade edildiği şekilde ortaya çıkan göstergebilim ekolleri; iletişim göstergebilimi, delâlet göstergebilimi, kültürel göstergebilimi olarak üçe ayrılır. Bunlardan iletişim göstergebilimi ekolünün temsilcileri, temelde Saussure'ün göstergebilim anlayışını geliştirir. Bu ekolün en önemli temsilcileri; Luis Jorge Prieto (1926-1996), Georges Mounin (1910-1993) ve Eric Buysens (1910-2000) olarak kaynaklarda yer alır.³⁶ Bu ekole göre, göstergelerin incelenmesi, onların yalnızca iletişim amaçlı kullanılan ve ilk akla gelen anlamlarının araştırılması şeklinde olur.³⁷ Gösterge, diğer her türlü çağrışım ihmal edilerek, sadece iletişimdeki maksada odaklanarak yorumlanır. Dolayısıyla incelemede yan anlamlara geçilmez.

Bir diğer ekol olan delâlet göstergebilimi ekolünün en önemli temsilcisi Roland Barthes'tir. Yine Saussure'ün düşüncelerini takip eden Barthes'e göre göstergebilim dilbilimin alt dalı, dilbilim de semantiğin alt dalıdır. Bunun bir sonucu olarak her türlü gösterge unsurunun analizinin mümkün olduğunu düşünür. Ayrıca, her türlü gösterge dizgesinin dil ile karıştığı neticesine ulaşır. Ona göre dil ile bağlantısı olmayan hiçbir semiyotik dizge yoktur. Zira dil dışındaki şeyler veya suretlerin gösterilenlerinin varlığını dil olmadan düşünmek çok zordur. Semiyoloji, anlam ile ilgilenir. Anlamları veren ise dildir. Çünkü ona göre, dile gelmeyen anlamın varlığı yoktur. Başlangıçta başka bir yolla görünse de bu onun dile gelene kadar olan süreçte tutunduğu geçici varlık alanı olur. Dolayısıyla dil dışı gösterge dizgeleri, her zaman dilin bir parçası olarak kabul edilir.³⁸

Kültürel göstergebilim ekolü ise Rusya ve İtalya'da kendini gösterir. Rus biçimcileri ve özellikle Tartu Okulu üyeleri bu gruba girer. İtalyalılardan ise en meşhur temsilcileri Umberto Eco (1932-2016) ve Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985)'dir. Yine Peirce takipçileri olarak bilinen Alman Ernest Cassirer (1874-1945) ve Amerikalı Thomas A. Sebeok (1920-2001) da bu ekole mensup isimlerdendir. Kültürel göstergebilim ekolünde benimsenen temel ilke, toplumsal hayatı düzene koyan ve soyutlama yoluyla hâricteki olguları da kendi içinde barındıran bir araç olarak geliştirilen kültür ve ona dair her şeyin göstergebilimin konusu olmasıdır.³⁹

³⁶ Mübârek Hanûn, *Dürûs fi's-simyâyyât* (Mağrib: Mektebetü'l-Edebi'l-Mağribî, 1987), 72.

³⁷ Münzir el- ' Ayâşî, *es-Simyâyyât: İtticâhâtühâ ve Mefâhîmühâ* (Şam: Dârü Emeli'l-Cedîde, 2017), 72-73.

³⁸ Hanûn, *Dürûs fi's-simyâyyât*, 74-76.

³⁹ Hanûn, *Dürûs fi's-simyâyyât*, 85.

Yukarıda verilen göstergebilim ekollerini, temel aldıkları düşünçenin sahibinin yaşadığı yere göre tasnif edenler de vardır. Buna göre Amerikan ekolü, Peirce ile başlar. Onun görüşlerini geliştiren Charles W. Morris (1901-1979), Thomas A. Sebeok (1920-2001), Ernest Cassirer (1874-1945) gibi göstergebilimciler burada zikredilir. Aynı şekilde Saussure ile başlayan ve takipçilerini içine alan bir Fransa Ekolü, Rus biçimleri ve Tartu okulu ile bilinen Rus Ekolü, bunların dışında Umberto Eco ile bilinen İtalya ve son olarak Almanya ekolü vardır.⁴⁰

Temsil olgusunu birçok yönüyle daha geniş açılardan ele alması nedeniyle, bu makalede kullanılmak üzere, diğer göstergebilim kuramları arasından tercih edilen Peirce semiyotiği, sosyal bilimlerde ve özellikle edebiyat ve sanatta çok önemli bir anlama veya yorumlama metodu olarak kullanılır. Yalnızca dil içi göstergeleri değil aynı zamanda dil dışı göstergeleri ele alan semiyotik sinemadan resme, edebi eserlerden kutsal metinlere kadar birçok sanatsal ve kültürel unsura ilişkin bilimsel veri sağlar.

Amerikan Ekolünün ilk temsilcisi ve aynı zamanda göstergebilimin bir bilim olarak kurulmasını sağlayan Peirce, gösterme faaliyeti için semiyozis terimini kullanır. Zihnî, haricî bütün bir varlığı gösterge olarak semiyozis işlemi içinde incelemek amacı ile kurduğu bilimin adını ise semiyotik olarak isimlendirir. Peirce, göstergebilimi genel anlamda mantık ile özdeşleştirir. Diğer bütün nesnelere gibi düşünceleri de göstergeler olarak değerlendiren Peirce, mantığı düşüncenin kuralları yani yalnızca doğruyu değil aynı zamanda göstergelerin gösterge olmak için taşıması gereken genel şartlarla birlikte, düşüncenin evriminin kurallarını inceleyen genel semiyotik olarak tanımlar. Mantığın düşüncenin evriminin kurallarını incelemesi, anlamın göstergeler tarafından zihinden zihne veya zihnin bir durumundan diğerine aktarılmasının genel şartlarının ortaya konulması anlamına gelir.⁴¹

Peirce'e göre, düşünceler belli nesnelere ve belli anlamlara işaret eden zihinsel göstergelerdir. Bu nedenle, onlar sadece kendileri gibi soyut kavramlarla yani dilsel göstergelerle açıklanamaz. Çünkü soyut kavramları, yine onlar gibi soyut kavramlarla açıklamak doğ-

⁴⁰ Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2. Temel Metinler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 200-266.

⁴¹ Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. John Deely (PDF: Cambridge: Harvard University, 1994), 1/444.

ru tanımı veya anlamı vermez. Göstergeler olarak incelenecek olan düşünceler, zihinde bir anlamdan diğerine geçerek evrim geçirirler. Bu geçişin ve bir düşüncenin ne anlama geldiğinin bilinmesi için onun işaret ettiği nesnenin, işaretin gerçekleştiği zeminde, hangi anlama geldiğinin semiyotik analiz laboratuvarından geçirilerek bulunması gerekir. Ancak bu şekilde soyut bir kavramın gerçek anlamı ortaya çıkar.

Bir başka ifadeyle göstergelerin genel yapısının bilimi veya fizyolojisi olarak tanımlanan semiyotik, Peirce'ün özellikle kavram analizi olarak geliştirdiği pragmatik maksim⁴² yönteminde oldukça önemli bir rol oynar. Semiyozis, Peirce'ün ifadeleriyle *"bir gösterge, bir nesne ve yorumlayan olacak şekilde üç öznenin ortaklaşa eylemini içeren etki veya eylem"*⁴³ olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu işlemde yer alan unsurlar gösterge, nesne ve yorumlayan üçlüsüdür. Peirce, gösterge terimini tanımlarken bir de semiyozis işlemi sırasında göstergelerin yorumlandığı arka plan olarak zemin teriminden bahseder.⁴⁴ Dolayısıyla gösterge, nesne, yorumlayan ve zemin unsurları arasındaki etkin ilişkiden doğan fiilî anlam, semiyozisin sonucu yani göstergenin yorumu olur.

Semiyozise giren unsurlardan ilki olan gösterge, Peirce'e göre üç şeye gönderme yapar. Bunlar; kendisini yorumlayan düşünce, söz konusu düşüncenin dengi olan nesne ve göstergenin belli bir açı veya nitelikte, nesnesi ile kurduğu ilişkidir.⁴⁵ Bir başka tanımda ise gösterge *"belli bir açı veya yeterlilikte (kapasitede,) birisi için, bir şeyin yerine geçen şey"*⁴⁶ olarak geçer.⁴⁷ Bu tanımdaki belli bir açı veya yeterlilik, göstergenin semiyozise tâbi tutulduğu zemine; göstergenin yerine geçtiği şey, nesnesine; birisi için tabiri ise onu yorumlayacak olan kişiye tekabül eder. Peirce, yorumlayan düşünce yani anlamı, zihinden daha önemli görür. Nitekim yukarıdaki ifade, Peirce'ün göstergeyi yorumlayan özneyi dikkate alarak zikrettiği nadir tanımlardan biridir.

⁴² Peirce tarafından kendi pragmatizm öğretisine bağlı olarak soyut kavramların anlamının belirlenmesi için geliştirilen bir anlama metodudur. Geniş bilgi için bk. Peirce, *The Collected Papers*, 1/389-396.

⁴³ Peirce, *The Collected Papers*, 1/484.

⁴⁴ Peirce, *The Collected Papers*, 1/551.

⁴⁵ Peirce, *The Collected Papers*, 5/283.

⁴⁶ "A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity"

⁴⁷ Peirce, *The Collected Papers*, 1/228.

Son olarak Peirce'ün gösterge fikrine ilişkin geliştirdiği epistemolojik bakışa örnek teşkil etmesi açısından “*Bir gösterge başka bir şeyin bilgisini iletmeye yarayan şeydir.*”⁴⁸ tanımı verilebilir. Dolayısıyla mantıkla özdeş gördüğü semiyotik bilimi, onun için yalnızca ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik bir özellik taşır. Zira bilgiye konu olan nesne veya düşünceler birer gösterge olduğundan, bir anlamı bir zihne iletirler. Bu açıdan göstergebilim için bilgi edinme yollarından biri olduğu söylenebilir.

Temsil faaliyetinin yukarıda zikredilen önemine binaen, iki farklı gelenekte, iki farklı olgu olarak ortaya çıkan delâlet ve semiyozis hakkında bilgi verildikten sonra delâletin iç dinamiklerini oluşturan ilkeler ile semiyozis sürecinin ilkeleri karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Bu analiz, delâletin genel temsil olgusunu karşılama konusunda yeterli olup olmadığı noktasında, gelişimine katkı sağlaması açısından onun eksik kaldığı noktalara temas etme üzerinden yürütülecektir.

3. Delâlet İle Semiyozis Kavramlarının Karşılaştırmalı Analizi

Delâletin iki temel bileşeni olan dâl ile medlûl arasındaki ilişkiyi kuran unsurun zihin olduğuna ve dolayısıyla zihnin dâhil olmadığı bir delâlet eyleminden söz edilemeyeceğine daha önce değinildi. Diğer taraftan Peirce'ün semiyozis işleminde etkili olan gösterge, nesne, zemin ve yorumlayan dörtlüsünden de bahsedildi. Bu bilgilerin ardından delâlet ile semiyozis kavramlarının karşılaştırmalı analizi, delâleti ve semiyozisi oluşturan unsurların kendi aralarındaki ilişkinin mahiyeti çerçevesinde yapılacaktır.

Klasik delâlet ile Peirce semiyotiğini ayıran en önemli şey, delâletin ve semiyotiğin göstergeyi anlama veya yorumlama sürecinde hangi unsuru merkeze aldığı problemdir. Peirce'e göre bir gösterge-nesne-yorumlayan üçlüsünde nesne, zemine bağlı kalacak şekilde göstergeyi belirler. Gösterge ise işaret ettiği ikinci şeyi yani yorumlayanını belirler. Dolayısıyla aslında yorumlayan da dolaylı olarak nesneden etkilenmiş olur. Böylece semiyotikte en önemli unsur nesne kabul edilir. Peirce semiyotiğinde nesnenin diğer semiyozis unsurlarını belirlemesine, herhangi bir duvarda bulunan

⁴⁸ Commens Digital Companion to C. S. Peirce, “Sign” (Erişim 17 Ağustos 2021).

mermi izleri göstergesi örnek verilebilir. Bu örneğe göre, mermi izleri gösterge; bu izlerin nesnesi, duvara atılan mermiler; yorumlayan düşünce ise duvara karşı yapılan bir silah atışıdır. İzler yani gösterge, mermiler yani göstergenin nesnesi tarafından tayin edilmiştir. Bir başka ifadeyle, duvara mermi atılmasaydı o izler olmayacaktı. Dolayısıyla izler, mermilerin fiziksel varlığına işaret eder. Bu durumda söz konusu izleri gören, anlayan veya yorumlayan kimse olmasa da o izler, mermiyi gösterir. Burada gösterge-nesne arasındaki ilişkide zihnin rolü yoktur. Hâricî âlemde gösterge-nesne ilişkisi oluştuktan sonra bir zihin bu göstergeyi nesnesine işaret edip yorumladığında gösterge bir anlama işaret etmiş olur. Dolayısıyla ontolojik olarak önce nesne-gösterge, daha sonra gösterge-yorumlayan düşünce (anlam) ilişkisi ortaya çıkar. Bu da nesnenin hem göstergeyi hem de anlamı etkilemesi demektir. Sonuç olarak semiyozis unsurları arasındaki ilişkinin mimarı veya belirleyicisi delâlette olduğu gibi zihin değil aksine nesnenin kendisidir.

Peirce'e göre, yukarıdaki örnekten hareketle nesne, göstergeyi belirleyici konumda olduğu için herhangi bir akıl bunu idrak etmese ve bir anlama (medlûle) yormasa da o iz, gösterge olarak varlığını korur yani delâlet gerçekleşir. Klasik gelenekte ise mermi izi, bir silah atışına delâlet ettiği için yani bir medlûlü, maksadı olduğu için gösterge olmuştur ya da delâlete konu olmuştur. Gösterme eyleminde belirleyici unsurun farklılığı, klasik delâlet anlayışı ile Peirce'ün modern semiyozis düşüncesi arasındaki farkı ortaya koyar. İslam geleneğinde delâlette zihin ve idrak esas alınırken, Peirce'de semiyozisi nesne belirler. Dolayısıyla göstergenin işlevini gerçekleştirmesi için zihnin idraki şart değildir. Klasik temsil anlayışına göre, medlûl teriminin anlama hasredilmesi, delâlet sürecinde nesne-anlam ayrımının net bir şekilde gözetilmediği ve delâletin anlam odaklı bir gösterme faaliyeti olduğu dikkate alındığında semiyotik ile delâlet arasında meydana gelen bu farkın doğurduğu birtakım sonuçlar tespit edilebilir.

Peirce'ün nesneyi, semiyozis sürecinin merkezine almasında onun pragmatizm görüşünün yanında realist bir felsefe anlayışı benimsemesinin de önemli bir rolü vardır. Pragmatizmi, bilimsel metot yardımıyla zor ve soyut kavramların semiyozis işleminden geçmek suretiyle açık anlamlara sahip olmaları şeklinde felsefi öğreti olmaktan ziyade bir anlam belirleme metodu olarak ortaya

atmıştır.⁴⁹ Bununla felsefe, mantık ve metafizik kavramlarını bilimsel zeminde tanımlamayı amaçlar. Anlam arayışını yalnızca kelimelerle sınırlı tutmayan Peirce'e göre, söylediğimiz şeyler de kavranabilir, idrak edilebilir pratik sonuçlara sahip olmak koşuluyla bir anlam ifade eder.⁵⁰ Buna göre nesne, zihni belirleyen ve gösterge üzerinde etkili olan unsur olduğundan göstergenin anlamlarında da etkili olacaktır. Çünkü nesnenin bilimsel yolla ulaşılan bilgisi, göstergenin ve yorumlayanların sınırlarını belirleyecektir. Belirli bir zeminde, dışarıda nesnesi bulunan su tankı göstergesi örnek verilebilir. Bir gösterge olarak bu tank, birtakım yorumlayanlara sahiptir ve bunlar tanka dair bilgi verirler. Bu yorumlayanlara, nesneye ilk bakışta içindeki sıvının şeffaf oluşundan dolayı su olduğu ve örneğin, yarısından fazlasının dolu olduğu bilgileri verilebilir. Ancak bunların hiçbiri su tankı göstergesinin gerçek yorumlayanları değildir. Peirce'ün gösterge anlayışına göre, bu göstergenin gerçek anlamı, ancak tankın içindeki sıvının kimya laboratuvarından geçerek tanımlanması ve aynı şekilde ne kadar olduğunun da ölçülmesi ile ortaya çıkar. Bunun gibi soyut kavramların da bilimsel incelemesi, pratikte ortaya çıkan birtakım sonuçların semiyozis işlemi yoluyla belirlenmesi ile olur. Buna, "canlılık" kavramının pratikte nefes alma, hareket gibi biyolojik ve fiziksel nitelikleri örnek verilebilir. Bunlar bilimsel yollarla elde edilmiş bulgulardır.

Delâletin unsurları arasındaki ilişkide medlûl unsurunun öne çıkmasının nedenlerinden ilki ise onu konu edinen ve inceleyen İslâmî ilimlerin, bilimsel faaliyetlerinde Kur'an'ı anlamayı gaye edinmesi yani daha ziyade metafizik alanında incelemelerini sürdürmesidir. Yine bir diğer sebep olarak, delâleti ilk olarak konu alan mantık ilminin mahiyete önem vermesi ve mantıkçılar arasında anlamı en iyi ifade eden aracın dil olduğu hususunda ortaya çıkan ittifak gösterilebilir. Bu iki sebebin muhtemel sonuçları arasında, genelde İslâmî ilimlerde özelde ise mantıkta delâlet türlerinden lafzi vaz'î delâletin⁵¹ öne çıkması ve özellikle medlûlün zihin-

⁴⁹ Nazlı İnönü, "Charles Sanders Pierce'ün Pragmatizmi", *Felsefe Arkivi* 33 (2008), 33-34.

⁵⁰ Celal Türer, *Charles Sanders Pierce'ün Pragmatik Felsefesi* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003), 46.

⁵¹ "Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak aklî veya tabii bir alâka bulunmayıp sadece örfe, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşıldığı vaz'î delâletin lafızla gerçekleşen çeşididir." Bk. Bolay, "Delâlet", 9/119.

den ziyade hariçte arandığı tabii delâlet⁵² gibi delâlet türlerinin konu dışı kalması zikredilebilir. Ayrıca delâlet işleminde nesnenin ayrı bir unsur olarak zikredilmemesi de mutlak anlamda işaret eyleminin, delâlet kapsamına alınmadığının delilidir.

Delâlet eyleminin, daha önce İbn Sînâ'nın açıklamalarında zikredildiği üzere yazıdan söze, sözden nefisteki anlamlara ve onların zihinde bir tasavvur olarak oluşmasına neden olan nesneye doğru giden bir süreç olduğu zikredildi. Bu süreçteki unsurlardan yazı ve söz, dilin unsurları olarak lafzî vaz'î delâlet kapsamına girmektedir. Dolayısıyla dilsel göstergelerin zihinsel varlıklar olan anlamlara işaret etmesi, onların dolaylı olarak delâlet ettiği nesnelere, medlûl kapsamında değerlendirilmesinin önüne geçmektedir. Her ne kadar delâlet türlerinde görüldüğü üzere, mutlak delâlet anlayışı dikkate alındığında gayri lafzî delâlet türüne giren unsurların işaret ettikleri nesnelere (duman-ateş örneğindeki ateş nesnesi gibi), medlûl gibi algılansa da geleneğin delâlete bakışında anlam belirleyici ve etkin unsur olduğundan nesnenin bizâtihi kendisi değil zihindeki tasavvuru medlûl olarak alınmaktadır. Bu durumda nesnenin bir parçasını oluşturan harici varlık, zihnin tecridi yoluyla bulunduğu varlık mertebesini değiştirmeden medlûl kapsamına giremez. Bu da delâletin, bütün türleriyle birlikte ancak bir zihne hitap ettiği sürece meydana geleceği anlamına gelir.

Delâleti önceleyen ve ona sebep olan vaz'î olgusu, lafız-anlam ilişkisi özelinde ortaya çıkmış ve bir lafzın bir anlam için tayini olarak tanımlanmıştır.⁵³ Delâletin merkezinde bulunan bu olgu, ilk olarak mantıkçılar tarafından incelenmiştir.⁵⁴ Buna Fârâbî'nin *el-Elfâzu'l-Müstamele fi'l-Mantık* isimli eserinde lafızların tasnifini yaparken mantıkçıların kullandıkları şekilde yani belli bir disiplin açısından anlamları değil küllî anlamları dikkate almıştır. Bu da klasik mantıkta lafzın değil anlamın esas alındığını gösterir.⁵⁵

Peirce'ün semiyozisinde ise gösterge, bir zihne hitap etmese yani bir anlamı olmasa da yalnızca nesnesine işaret etmesi, onun

⁵² “Aklın dâl ile medlûl arasında tabii yani biyolojik, fizyolojik veya psikolojik bir alâka görerek ilki hakkındaki bilgiden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır.” Bk. Bolay, “Delâlet”, 9/119.

⁵³ Abdullah Yıldırım, *Vaz'î İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 55.

⁵⁴ Yıldırım, *Vaz'î İlmi*, 17.

⁵⁵ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müstamele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâr'ul-Meşrik, 1406–1986), 40-45.

işlevselliği için yeterli bir şarttır. Nitekim silah atışı örneğindeki gibi, hiç kimse duvardaki izin anlamını bilmesede o izler, nesnesini yani mermiyi gösterir. Göstergenin nesnesi ile olan ilişkisinin, yorumlayan ile olan ilişkisinden ayrı değerlendirilmesi, bu açıdan hem göstergenin çok çeşitli türlere ayrılmasında hem de anlamlı-anlamsız varlığın bütününe kapsamasında etkili olmaktadır. Oysa göstergenin nesnesi ile olan ilişkisi, delâlette ihmal edilen taraftır. Bu da delâletin yalnızca dil ve dilsel göstergeleri konu edinen ilimlerle sınırlı kalmasına neden olmakta ve onun bilimleri aşan bir üst dil olarak gelişme göstermesine engel teşkil etmektedir.

Peirce, yukarıda delâletin temsil olgusunu bütünüyle içine alamaması noktasında verilen görüşleri destekleyecek şekilde delâletin semiyotikten daha dar olduğu kanaatini taşır. Çünkü delâlet, sadece göstergelerin başlıca iki fonksiyonundan biri olarak onların yorumlayanları ile olan ilişkilerinin incelenmesi ile sınırlı kalmıştır. Bir diğer ifadeyle göstergenin nesnesi ile olan ilişkisine temas noktasında zayıftır. Ancak diğer yandan mantık ilmi, göstergelerin doğrudluğu konusunda yani nesnelere ile olan ilişkileri ile daha yakından irtibatlı olacak şekilde bir mahiyet arz eder.⁵⁶ Dolayısıyla temsile dâhil olan ilişkilerin bütününe ele alan bilim dalı, semiyotiktir. Zira semiyozis metodunda gösterge, nesne ve yorumlayan ilişkisi, önce kendi aralarında sonra birlikte işlev görür.

Bir yandan, İslami ilimlerin konusu ve vizyonu gereği delâlette anlam unsurunun öncelenmesi, onun gelişimine engel teşkil ederken öte yandan Pierce'ün semiyozis ile göstergeyi bilimsel zemine çekmesi ve nesneyi, semiyozisin belirleyici unsuru haline getirmesi, davranışta veya hariçte etkileri bulunmayan metafiziksel kavramların inkarına sebep olmuştur. Zira Peirce'e göre semiyozise giremeyen ve pragmatik maksim ile ölçülemeyen yani hariçte somut etkileri görülemeyen kavramlar bir anlam ifade etmez veya gösterge olamazlar.

Klasik delâlet anlayışı ile Peirce semiyozisi arasındaki bir diğer temel fark ise semiyoziste nesnenin belirleyici rolünün, gösterge ile ulaşılacak yorumlayanların sınırlandırılmasına yol açmasıdır. Göstergeler, bir nesneye işaret etmek üzere ortaya çıktıklarından, herhangi zihne hitap etmeden yani yorumlanma sürecine girmeden de varlıklarını sürdürebilir. Ancak bu durum, onların genellikle belli bir zih-

⁵⁶ Peirce, *The Collected Papers*, 8/378.

ne hitap edip yorumlandıkları noktasında herhangi bir engel teşkil etmez.

Peirce'e göre nesneye göre şekillenen anlam, nesnenin bilimsel tanımı ile pragmatik maksim gereği davranışa etkisine bakılarak sonlandırılır. Nitekim o, göstergenin bir nihai yorumlayana sahip olması gerektiğini bunun da ancak bilimsel yöntemle pragmatik bir etkiye neden olacak şekilde gerçekleşeceğini ifade eder.⁵⁷ Ancak klasik delâlet anlayışı, medlûl odaklı olduğundan, bir kavramın zihinsel çıkarımlar ile ulaşılan anlamları, başka anlamlara delâlet edeceğinden bu durum sonsuza dek sürecek ve delâletin nihai anlamı olmayacaktır. Bağlama göre göstergenin delâleti sınırlandırılabilse de bu tahdit, hârici etkileyen bir şey olmayıp ortaya çıkan anlam yine zihinsel varlık mertebesinde kalacaktır.

Peirce'ün gösterme eylemini hem fiziksel hem de zihinsel yönüyle ele alması, onun kapsayıcılığı ve uygulanabilirliği açısından çok daha geniş bir bilimsel aktüalite kazanmasını sağlar. Bu da semiyotiğin bütün bilimleri kuşatıcı bir üst bilim dalı olması ve mantık gibi her tür düşüncenin doğruluk veya kesinliği için başvurması gereken bir metot olarak kullanımının yolunu açan temel etmendir.

Sonuç

İslam geleneğinde Gazzâlî ile birlikte klasik mantıktan alınarak, Kur'an'ı anlama ve yorumlama amacı ile ortaya çıkan birçok bilim dalına uygulanan delâlet kavramı, bu bilimlerin hemen hepsinde aynı tanıma sahiptir. Kısaca bir şeyin bilgisi ile başka bir şeyin bilgisine ulaşmak olarak anlam kazanan delâlet; dâl, medlûl ve müstedil olmak üzere üç temel unsura sahiptir. Bir anlama delâlet eden şey anlamında *dâl* yani gösteren, gösterilen şey olarak *medlûl* yani anlam ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi kuran akıl olarak da *müstedil* gelir.

Klasik delâlet anlayışının ele alındığı İslamî ilimlerin özsel gayeleri ve konularının belirlediği şekliyle delâlet olgusu, anlam üzerine yerleşen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla anlamsız gösterge (dâl) olamayacağı gibi, akıl da delâletin özünü oluşturan temel unsur kabul edilir. Klasik delâletin bu özelliği, onun İslamî ilimlerin sınırlarından çıkarak diğer beşerî veya aklî ilimlerin isti' maline uygun bir hale gelmesine mani olmuştur. Zira delâlette nesne unsuru bu-

⁵⁷ Commens Digital Companion to C. S. Peirce, "Final Interpretant" (Erişim 22 Ağustos 2021).

lunmamakla birlikte gösterge-nesne ilişkisinin incelenmesi ile ortaya çıkan kullanım alanları kapalı kalmıştır.

Modern semiyotiğin kurucusu olan Peirce ise bu bilim için semiyozis olarak isimlendirdiği bilimsel bir gösterge yorumlama işlemini öngörür. Bu metodun kapsayıcılığı delâletten daha geniş tutulduğundan her bilim dalı için uygulanabilirliği mümkün hale gelir. Semiyozis işlemi gösterge, nesne, yorumlayan ve zeminden oluşur. Bir nesneye işaret eden gösterge, belli bir açı veya zeminde birisine bir anlam iletmek üzere işlev gösterir. Bu işlemde unsurlar arasında belirleyicilik nesneye aittir. Göstergeyi doğrudan belirleyen nesne, yorumlayana ise dolaylı olarak etkiler. Bunun sonucunda anlam, nesnenin bilimsel zeminde ele alınması ile göstergenin etki ettiği şeylerin bütünü olarak belirlenir. Bu durumun bir sonucu olarak nihai bir anlama ulaşılır ve delâlet ya da gösterme eylemi son bulur. Ancak klasik delâlette anlam ön planda olduğundan delâlet zinciri sonsuza dek sürer.

Delâletin anlamı öncelemesinin bir diğer sonucu, tabii delâlet gibi nesnesine işaret eden göstergelerin bulunduğu delâlet türlerinin klasik gelenekte ihmal edilmesi ve bu türlerin kullanıldığı alanlarda delâletin uygulanmasına engel olunmasıdır. Bu da aslında bir bilim dili olabilecek kadar geniş bir alanda faaliyet gösterebilecek mahiyette bir kavramın, yalnızca İslamî ilimlerin bir kısmına hasredilmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla delâlet, daha gelişmiş ve sistematik bir bilim ya da bilimler üstü bir metot olmak yerine sınırlı bir alana hapsedilmiştir.

Diğer yandan Peirce'ün geliştirdiği semiyotik, delâletten daha geniş kapsamlı ve sistematik olmasına rağmen nesnenin, gösterme faaliyetinin merkezine alınması ve belirleyici unsur kılınması nedeniyle bilimsel yönetime başvurmak durumunda kalındığından metafiziksel kavramların varlığı, bu işleme dâhil olamadıkları sürece reddedilmiştir. Bu da zihinsel mertebede olan bu kavramların mahiyetleri gereği bilimsel metot anlamında nesneliliği kabul etmemeleri durumunda, semiyotik incelemeye alınmamaları yani bir anlam taşımamaları demektir. Dolayısıyla delâlet ve semiyozis, gösterme eylemini farklı bakış açılarıyla sunmakla birlikte iki geleneğin zihinsel arka plan farklılığını da ortaya koyan kavramlardır.

KAYNAKÇA

- Altunya, Hülya. “Gelenbevi'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”. *Eskiye* 41 (2020).
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/120. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bolay, Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/119. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Cengiz, Mehdi - Fazlıoğlu, Şükran. “Fahredden er-Razi'nin ‘Dilde Kesinlik’ Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 42 (2020).
- Cengiz, Mehmet. “Fıkıh Usûlünde Beyân Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki ‘Hâs Lafız Özelinde’”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 511-546.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemû't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazilet, 1425/2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. “Sign”. Erişim 17 Ağustos 2021. <http://www.commens.org/dictionary/term/sign>
- Commens Digital Companion to C. S. Peirce. “Final Interpretant”. Erişim 22 Ağustos 2021. <http://www.commens.org/dictionary/term/final-interpretant>
- Deffe, Belkâsım. “İlmü's-Sımyâ fi't-Türâsi'l-'Arabî”. *Mecelletü't-Türâsi'l-'Arabî* 91 (2003).
- Erdem, Mehmet - Deliçay, Tahsin. “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak ‘Delâlet’”. *Marife* 1 (2002).
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-elfâzi'l-müstamele fi'l-mantık*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâr'ul-Meşrik, 1406-1986.
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. 4 Cilt. Medine: Medine-i Münevvere, 1413/1992.
- Hanûn, Mübârek. *Dürûs fi's-sünyâyyât*. Mağrib: Mektebetü'l-Edebi'l-Mağribî, 1. Basım, 1987.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- İbn Sînâ. *Yorum Üzerine/Kitâbu's-Şifâ*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İnönü, Nazlı. “Charles Sanders Pierce'ün Pragmatizmi”. *Felsefe Arkivi* 33 (2008).
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *Külliyât-ü Ebi'l-Bekâ*. thk. Muhammed Muhammed Tamir - Enes Şamî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1435-2014.
- Kur'an Yolu (Erişim 19 Haziran 2021). <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmur b. 'Alî. *Mir'âtu'l-usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*. İstanbul: Dâru't-Tibâ'atü'l-Âmîra, 970/1272.
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. ed. John Deely. 8 Cilt. PDF: Cambridge: Harvard University, 1994.
- Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddîn. *Tahrîrü'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. thk. Muhsin Bîdârfer. Menşûrât Bîdâr, 2. Basım, 765/1364.
- Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2. Temel Metinler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera, 2017.
- Selçuk, Remziye. “İzmirli İsmâil Hakkı'dan Hareketle ‘Delâlet’ Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ekev Akademi Dergisi* 75 (2018).
- Şahin, Hüseyin. “Kelâmcılara Göre Delîl ve Delîl Türleri”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015).

- Tâhâ, Nas. *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434–2013.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil - Ahmet Kaylı. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *el-Mutavvel Belagat İlimleri Beyân-Bedî'*. çev. Zekeriya Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Tehânevî, Muhammed b. 'Ala b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâf Istilâhâti'l-Fünûn*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416–1996.
- Street, Tony. "The Reception of Pointers 1.6 in Thirteenth-Century Logic: On the Expression's Signification of Meaning". *Philosophy and Language in the Islamic World*. ed. Nadja Germann - Mostafa Najafi. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Türer, Celal. *Charles Sanders Pierce'ün Pragmatik Felsefesi*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1. Basım, 2003.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz' İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûkû'l-lugaviyye*. Kâhire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1417–1997.
- 'Ayâşî, Münzir. *es-Sîmyâyyât: İtticâhâtühâ ve Mefâhîmühâ*. Şam: Dâru Emeli'l-Cedîde, 1. Basım, 2017.

Two Different Faces of Representation: A Comparative Analysis of the Classical Dalālat Conception and the Concept of Modern Semiosis in the Context of Definition and Its Elements

Şeyma Gülsüm ÖNDER*

Extended Abstract

In classical logic, ad-dalāla, which means that knowledge of one thing requires knowledge of another, has an important place in Islamic sciences. In this context, dalālat emerges as a result of the relationship between wording and meaning in the disciplines of al-fiqh, Arabic language and *ʿilm al-Kalām*. Dalālat, which gains importance in Uşūl al-fiqh for the correctness of the aḥkām derived from the verses, which are literal signs, on the other hand, forms the basis of the al-beyān. Uşūl and *ʿilm al-belāgha* come together at a common denominator in terms of the main forms of utterance to signify meaning, clarity and closure in the utterance-meaning relationship.

The science of semiotics, which is the European face of representation, has developed in a structure that concerns many fields from thought to art and from science to culture since its establishment. Semiology, which is divided into schools as Communication Semiotics, Cultural Semiotics, and Indicative Semiotics, first emerged with structuralism based on the examination of linguistic signs. The term semiosis, which is used as one of the basic terms of science branches such as semiotics and narratology with its sub-branches, is the name of the process in which representation is examined in detail by the logician philosopher Charles Sanders Peirce (1839-1914). In short, semiosis is the name given to the process of representing a certain thing (object) on a certain ground, in a certain meaning.

In this article, the main difference between the terms dalāla and semiosis, which are evaluated under the phenomenon of representation, will be revealed based on the definitions given to these terms in their own fields of existence and the knowledge of the elements. Accordingly, in the introduction, the place of the dalāla in Islamic tradition in general and classical logic in particular will be briefly mentioned.

In the first chapter, firstly, the definition and elements of the dalālat will be given. Later, in the representation process, it will be shown that it is the mind that determines the relationship between the utterance and the meaning in the dalāla. Since it is discussed in logic with its widest form in terms of definition and types, the necessary data will be provided within the scope of this branch of science.

* Res. Assist., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language, Istanbul, Turkey, seyma91onder@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7534-3580>

In the second chapter, the modern semiotics schools, their main views and their most famous followers will be briefly introduced. Then, Peirce semiotics and the concept of semiosis will be discussed. This section will define the basic terms of semiosis, sign, object, interpretant, and ground. In addition, the object will be emphasized as it is the most effective element in the semiosis process.

In the third chapter, a comparative analysis will be made by taking into account the ground that played a role in the formation of the concepts of the *dalāla* and semiosis. As a result, it will be pointed out that the relationship between the origin of the *dalāla* and the elements it contains is mind-centred, while the concept of modern semiosis establishes a more detailed network of relations and these relations are object-centred. At the same time, the results of this fundamental distinction between the concepts of *dalāla* and semiosis, which constitute two different perspectives on representation, will be discussed. Accordingly, it will be shown that the *dalāla* does not include the object as a separate element in the process of representation, and sometimes takes it within the scope of *med-lül*. As a result of this, it will be pointed out that *dalāla* is limited to linguistic signs and does not cover the representation phenomenon in all its aspects. On the other hand, the semiosis is problematic at the point of accepting metaphysical concepts without pragmatic effects, since the relationship between its elements is object-centered. As a matter of fact, although some concepts do not have abstract or concrete objects, they make sense.

Another result of *dalāla* centering on the meaning, namely the mental, in this process is that the classical tradition limits the representation phenomenon with language. Because natural or non-linguistic signs have not been sufficiently taken into account. This caused the phenomenon of *dalalet* to be limited to Islamic sciences. However, the phenomenon of representation has such a wide range of concepts as to include only a whole external and mental entity.

One consequence of the *dalāla*-semiosis comparison is that the modern concept of semiosis places more emphasis on non-linguistic signs than linguistic signs. Because in semiotics, the representation phenomenon is evaluated within the framework of a more objective and scientific method. In signification, on the other hand, since abstract thought and metaphysical concepts are more prominent, there is a meaning or mind-centered representation understanding. It is with the language in the best way.

Keywords: Semiotics, Logic, Peirce, Object, Relation of Signifier-Signified.



"RELIGIOUS EDUCATION" DERGİSİNDEKİ AÇIK ERİŞİMLİ YAYINLAR ÜZERİNE BİR ANALİZ

Aslıhan KUŞÇUOĞLU*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 11 Ağustos 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Kuşçuoğlu, Aslıhan. "“Religious Education” Dergisindeki Açık Erişimli Yayınlar Üzerine Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1097-1128. <https://doi.org/10.33415/Daad.923163>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 20 April 2021, **Accepted:** 11 August 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Kuşçuoğlu, Aslıhan. "An Analysis on the Open-Access Publications in "Religious Education" Journal". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1097-1128. <https://doi.org/10.33415/Daad.923163>



Öz

Dergi makaleleri, bir çalışma alanındaki ilerlemenin, ilgi alanlarının ve araştırma kalitesinin ölçüsü olarak görülmektedir. Bu çalışmada ABD merkezli din eğitimi organizasyonu Religious Education Association (REA)’nın öncülüğünde yayın yapmakta olan Religious Education dergisindeki açık erişimli yayınların analizi yapılmıştır. Araştırmanın amacı din eğitimi alanında uzun zamandır uluslararası düzeyde yayın yapan bir derginin açık erişimle ilgili bilimsel üretimini kategorize etmek ve yayınlardaki araştırma eğilimlerini belirlemektir. Web of Science (WoS) veri tabanından elde edilmiş verilerin analizinde içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre açık erişimli yayınların editöryal, araştırma ve biyografi makaleleri ile düzeltme yazıları şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Derginin tüm yayınları arasında az bir hacme sahip olmasına rağmen kapsamlı konuların ele alındığı ve çeşitli bilimsel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı bu yayınlarla ilgili elde edilen veriler şekil ve tablolarla desteklenerek sunulmuştur. Ayrıca araştırmanın diğer bir sonucuna göre açık erişimli yayınlar ile dergiye ait atf sayıları arasında herhangi bir ilişki bulunamamıştır.

* Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Elemanı, aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

Anahtar Kelimeler: Bilimsel Dergi Yayıncılığı, Din Eğitimi, "Religious Education" Dergisi, Açık Erişim, İçerik Analizi.

An Analysis on the Open-Access Publications in "Religious Education" Journal

Abstract

Journal articles are viewed as a measure of progress, interests, and quality of research in a field of study. In this study, the open-access publications in the Religious Education journal, which is published under the leadership of the US-based religious education organization Religious Education Association (REA), were analyzed. The research aims to categorize the open-access scientific production of a journal that has been publishing internationally for a long time in the field of religious education and to determine the research trends in the publications. The content analysis method was preferred in analysing the data obtained from the Web of Science (WoS) database. According to the research results, it has been determined that open-access publications are in the form of editorial materials, articles and biographical items, and corrections. Despite having a small volume among all the publications of the journal, the data obtained from these publications, in which comprehensive subjects are discussed and various scientific research methods are used, are presented with the support of figures and tables. Additionally, according to another result of the study, no relationship was found between open-access publications and the number of citations belonging to the journal.

1098 | db

Keywords: Scientific Journal Publishing, Religious Education, "Religious Education" Journal, Open-Access, Content Analysis.

Giriş

Edebiyattan mühendisliğe, fizikten psikolojiye kadar hemen hemen her disiplinden bilim insanlarının katkılarıyla meydana gelen bilimsel dergi yayıncılığı, günümüzde bilimsel bilginin üretimi ve yaygınlaştırılması konusunda akademik yaşamın merkezinde durmaktadır. Kökeni, dünyanın ilk bilimsel süreli yayınları olarak nitelendirilen *Journal des Sçavans* ve *Philosophical Transactions of the Royal Society*'nin yayınlanmaya başladığı 1665 yılına dayandırılmaktadır.¹ İzleyen süreçte Almanya'da *Acta Eruditorum* gibi diğer bilimsel süreli yayınlar, yayın hayatına başlamıştır. 19. yüzyılla birlikte monografilerden, mektuplardan ve gazete yazılarından farklılaşarak özel bir yayın sınıfı oluşturduğu kabul edilen modern bilimsel dergi; bilimsel bilginin temsili, sertifikasyonu ve tescili için

¹ Melinda Baldwin, *Making "Nature": The History of a Scientific Journal* (University of Chicago Press, 2015), 11.

oluşturulan ana kurumsal saha olarak anlam kazanmıştır.² 20. yüzyıla gelindiğinde ise her bir dergi kendi yayın ilkelerinin, erişim özelliklerinin, editör ve hakem kurulu prensiplerinin genel çerçevesini belirlemiştir. Bu yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyadaki birçok kütüphane, üniversite, devlet kurumları ve endüstriyel firmalar için veri tabanı üreten ve günümüzde Web of Science olarak adlandırılan Science Citation Index'in Eugene Garfield tarafından kurulmasıyla da bilimsel dergi yayıncılığında dinamik bir sürece adım atılmıştır.³

Açık Erişim Kavramı

Bilimsel derginin doğuşundan itibaren bilim insanları dergi makalelerini ücretsiz olarak yayınlamış ve eserlerini maliyetleri abonelik ücretleriyle karşılanan matbaalara dağıtmıştır.⁴ Ancak bu sorunsuz ilerleyen süreç, internetin yaygınlaşması sonucu dergilerin fiyatlarındaki hızlı artış nedeniyle sekteye uğramıştır.⁵ Bu artışlar sadece basılı ortamda kalmayıp elektronik ortamda da kendini göstermiştir. Özellikle büyük ticari yayıncıların mevcut kar paylarını artıracak stratejileri kullandıklarına tanık olan kütüphaneciler bu durumu fark etmiş ve bilim insanlarının dikkatini çekerek bilimsel bilginin evrenselliği fikrinden hareketle yeni yaklaşımların uygulanmasına öncülük etmiştir.⁶ 2001 yılında Budapeşte'de düzenlenen toplantıda; araştırmaların herkese açık, ücretsiz, çoğu telif hakkı ve lisans kısıtlaması olmaksızın erişilebilir olması gerektiği vurgulanmıştır.⁷ "Açık erişim" olarak adlandırılan bu kavramın tanımı, ilkeleri ve uygulamalarını belirlemeye yönelik 2003'te ABD ve Almanya'da olmak üzere iki tane daha toplantı düzenlenmiştir.⁸ Toplantı-

² Baldwin, *Making "Nature"*, 11. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alex Csiszar, *Broken Pieces of Fact: The Scientific Periodical and the Politics of Search in Nineteenth-century France and Britain* (Harvard University, PhD Diss., 2010).

³ "In Memoriam: Dr. Eugene Garfield", *Web of Science Group* (blog) (Erişim 24 Haziran 2021).

⁴ Peter Suber - Arunachalam Subbiah, *Open Access to Science in the Developing World*, "Open Access- Unrestricted Access to Published Research", *93rd Indian Science Congress* (Erişim 24 Haziran 2021), 3.

⁵ Coşkun Polat, "Bilimsel Bilgiye Açık Erişim ve Kurumsal Açık Erişim Arşivleri", *Journal of Social Sciences* 6/37 (2006), 55.

⁶ Hülya Dilek Kayaoğlu, "Açık Erişim Kavramı ve Gelişmekte Olan Bir Ülke Olarak Türkiye İçin Anlamı", *Türk Kütüphaneciliği* 20/1 (2006), 33.

⁷ "Budapest Open Access Initiative, 2002" (Erişim 24 Haziran 2021).

⁸ "Berlin Declaration, 2003" (Erişim 25 Haziran 2021); Peter Suber vd., "The Bethesda Statement on Open-Access Publishing, 2003" (Erişim 25 Haziran 2021).

lar sonucu bilimsel bilgiye ücretsiz erişim sağlamak amacıyla geliştirilmiş bir yayıncılık modeli olarak tanımlanan⁹ açık erişimin temel özellikleri; çevrimiçi ve ücretsiz olarak kullanılabilmesi, bilimsel çalışmaları içermesi, doğru atıf yapıldığı ve çalışmanın bütünlüğünü koruduğu müddetçe herhangi bir izne gerek kalmaması, arama motorları tarafından erişilebilir olması şeklinde sıralanmıştır.¹⁰

Görüldüğü üzere tanımı yapılan ve genel hatları çizilen açık erişim kavramı, bilginin pratik kullanımıyla ilgili uygulamalar açısından ele alınmış ancak hangi işletme modelleriyle nasıl gerçekleştirileceği ve sürdürülebilir kılınacağı belirlenmemiştir.¹¹ Ayrıca “ücretsiz” terimiyle ne kastedildiği ve yayınların nerede arşivleneceği hususları da tam olarak ifade edilmemiştir. Bu nedenle açık erişim fikrine dayalı web tabanlı dergiler, tek bir modeli takip etmemiş zamanla çeşitli yayıncılık modelleri geliştirmiştir.

Açık erişime yönelik geliştirilen modeller konusunda fikir belirten Willinsky'e göre uygulanabilirliği kanıtlanmış 9 model mevcuttur.¹² Buna ilaveten Bailey, web tabanlı dergilerin; açık erişimli, ücretsiz, sınırlı, kısmi erişimli ve abone erişimli şeklinde 5 farklı yayıncılık modelinde hizmet verdiğini ifade etmektedir.¹³ Web of Science'ın sınıflandırmasına göre ise yaygın olarak kullanılan yeşil, bronz, altın, platin ve diamond, elmas ve hibrit açık erişim modeli bulunmaktadır. Darbier'in yazısında ilgili modeller şu şekilde açıklanmaktadır:

“Yeşil açık erişim (Green Open Access), derginin yayınladığı web sitesinden başka bir yerde kendi kendine arşivlenen makalenin bazı sürümlerine dolaylı ücretsiz erişim anlamına gelmektedir. Bu türe ait makalelerin yeniden kullanım hakları, yazarların belirlediği ambargo süresi ile sınırlandırılabilir. Yayınlanan (Green Published) ve kabul edilmiş (Green Accepted) şeklinde iki türü bulunmaktadır. Bronz açık erişim (Bronze OA) bir yayıncının sitesinde

⁹ Çağdaş Çapkın, *Açık Erişim Dergilerin Bilimsel Etkisi: Atıf Dizinlerine Dayalı Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 23.

¹⁰ Charles W. Bailey, “Open Access and Libraries”, *Collection Management* 32/3-4 (21 Şubat 2007), 351-383.

¹¹ Kayaoğlu, “Açık Erişim Kavramı ve Gelişmekte Olan Bir Ülke Olarak Türkiye İçin Anlamı”, 36.

¹² J. Willinsky, “The Nine Flavours of Open Access Scholarly Publishing”, *Journal of Postgraduate Medicine* 49/3 (07 Ocak 2003), 263.

¹³ Erdinç Aslan, “Türkiye’de Akademik Açık Erişim Dergi Yayıncılığı ve Çeviribilim Alanındaki Açık Erişim Dergiler”, *Diyalog* 2/1 (2014), 146-147.

bulunan ücretsiz okunabilen veya Genel Erişim (Public Access) makaleleridir. Bu modelde yayıncılar, bronz materyallere yönelik açık erişim haklarını istedikleri zaman iptal edebilirler. Bir diğer model olan Altın açık erişim (Gold OA), yayıncının yayınlanmış akademik materyali çevrimiçi olarak ücretsiz olarak erişilebilir kılmaktan sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Yayın ve dağıtım maliyetlerini karşılamak için makale işletim ücretinin talep edildiği bu modelin avantajı, yazarın telif hakkını elinde bulundurmasıdır. Diğer Altın açık erişim (Other Gold OA) açık erişim dergi dizini olan Directory of Open Access Journals (DOAJ)'da listelenen dergilerde yer almayan makalelerdir. Platin ve Diamond açık erişim (Platinum & Diamond OA) modellerinde yazarlar, kurumlar ve fon sağlayıcılar açık erişim ücreti ödemezler ve materyallerin çevrimiçi olarak okunması ücretsiz hale getirilir. Yayıncı, yayın sürecinde uygulanan ücretleri ödeyecektir. Bu modeller, bütçelerinde yayın maliyetlerini hesaba katan üniversite matbaaları arasında popülerdir. Hibrit açık erişim (Hybrid OA) ise karma bir model olup yazarların bir makale yayın ücreti ödemesine ve belirli çalışmalarını altın açık erişim olarak yayınlamasına olanak tanımaktadır.¹⁴

Görüldüğü gibi bu modeller, kendi içinde değişiklik göstermekte ve akademik çalışmaların erişilebilirlik, maliyet ve arşivleme açısından kullanılabilirliğinin çeşitli yollarını tarif etmektedir. Genel itibarıyla bahsi geçen modelleri “açık erişim dergileri” ve “kişisel depolama” olmak üzere iki model etrafında toplamak mümkün görünmektedir.¹⁵

Açık erişim dergileri, erişim için okuyucularından veya kurumlarından ücret almayan bir finansman modelidir.¹⁶ Kapsamı, bilimsel konularda araştırma veya inceleme (review) makalelerinin tam metin hâlinde yayımlandığı tüm bilimsel süreli yayınlar olarak belirlenmiştir. Modele göre açık erişimli bir e-dergi, bir web tarayıcısı ya da bir PDF görüntüleyicisi olan herkesin ödeme yapmadan kitap incelemeleri vb. makaleleri okuyabildiği bir dergidir. Elbette yayımlama ve dağıtım masraflarını karşılamak için “makale işleme ücreti”

¹⁴ Mathilde Darbier, “A Researcher’s Complete Guide to Open Access Papers”, *Clarivate* (blog), 21 Eylül 2020. (Erişim 24 Haziran 2021).

¹⁵ Coşkun Polat, “Bilimsel Bilgiye Açık Erişim ve Kurumsal Açık Erişim Arşivleri”, *Journal of Social Sciences* 6/37 (2006), 62.

¹⁶ Michael Clasquin-Johnson, “Finding, Using and Creating Open-Access Religious Studies Academic Material on the Internet”, *Journal for the Study of Religion* 21/2 (2008), 10.

adı altında belli bir miktar finansman gerektirmektedir. Bu ücretin belirlenmesi ise yayıncıdan yayıncıya değişiklik göstermektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada yazarlardan ortalama 1.300\$ civarında bir rakam talep edildiği hatta bu rakamın 3000\$'a kadar çıktığı ifade edilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla bu konunun tartışmaya açık yönleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer model olan “kişisel depolama” ise henüz yayınlanmamış ya da dergilerde yayınlanmış dijital belgelerin tercihen bir açık erişim elektronik arşivinde olmak üzere herkesin erişebileceği bir web sitesinde derlenmesi olarak ifade edilmektedir.¹⁸ Bu model; kişisel web sayfaları, konusal ve kurumsal arşivler olmak üzere üç şekilde uygulanabilmektedir. Ayrıca konusal ve kurumsal arşivlerde yazarların izni süresince makale dışında tezler, ders kitapları, öğrenim nesnelere, görsel-işitsel materyaller, kurumsal kayıtlar ve başka dijital dosyalar da yer alabilmektedir.

Alternatif bir yayıncılık türü olan açık erişim, bilimsel bilgiye ulaşmak isteyen kullanıcılara birçok avantaj sunmaktadır. Bilhassa araştırmaların daha geniş bir kitleye yayılması durumunda çok sayıda akademik disiplinden araştırmacıların çalışmalarını daha hızlı geliştirebilmelerine, öğrenmelerini kısıtlama olmaksızın zenginleştirebilmelerine, yeni araştırmaların teşvik edilmesine ve atıf oranlarının yükselmesine yardımcı olmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla bilimsel iletişim üzerinde önemli bir katkısı bulunduğu rahatlıkla söylenebilmektedir.

Araştırmacıların açık erişim yayınlarını keşfetmelerine yönelik en güvenilir çözümlerden biri olan Web of Science (WoS)'da 5000 açık erişim dergisine ve 12 milyondan fazla açık erişim makalesine ulaşım imkânı bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca sunduğu raporlarla makalelerin yazar, konu, yayın yılı ve daha fazlasına göre görselleştirilmesini sağlamaktadır. Bu sayede okuyucuların ihtiyaç duydukları araştırmayı bulmalarına, almalarına, okumalarına ve kullanmalarına yardımcı olurken yazarların da hedef kitlelerini genişletmelerine, başvurabilecek, alıntı yapabilecek ve bunlara dayalı olarak araştırmalarını yapılandırabilecek okuyuculara ulaşmalarına katkıda bu-

¹⁷ Bo-Christer Björk, “Open Access to Scientific Articles: A Review of Benefits and Challenges”, *SpringerLink* (Erişim 01 Temmuz 2021).

¹⁸ Polat, “Bilimsel Bilgiye Açık Erişim ve Kurumsal Açık Erişim Arşivleri”, 2006, 65.

¹⁹ Darbier, “A Researcher's Complete Guide to Open Access Papers”.

²⁰ “Open Access”, *Web of Science Group* (blog) (Erişim 01 Temmuz 2021).

lunmaktadır.²¹ Dolayısıyla WoS'da bulunan açık erişim yayınları, bilginin ücretsiz erişimle kullanımını tercih eden tüm bilim camiasını ilgilendirmektedir. Bu noktada da farklı disiplinlerdeki akademik dergiler üzerine yapılacak araştırmalar önem kazanmaktadır.

“Religious Education” Dergisi

Web of Science veri tabanında din eğitimi disipliniyle doğrudan ilişkili olarak birden fazla dergi indekslenmektedir. Bunlar arasında tarihsel açıdan ilk yayın hayatına başlayan “Religious Education” dergisidir. Uluslararası düzeyde ve hakemli olan dergi, 1903 yılında Chicago Üniversitesi rektörü William Rainey Harper tarafından kurulan *The Religious Education Association* (REA) adlı dernek tarafından çıkarılmıştır.²² Yayın hayatına 1906 yılında başlamış ve ilk cildini 6 sayı şeklinde okuyucularıyla paylaşmıştır. 2020 yılı sonu itibarıyla 115 cilt 629 sayfaya ulaşmıştır. İngiliz dilinde yayın yapmakta olan dergi günümüzde yılda 5 sayı şeklinde çıkmaktadır. Şu andaki dergi editörü Yale Divinity School profesörü Joyce Ann Mercer'dir. Dergide ele alınan konular arasında; teoloji ve eğitim, dinî gelenekler ve yeni eğilimler, din eğitiminde kullanılan modeller ve yöntemler, ahlak, değer ve karakter eğitimi sayılmaktadır.²³

db | 1103

“Religious Education” dergisi pek çok uluslararası veri tabanında ve bilinen üç büyük atıf indeksinden biri olan Art and Humanities Citation Index (A&HCI) atıf indeksinde taranmaktadır.²⁴ Science Citation Index Expanded (SCIE) ve Social Sciences Citation Index (SSCI) içinde indekslenmediği için derginin etki faktörü (impact factor) bulunmamaktadır. Açık erişim seçeneği olan derginin hesaplanan h-indeksi de 16'dır.²⁵

Dergi, 1975 yılında WoS'a abone olmuş ve bu tarihten 2020 yılına kadar toplam 3.268 yayın 2.967 atıf sayısına ulaşmıştır.²⁶ En fazla yayın (133) 1978 yılına aittir. Dergiye ait atıf raporu (Citation

²¹ Rosângela Schwarz Rodrigues vd., “Research Articles about Open Access Indexed by Scopus: A Content Analysis”, *Publications* 4/4 (Aralık 2016), 2.

²² Religious Education Association, “Journal”, *REA* (12 Şubat 2011).

²³ “Religious Education's Aims & Scope”, *Tandfonline* (Erişim 01 Temmuz 2021).

²⁴ “Web of Science Master Journal List”, *Web of Science Group, a Clarivate Company* (Erişim 01 Temmuz 2021).

²⁵ “Citation Report-Web of Science Core Collection”, *Web of Science* (Erişim 01 Temmuz 2021).

²⁶ Web of Science, “Citation Report-Web of Science Core Collection” (Erişim 01 Temmuz 2021).

Report) incelendiğinde atıfların 1996 yılından itibaren başladığı, 2000’li yıllarla birlikte arttığı görülmektedir.²⁷ En çok atıf ise (331) 87 yayın sayısı ile 2019 yılında yapılmıştır. Bunun nedeninin dijital çağla birlikte artan araştırma faaliyetleri sonucu hem bilimsel dergi literatüründeki hem de WoS veri tabanındaki gelişmeler olduğu söylenebilir.²⁸ Yayınların hepsini burada değerlendirmek mümkün olmadığından en çok atıf alan ilk 10 makale, yazarları ve atıf sayıları ile birlikte Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Derginin En Çok Atıf Alan İlk 10 Makalesine Dair Bilgiler

Yıl	Makale Adı	Yazar Adı/Adları	Atıf Sayısı
2013	“Worldview”: The Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education	Jacomijn C. van der Kooij, Doret J. de Ruyter & Siebren Miedema	48
2013	The King James Bible and the Politics of Religious Education: Secular State and Sacred Scripture	Liam Gearon	32
2001	What is Wrong with the Phenomenological Approach to Religious Education?	LP Barnes	26
2004	Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium	JW Fowler	25
1996	The Relationship Between Personal Prayer and Purpose in Life Among Churchgoing and Non-Churchgoing 12-15-Year-Olds in The United-Kingdom	Tavia E. Evans, LJ Francis	25
1994	Service Experience and the Moral Development of College Students Social Responsibility and Curriculum Innovation in American Universities	Gorman, M, Duffy, J & Heffernan, M	25
2012	Religious Education in England After 9/11	Daniel Moulin	23
2005	Advocacy and Involvement: The Role of Parents in Western Islamic Schools	MS Merry	22
2010	Religious Education and Socialization	Paul Vermeer	21
2005	Pedagogical Drift: The Evolution of New Approaches and Paradigms in Religious Education	Michael T. Buchanan	20

²⁷ Web of Science, “Citation Report-Web of Science Core Collection”.

²⁸ “History of Citation Indexing”, *Web of Science Group* (blog) (Erişim 03 Temmuz 2021).

Tabloya göre en çok atıf 1994-2013 yılları arasında olmuştur. Bu sayının diğer yıllarda daha az olduğu söylenebilir. Buna ek olarak ismi geçen makalelerin din eğitimi bilimi alanında yapılan çalışmalarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca en fazla atıf alan "Worldview": The Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education" adlı makaleye gelen 48 atfın 20'sinin açık erişimli makaleler üzerinden gerçekleşmesi dikkat çekicidir. Bu makalelerin de yer aldığı dergiler Şekil 1'de gösterilmiştir.²⁹

Şekil 1. İlgili Makaleye Atıfta Bulunan Açık Erişimli Makalelerin Yer Aldığı Dergiler ve Atıf Sayıları

Field: Publication Titles	Record Count
British Journal Of Religious Education	5
Journal Of Beliefs Values Studies In Religion Education	5
Journal Of Religious Education	3
Religion Education	3
Religious Education	2
Intercultural Education	1
Rupkatha Journal On Interdisciplinary Studies In Humanities	1

Diğer taraftan tablodaki makalelere, verilen linkler aracılığıyla erişim sağlanmış ancak açık erişim kategorisinde sıralanan makaleler arasında yer almadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla derginin atıf alma yoğunluğu ile bu makalelerin açık erişimli olması arasında bir bağlantı kurulamamıştır.

Literatürde "Religious Education" dergisinin yayın içeriğine yönelik olan çalışmalara bakıldığında çalışmalarda içerik analizi yönteminin tercih edildiği görülmüştür. 1953 yılında Elizabeth Glick Rieman'ın makalesi bu çalışmaların ilkidir.³⁰ Rieman, 1903-1948 yılları arasında dergide hangi konuların önemli olarak kabul edildiğini tespit edebilmek amacıyla yayınlanan makalelerin analizini yapmıştır. Çalışma sonunda dergide en çok "yükseköğretim", "din eğitimi", "din eğitimi kurumları", "dinî liderlik", "bir kurum olarak

²⁹ "Analyze Results", *Web of Science* (Erişim 02 Temmuz 2021).

³⁰ Elizabeth Glick Rieman, "Trends in Religious Education As Reflected in the Journal of the Religious Education Association", *Religious Education* 48/2 (Mart 1953), 85-93.

kilise”, “karakter eğitimi” gibi din eğitimindeki önemli ve güncel konulara işaret edildiği sonucu ortaya çıkmıştır. Yapılan bir diğer analiz çalışması English, D’Souza ve Chartrand tarafından 2005 yılında gerçekleştirilmiş ve derginin 1993–2002 yılları arasındaki toplam 325 makalesi; yazar özellikleri, tercih edilen araştırma yöntemleri, kurum etkisi, coğrafi konum ve yoğunlaşılan konular açısından içerik analizine tabi tutulmuştur.³¹ Varılan sonuçlar arasında dergi makalelerinin titizlikle incelendiği ve yayınlananlar konusunda seçici olunduğu, bazı kurumlardan gelen yüksek orandaki katkıının teşvik edilmesi gerektiği ve daha fazla ampirik çalışmaya ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Yine 2005 yılında aynı yazarların bir diğer çalışması ise *British Journal of Religious Education* ve *Religious Education* dergilerinin karşılaştırılması üzerine olmuştur.³² Bu iki din eğitimi dergisinin 1992–2002 yılları arasındaki toplam 20 cildi; araştırma türlerine, editör kurullarına, yazarların cinsiyet, dinî kimlik ve kurumsal dağılımına, coğrafi konumuna göre incelenirken içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen çıkarımlar makalenin sonuç bölümünde değerlendirilmiştir. Bu örneklerde görüldüğü gibi derginin tarihsel olarak sınırlandırılmış bir döneme ait tüm yayınları incelenmiş ancak hem güncel sayıları hem de açık erişimli makaleleri üzerine yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı Web of Science indeksinde yer alan “Religious Education” dergisindeki açık erişimli yayınları içerik analizi yöntemiyle inceleyerek derginin açık erişimle ilgili bilimsel üretimini kategorize etmek ve yayınların araştırma eğilimlerini belirlemektir. Belirtilen hedef çerçevesinde çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- Dergideki açık erişimli yayınların türlerinin dağılımı nasıldır?
- Dergideki açık erişimli yayınlarda ele alınan konular nelerdir?

³¹ Leona M. English vd., “Analysis of Contents, Contributors, and Research Directions: Mapping Publication Routes in the Journal”, *Religious Education* 100/1 (23 Şubat 2005), 6-19.

³² Leona M. English vd., “Comparative Analysis of the Research and Publication Patterns in British Journal of Religious Education and Religious Education”, *Religious Education* 100/2 (Nisan 2005), 193-210.

-Dergideki açık erişimli makalelerde hangi bilimsel araştırma yöntemleri tercih edilmiştir?

Böylelikle makale, uzun zamandır din eğitimi alanında uluslararası düzeyde yayın yapan "Religious Education" dergisini açık erişimli yayınları açısından ele alarak ilgili disiplinde araştırma yapanlara yol göstermesi bakımından önemlidir.

Yöntem

Araştırmada veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi araştırılması hedeflenen olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belge ve materyallerin analizini kapsamaktadır ve tek başına bir veri toplama yöntemi olabileceği gibi diğer veri toplama yöntemleri de birlikte kullanılabilir. ³³ Veri toplama aracı ise uluslararası atıf dizinlerini barındıran Web of Science (WoS) adlı online veri tabanıdır. Akademisyenler tarafından kabul görmesi ve uluslararası bir değeri olması nedeniyle bu veri tabanı tercih edilmiştir. Araştırmanın örneklem seçiminde amaçlı örnekleme modeli kullanılmıştır. Amaçlı bir örnekleme stratejisi, zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak sağlamaktadır. ³⁴ Buna göre diğer uluslararası din eğitimi dergileri arasında tarihsel açıdan ilk yayın hayatına başlayan "Religious Education" dergisi seçilmiştir. WoS indeksinde yapılan tarama neticesinde 1992-2020 yıllarını kapsayan 49 açık erişimli yayın bulunmaktadır.

Verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi; desen, tema, varsayım ve anlamlar çıkarma çabası içinde, belirli miktarda materyalin dikkatli, ayrıntılı, sistematik bir biçimde incelenmesi ve yorumlanmasıdır. ³⁵ Bu yöntem doğrultusunda açık erişimli yayınların analizi için MAXQDA20 veri analiz programı kullanılmıştır. İnceleme yapılırken öncelikle hangi yayın türünde olduğu tespit edilmiştir. Türlerine ayrılan yayınlarda ele alınan konuların tematik dağılımı ve kullanılan bilimsel araştırma yöntem-

³³ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 217.

³⁴ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 240-241.

³⁵ Bruce L. Berg-Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 344.

lerinin kodlanması sonucu kategoriler oluşturulmuş, tablo ve şekillerle birlikte okuyuculara sunulmuştur.

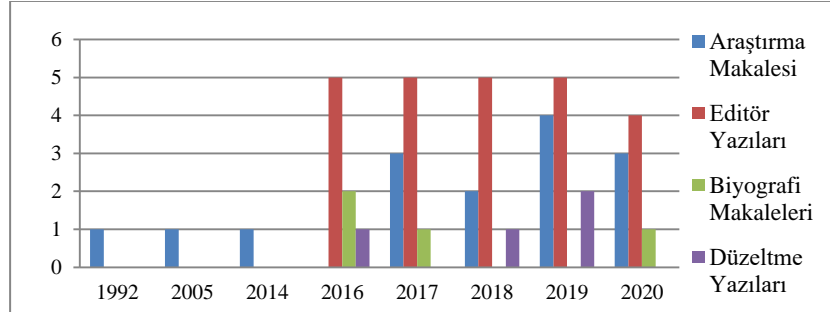
Araştırma kapsamı Web of Science veri tabanında bulunan “Religious Education” dergisinin 1992-2020 yılları arasındaki açık erişimli 49 yayından oluşmaktadır. Veri tabanında taranmayan, açık erişimli olmayan ve sürekli güncellendiği için 2021 yılına ait yayınlar araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir.

Bulgular

Açık erişimli yayınların analizi yapılmadan önce genel bir bakış sağlanması amacıyla yıllara ve türlerine göre dağılımı yapılmıştır. Yılları 1992-2020 arasında kapsayan yayınların türleri; Şekil 2’de verildiği üzere editör yazıları, araştırma makaleleri, biyografi yazıları ve düzeltmeler şeklinde 4 başlıktan oluşmaktadır. 49 açık erişimli yayın arasında 24 editör makalesi, 17 araştırma makalesi, 4 biyografi ve 4 de düzeltme yazısı olduğu görülmüştür.

1108 | db

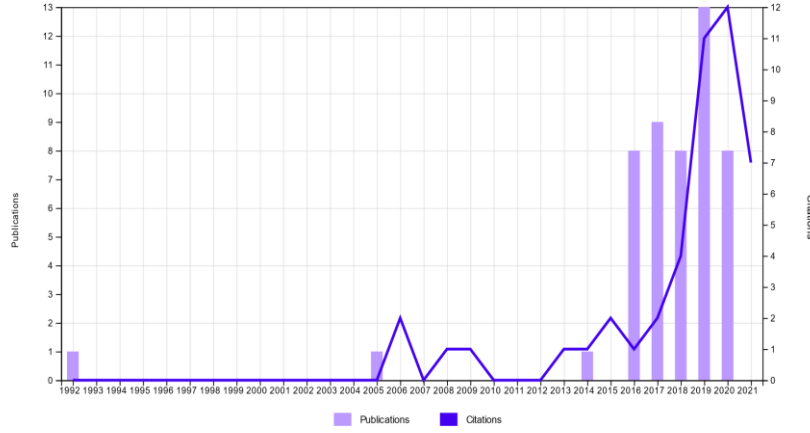
Şekil 2. Açık Erişimli Yayınların Yıllara ve Türlerine Göre Dağılımı



Açık erişimli yayınların aldığı atıf sayılarına bakıldığında ise yıllara göre dağılımı Şekil 3’te gösterilmiştir.³⁶

³⁶ “Citation Report-49-Web of Science Core Collection”, *Web of Science* (Erişim 04 Temmuz 2021).

Şekil 3. Açık Erişimli Yayınların Yayın ve Atıf Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı



Şekil 3'e göre 49 açık erişimli yayına toplamda 45 atıf yapılmış, en çok atıf (12) 2020 yılında gerçekleşmiştir. Bu 45 atfın 40'ı araştırma makalelerine, 5'i de editör yazılarına gelmiştir. Biyografi makalelerine hiç atıfta bulunulmamıştır. Bunun yanında düzeltme yazılarının da atıf almaması doğaldır. 1992 ve 2005 arasındaki yıllarda açık erişimli yayınlara hiç atıf yapılmaması dikkat çekicidir. Bunun nedeni ilgili yıllardaki açık erişimli makale sayısının azlığı, makalelerin bilim camiası tarafından bilinmemesi ve WoS'ın atıf politikası gibi unsurlar olabilir. Bu bilgilere ek olarak atıfların 2016 yılından sonra yükselişe geçtiği anlaşılmaktadır.

Tarama sonucu açık erişimli makalelerin WoS veri tabanında Diğer Gold (Other Gold), Bronz, Yayınlanan Yeşil (Green Published) ve Kabul Edilen Yeşil (Green Accepted) açık erişim modellerinde kategorize edildiği ortaya çıkmıştır. 49 makaleden 37'si Bronz açık erişim modelinde listelenmektedir. Bu da yayıncının sınırlı bir süre için makalelere ücretsiz erişim hakkı tanıdığını, süre sonunda erişimin ücretlendirilebileceği anlamına gelmektedir.

a) Editör Yazılarının Analizine İlişkin Bulgular

Bir kişi, grup veya kuruluşun fikirlerinin yer aldığı makale türü olarak tanımlanabilen editör yazıları; röportajlar, yorumlar, bireysel ve yayım sonrası tartışmalar, sempozyum ve konferans değerlen-

dirmelerini içeren kısa, özlü, uygun incelemelerdir.³⁷ *Başyazı* olarak da bilinen bu türden yazılar, araştırmacıların onları okuma olasılıkları daha yüksek olabileceği ön görüşüyle genellikle bir dergi makalesinden daha geniş kapsamlı olmaktadır ve çalışma sonuçlarını basitçe yorumlamanın ötesinde düşünmeyi genişletme fırsatı tanımaktadır.³⁸ Ayrıca bir başyazı yazmak, tanıdığı serbestlik ile belirli bir araştırma alanı hakkındaki kişisel inançları yaymanın da bir yolu olabilmektedir. Öte yandan herhangi bir orijinal çalışma sonucu olması gerekmemekte ancak literatürün seçici bir şekilde gözden geçirilmesine dayanarak birtakım yargılarda bulunmayı zorunlu kılmaktadır.

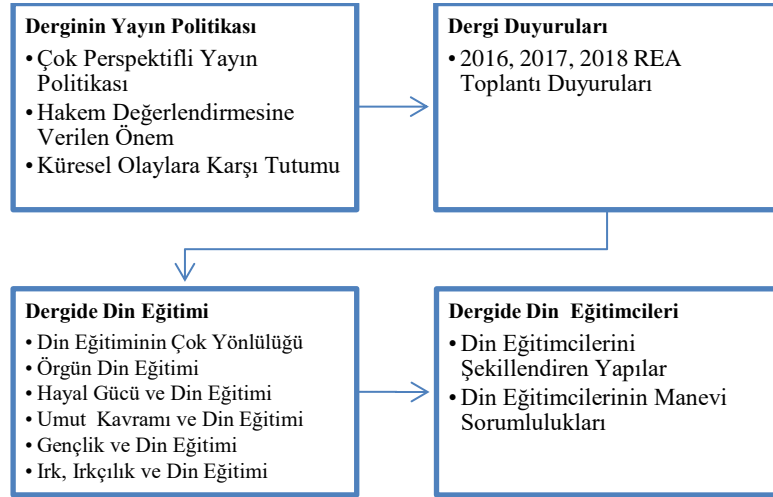
Bilimsel dergilerdeki diğer tüm yayınlarda rastlandığı üzere editör yazılarının birden fazla yazılma sebebi bulunmaktadır. Oluştuğu genel bir konuda yazılabildiği gibi editörün bir durumdan ötürü kendisini veya dergisini savunmak için görüşlerini dile getirdiği makalelerle de karşılaşmaktadır.³⁹ “Religious Education” dergisindeki açık erişimli yayınlar arasında bulunan editör yazılarının yazılış amaçları; bir konuyu belli bir çerçevede değerlendirmek, olay ve olguları yerel ve küresel düzeydeki öneminden yola çıkarak tartışmak ve okuyuculara farklı alanlarla ilgili daha geniş bir bakış açısı sunmaktır denilebilir. Söz konusu yazılarda ele alınan konu alanlarını daha anlaşılır kılma amacıyla oluşturulan kod ve kategoriler Şekil 4’te verilmiştir.

³⁷ Web of Science, “Searching The Document Type Field” (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁸ Jennifer Peat vd., *Scientific Writing Easy When You Know How* (London: BMJ Books, 2002), 168-169.

³⁹ Kurtuluş Töreci, “Editorial Nedir”, *ANKEM Dergi* 23/4 (2009), 199.

Şekil 4. Editör Yazılarının Konu Alanlarına İlişkin Kod ve Kategoriler



Derginin Yayın Politikası

Ana temalardan ilki, derginin yayın politikasını içeren editör yazılarından oluşmaktadır. Dünyada yaşanan savaş, terörizm, kıtlık gibi olumsuz durumlara karşı daha incelikli, bilgili bir din anlayışını günün söylemine aktaracak platformlara sahip olunduğuna dikkat çeken yazılarda; milliyetçi, yabancı, dinî kimlik düşmanlığının özgür ve uluslararası bilgi alışverişi alanını tehdit ettiği dönemlerde bile derginin sınırlarını açık tuttuğundan bahsedilmiştir. Farklı dinlere mensup yazarların makalelerini sürekli olarak dâhil etmeye çalıştıklarını ve bunun aynı zamanda yayın ilkelerinden biri olduğu dile getirilmiştir.⁴⁰

Yayın anlayışına dair bir konu da “hakem değerlendirmesi” olarak çevrilebilen *peer review* kavramının dergi hiyerarşisindeki yeri ve değeri üzerinedir. Bu kavram, bir makalenin alanında ve/veya konusunda uzman olan kişilerin entelektüel sağlamlığını ve akademik bütünlüğünü değerlendirebileceği araçları ve yazarlara geri

⁴⁰ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Religious Education for Such a Time as This: Keeping Our (Journal) Borders Open”, *Religious Education* 112/2 (2017).

bildirimde bulunmayı sağlamaktadır.⁴¹ Bu açıdan bakıldığında bilimsel dergi yayıncılığında önemli bir konumda durmaktadır. Sebebi ise dergideki editörlerin tek başlarına kendilerine gelen her konunun akademik bütünlüğünü yargılamak için gereken uzmanlığa doğal olarak sahip olamadıkları gerçeğidir. Bundandır ki gözden geçirilen bir makalenin güçlü ve zayıf yönlerinin farklı bakış açılarıyla birlikte ortak bir değerlendirme sürecine tabi tutulması çok değerli görülmektedir. Bu geri bildirimlerin, yazarların çalışmalarını geliştirmelerine yardımcı olacak şekilde yapıcı türden olması gerektiğinin altı çizilmiştir.⁴²

Derginin yayın politikası teması altında üzerinde durulan bir diğer konu derginin salgın, savaş, ırkçılık, ekolojik sorunlar gibi tüm dünyanın şahit olduğu ve yakından takip ettiği küresel olaylar karşısında sessiz kalmaması ve bu hususlarla ilgili fikir beyan etmesidir. Uzun süredir içinde bulunulan ve tüm dünyanın tecrübe ettiği COVID-19 pandemisine yönelik makalelerde din eğitimi alanının mevcut durumun değişen zeminini, yaşamları zaten güvencesiz olan insanların bu sağlık kriziyle daha da savunmasız hâle geldiği bir dünyanın gerçeklerini ele almasını daha da acil hâle getirdiğine dikkat çekilmiştir. Öncesinde her yıl yüz yüze gerçekleştirilen dernek toplantılarının salgın nedeniyle çevrimiçi ortamda gerçekleştirilmesinin duyurusu yapılmış, bu çevrimiçi toplantıların yararlarına değinilmiştir. Ardından salgınla ilgili yazarların yayınları hakkında bilgi verilmiştir. Bir diğer mevzu ise tüm dünyada protestolara neden olan şiddet ve ırkçılık karşıtı *Black Lives Matter* hareketidir. Editör yazılarında tüm dünyaca bilinen bu olaylara değinilmiş ve ek olarak REA derneğinin bir açıklamasına yer verilmiştir.⁴³ Derneğin beyaz üstünlüğü ideolojilerine ve siyah karşıtı ırkçılığa yönelik birleştiğini ve din eğitimcilerinin manevi farkındalıklarından dolayı bu tür insanlığa zararlı söylemlere karşı özel sorumluluklarının bulunduğundan bahsedilmiştir. Din eğitiminde ırkçılık karşıtı pek çok çalışmanın bulunduğu ancak din eğitiminin her zaman adalet yönünde ilerlemesinin söz konusu olamayacağı ve hatta bazen ırkçılığı ortadan kaldırmaya yönelik iyi niyetli çabaların, onu aşmak için angaje edilen yapılarda ve pedagojilerde yeniden üretebileceği ko-

⁴¹ Tony R. Hellauer, "What is Open Peer Review? A Systematic Review", *F1000Research* 6/588 (April 2017), 3.

⁴² Joyce Ann Mercer, "The Value and Importance of Peer Review", *Religious Education* 113/5 (2018).

⁴³ Joyce Ann Mercer, "#BlackLivesMatter in Religious Education: The REA Statement on the Murder of George Floyd", *Religious Education* 115/4 (2020).

nusunda uyarılarda bulunulmuştur. Devamında ırkçılıkla ilgili yayın çağrısı yapılmasına rağmen sadece ABD sınırları içerisindeki Hristiyan dinî geleneklerinden gelen yazarlar tarafından yayınların gönderildiği bildirilmiş, diğer ülke ve dinlerden de çalışmaların sunulması beklentisi ifade edilmiştir.

Dergi Duyuruları

Editör yazılarında derneğin yıllık konferanslarına ve konferans konularına ilişkin bilgilerin yer aldığı içerikler bulunmaktadır. Her yıl değişen program başkanlarının isimleri ve sunum başlıkları ile toplantıların nerede ve ne zaman yapılacağına dair bilgilendirmeler yapılmıştır. Bunun yanında o yılki konferans temalarının nasıl ortaya çıktığından söz edilmiş, ek olarak o sayıda ele alınan diğer makale yazılarının neler olduğuna ve hangi konular üzerine yazıldıklarından bahsedilmiştir.⁴⁴

Dergide Din Eğitimi

Editör yazılarında ele alınan konuların din eğitiminin; tanımı, disiplinler arası konumu, özellikleri ve bazı kavramlarla olan ilişkisi şeklinde başlıklandırılması mümkündür. İlk olarak din eğitiminin literatürdeki tanımlarına alternatif olarak düşünülebilecek tanımlar üretilen bir editör makalesinde din eğitiminin alan genişliğine ve uluslararası karakterine vurgu yapılmıştır. Bu tanımlar şu şekilde sıralanabilir.

-“Din eğitimi, inanca yönelik bir öğretim sürecidir.”

-“Bireylerde ve inanç topluluğundaki maneviyatın beslenmesidir.”

-“İnsanları, dünyaya olan inançlarını sürdürmeleri için donatan bir eğitim türüdür.”

-“İnancın içeriğinin daha derin bir şekilde anlaşılmasını öğretmek, dinî uygulama ve deneyimin anlamları üzerine bir düşünme sürecidir.”

⁴⁴ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Preparing for the 2016 REA Conference, ‘Generating Hope: The Future of the Teaching Profession in a Globalized World’”, *Religious Education* 111/3 (2016).

-“İnsanların dinleri nasıl ve neden uyguladıklarını ve dinin oluşumunun anlaşılmasına yönelik olarak din olgusunun kendisinin incelenmesidir.”⁴⁵

Ayrıca bu tanımlar din eğitiminde izlenen yolların isimlendirilmesi olarak da tabir edilmiş ve din eğitiminin bir inanç topluluğuna katılıp katılmadıklarına bakılmaksızın insanların maneviyatlarına ilişkin bir farkındalığa varmalarına katkıda bulunduğu dikkat çekilmiştir.

Tanımlamadan sonra değinilen bir diğer nokta din ve eğitimin kesişme noktalarından biri olan okullarda din eğitiminin yeri meselesi olmuştur. Amerika’daki anayasal gerekliliklerin din eğitimi biliminde incelenen din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımları bağlamında nasıl yorumlandığının hâlâ tartışmalı bir hâlde durduğu belirtilmiştir.⁴⁶ Ardından farklı bakış açılarına sahip okullarda din eğitimi ele alan makalelerden ve konu içeriklerinden bahsedilmiştir.

1114 | db

Başka bir yazıda din eğitiminin, disiplinler arası bir girişim olduğu göz önünde tutularak hem din hem de eğitim alanları arasındaki bağlantı noktalarında yer aldığı altı çizilmiştir.⁴⁷ Bu disiplinler arası çalışmanın; farklı alanlardaki çeşitli bilgi biçimlerine güvenmenin, gerçek kişilerin ve toplulukların günlük yaşamlarının kaygılarından ayrı olarak din eğitimcilerini aşırı derecede soyut olmaktan kurtarabilmesi gibi sayılabilecek pek çok yararının bulunduğu belirtilmiştir.

Bir diğer konu umut ve hayal gücü kavramlarının din eğitimi ile olan ilişkisi üzerinedir.⁴⁸ Empati ile birlikte gelen hayal gücünün hem öğrenciler hem de öğretmenler için gerekli olduğunu savunmuş, böyle bir empatinin kişinin çeşitli bağlamlarda başkalarıyla bir araya gelme ve kendisinden farklı olabilenlere empatik saygı duyabilme yeteneğini kazandırabileceği söylenmiştir. Bununla bağlantılı olarak aslında umutla hayal gücünün ortak noktalarının bulunduğunu, kişiler ya da gruplar için bütünlüğün, topluluğun ve

⁴⁵ Joyce Ann Mercer, “Editorial: The Many-Sidedness of Religious Education”, *Religious Education* 113/1 (2018), 1.

⁴⁶ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Religious Education in Schools, Transitions in Journal Leadership”, *Religious Education* 111/1 (2016).

⁴⁷ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Interdisciplinary Conversations in Religious Education”, *Religious Education* 111/5 (2016).

⁴⁸ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Religious Education as a Practice of Hope, Religious Education”, *Religious Education* 112/3 (2017), 195.

barışın sık sık “görünmeyen, duyulmayan ve beklenmedik” olduğu bir dünyada umutlu olmanın, mümkün olanı ve zaten bilineni aşmak için yaratıcı bir kapasite gerektirdiği dile getirilmiştir. Dinsel imgelem, umudun neye benzeyebileceğini şekillendirmek için belirli dinsel geleneklerin sembolik, mecazi ve hikayeli kaynaklarından yararlanır ve dinsel hayal gücünün asıl mesleği öğretmenliktir.⁴⁹ Bu bakış açısından hareketle din eğitimcilerinin genel itibarıyla umutlu bir grup olduğu ve din öğretiminde öğrencileri; kim olduklarına, aşkın ve kutsal olanın daha derin farkına varmaya, dünyadaki sevgi ve adalet topluluklarıyla daha canlı bir şekilde meşgul olmaya davet ettikleri için bir anlamda onlara umut aşıladıkları ifade edilmiştir.

Umut kavramıyla bağlantılı olarak editör yazılarında değinilen bir başka nokta, duyguların öğrenmedeki aktif rolü olmuş, onların bilişsel becerilerle derinden bağlantılı olduğuna dikkat çekilmiştir. Immordino-Yang’ın “sadece önemseydiğimiz şeyler hakkında derinlemesine düşünüyoruz” iddiasına atfen, öğretmenlerin eğitimde “öğrenmenin duygusal yönlerinden nasıl yararlanılacağına yollarını bulmaları gerektiği” anlamına geldiği ifade edilmiş, bu durumun din eğitimcileri için öğrencilere öğretilen fikir ve uygulamaların önemsenmesine, daha derin düşünme ve öğrenmeyi kolaylaştırmak için öğrencilerin yaşamları ile sunulan öğretim arasındaki duygusal bağları bulmaya bir davet niteliğinde olduğunun notu kaydedilmiştir. Sonraki adımda duygu yoğunluklarının zirve yaptığı dönem olarak da bilinen gençlik döneminde din eğitimi faaliyetlerinin önemi vurgulanmış, “Gençlik Bakanlığı” kurumu ile din eğitimi alanı arasındaki ilişkiye yönelik bazı tartışmaların bu faaliyetler üzerindeki etkisi tartışılmıştır.

Dergide Din Eğitimcileri

Bu yazılarda odaklanılan son tema ise din eğitimcilerinin akademik ve kişisel hayatlarını şekillendiren dönüm noktalarını, fikirlerini kısacası entelektüel yaşam haritalarını sorgulayan bakış açısıyla yazılmış makalelerden üretilmiştir. Din eğitimcilerine bir bilim insanı, akademisyen ve/veya din eğitimi uygulayıcısı olarak kime önem verdikleri, pratiklerini şekillendiren belirli bir kavramsal çerçevenin olup olmadığı, izlemedikleri bir yol ya da pişman oldukları

⁴⁹ Joyce Ann Mercer, “Editorial: Imagination and Religious Education”, *Religious Education* 111/4 (2016), 345.

hayallerinin varlığı, miraslarının ne olduğu, zihin dünyalarında hangi kitapları önemsedikleri gibi birtakım sorular sorularak meslektaşlarından cevaplar alınmıştır. Bir nevi öz kariyer değerlendirmesi niteliğinde olan yazıları kaleme alan yazarlar hem zor hem de bütüncü bir deneyim olduğunu bildirmişlerdir.⁵⁰

b) Araştırma Makalelerinin Analizine İlişkin Bulgular

Açık erişimli araştırma makalelerinden oluşan toplam 17 makalenin 11'i teorik/kuramsal, 6'sı ampirik/uygulama çalışmalarını içermektedir. Şekilsel açıdan incelendiğinde her bir makalede özet, giriş, metot, tartışma ve sonuç bölümleri bulunmaktadır. Ancak anahtar kelime kısmına hepsinde yer verilmediği görülmüştür. Diğer taraftan makalelerde kullanılan bilimsel araştırma yöntemleri; araştırma yöntem türü, veri toplama teknikleri, veri analiz yöntemlerine göre ayrılmış ve yıllara göre dağılımı Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2. Makalelerde Kullanılan Yöntemlerin Yıllara Göre Dağılımı

Kategoriler	1992	2005	2014	2017	2018	2019	2020
Araştırma Türleri ve Yöntemleri							
Teorik/Kuramsal							
Literatür Tarama/Kuramsal Tartışma	-	1	1	2	1	3	2
Ampirik/Uygulama							
Nitel Araştırma Yöntemi							
Nitel Veri Toplama Teknikleri							
Yarı Yapılandırılmış Mülakat	1	-	-	-	-	-	1
Doküman İncelemesi	-	-	-	1	-	-	-
Nitel Veri Analiz Yöntemleri							
Betimsel Analiz	1	-	-	-	-	-	-
Tematik Analiz	-	-	-	-	-	-	1
Doküman İncelemesi	-	-	-	1	-	-	-
Karma Araştırma Yöntemi							
Karma Veri Toplama							

⁵⁰ Joyce Ann Mercer, "Standing Upon the Shoulders of Many Others", *Religious Education* 113/2 (2018).

Teknikleri							
Anket ve Yazılı Dokümanlar	-	-	-	-	-	1	-
Anket ve Mülakat	-	-	-	-	-	-	1
Karma Veri Analiz Yöntemi							
Karşılaştırmalı Vaka ve Meta-matrix Analizi	-	-	-	-	-	1	1

2005-2020 yılları arasında yayımlanan teorik/kuramsal çalışmalarda çok dinli ve çok kültürlü bir dünyada yaşamın getirdiği etkileşimlere bağlı olarak ortaya çıkan durumlar, din eğitimi bilminde kullanılan yaklaşımlar bağlamında tartışılmıştır. Yazarların kendi kişisel tecrübelerini de yansıttığı çalışmalarda din eğitiminde ritüellerin önemi, oyunun iyileştirici gücünün din eğitiminde kullanılabilirliği, İslam din eğitiminde dindar yetiştirme önemi, inançların öğrenme şekilleri üzerindeki etkisi, dünya görüşünün din eğitimindeki yeri ve önemi, çeşitli ülkelerdeki inanç farklılıklarının dinler arası eğitim bağlamında karşılaştırmalı analizi, din-refah ilişkisi şeklinde başlıklar hâlinde toplanabilmektedir. Çalışmaların kaleme alınmalarının ortak sebebinin mevcut literatürdeki bir eksiklik ve kavramsal tartışmalara bir cevap verme gayreti olduğu görülmüştür. Sonuç bölümlerinde ise araştırmanın geleceğine ilişkin önerilerin ana hatları çizilerek önerilerde bulunulmuştur.

Teorik/kuramsal çalışmaların yanında ampirik çalışmalar da yer almış ve nitel ve karma yöntemler tercih edildiği görülmüştür. Nitel araştırma yöntemi kullanılan makalelerde veri toplama tekniklerinden yarı yapılandırılmış mülakat ve doküman inceleme yöntemleri seçilmiştir. Bunun yanında veri analizinde betimsel, tematik, içerik ve doküman analizi tekniklerinin kullanıldığı ortaya çıkmıştır.

Araştırma makalelerinde ele alınan konular incelendiğinde ilk makalenin Belçika'daki İslam eğitimine odaklandığı görülmektedir.⁵¹ İlk olarak, uygun öğretmen ve müfettiş eksikliği, müfredatın tek inançlı içeriği ve devlet kontrolünün olmaması gibi bazı önemli sorunların ortaya çıktığı devlet okullarında İslam din derslerinin düzenlenmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, ardından birçok Müslü-

⁵¹ Leni Franken, "Islamic Education in Belgium: Past, Present, and Future", *Religious Education* 112/5 (2012), 491-503.

manın da katıldığı Katolik okullarındaki din eğitimi (RE) derslerinin içeriğine değinilmiştir. Özerklik temelli, epistemolojik ve toplumsal argümanlara dayanan yazar, mevcut RE sınıfları içindeki değişimin bugün yeterli olmadığını savunmuştur. Başka bir makale, Norveçli ortaöğretim din dersi öğretmenlerinin kutsal metinlerin öğretiminde kullandıkları yaklaşımlarını konu edinmiş ve veriler yapılandırılmış görüşme tekniğiyle toplanmıştır.⁵² Makalede elde edilen bulgulara göre din dersi öğretmenleri öğrencilerin İncil okumaya olan ilgisini oldukça düşük görmüştür. Bunun yanında öğretmenler, din dersi konu müfredatı kapsamının, öğrencilerin İncil metinlerini okumak için harcayabileceği zamanı kısıtladığını da ifade etmişlerdir. Bir diğer araştırma bulgusunda din dersi öğretmenlerinin İncil metinlerinin seçimlerinde etkili olan faktörler sıralanmıştır. Bunlar arasında; metinlerin Hristiyan cemaatleri için önemi, metinlerde bahsedilen Hristiyan kavramlarının merkeziliği, öğrencilerin metinlere aşinalığı, metinlerin din dersi yeterlilik hedefleriyle olan ilgisi ve metinlerin yaşamdaki büyük soruları, etik ikilemleri, çeşitli düşünme biçimlerini ve güncel olayları ne ölçüde tematikleştirdiği gibi unsurlar bulunmaktadır. Araştırma din derslerinde kullanılan öğretim materyallerinin seçimi, tanıtımı ve yorumlanması konusunda daha fazla araştırma yapılması gerektiğini savunan bir tartışmayla sonlandırılmıştır. Ancak makale analizinde dikkat çeken bir husus, araştırmaya katılan katılımcıların isimlerinin açık bir şekilde zikredilmesidir. Özellikle nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı araştırmalarda etik ilkeler gereği katılımcıların kimlikleri, araştırma doğal, sosyal ve kültürel bir ortamda gerçekleştirilmiş ise ortama ilişkin tanımlayıcı bilgiler doğrudan veya dolaylı olarak deşifre edilmemelidir.⁵³ Katılımcılara verilen kod adları gibi bir bilgiye de yer verilmemiştir. Bu hususla ilgili yöntem kısmında ya da makalenin herhangi bir bölümünde etik prosedür gibi bir bölüme rastlanılmaması ilginç bir noktadır.

Ampirik çalışmalar arasında karma yöntem tercih edilen makalelerin ilkinde dinî hikâyeleri eyleme dökmenin aktif bir biçimi olarak kullanılan bibliyodrama yönteminin öğrencilerin öğrenme etkinlikleri ile öğretmen davranışları arasındaki ilişkiye ne derece

⁵² Kirsten Marie Hartvigsen-Kristina Tørresen, "Beyond the Bullet Points: Teaching the Bible in Norwegian Upper Secondary Religious Education", *Religious Education* 115/4 (2020).

⁵³ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

katkı sağlayacağına odaklanılmıştır.⁵⁴ Veri toplamada öğrenci anketleri, öğretmen günlükleri ve sınıf öğretim materyalleri kullanılmıştır. Araştırmada tek bir öğretmenin girdiği altı farklı dersin bulgularını kolayca karşılaştırmak için karma yöntemlerle karşılaştırmalı vaka çalışması ve meta-matrix analizi benimsenmiştir. Araştırma öncesinde ilgili öğretmene çalışmanın bir özetinin verildiği ve kendisinden e-posta yoluyla bilgilendirilmiş onam alındığı belirtilmiştir. Ayrıca anketler üzerinde imza yoluyla 18 yaşın üzerinde olan öğrencilerden aydınlatılmış onam alındığı ve kişisel bilgilerin toplanmadığı da belirtilmiştir. Bir önceki nitel araştırmayla karşılaştırıldığında bu makalede etik ilkelere dikkat edildiği anlaşılmaktadır. İkinci karma yöntem çalışması, Hollanda'daki din dersi öğretmenlerinin bakış açılarıyla dinler arası eğitimi, öğretim perspektifinden incelemeyi amaçlamıştır.⁵⁵ Mülakat sorularını cevaplama- dan önce bir atölyeye katılan ve takip anketlerini cevaplayan 24 din dersi öğretmeni, kendinin ve başkalarının geleneklerini farklı perspektiflerle tartışmış, çalışmadaki mevcut yüksek dinler arası öğrenim seviyesine ulaşmıştır. Bir önceki karma yöntemi kullanan makalede olduğu gibi veri analizinde öğretmen verilerini toplarken karşılaştırmalı vaka analizi ve bulguların yorumlanmasında meta-matrix analizi kullanılmıştır. Sonuç olarak Hollanda'da yapılan önceki deneysel araştırmaların, dinler arası öğrenme imkânının sınıfta mümkün olmadığını ancak bu çalışmayla birlikte bu türden öğrenme uygulamalarının eğitim yoluyla geliştirilebileceği yargısına ulaşılmıştır.

c) Biyografi Yazılarının Analizine İlişkin Bulgular

Bir çalışma alanındaki ünlü bir kişinin çalışmalarının gözden geçirilmesi olarak da bilinen biyografi türünden eserler, WoS veri tabanında "ölüm ilanları, bir bireyin yaşamına odaklanan makaleler ve anma ya da övgü niteliğindeki makaleler" şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁶ Biyografi yazıları, seçkin şahsiyetlerin hayatlarını anmak için bir platform oluşturmakta ve bu tür makaleler, takdir edilmeyi hak eden bilim insanlarını bilim camiasıyla birleştirmede önemli bir

⁵⁴ Natascha Kienstra vd., "Religious-Thinking-Through Using Bibliodrama: An Empirical Study of Student Learning in Classroom Teaching", *Religious Education* 113/2 (2018).

⁵⁵ Natascha Kienstra vd., "Training for Interreligious Classroom Teaching: An Empirical Study", *Religious Education* 114/5 (2019).

⁵⁶ Web of Science, "Searching The Document Type Field".

rol oynamaktadır.⁵⁷ Bu araştırmada incelenen açık erişimli 49 yayının 4'ü biyografi türden yazılar arasında yer almaktadır. Makalelerin ilki Dr. Allen J. Moore anısına kaleme alınmış, yazar tarafından Moore'un hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgiler verilmiştir.⁵⁸ Bir diğer biyografik makale, James W. Fowler hakkında yazılan ve onun inanç gelişimine dair çok güçlü bir kariyerinin olduğuna dikkat çekilen makaledir.⁵⁹ Üçüncü olarak çalışmalarında belirli bir dinî topluluk içinde önemli bir rolü yerine getiren nesnelere, ritüellere ve uygulamalara yardımıyla öğrencinin bireysel dinî gelişimi üzerine odaklanan ve bu konuda önemli çalışmaları bulunan John Hull'un vefatı vesilesiyle yazılmıştır.⁶⁰ Son biyografik yazı ise Dr. Sarah M. Tauber'ın akademik kariyerindeki mühim çalışmalarına atıf ile başlamaktadır.⁶¹ Yazara göre kendisinin yetişkin öğrenciler ve cemaat bağlamında uzmanlaşması din eğitime yönelik katkılarından biri olarak sayılabilmektedir. Biyografi yazılarının ortak özelliklerine bakıldığında, zikredilen bilim insanlarının hepsinin din eğitimi bilimine önemli katkıları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tür yazıları kaleme alan yazarların her birinin, biyografisi yazılan kişilerle doğrudan bir ilişkisinin olduğu fark edilmiştir. Yazarların hepsi önemli isimlerin öğrencileri olduklarını belirtmiştir. Bu da ilmî şahsiyetler hakkında daha detaylı bilgiler vermelerine neden olmuş olabilir.

d) Düzeltme Yazılarının Analizine İlişkin Bulgular

WoS veri tabanında açık erişimli yayınlar arasında daha önce yayınlanmış makalelerde bulunan ve o makale yayınlandıktan sonra duyurulan, eklemeler ve yazım hatalarını içeren düzeltme yazıları da bulunmaktadır. 49 makaleden 4'ü düzeltme türünden yazılardan oluşmaktadır. Bu yazılarda makale isimleri ve yazarları doi numaralarıyla birlikte verilerek derginin hangi sayısında hangi sayfasında nasıl bir hata yapıldığına ve bunun nasıl düzeltildiğine ilişkin veri-

⁵⁷ Olesia Lefremova vd., "Biographical Articles in Scientific Literature: Analysis of Articles Indexed in Web of Science", *Scientometrics* 117/3 (01 Aralık 2018), 1696.

⁵⁸ Randy G. Litchfield, "In Memoriam: Dr. Allen J. Moore (September 7, 1927–September 18, 2016)", *Religious Education* 112/1 (2017).

⁵⁹ Theodore Brelsford, "In Memoriam: James W. Fowler, III (October 12, 1940–October 16, 2015)", *Religious Education* 111/1 (01 Ocak 2016), 5-6.

⁶⁰ Siebren Miedema, "In Memoriam: Prof. Dr. John M. Hull (April 22, 1935–July 28, 2015)", *Religious Education* 111/1 (01 Ocak 2016), 7-8.

⁶¹ Jenny Haddad Mosher, "Rabbi Dr. Sarah M. Tauber (June 22, 1966–August 28, 2020)", *Religious Education* 115/5 (19 Ekim 2020), 463-465.

ler bulunmaktadır.⁶² Bu açıdan düzeltme yazılarının dergideki varlığı, derginin etik prosedürleri ve doğru bilgi sunmayı ne derece önemseydiğine dair bir fikir vermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Açık erişim modelini seçen dergiler, her disiplinde olduğu gibi din eğitimi biliminde de üretilen bilimsel bilginin küresel çapta yayılımını kolaylaştırmış ve bilimsel arayışlara cevap bulmanın bir yolu olarak araştırmacılar tarafından tercih edilen bir araç olmuştur. Bu bağlamda uzun bir tarihsel arka plana sahip olan "Religious Education" dergisine ait açık erişimli yayınlar, din eğitimcilerinin günceldeki konu ve metot eğilimlerini takip etmeleri ve akademik iletişimi sağlamaları noktasında önemli bir konumda durmaktadır.

Araştırma bulgularına göre dergide yer alan açık erişimli yayınlar derginin toplam yayınları arasında az bir hacme sahiptir. Bunun nedenleri arasında yazarların makale işleme ücretini yüksek bulmaları ya da yayıncının basılı yayınlara daha fazla ağırlık vermesi olabilir. Dolayısıyla bu konuda net bir bilgi bulunamadığı için herhangi bir tespit çabası anlamsız kalmaktadır.

Bir diğer bulguda açık erişimli yayınların sadece araştırma makalesi değil aynı zamanda editör, biyografi ve düzeltme yazıları türünde olduğu ortaya çıkmıştır. Bu türler arasında en fazla sayıda olan editör yazıları; dergi sayısı ile ilgili bilgilere yer vermekten ziyade din eğitiminin farklı araştırma alanlarına değinmekte, gündemi takip edip detaylı bir tartışma zemini oluşturmakta ve okuyuculara geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca değinilen konular arasında çok kültürlülüğün ve çok dinliliğin zorluklarının ve eğilimlerinin nasıl olduğunu keşfederken kültürel çeşitliliği tanımak ve bunlarla ilgilenirken birlikte yaşama ahlakını öncü kılmaya çalışmak yer almaktadır. Böylelikle bu yazıların dergi yayınları içerisinde bir araştırma makalesine yakın bir değerde bulunduğu fikrine ulaşılmaktadır.

Araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri de araştırma makalelerinde din eğitime yönelik yeni uygulama alanlarının araştırılması ve bu sayede mevcut durumun gelişim sürecine farklı türlerdeki yayınların da dâhil edilerek geniş nitelikte bir bilgi havu-

⁶² "Erratum", *Religious Education* 111/4 (2016).

zu oluşturulmaya çalışılmasıdır. Bu havuz oluşturulurken her bir konu kapsamına ilişkin teorik ve ampirik araştırma türlerinde nitel ve karma gibi çeşitli bilimsel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu sayede açık erişimli araştırma makaleler metodoloji alanında da bilimsel üretime katkı sağlamaktadır. Ancak makalelerde ampirik araştırma türünün az sayıda tercih edilmesinin din eğitimi gibi uygulama ile fazlaca ilgili olan bir sahada yeterli olduğu düşünülemez.

Bir disiplindeki öncü isimlerin anısına ithafen kaleme alınan biyografi yazıları ile makalelerde yapılan hataları duyuran düzeltme yazıları açık erişimli yayınlar arasında az bir yer tutmaktadır. Buna rağmen dergide bu türden yayınların açık erişim şeklinde okuyuculara sunulması, din eğitimi alanındaki öncü şahsiyetler üzerinden ilmî bir miras oluşturma gayreti ve dergi yayıncılığındaki ilkelerin titizlikle takip edildiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

“Religious Education” dergisindeki açık erişimli yayınların aldığı atıf sayısı derginin tüm yayınlarına gelen atıf sayısından çok azdır. Bu da açık erişimli yayınların dergi kalitesini ve etki faktörünü artırdığı yönündeki fikirlere ters düşmektedir.

Tüm bu noktalardan sonra Web of Science'daki açık erişim kategorisindeki yayınların sayısının azlığı nedeniyle bu çalışma, “Religious Education” dergisinin bilimsel bilgi birikimini ortaya koymak ve her yönüyle bir değerlendirme yapabilmek için yeterli değildir. Bilimsel üretimi ve iletişimi artırmak adına din eğitimcilerinin uluslararası dergilerde açık erişimli yayın yapması teşvik edilebilir. Diğer taraftan literatürdeki açık erişim kavramının dezavantajları da göz önüne alındığında yazarların ve yayıncıların açık erişimi tercih etmelerinde/etmemelerinde etkili olan faktörler araştırılabilir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ann Mercer, Joyce. “#BlackLivesMatter in Religious Education: The REA Statement on the Murder of George Floyd”. *Religious Education* 115/4 (2020).
<https://doi.org/10.1080/00344087.2020.1790724>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Imagination and Religious Education”. *Religious Education* 111/4 (2016). <https://www.webofscience.com/wos/woscc/full-record/WOS:000382978600001>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Interdisciplinary Conversations in Religious Education”. *Religious Education* 111/5 (2016). Editorial: Interdisciplinary Conversations in Religious Education
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Preparing for the 2016 REA Conference, ‘Generating Hope: The Future of the Teaching Profession in a Globalized World’”. *Religious Education* 111/3 (2016). <https://doi.org/10.1080/00344087.2016.1169907>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Religious Education as a Practice of Hope, Religious Education”. *Religious Education* 112/3 (2017).
<https://www.webofscience.com/wos/woscc/full-record/WOS:000403793600001>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Religious Education for Such a Time as This: Keeping Our (Journal) Borders Open”. *Religious Education* 112/2 (2017).
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00344087.2017.1294936>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: Religious Education in Schools, Transitions in Journal Leadership”. *Religious Education* 111/1 (2016).
<https://doi.org/10.1080/00344087.2016.1124009>
- Ann Mercer, Joyce. “Editorial: The Many-Sidedness of Religious Education”. *Religious Education* 113/1 (2018). <https://www.webofscience.com/wos/woscc/full-record/WOS:000430428000001>
- Ann Mercer, Joyce. “Standing Upon the Shoulders of Many Others”. *Religious Education* 113/2 (2018). <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1486076>
- Ann Mercer, Joyce. “The Value and Importance of Peer Review”. *Religious Education* 113/5 (2018). <https://doi.org/10.1080/00344087.2018.1529926>
- Aslan, Erdiñ. “Türkiye’de Akademik Açık Erişim Dergi Yayıncılığı ve Çeviribilim Alanındaki Açık Erişim Dergiler”. *Diyalog* 2/1 (2014), 144-155.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/437174>
- Bailey, Charles W. “Open Access and Libraries”. *Collection Management* 32/3-4 (21 Şubat 2007), 351-383. https://doi.org/10.1300/J105v32n03_07
- Baldwin, Melinda. *Making “Nature”: The History of a Scientific Journal*. University of Chicago Press, 2015.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226261591.001.0001>
- Björk, Bo-Christer. “Open Access to Scientific Articles: A Review of Benefits and Challenges”. SpringerLink. Erişim 01 Temmuz 2021.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s11739-017-1603-2>
- Brelsford, Theodore. “In Memoriam: James W. Fowler, III (October 12, 1940–October 16, 2015)”. *Religious Education* 111/1 (01 Ocak 2016), 5-6.
<https://doi.org/10.1080/00344087.2016.1125192>
- Bruce L. Berg-Howard Lune. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Budapest Open Access Initiative (BOAI), “Budapest Open Access Initiative, 2002”. Erişim 24 Haziran 2021. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/>
- Clasquin-Johnson, Michael. “Finding, Using and Creating Open-Access Religious Studies Academic Material on the Internet”. *Journal for the Study of Religion* 21/2 (2008), 5-18.
[https://www.jstor.org/stable/24764125?Search=yes&resultItemClick=true&sea](https://www.jstor.org/stable/24764125?Search=yes&resultItemClick=true&search-)

- Text=%22On+the+transition+of+journals+to+open+access%22&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3D%2522On%2Bthe%2Btransition%2Bof%2Bjournals%2Bto%2Bopen%2Baccess%2522%26filter%3D&ab_segments=0%2F5917%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A34dd8cffd17e2c1fdabb7239291d0d4e&seq=1#metadata_info_tab_contents
- Csiszar, Alex. *Broken Pieces of Fact: The Scientific Periodical and the Politics of Search in Nineteenth-century France and Britain*. Harvard University, PhD Diss., 2010.
- Çapkın, Çağdaş. *Açık Erişim Dergilerin Bilimsel Etkisi: Atıf Dizinlerine Dayalı Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Darbier, Mathilde. "A Researcher's Complete Guide to Open Access Papers". Clarivate (blog), 21 Eylül 2020. <https://clarivate.com/blog/a-researchers-complete-guide-to-open-access-papers/>
- English, Leona M. vd. "Analysis of Contents, Contributors, and Research Directions: Mapping Publication Routes in the Journal". *Religious Education* 100/1 (23 Şubat 2005), 6-19. <https://doi.org/10.1080/00344080590904653>
- English, Leona M. vd. "Comparative Analysis of the Research and Publication Patterns in British Journal of Religious Education and Religious Education". *Religious Education* 100/2 (Nisan 2005), 193-210. <https://doi.org/10.1080/00344080590932517>
- Franken, Leni. "Islamic Education in Belgium: Past, Present, and Future". *Religious Education* 112/5 (2012), 491-503. <https://doi.org/10.1080/00344087.2017.1303300>
- G. Litchfield, Randy. "In Memoriam: Dr. Allen J. Moore (September 7, 1927–September 18, 2016)". *Religious Education* 112/1 (2017). <https://doi.org/10.1080/00344087.2016.1251210>
- Hartvigsen, Kirsten Marie-Tørresen, Kristina. "Beyond the Bullet Points: Teaching the Bible in Norwegian Upper Secondary Religious Education". *Religious Education* 115/4 (2020). <https://doi.org/10.1080/00344087.2019.1706018>
- Hellauer, Tony R. "What is Open Peer Review? A Systematic Review". *F1000Research* 6/588 (Nisan 2017), 3. <https://doi.org/10.12688/f1000research.11369.2>
- Kayaoğlu, Hülya Dilek. "Açık Erişim Kavramı ve Gelişmekte Olan Bir Ülke Olarak Türkiye için Anlamı". *Türk Kütüphaneciliği* 20/1 (2006), 32. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/815165>
- Kienstra, Natascha vd. "Religious-Thinking-Through Using Bibliodrama: An Empirical Study of Student Learning in Classroom Teaching". *Religious Education* 113/2 (2018). <https://doi.org/10.1080/00344087.2017.1403788>
- Kienstra, Natascha vd. "Training for Interreligious Classroom Teaching: An Empirical Study". *Religious Education* 114/5 (2019). <https://doi.org/10.1080/00344087.2019.1652878>
- Lefremova, Olesia vd. "Biographical Articles in Scientific Literature: Analysis of Articles Indexed in Web of Science". *Scientometrics* 117/3 (01 Aralık 2018), 1695-1719. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2923-3>
- Miedema, Siebren. "In Memoriam: Prof. Dr. John M. Hull (April 22, 1935–July 28, 2015)". *Religious Education* 111/1 (01 Ocak 2016), 7-8. <https://doi.org/10.1080/00344087.2016.1125193>
- Mosher, Jenny Haddad. "Rabbi Dr. Sarah M. Tauber (June 22, 1966–August 28, 2020)". *Religious Education* 115/5 (19 Ekim 2020), 463-465. <https://doi.org/10.1080/00344087.2020.1834959>
- Open Access Max-Planck-Society, "Berlin Declaration, 2003". Erişim 25 Haziran 2021. <https://openaccess.mpg.de/Berlin-Declaration>

- Patton, Michael Quinn. Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri. ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Peat, Jennifer vd. Scientific Writing Easy When You Know How. London: BMJ Books, 2002.
- Polat, Coşkun. "Bilimsel Bilgiye Açık Erişim ve Kurumsal Açık Erişim Arşivleri". Journal of Social Sciences 6/37 (2006), 53-80.
<https://core.ac.uk/download/pdf/11881235.pdf>
- Religious Education Assosiation (REA), "Journal" Erişim 05 Şubat 2021.
<https://religionseducation.net/journal>
- Rieman, Elizabeth Glick. "Trends in Religious Education As Reflected in the Journal of the Religious Education Association". Religious Education 48/2 (Mart 1953), 85-93. <https://doi.org/10.1080/0034408530480206>
- Rodrigues, Rosângela Schwarz vd. "Research Articles about Open Access Indexed by Scopus: A Content Analysis". Publications 4/4 (Aralık 2016), 31.
<https://doi.org/10.3390/publications4040031>
- Suber, Peter vd. "The Bethesda Statement on Open-Access Publishing, 2003". Erişim 25 Haziran 2021.
https://www.researchgate.net/publication/48547523_The_Bethesda_Statement_on_Open-Access_Publishing
- Suber, Peter-Subbiah, Arunachalam. Open Access to Science in the Developing World. "Open Access- Unrestricted Access to Published Research". 93rd Indian Science Congress, 49. Erişim 24 Haziran 2021.
https://www.researchgate.net/profile/Arunachalam-Subbiah/publication/48547497_Open_access_to_science_in_the_developing_world/links/09e415058b88dbf15c000000/Open-access-to-science-in-the-developing-world.pdf#page=8
- Taylor & Francis Online (Tandfonline). "Religious Education's Aims & Scope". Erişim 01 Temmuz 2021.
<https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=urea20>
- Töreci, Kurtuluş. "Editorial Nedir?". ANKEM Dergi 23/4 (2009), 199.
- Web of Science. "Citation Report- Web of Science Core Collection". Erişim 01 Temmuz 2021. <https://www.webofscience.com/wos/woscc/citation-report/1>
- Web of Science. "Searching the Document Type Field". Erişim 25 Şubat 2021.
https://images.webofknowledge.com/WOKRS59B4/help/WOS/hs_document_type.html
- Web of Science. "Analyze Results". Erişim 02 Temmuz 2021.
<https://www.webofscience.com/wos/woscc/analyze-results/027b57f8-bfe4-41f9-a2ff-0201834ca1bd-001473a0>
- Web of Science. "Citation Report - 49 - Web of Science Core Collection". Erişim 04 Temmuz 2021. <https://www.webofscience.com/wos/woscc/citation-report/3521c3f4-7f9d-419b-be18-03ab3871f989-0015b0bc>
- Web of Science. "Citation Report- Web of Science Core Collection". Erişim 01 Temmuz 2021. <https://www.webofscience.com/wos/woscc/citation-report/552b60f1-d0b6-4fe7-8563-e7de3db30239-0011aedb>
- Web of Science Group. "History of Citation Indexing". Erişim 03 Temmuz 2021.
<https://clarivate.com/webofsciencegroup/essays/history-of-citation-indexing/>
- Web of Science Group. "In Memoriam: Dr Eugene Garfield". Erişim 24 Haziran 2021.
<https://clarivate.com/webofsciencegroup/essays/in-memoriam-dr-eugene-garfield/>
- Web of Science Group. "Open Access". Erişim 01 Temmuz 2021.
<https://clarivate.com/webofsciencegroup/solutions/open-access/>

- Web of Science Group, a Clarivate Company. "Web of Science Master Journal List".
Erişim 01 Temmuz 2021. <https://mjl.clarivate.com/journal-profile>
- Willinsky, J. "The Nine Flavours of Open Access Scholarly Publishing". *Journal of Postgraduate Medicine* 49/3 (07 Ocak 2003), 263.
<https://www.jpgmonline.com/article.asp?issn=0022-3859;year=2003;volume=49;issue=3;spage=263;epage=267;aulast=&type=0>
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- "Erratum". *Religious Education* 111/4 (2016) 466-466. Erişim 29 Haziran 2021.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00344087.2016.1218738>

An Analysis on the Open-Access Publications in "Religious Education" Journal

Aslıhan KUŞÇUOĞLU*

Extended Abstract

Scientific journal publishing has been not only a platform where research articles are published but also an essential tool for authors to follow current subject and method trends and to provide scholarly communication by feeding on many disciplines. At the point of reaching these goals, it is first necessary to provide access to relevant studies that researchers will follow. The concept of open access, which has emerged as a result of increasing scientific activities, gains importance in this respect.

Journals that choose the open-access model have facilitated the global dissemination of scientific knowledge produced in the science of religious education, as in every discipline, and have been a tool preferred by researchers to find answers to scientific searches. In this context, open access publications belonging to the "Religious Education" journal, which has a long historical background, are in an essential position for religious educators to follow current subject and method trends and to provide scholarly communication.

This research examined open-access publications belonging to the "Religious Education" journal in the Web of Science database. As a method, document analysis from data collection methods and content analysis method from data analysis methods were used. The data collection tool is an online database called Web of Science (WOS), which hosts international citation indexes. A purposeful sampling model was used in the sample selection of the research. This strategy allows for in-depth study of situations that are considered to have rich knowledge. Accordingly, "Religious Education", which started its first publication in historical terms, was selected among other international religious education journals. As a result of the survey conducted in the WOS index, there are 49 open-access publications covering the years 1992-2020. According to the publication and citation report in the database, the Journal has reached 3.268 publications and 2.967 citations as of the end of 2020. The total number of publications in open-access is 49 and the number of citations is 45. As is seen, it has a very small volume among the publications of the journal. The reasons for this situation may be the concerns of the publisher about this issue and the high cost of article processing by the authors. In addition, the journal's most cited articles are not listed in the open-access category in the database. This situation needs to be corrected by interested parties.

Citations are today recognized as one of the most reliable sources for tracking the development of a scientific idea across multiple disciplines. At the same time, scientific citations are greatly influenced by the relevance and importance of a

* Res. Assist., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr,
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

particular scholarly work by other scholars in the field. Considering that the number of citations to open-access publications in the “Religious Education” journal is much less than the general citation number, the thesis that the number of citations is directly proportional to the quality and impact value of the journal is thus refuted.

Another finding revealed that open-access publications are not only articles but also editorial materials and biographical items and corrections. The editorial materials, which are the most numerous among these types, touch on different research areas of religious education rather than giving information about the number of journals, follow the agenda and create a detailed discussion ground and offer a broad perspective to the readers. In the articles, a wide range of topics related to the research field of religious education was discussed, and various scientific research methods were preferred. The fact that biographical-items and corrections are available to the readers as open-access can be considered as an indication of the effort to create a scientific legacy through the pioneering personalities in the field of religious education and the meticulous follow-up of the principles in journal publishing.

After all these points, due to the low number of publications in the open-access category in WoS, this study is not sufficient to reveal the scientific knowledge of the “Religious Education” journal and evaluate all aspects. In order to increase scientific production and communication, religious educators can be encouraged to publish open-access in international journals. On the other hand, considering the disadvantages of the open-access concept in the literature, the factors affecting the authors’ and publishers’ preference/not choosing open-access can be investigated. Consequently, it is thought that there is a need for new studies on this subject.

Keywords: Scientific Journal Publishing, Religious Education, “Religious Education” Journal, Open-Access, Content Analysis.



İBN MEYMÛN'DA TANRI'NİN İLMİ VE İNAYET İLİŞKİSİ PROBLEMİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Semra TÜFENKÇİ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 7 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Tüfenkçi, Semra. "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmî ve İnayet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1129-1154.

<https://doi.org/10.33415/daad.949166>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 7 June 2021, **Accepted:** 20 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Tüfenkçi, Semra. "A Critical Approach to the Problem of God's Knowledge and Providence in Maimonides". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1129-1154.

<https://doi.org/10.33415/daad.949166>



Öz

Bu makale, İbn Meymûn'un (ö. 1204) *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eserinde Tanrı'nın ilmi ve inâyeti arasında kurduğu ilişkiye odaklanmıştır. Bu amaçla önce filozofun Tanrı'nın ilmi meselesine bakışı genel hatlarıyla ele alınmış; daha sonra inâyet teorisi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. İbn Meymûn'a göre, filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediği yönündeki iddiaları, inâyet konusundaki hatalı görüşlerinden kaynaklanır. O, hak etme esasına ve aklî mükemmelliğe dayalı inâyet görüşüyle Tanrı'nın tikelleri bilmesiyle ilgili şüphelerin ortadan kalkacağını iddia eder. Ancak kimi düşünürler İbn Meymûn'un inâyet teorisi ile Tanrı'nın ilmi arasında kurduğu ilişkiyi problemlili görmüştür. O, Tanrı'nın tikelleri bildiği konusunda net bir pozisyon almakla birlikte inâyet konusundaki bâtinî anlatımı, Tanrı'nın tikelleri bilmesiyle ilgili gerçek görüşünü halktan gizlediği şeklinde yorumlanmıştır. Neticede *Delâletu'l-Hâirîn*'in ilim ve inâyete ilişkin bölümleri ile bu konuda yazılmış ikincil literatür değerlendirilerek, İbn Meymûn'un ortaya koyduğu inâyet teorisinin Tanrı'nın tikelleri bildiğini göstermede başarısız olduğu sonucuna varılmıştır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye, smrtfnkc@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0727-3699>

Anahtar Kelimeler: Delâletu'l-Hâirîn, akli mükemmellik, hak etmeye göre inayet.

A Critical Approach to the Problem of God's Knowledge and Providence in Maimonides

Abstract

This article focuses on the relationship that Maimonides (d. 1204) established between God's knowledge and providence. For this purpose, first, the philosopher's view of God's knowledge is discussed in general terms, then, the theory of providence is examined in detail. According to Maimonides, philosophers' claims that God does not know particulars stem from their mistaken view of providence. He argues that with his view of providence "consequent upon the deserts" and "according to the intellect", doubts about that God knows particulars will be removed. However, some thinkers saw the relationship between the theory of providence and God's knowledge as problematic. Although he took a clear stand that God knows particulars, his esoteric account of providence has been interpreted as concealing his true view of God's knowledge of particulars from the public. As a result, by evaluating the sections of *The Guide of the Perplexed* on knowledge and providence and the secondary literature written on this subject, it was concluded that the providence theory put forward by Maimonides failed to show God's knowledge of particulars.

Keywords: The Guide of the Perplexed, intellectual perfection, consequent upon the deserts.

Giriş

Tanrı'nın ilmi ve özellikle Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesi, İslam felsefe geleneğinde yoğun şekilde tartışılmıştır. Yine bu gelenek içinde yetişmiş bir Yahudi filozof olan İbn Meymûn'un¹ Tanrı'nın ilmi meselesini ele alış biçiminin, İslam düşünce geleneğinde yapılan tartışmalar tarafından belirlendiğini söylemek mümkün-

¹ Sholomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*, çev. with on Introduction and Notes by Shlomo Pines, With and Introductory Essay by Leo Strauss, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963), lxxviii-cxxiii; Alexander Broadie, "Maimonides", çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, 2. Cilt (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 403-418; Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 96-114; Alfred L. Ivry, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, ed. Shlomo Pines (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986), 139-156; Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 40-70; Atilla Arkan, "Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği", *Usul İslam Araştırmaları* 13/1 (Haziran 2010), 111-146; Özcan Akdağ, "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma", *Bilimname* 2020/43 (30 Kasım 2020), 365-379; Özcan Akdağ-Osman Bayder, "İbn Meymûn ve Delâletu'l-hâirîn Üzerine", İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019) 20-25.

dür.² Ona göre filozoflar Tanrı'nın tikelleri bildiğini çeşitli sebeplerle reddeder. İbn Meymûn'un Tanrı'nın tikelleri bilmediği görüşüne şiddetle karşı çıkmasının başlıca nedenlerinden biri, Tanrı'nın tikellere dair bilgisi ile inâyet arasında kurduğu ilişkidir. Açıktır ki Tanrı'nın ilmi problemi sadece inâyet ile değil birbiriyle bağlantılı insan hürriyeti, nübüvvet, kötülük gibi birçok konuyla ilgilidir. Ancak bu çalışma ilim ve inâyet ilişkisine odaklanacak ve gerekli olmadıkça diğer meselelerin ayrıntılarına inmeyecektir.

İbn Meymûn Tanrı'nın ilminin değişime uğrayan tikeller de dâhil her şeyi kuşattığını söyler. Öte yandan genel inâyetin bütün türleri kapsarken bireysel inâyetin aklî mükemmelliğe göre insan türünün bazı bireylerine ulaşabildiğini iddia eder. Onun inâyete ilişkin açıklamasının Tanrı'nın ilmi açısından bir takım sonuçları olduğu ve bu iki öğretinin tutarsız olduğu düşünülmektedir.³ Bu makalenin konusu da İbn Meymûn'da Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile Tanrı'nın tikellere inâyeti arasında kurduğu ilişkidir. O, insanların durumları arasında düzensizlik olduğu ve buradan yola çıkarak Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ileri süren filozofların aksine, insanlar arasından bir düzenin/adaletin olduğunu ve bu düzeni anlamının yolunun inâyeti doğru anlamaktan geçtiğini ileri sürer.

İbn Meymûn'un inâyet öğretisinin Tanrı'nın tikellere dair bilgisini zorunlu kılıp kılmadığı problemini merkeze alan bu makale *Delâletü'l-Hâirîn*⁴ ve ikincil literatür çerçevesinde bu meseleyi ele almayı amaçlamaktadır. Öncelikle İbn Meymûn'un Tanrı'nın ilmi konusuna yaklaşımı ele alınacak, daha sonra inâyet teorisi ayrıntılı bir şekilde sorgulanacaktır. İlim konusu özelinde İbn Meymûn'un görüşleri açık olduğu için genel bir tasvir sunmakla yetinilecektir. Öte yandan inâyet teorisi ekseninde meseleye bakıldığı zaman, İbn

² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2014), 125-131; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar, 1998), 541-558; Tamar Rudavsky, "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 13 (1984), XXVII-XLIV; Özcan Akdağ, "Tanrı'nın İlimi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 9-32; Özcan Akdağ - Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 30/1 (2019), 182-191.

³ Daniel Davies, "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed", *Interpreting Maimonides*, ed. Daniel Davies-Charles H. Manekin (New York: Cambridge University Press, 2019), 152-160.

⁴ Bundan sonra eser, *DH* olarak kısaltılacaktır. İbn Meymûn, *Delâlet'ül Hâirîn*, haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).

Meymûn'un Tanrı'nın tikelleri bilmesiyle ilgili zahirî söyleminin altında bâtinî bir anlamın yattığı ve bu iki anlatım tarzının Tanrı'nın ilmi ve inâyet ilişkisinde bir takım çelişkilere neden olduğu kanaati güçlenmektedir.⁵ Bu sebeple inâyetle ilgili tartışmalar ve bu tartışmaların Tanrı'nın tikelleri bilmesi problemine yansımaları ele alınacak ve eleştirel bir incelemeye tabi tutulacaktır.

İbn Meymûn'a Göre Tanrı'nın İlmi

İbn Meymûn Tanrı'nın ilmi konusunda filozofların farklı görüşlere sahip olduğunu söyler ve bu görüşleri üçe ayırır. İlki, Tanrı'nın sadece tümelleri bilip, tikelleri bilmediğini iddia edenler;⁶ ikincisi Tanrı'nın kendi zatı dışında hiç bir şey bilmediğini iddia edenler; üçüncüsü Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığını iddia edenler. İbn Meymûn bu görüşlerden üçüncüsünü kabul eder ve ilk ikisinin sapkın görüşler olduğunu söyler.⁷ Ona göre filozoflardan bazılarının Tanrı'nın tikelleri bilmediği yargısına

⁵ Leo Strauss'a göre genel olarak *DH*'de bütün Yahudiler'e hitap eden açık bir anlam ve sadece işin ehlinin anlayabileceği gizli bir öğreti vardır (Leo Strauss, "How To Begin To Study The Guide of The Perplexed" The Guide of The Perplexed I-II (içinde) xvii). Alfred L. Ivry'ye göre İbn Meymûn'un hemen her alanda olduğu gibi inâyet ve Tanrı'nın her şeyi bilmesi konusundaki tutumu da *DH*'in yüzeysel okunmasıyla anlaşılabilir. İbn Meymûn çoğu zaman kendisiyle çelişiyor gibi görünür, bunun nedeni ezoterik ve ekzoterik bir anlatıma sahip olmasıdır. *DH*'i merkeze alarak yaptığı okumada Ivry, ezoterik konumu benimsemekte ve İbn Meymûn'un gerçek pozisyonun ve felsefi tutarlılığının bu şekilde anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir (Alfred L. Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: Springer Science-Business Media, 1985), 143).

⁶ Davies burada İbn Sînâ'da Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği tartışmasına işaret eder. Davies, Daniel, "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed", 155; İbn Sînâ, Ekrem Demirli- Ömer Türker, *Kitabu's-Şifa, Metafizik-II* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 102-108; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 168-164; Michael E Marmura, "Some Aspects of Avicenna'a Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 3/82 (Eylül 1962), 299-312; Tanrı'nın tikelleri bildiğine dair bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 154-164; Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23. Ortaçağ Hıristiyan filozof ve kelamcıları arasında, İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın tikelleri bilmediği görüşü hakimdir (Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir?", 2). İbn Meymun'un da bu şekilde düşünmesi muhtemeldir. İbn Meymûn'un bireysel inâyet hakkındaki görüşleri Farabi ve İbn Sina ile paralellik göstermektedir. Farabi'ye atıfta bulunmasına rağmen İbn Sina'dan bahsetmez. İnayet konusunda filozoflardan etkilendiğini gizlemesinin muhtemel nedeni, "Tanrı tikelleri bilmez" diyen filozofların hatalı inâyet görüşüne sahip olduklarını söylemesidir.

⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/16: 524.

varmalarının nedenlerinden biri, insanların içinde bulunduğu koşulların düzensiz olduğunu zannetmeleri; diğeri Tanrı'nın ilmini açıklarken insanın bilme sürecinden yola çıkmalarıdır.

İbn Meymûn Tanrı'nın ve bizim ilmimiz arasında her hangi bir benzerlik bulunmadığını ve ilim sıfatının hem Tanrı hem de bizim için kullanılmasının sadece isim benzerliğinden ibaret olduğunu ifade eder.⁸ Dolayısıyla insanın tikelleri bilme süreci, Tanrı'nın tikelleri bilme sürecine emsal teşkil etmez. Filozoflar, tikellerin duyu vasıtasıyla idrak edilmesi, sonsuz sayıda olan tikellerin ilimle ihata edilmesinin mümkün olmaması ve hâdis olana dair bilginin bilende değişim meydana getirmesi nedeniyle Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia etmişlerdir.⁹ İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın, duyularla idrak etmediği için duyu idrakine konu olan şeyleri bilemediği söylenebilir. Çünkü en basitinden göz gibi bir organ Tanrı'nın bilgisi olmaksızın tesadüfen var olamaz. Yani duyu idrakine konu olan şeyleri yaratan Tanrı pekâlâ onları bilir.¹⁰ Ona göre Tanrı'nın ilminde yenilenme olmaz; çünkü o, yenilenen şeyleri meydana gelmeden önce, ezeli bir ilimle bilir. Ayrıca sayıca çok olan şeyleri de tek bir ilimle bildiği için Tanrı'nın ilminde çokluk meydana gelmez.¹¹ Tanrı bir şeyi var olmadan önce, var olduğunda ve yok olduktan sonra tek bir ilimle, bizim ilmimize benzemeyen bir tarzda bilir.¹² Ayrıca Tanrı'nın mümkün bir şeyi bilmesi, o şeyi var kılmaz.¹³ Tanrı özünde değişmeyen ve her şeyi bilen aynı zamanda, mümkün varlıkların değişebilen dünyasıyla yakından ilişkili olan bir varlıktır.¹⁴

Tanrı mümkün varlıkların dünyasıyla ilgili ise, erdemli insanlar zor şartlarda yaşarken, erdemsizlerin refah ve mutluluk içinde yaşamaları durumunun izah edilmesi gerekmektedir. Eğer dünyada adalet olsaydı insanların iyi ya da kötü olmalarına göre mutluluk ödülünü ya da sefalet cezasını almaları gerekirdi.¹⁵ İbn Meymûn'un

⁸ İbn Meymûn Tanrı'nın ve insanın ilminin ayrılığı konusunda bizi uyarmasına rağmen bizim bilgiye ulaşmada geçirdiğimiz soyutlama sürecinden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisi üzerine açıklama yapar. İbn Meymûn, *DH*, 1/68, 172-173.

⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/16, 523; 3/19, 541.

¹⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/19, 542.

¹¹ İbn Meymûn, *DH*, 3/20, 543-544.

¹² İbn Meymûn, *DH*, 1/60, 150-151; Hüseyin Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi* (Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007), 136.

¹³ Davies, "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed", 156.

¹⁴ Rudavsky, "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles", 43.

¹⁵ Alvin J. Reines, "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy", *Hebrew Union College Annual* 43/ (1972), 185.

tam olarak yapmak istediği dünyada adaletin olduğunu göstermektedir. Çünkü İbn Meymûn'a göre insanların durumlarında adaletsizlik olduğu varsayımı, Tanrı'nın ilmi konusunda farklı görüşlere kaynaklık eder.¹⁶ Buna göre ya Tanrı bireylerin durumlarını bilmektedir ya da onların durumlarını bilmemektedir. Tanrı'nın bireylerin durumlarını bildiği kabul edildiğinde ise şu üç durum ortaya çıkar.

- Tanrı bireylerin durumlarını en iyi şekilde düzenlemektedir.
- Tanrı'nın bireylerin durumlarını düzenlemede kudreti yoktur.
- Tanrı bireylerin durumlarını düzeltmeye muktedir olduğu halde önemsiz görüp ihmal etmektedir.¹⁷

Filozoflara göre ikinci ve üçüncü durum Tanrı'nın kudreti olmadığı veya kudreti olsa bile aciz olduğu anlamına geleceği için kabul edilemez. Bireylerin durumlarının en iyi şekilde düzenlenmediğini kabul edenler için birinci seçenek de kabul edilemez. İbn Meymûn'a göre filozoflar bu gerekçelere dayanarak, Tanrı'nın insan bireylerinin durumlarını bildiğini reddetmektedir. Filozoflar Tanrı'ya ihmali nispet etmekten kaçınıırken, dünyada var olan her şeyin O'na gizli olduğunu ve O'nun bu şeyleri idrak etmediğini kabul ederek O'na cehalet nispet etmiş olmaktadır.¹⁸

1134 | db

İbn Meymûn'un da işaret ettiği gibi Tanrı'nın ilmi problemi özellikle ilim ve inâyet ilişkisi bağlamında, insanların durumlarında adalet ve düzenin olduğu fikrinin sorgulanmasına yol açar. Basitçe Tanrı'nın her şeyi bildiği bir düzende iyi insanların başına kötü şeyler gelirken, kötülerin refah içinde olması problemi filozofları meşgul etmiştir.¹⁹ İbn Meymûn'un yaklaşımı, insanlar arasında adaletsizlik olmadığı ve insanların başlarına gelen her şeyin hak etme esasına dayalı olduğudur. O, inayet teorisi ile insanlar arasında adaletsizlik olmadığını ve buna dayanarak "Tanrı tikelleri bilmez." diyenlerin hata yaptıklarını göstermeye çalışmaktadır.

¹⁶ İbn Meymûn, *DH*, 3/16, 522; 3/19, 539. İbn Meymûn insanların durumlarında düzensizlik olduğunu kabul etmez. Eğer varsa bile bu kötülük ve düzensizlik, Tanrı'nın tedbiri ve inâyeti neticesinde değil, insanın arzularının aşırılığından ve maddenin tabiatından kaynaklanmaktadır (DH 3/16, 523; 3/19, 539).

¹⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/16: 522.

¹⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/16: 523.

¹⁹ Sandra Walker-Ramisch, "Between the Lines: Maimonides on Providence", *Studies in Religion* 1/21 (1992), 31.

Farklı İnâyet Görüşlerinin Değerlendirilmesi

İbn Meymûn'a göre filozofların Tanrı'nın ilmiyle ilgili yanılgıları büyük ölçüde inâyet konusundaki hatalı düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Onun iddiası, inâyet konusundaki hatalı görüşler ayıklanıp, doğru bir görüşe ulaşıldığı zaman Tanrı'nın tikelleri bilmesi hususundaki şüphelerin ortadan kalkacağıdır.²⁰ İbn Meymûn bu amaçla önce inâyetle ilgili görüşleri ele alır, daha sonra kendi görüşünü açıklar. Ancak İbn Meymûn'un inâyet görüşünün iddiası açısından bazı problemler barındırdığı iddia edilir. Bu problemler *DH*'in genelinde olduğu gibi inâyet²¹ konusunda da tutarlı bir yaklaşım sergilememesinden kaynaklanır. İbn Meymûn'un din ve felsefeyi uzlaştırma çabası ile zâhirî ve bâtınî anlatımı bir arada kullanması onun anlaşılmasını güçleştirmektedir.²² Bu güçlüğü aşmak için bâtınî okuma yapmanın gerekli olduğu ileri sürülmüştür. Şimdilik bu tartışmaları bir kenara bırakarak, *DH*'de incelemeye alınan inâyet görüşlerine temas edelim.

İbn Meymûn inâyetle ilgili görüşleri beş kategoriye ayırır.²³ve bu görüşleri tek tek değerlendirir. İlki, Epikür'e ait olan, varlığın hiçbir basamağında inâyeti kabul etmeyen, inâyet olarak görülen durumların şans ve tesadüf eseri olduğunu öne sürenlerin görüşleridir.

²⁰ İbn Meymûn, *DH* 3/17: 524. Emine Taşçı Yıldırım, İbn Sînâ'nın İbn Meymûn'dan önce Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile inâyet arasında ilişki kurduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bildiğine ilişkin açıklamaları, onda bireysel inâyetin varlığını gösterir. Bk. Emine Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 258,260.

²¹ İbn Meymûn'un inâyet görüşündeki çelişkiler çağdaşı ve *DH*'nin ilk İbranice tercümanı Samuel İbn Tibbon tarafından çok erken fark edilmiştir. İbn Tibbon 1199'da İbn Meymûn'a yazdığı mektupta 3/ 21 ve 3/ 51'de inâyetle ilgili açıklamalarda bazı tutarsızlıklar olduğunu belirtmiştir. Bk. Zvi Diesendruck, "Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides", *Hebrew Union College Annual* 11/ (1936), 341-366; Gadi Charles Weber, "Maimonides and The Epicurean Position On Providence, The Review of Metaphysics", *The Review of Metaphysics* 68/3 (2015), 545-572.

²² İbn Meymûn, *DH*, Giriş, 9-26.

²³ Epikür ve Aristoteles'e ait olan ilk iki görüş İskender Afrodisi'nin atıfta bulunduğu görüşlerle aynıdır. İbn Meymûn'un Eş'ariyye'ye ait dediği üçüncü görüşü Afrodisi', Platon'a atfetmiştir. Pines'a göre İbn Meymûn Eş'ariyye ile Platon'un görüşlerinin aynı olduğunu söyleyerek yanlış bulduğu bir görüşü meşrulaştırmak istememiş olabilir (Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed" lxxv). Hasan Aydın, İbn Meymûn'da nedensellik sorunu üzerine yazdığı makalesinde, filozofun İslam teolojisi ve Aristotelesçi gelenekten amaçlarına uygun olanı alıp sentezlediğini ifade etmektedir (Hasan Aydın, "İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Aralık 2020), 321.

İkinci görüş, ay üstü âlemdeki her şeyin Tanrısal inâyette gerçekleştiğini, ay altı âlemdeki olayların ise tesadüfen (*el-ittifâk*)²⁴ ortaya çıktığını ileri süren Aristoteles'e aittir. Tanrı âleme ezeli düzeni vererek genel bir inâyette bulunmakla birlikte, insan, hayvan ve bitkilerin tikel varoluşlarına inâyet eşlik etmez. Bu varlıklar türe verilen genel yeteneklerle hayatlarını idame ettirirler. Mesela insan, türüne verilen akılla kendisini korur ve böylece devamını sağlar. Türlerin fertlerinin durumları tesadüfe kalmıştır, tanrısal müdahale söz konusu değildir. Mesela, rüzgârın esmesi sonucu bir ağacın yaprağının düşmesi, dalının kırılması, denizde dalgalar oluşturması sonucunda bir geminin batması ve içinde bulunanların ölmesi tesadüfe bağlıdır. İbn Meymûn'a göre Aristoteles insan ve diğer varlıklar arasında inâyet açısından fark gözetmez. Buna göre bir yaprağın ya da taşın yere düşmesi ile gemide bulunan insanların boğulması, bir kedinin fareyi yakalayıp yemesi ile bir aslanın bir peygamberi yemesi arasında fark yoktur.²⁵

1136 | db

Üçüncü görüş, insanın bir şey yapma gücü bulunmadığını, her şeyin Tanrı'nın kastı ve iradesiyle var olduğunu kabul eden İslam fırkalarından Eş'ariyye'ye aittir. Var olan ve olmakta olan hiçbir şey şansa bağlı değildir. Bir yaprağın düşmesi, rüzgârın esmesi ya da Zeyd'in ayakta durması, Amr'ın gelmesi gibi her durum Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşir. İbn Meymûn'a göre Eş'ariyye bir insanın ölümü ile bir yaprağın düşmesi arasında fark gözetmeyerek insan ve diğer canlıları bir tutma noktasında Aristoteles'in görüşünü kabul etmiştir. İnsan iradesini tamamen yok sayan bu anlayış, Tanrı'nın peygamber göndermesini, emir ve nehyi, ceza ve mükâfatı anlamsız kılar. Onlara göre Tanrı'nın fillileri bir gayeye yönelik olmadığı için, günah işleyeni mükâfatlandırırken, günah işlemeyen birini cezalandırılabilir.²⁶

²⁴ Aristoteles'te şans ve tesadüf arasında fark vardır. Şansta tercih söz konusu iken tesadüfte tercih bulunmaz. İnsan için şans, bitki ve hayvanlar için tesadüfü kullanmak daha uygundur. Hakan Altıok, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ejder Okumuş-İlyas Burak (Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2016), 323. Ancak İbn Meymûn her iki durum için de *el-ittifâk* kavramını kullanmıştır.

²⁵ İbn Meymûn, *DH* 3/17, 525-526; Charles M. Raffle, "Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence", *AJS Review* 12/1 (1987), 39; Altıok, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî", 320.

²⁶ İbn Meymûn, *DH*, 3/18: 527-528.

Dördüncü görüş, Tanrı'nın bütün fiillerinin hikmete tabi olduğunu ve Tanrı için adaletsizliğin mümkün olmadığını ileri süren Mu'tezile'ye aittir. Onlar hem insanın özgürce eylemde bulunduğunu hem de yaprağın düşmesinden karıncanın durumuna kadar Tanrı'nın her şeyi bildiğini düşünürler. Dolayısıyla Tanrı'nın inâyeti bütün varlıklar üzerinedir. İbn Meymûn'un Mu'tezile'nin görüşünde eleştirdiği nokta sonradan alacağı bir mükâfat nedeniyle,²⁷ Tanrı tarafından erdemli bir kimseye musibet verilmesiyle ilgili görüşüdür.²⁸ Ayrıca İbn Meymûn'a göre Mu'tezile Tanrı'nın hem her şeyi bildiği hem de insanın özgür olduğunu kabul ettikleri için çelişkiye düşmüştür.²⁹

İbn Meymûn son olarak "bizim" görüşümüz dediği Yahudi şeraitinde kabul edilen beşinci yaklaşımı ele alır. Buna göre insanın mutlak fiilde bulunma kudretine sahip olduğu, insanların irade ve seçimleriyle istediklerini yapabildikleri, Tanrı'ya hiçbir şekilde zulüm atfedilemeyeceği ve insanların başlarına gelen iyi-kötü şeylerin onların hak etmesi dolayısıyla olduğu kabul edilir. Bu görüşe göre Tanrı insanlara, o insanın durumuna göre inâyetini gösterir.³⁰

db | 1137

İbn Meymûn 3/17'de Yahudi şeriatının görüşüne "bizim" der ve tek doğru görüş olarak bunu kabul eder. "Bizim" dediği görüş, Tanrı'dan hiçbir şeyin gizli olmadığı ve bireyi eylemlerinin hak ettiği ölçüde ödüllendirip cezalandırdığıdır.

²⁷ Eyüp'ün arkadaşlarından Elifaz, Bildad ve Sofar Mu'tezile'nin imtihan anlayışına yakın dururlar. İsyankar bir kimse refah içinde olsa bile sonunda başına büyük felaketler geleceğini, itaatkar olup da başına kötü şeyler gelen birinin de sonunda refaha kavuşacağını söylerler (DH, 3/23, 555-556). İbn Meymûn bu konu üzerinde fazla durmaz, ancak bu görüşe katılmadığı açıktır. Çünkü bu isimlerin temsil ettiği inâyet anlayışlarını İbn Meymûn eleştirir. İbn Meymûn'un kendi görüşünü destekleyen Elihu'yu bu isimler arasında zikretmemesi de bu yorumu desteklemektedir. İbn Meymûn hahamlar tarafından zikredilen ancak Tevrat'ta yer almayan bazı insanların başına gelen musibetlerin daha sonra alacakları mükâfat nedeniyle olduğu görüşünü reddeder. Bu görüşün Mu'tezile'ye ait olduğunu ve Yahudi şeriatının görüşünün, bir insanın başına gelen musibetin onun işlediği kötü fiillerin bir sonucu olduğunu söyler (İbn Meymûn, DH, 3/17, 531-532).

²⁸ İbn Meymûn'un Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ilginçtir. Ona göre Mu'tezile, "Tanrı neden insana böyle bir ayrıcalık vermektedir? Bir hayvan hangi günahı sebebiyle kurban edilmektedir?" gibi soruları cevaplandırmalıdır. İkinci soruyla ilgili olarak Mu'tezile'nin hayvanların da ahirette mükâfat alacaklarını söylediklerini varsayar (İbn Meymûn, DH3/17, s. 528).

²⁹ Bu eleştiri imtihan meselesi ile ilgili olmalıdır (Altıok, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn'un Tanrısal İnâyet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî" 321).

³⁰ İbn Meymûn, DH, 3/17, 529-530.

İbn Meymûn kendi inayet teorisini oluştururken burhâna değil, Yahudi kutsal kitaplarına dayandığını iddia eder.³¹ Bu bağlamda kendi inayet teorisinin aklî kıyasa da daha uygun olduğunu söyleyerek hem felsefi standartlara hem de şeriata uygun bir görüş inşa ettiğini ima etmektedir. Yukarıda sayılan inayet görüşlerinden hiç-biri ikili (hem dinî hem de felsefi olma) kriteri karşılamamaktadır. Aristoteles'in görüşü felsefi kriteri karşılarken Mu'tezile'nin görüşü (imtihanla ilgili eklemeler hariç) yasaya uygunluk kriterini karşılamaktadır.³² O, bireysel inâyetin "hak etme"ye dayalı olduğu konusunda Yahudi şeriati ile mutabık olmakla birlikte hak etmeyi aklî mükemmelliğe bağlamasıyla, her ne kadar açıkça söylemese de, felsefeye yakın durmaktadır.³³ Ancak İbn Meymûn'un din ve felsefenin görüşlerini sentezlerken belli bir sistematik takip etmediği görülmektedir. Ramisch'ye göre *DH*'nin inâyetle ilgili bahislerinde farklı seslerin birbirine karıştığı görülür. Bu sesler, filozofların (özellikle Aristoteles), Tevrat âlimlerinin ve İbn Meymûn'un kendi (sine ait olduğunu iddia ettiği) sesidir. O, filozofların ve Yahudi cemaatinin görüşleriyle kendi görüşünü uyumlu hale getirirken tutarlı bir çizgi izlemez, bu nedenle İbn Meymûn'un görüşlerini diğerlerinden ayırmak çaba gerektirmektedir.³⁴ Neticede İbn Meymûn, inayetle ilgili pozisyonunu mantıklı bir şekilde savunmaktan ziyade otorite temelinde kabul ettiği izlenimini vermektedir.³⁵

1138 | db

İbn Meymûn'un kendi inayet görüşü, Eyüp kıssasını ele aldığı 3/22. ve 3/23. fasıllarda biraz daha belirgin hale gelmektedir. O, Eyüp ve arkadaşlarının görüşleri üzerinden hem farklı inâyet teorilerini irdeler hem de kendi görüşünü açıklar.³⁶ Filozof, Tanrı'nın ilmi ve inâyeti arasındaki problemlerin de bu kıssa ile çözüme kavuşacağını vadeder. Bu açıdan Eyüp kıssası ayrıca önem arz etmektedir.

Eyüp'ün temsil ettiği örneklik, tam olarak, insani durumlardan yola çıkarak Tanrı'nın tikelleri bilmediğini söyleyen filozofların temel gerekçesini oluşturmaktadır. Eyüp doğru işler yapan, günah işlemekten kaçınan buna rağmen büyük musibetlere uğrayan bir

³¹ İbn Meymûn, *DH*, 3/17, 532.

³² Raffel, "Providence as Consequent upon the Intellect", 41.

³³ Raffel, "Providence as Consequent upon the Intellect", 49.

³⁴ Ramisch, "Maimonides on Providence", 29.

³⁵ Ramisch, "Maimonides on Providence", 40.

³⁶ İbn Meymûn, *DH* 3/22: 548; Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank-Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 2005), 215-216.

kimsedir.³⁷ İbn Meymûn, Eyüp'ün bu felaketleri hak ettiği için yaşadığını göstermek suretiyle, ahlaken iyi olmalarına rağmen bazı insanların başlarına neden kötü şeyler geldiğini açıklar. Böylece o, insanların hak etmedikleri halde musibete maruz kaldıklarını varsayarak Tanrı'nın tikellere dair bilgisini reddedenlerin iddialarını da boşa çıkarmış olacaktır.

Eyüp ve arkadaşları, onun başına gelen musibetlerin Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğu, öte yandan Tanrı'ya zulüm atfedilemeyeceği noktasında hemfikirdir. Eyüp'ün başına gelenlerden dolayı Tanrı bilgisizlik ya da zulümle suçlanamaz. Çünkü onun yaşadıklarının sebebi bu musibetleri hak etmesidir. Eyüp'ün yaşadıklarıyla ilgili düşünceleri ise, Tanrı'nın insanı başıboş bıraktığı, salih bir kimse ile isyankar bir kimse arasında bir fark gözetilmediğidir. O, Tanrı'nın insanları başıboş bırakmasını Tanrı'nın insanları hor görmesiyle açıklar.³⁸

Eyüp'ün arkadaşlarından Elifaz'a göre onun başına gelenler hak ettiği içindir. Bir insanın iyi filler yapması, Tanrı katında kâmil biri olduğu anlamına gelmez. Biz, Tanrı katında neyin cezayı ve mükâfatı gerektirdiğini tam olarak bilemeyiz. Dolayısıyla musibete uğrayan bir kimse, mutlaka musibeti hak etmiştir. Eyüp'ün bir başka arkadaşı Bildat, insanların başlarına gelen musibetlerin onların mükâfatlarını artıracığına inanır. Tanrı insana bir musibet veriyse bunun nedeni onun mükâfatını artırmaktır. Sofar ise Tanrı'nın iradesi ile istediğini istediği şekilde eyleyebileceğini ve bizim Tanrı'nın eylemlerini sorgulamayacağımızı kabul eder.³⁹ Eyüp'e atfedilen görüş Aristoteles'i, Elifaz'ın görüşü Yahudi şeriatini, Bildat'ın görüşü Mu'tezile'yi, Sofar'ın görüşü ise Eş'ariyye'yi temsil etmektedir. Az sonra bahsedeceğim Elihu'nun görüşü ise İbn Meymûn'un görüşünü oluşturmaktadır.⁴⁰

Diğerlerinden daha genç ve bilge olan Elihu'nun, görünüşte Elifaz, Bildat ve Sofar'ın görüşlerini farklı ifadelerle tekrar ettiği zannedilir. Ancak İbn Meymûn'a göre onun bunu yapmadaki amacı asıl manayı gizlemektir. Elihu tarafından eklenen ve diğerlerinde olmayan bu mana bir mesel biçiminde açıkladığı "meleğin şefaati"dir. Ölümcül derecede hasta ve kurtuluş umudu olmayan bir kimseye

³⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/22, 548-549.

³⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/23, 555-556.

³⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/23, 559.

⁴⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/23, 561.

eğer bir melek şefaata ederse, meleğin şefaati kabul edilir ve hasta iyileşir. Fakat bu durum sürekli devam etmediği için ona ulaşan şefaata sürekli değildir. O kişiye iki ya da üç kez şefaata edilir.⁴¹ Burada Elihu'nun Tanrısal inâyet ile nübüvvet arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir.

Eyüp kıssasındaki inayet tasviri, İbn Meymûn'un geleneksel inayet öğretisinden ayrıştığı şeklinde yorumlanır. Bu ayrışmanın temelinde Tanrı tasavvurundaki farklılık ve ahlaki mükemmelliğin inayeti hak etme için yeterli olmaması fikri yer alır. İbn Meymûn'un Tanrı anlayışının Yahudi geleneğini özünde bulunan tarihin kişisel Tanrısı olarak tasavvur edilebileceği şüphelidir.⁴² O, kişisel bir Tanrı'dan mucizevi bir şekilde gelen ilgi ve rehberliği inâyet olarak kabul eden geleneksel anlayışın aksine, evrenin olağan işleyişinden kaynaklanan ilgi ve rehberliği inâyet olarak adlandırır. Diğer bir deyişle İbn Meymûn insanbiçimci bir tanrı tarafından insana bahşedilen geleneksel "inâyet" anlayışı yerine farklı bir inâyet teorisi geliştirir.⁴³ Geleneksel öğretilerde ahlaki mükemmellik ile mutluluk arasında uyuma kabul edilirken, İbn Meymûn ise gerçek mutluluğun Tanrı bilgisi ile gerçekleşeceğini ileri sürer.⁴⁴ İbn Meymûn'un geleneksel anlayıştan koptuğu iddiasında onun inayetle ilgili gerçek görüşünü gizlediği ve söylemlerinin bâtinî bir anlama sahip olduğu düşüncesi yatar. Açıkçası İbn Meymûn, Elihu'nun gerçek manayı gizlediğini söylemesi, bâtinî yorumları desteklemektedir.

Özetlersek, İbn Meymûn'un bâtinî inâyet anlayışı iki temel üzerine inşa edilir. İlki *DH*'de bahsedilen inâyet anlayışının geleneksel inâyet öğretisinden farklı olduğu, ikincisi inayet tartışmasında asıl fikrini avamdan gizlediğidir.⁴⁵ O, inâyeti tamamen kişinin elde ettiği mükemmellik seviyesine bağlayarak Yahudi şeriatının görüşüne mutabık kalmaktadır. Bununla birlikte, inâyet konusunu ele alma tarzı, esasen filozofların yaklaşımına uygun olan bâtinî bir doktrini akla getirmektedir. Eyüp kitabını yorumlama biçimi, bu kanıyı güçlendirmektedir. İbn Meymûn'un Eyüp kitabıyla bağlantılı olarak bahsettiği beş görüş, inâyet tartışmasının başında söylediklerinden

⁴¹ İbn Meymûn, *DH*, 3/23, 561; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009, Eyüp, 33:22-25.

⁴² Kreisel, "Moses Maimonides", 215-216.

⁴³ Reines, "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy", 173.

⁴⁴ Leo Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 561.

⁴⁵ Reines, "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy", 173.

farklı çizgidedir. Epikuros'un görüşüne yer vermezken Elifaz tarafından temsil edilen yasanın görüşünü yanlış kabul ettiği görüşle bir arada düşünür. Kendi görüşünü temsil eden Elihu'nun açıklaması ile Elifaz'ın görüşü arasından net bir ayrım yapar. Elihu'nun görüşü ise inâyetin doğal düzene entegre olduğunu gösterir.⁴⁶

İbn Meymûn'un İnâyet Görüşünün Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Bağlamında Ele Alınması

İbn Meymûn inâyeti ferdi (bireysel) ve nev'i (türsel) olarak ikiye ayırır. Bireysel inâyet sadece insanlara has iken, türsel inâyet bütün canlıları kapsar.⁴⁷ Burada inâyet konusunda insan ve diğer varlıklar arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. O, insan dışındaki diğer canlıların türsel inâyetten faydalandığı konusunda Aristoteles'in görüşünü kabul eder. Bu konuda birçok örnek verir; bir yaprağın düşmesi, bir örümceğin sivrisineği yemesi gibi olaylar Tanrı'nın takdiri, iradesi ve inâyeti ile gerçekleşmez, tamamen tesadüf eseridir.⁴⁸ İnâyet ay altı alemdeki insan türünün fertleri ile ilgilidir. Aristoteles'ten farklı olarak insanların başlarına gelen olayların tesadüf eseri olmadığını, hak etme sonucu gerçekleştiğini kabul eder. Gemi batması ya da bir çatının çökmesi sonucu orada bulunan insanların ölmesi tesadüf eseri değildir.⁴⁹ Tanrı'nın inâyetinin yalnızca insan fertlerini kapsaması bütün türler içinde sadece insanın akıllı bir varlık olmasından kaynaklanır.⁵⁰ İbn Meymûn'a göre ilâhî inâyet, ilâhî taşmaya tabidir. Aklî feyz insana ilişerek onun akıl sahibi olmasını sağlar. Böylece insan, akıl yetisi nedeniyle fiilleri ceza ya da mükâfata tabi olan yine bu yeti sayesinde (ay altı âlemde) ilâhî inâyetten pay alan yegane türdür.⁵¹ Sadece insan türüne özgü olan bireysel inâyet, her bir ferde eşit derecede ulaşmaz. Aklî meleke ne kadar gelişmişse ilâhî taşmadan o kadar pay alınır.⁵²

İbn Meymûn'un inâyeti aklî yetkinliğe bağlaması, bireysel inâyet görüşünde kimden etkilendiği konusunda farklı yorumlara

⁴⁶ Kreisel, "Moses Maimonides", 215-216.

⁴⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/17, 534-535.

⁴⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/17, 532.

⁴⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/17, 533. 3/51'de inâyet dışı kalanların durumlarını tesadüfle açıklar, bu konuya ilerde değineceğiz.

⁵⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/17, 535.

⁵¹ İbn Meymûn, *DH*; 3/17, 532-533; Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", 151.

⁵² Ramisch, "Maimonides on Providence", 34.

yol açmıştır.⁵³ Pines, Aristoteles'in insan bireyinin inâyetteki payının aklî kapasiteyle orantılı olduğu görüşüne yer verdiğini dolayısıyla İbn Meymûn'un Aristoteles'in bu görüşünden etkilenmiş olma ihtimaline işaret etmekle birlikte⁵⁴ asıl olarak Fârâbî'nin inâyet görüşünden etkilendiğini ifade eder.⁵⁵

Öte yandan Leo Strauss, İbn Meymûn'un inâyet anlayışını Fârâbî üzerinden Platon'la ilişkilendirir. İbn Meymûn'un ilim ve inâyet konularına nübüvvetle ilgili bahislerden sonra yer vermesi bu konuları pratik felsefe⁵⁶ içinde konumlandığını göstermekle birlikte Yahudi-İslam kelim geleneğinden kopup, felsefi geleneğe dayandığının da delilidir.⁵⁷ Ayrıca (bireysel) inâyeti Tanrı bilgisi ile özdeşleştirilmesi, Fârâbî ile uyum içinde olduğunu gösterir. Bu anlayış Platoncu siyaset felsefesinin temel bileşenidir.⁵⁸ Elihu'nun "meleğin şefaati"nden bahsetmesi, Eyüp'ün düştüğü hatadan kurtulmasının vahiyle ilişkilendirilmesi⁵⁹ ve Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine yazdığı şerhe atıfta bulunarak hem Fârâbî hem de Platon'u, inâyetin akla tabi olduğu görüşünü desteklemek için referans göstermesi,⁶⁰ İbn Meymûn'un inâyet görüşü ve Fârâbî'nin nübüvvet teorisi arasında bağlantı kurulmasını destekleyen ifadelerdir. İbn Meymûn Fârâbî ve İbn Sina'da olduğu gibi inâyete nübüvvet teorisi içinde yer verir.⁶¹

İbn Meymûn ve Fârâbî arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmak için Fârâbî'nin inâyet görüşüne kısaca temas etmekte fayda vardır. Fârâbî, sudûr sürecine bağlı olarak, ay altı âlemde gerçekleşen her şeyin düzen, mükemmellik, inâyet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak

⁵³ Raffel, "Providence as Consequent upon the Intellect", 27; Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", lxxvii.

⁵⁴ Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed"; Reines, "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy", 185; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2009), 117630, 1179a28.

⁵⁵ Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", lxxx.

⁵⁶ Strauss, İbn Sînâ ve İbn Rüş't'e de bu bağlamda işaret eder (Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", 543).

⁵⁷ Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", 537, 540-542.

⁵⁸ Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", 545-546.

⁵⁹ Altıok, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî", 329-330; İbn Meymûn, *DH*, 3/23, 561.

⁶⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/18, 538

⁶¹ Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn'un Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2003), 166.

gerçekleştiğini ifade eder.⁶²Fârâbî, *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserinde, Tanrı'nın bütün âlemi idare ettiğini, hardal tanesi kadar bir şeyin bile onun ilmi dışında olmadığını ve o'nun inâyetinin bütün tikellere yayıldığını ifade eder. Genel inâyet (*külli inâyet*) bütün tikellere yayılır.⁶³Fârâbî'ye göre ilâhî inâyet, İlk'ten sudûr eden adil düzene (*nizam*) dayanmaktadır. Bu nedenle Fârâbî'nin inâyet yerine adalet kelimesini tercih ettiği görülür.⁶⁴ Bu bağlamda adalet kavramında “genel inâyet”in içerildiği söylenebilir. Doğrudan inâyet kavramını kullandığı yerlerde “bireysel inâyet”ten bahsettiği görülmektedir.

Fârâbî inâyet kavramını doğrudan kullandığı, *Fusulü'l-medeni*'de inâyet hakkındaki farklı görüşlere değinir. Fârâbî, ilk görüşe bir sultanın tebaasının işlerini, bizzat idare etmeyip hak ve adaleti gözetecek birini tayin ederek yürütmesini örnek verir. İkincisine ise sultanın tebaasının her birinin işlerini bizzat yürütmesini örnek verir. Bu görüşlerden ilki Tanrı'nın araçlar vasıtasıyla varlıklara inâyet gösterdiğini, ikincisi tek tek her varlığa doğrudan inâyet gösterdiğini iddia eder. Fârâbî ikinci görüşü sakıncalı bulur çünkü Tanrı'nın fertlere tek tek inâyet gösterdiğini iddia etmek, onların iyi-kötü bütün fiillerinden sorumlu olması anlamına gelir.⁶⁵ Fârâbî'nin ikinci görüşü reddetmesi, tikellere dair inâyeti reddetmesi olarak yorumlanabileceği gibi,⁶⁶ tikellere (insan fertleri) faal akıl vasıtasıyla inâyet gösterdiği şeklinde de yorumlanabilir. Faal aklın inâyetteki bu rolü ise, nübüvvet ve bireysel inâyet ilişkisine götürür.⁶⁷ Faal akıl, insan ve Tanrı arasındaki ilişkide aracı bir rol üstlenir. Metafizik âlemlerle ilişki de dâhil insanın tüm başarıları faal aklın yardımı ve inâyeti sayesinde.⁶⁸ Faal akılla kurulan irtibat ile aklî yetkinlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Şöyle ki aklî yetkinliğin en

⁶² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 226; Aydın Topaloğlu, “Tanrisal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı” 2/27 (2004), 112.

⁶³ Fârâbî, *Kitabu'l-cem beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 103.

⁶⁴ Badr El Fekkak, “İskender'in İnâye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlahî İnâyet Olarak Adalet”, çev. Emine Taşçı Yıldırım, *İslamî Araştırmalar* 28/1 (2017), 86.

⁶⁵ Fârâbî, *Fusulü'l-medeni, Fârâbî'nin İki Eseri (içinde)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İfav, 2014), 112-113.

⁶⁶ Fekkak, “İskender'in İnâye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlahî İnâyet Olarak Adalet”, 86.

⁶⁷ Altıok, “Yahudi Filozof Musa İbn Meymün'un Tanrisal İnâyet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî”, 332.

⁶⁸ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İz Yayıncılık, 2000), 104.

üst seviyesine ulaşan peygamber ve filozof, Tanrı'dan sudûr eden bilgiyi faal akıldan alır.⁶⁹

Fârâbî'ye göre ilâhî inâyet, kişinin aklî güçlerinin geliştirmesiyle yakından ilgilidir. Aklî kemalle ilişkilendirilen ilâhî bilgi ve inâyetin bir boyutu nübüvvettir. Nübüvvette önemli rol oynayan faal aklın fiilini Farabi, faal aklın inâyeti olarak tanımlar. Ona göre faal aklın işlevi düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluğa ulaştırmaktır.⁷⁰ İlahi inâyeti, ilâhî sudûr ile ilişkili gören İbn Meymun da insan türünün ilâhî inâyeti almasını belirleyen faktörün akıl olduğunu belirtir. Bu ise onun ilâhî inâyeti kemalle ilişkilendirdiğini gösterir.⁷¹ Hem Fârâbî hem de İbn Meymun en yüksek kemal derecesinde olan kişiyi, vahiy alan bir peygamber ya da filozof olarak tanımlar.

İbn Meymûn'un *DH* 3/51'de inâyeti ele alış şekli inâyet ve nübüvvet ilişkisini göstermektedir. İbn Meymûn Tanrı'yı idrak etmeleri açısından insanların durumlarını bir temsil üzerinden açıklar. Temsilde, sarayında oturan bir hükümdar ile bir kısmı şehirde bir kısmı ise şehir dışında yaşayan halktan bahsedilir. Şehir dışında yaşayan birinci grup, nazarî veya taklîdi imana sahip olmayanlardır. Şeklen insan olan ve temyiz kabiliyeti maymunlardan üstün olan bu kişiler, insanlar ve hayvanlar arasında bir mertebede yer almaktadırlar.⁷² İkinci grup, şehre girip hükümdarın sarayı etrafında dönen, yanlış görüşlere sahip nazar ve rey ehlidir. İbn Meymûn, bu kişilerin durumunun birinci gruptakilerden daha kötü olduğunu söylediği için⁷³ inâyete göre durumları açısından onlarla beraber değerlendirilebilirler. Üçüncü grup şeriata bağlı olan, emirleri yerine getiren ve hükümdarın sarayına girmek isteyen ancak hükümdarı görmeleri mümkün olmayan kimselerdir. Dördüncü grup ise sarayın etrafında dönüp dolaşır. Onlar, aklî idrak değil de taklit yoluyla sahih görüşlere inanan ve ibadet konularında ilim tahsil eden, inançlarının sahih hale gelmesi için çaba sarf etmeyen kimselerdir.⁷⁴

⁶⁹ Muammer İskenderoğlu, "Felsefi Nübüvvet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1417.

⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 18-19.

⁷¹ Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, 166.

⁷² İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 718-719.

⁷³ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 719.

⁷⁴ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 719-721.

Filozofun inâyet teorisi, bu tasnifle daha açık hale gelmektedir. Şöyle ki, bu grup Tanrı'yı idrak etme bakımından en alt seviyede olan ve dolayısıyla inâyetin ulaşmadığı kimselerdir. İnâyetle aklî kapasite arasında kurulan ilişki düşünüldüğü zaman, İbn Meymûn'un tam insan kabul etmediği bu kimseleri Aristoteles'in ay altı âlemin geneline teşmil ettiği inâyet kapsamında değerlendirdiği düşünülebilir. Buna göre bu kimseler bireysel inâyetin dışında kalıp, genel inâyetten ve türün onlara sunduğu genel imkânlardan yararlanırlar.⁷⁵ Tanrı'yı akletmeyen kimselerin durumunu tamamen karanlıkta ve ışık görmeyen bir kimseye benzetmesi bu görüşü desteklemektedir.⁷⁶ İbn Meymûn'un betimlemesinden anlaşıldığı kadarıyla üçüncü ve dördüncü grup da aklî idrak yetileri gelişmemiş oldukları ve Tanrı ile irtibatları yüzeysel ve taklide dayalı olduğu için inâyete erişememiş kimselerdir.

Beşinci grup ise sarayın odalarına girmiş olanlardır. Bu kimseler aklî idrak seviyelerine göre farklı mertebelere ayrılmaktadır. Metafizik konularda yakınî bilgi elde eden kişi, sarayda hükümdarla bir araya gelen kimse gibidir. Nebilerin mertebesi dediği bu idrak düzeyi çeşitli seviyelere ayrılır ve her birinin inâyetten aldıkları pay farklılaşır. Bu mertebelerden birine ulaşan kimse, düşüncesini tamamen Tanrı'ya yöneltmelidir.⁷⁷ Nebi veya kâmil olsa bile düşüncesi Tanrı'dan uzaklaşan bir kimse, inâyetten mahrum kaldığı için musibetlere maruz kalabilir. İbn Meymûn bu şekilde aklî mükemmelliğe ulaşanların musibete maruz kalmalarının nedenini açıklar.⁷⁸ Hatırlarsak İbn Meymûn'a göre filozoflar iyi kimselerin başına kötü şeyler geldiği için bireysel inayeti ve dolayısıyla Tanrı'nın tikellere dair bilgisini reddetmişlerdir. İbn Meymûn inayet için ahlaki mükemmelliğin yeterli olmadığını, aklî mükemmelliğin gerek olduğunu söylemiştir. Burada aklî mükemmelliğe ulaşan kimselerin de zaman zaman inayetden mahrum kaldıklarını söylemektedir. Çünkü inâyet, akıl sahibi kimselere akılları miktarınca ulaşır. Kâmil bir kimse Tanrı'yı tefekkür ettiği sürece inâyet de sürekli olur. Ancak usta bir yazıcının yazmadığı zamanlar olduğu gibi, kâmil idrak sahibi kişi

⁷⁵ Steven Nadler, "Theodicy and Providence", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler-T. M. Rudavsky (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1963), 635.

⁷⁶ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 727.

⁷⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 719-721; 3/18, 536.

⁷⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 727.

bazen Tanrı'yı tefekkürden uzaklaşır ve o an için inâyet kesilir. Bu kimsenin durumu inâyetin hiç ulaşmadığı kimseler gibi değildir.⁷⁹

İbn Meymun'un yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak, inâyete muhataplıklarına göre insanları üç gruba ayrılabiliriz. İlki aklî idraktan yoksun oldukları için hiçbir şekilde inâyetin ulaşmadığı kimselerdir. İkincisi aklî idrake ulaşmış fakat zaman zaman Tanrı'yı tefekkürden uzaklaşan kimselerdir. Onlar Tanrı'yı tefekkür ettikleri sürece inâyet onlara eşlik eder, tefekkürden uzaklaştıkları zaman inâyet de onlardan uzaklaşır. Üçüncü grup ise kesintisiz bir şekilde Tanrı'yı tefekkür ettikleri için her zaman inâyetin eşlik ettiği kimselerdir.

Açıklandığı gibi İbn Meymûn, inâyeti aklî feyzle ilişkilendirerek, Tanrı'yı tefekkür eden ve aklî feyzin devam ettiği kimselerin inâyete mazhar olduğunu, geri kalanlara ise inâyetin ulaşmadığını iddia eder. Tanrı'nın tikellere dair bilgisi açısından problemlili olan kısım inâyetin hiç ulaşmadığı ve inâyetin zaman zaman kesildiği kimselerdir. Filozof, Tanrı'dan yüz çeviren kişinin, o anda, başına gelebilecek her türlü kötülüğün hedefi haline geldiğini söyler. Bu kişinin durumu tamamen tesadüfe kalmıştır, onun "tesadüf denizi"nden kurtulması ve inâyete ulaşması ise sadece aklî feyzle mümkündür.⁸⁰ İbn Meymun'un yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak, inâyete muhataplıklarına göre insanları üç gruba ayrılabiliriz. İlki aklî idraktan yoksun oldukları için hiçbir şekilde inâyetin ulaşmadığı kimselerdir. İkincisi aklî idrake ulaşmış fakat zaman zaman Tanrı'yı tefekkürden uzaklaşan kimselerdir. Onlar Tanrı'yı tefekkür ettikleri sürece inâyet onlara eşlik eder, tefekkürden uzaklaştıkları zaman inâyet de onlardan uzaklaşır. Üçüncü grup ise kesintisiz bir şekilde Tanrı'yı tefekkür ettikleri için her zaman inâyetin eşlik ettiği kimselerdir.

Açıklandığı gibi İbn Meymûn, inâyeti aklî feyzle ilişkilendirerek, Tanrı'yı tefekkür eden ve aklî feyzin devam ettiği kimselerin inâyete mazhar olduğunu, geri kalanlara ise inâyetin ulaşmadığını iddia eder. Tanrı'nın tikellere dair bilgisi açısından problemlili olan kısım inâyetin hiç ulaşmadığı ve inâyetin zaman zaman kesildiği kimselerdir. Filozof, Tanrı'dan yüz çeviren kişinin, o anda, başına gelebilecek her türlü kötülüğün hedefi haline geldiğini söyler. Bu

⁷⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 729.

⁸⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 728; bk. 3/18, 538.

kişinin durumu tamamen tesadüfe kalmıştır, onun “tesadüf denizi”nden kurtulması ve inâyete ulaşması ise sadece aklî feyzle mümkündür.⁸¹ İnâyetten tamamıyla mahrum olan kişilerin başına gelen kötü şeyler tamamen tesadüfe bağlıdır. Burada Aristoteles’in ayaltı dünyaya inâyetin ulaşmadığı ve burada cereyan eden olayların tesadüfe bağlı olarak gerçekleştiği şeklindeki yaklaşımını hatırlamak gerekmektedir. Sanki İbn Meymun Aristoteles’in genel inâyet anlayışını genel bir ilke olarak kabul ederken, bazı kimseler için ayrıcalık yaparak onların bireysel inâyetten faydalanabileceğini söylemektedir. Bireysel inâyet aklî mükemmelliğe erişmiş herkesin ulaşabileceği bir şeymiş gibi görünse de, nübüvvetle ilişkili olduğu ve istisnai bir durum olduğu yorumu yapılabilir. Faal akılla ittisal eden küçük bir azınlığa inâyet eşlik ederken geri kalanlar bireysel inâyetten mahrumdur ve onların durumu diğer canlılarda olduğu gibi tamamen tesadüfe kalmıştır.

Bu görüşü destekleyen bir diğer argüman, Tanrı’nın inâyet dışı kalanları cezalandırmaması⁸² ve onların durumunu tesadüfe bırakmasıdır.⁸³ Tesadüfe bırakılan bir kişinin mutlaka talihsizliklere maruz kalmayacağına dikkat etmek önemlidir.⁸⁴ İbn Meymûn iyi olduğu düşünülen kişilerin neden kötülöklere maruz kaldığını açıklarken, kötü kimselerin iyi durumda olması problemi üzerinde pek durmaz. Kötülerin iyi durumda olması bu kişilerin durumunun tesadüfe kalmasıyla açıklanabilir. Ödül ve ceza sistemi işleseydi, kötülerin her zaman cezalandırılması gerekirdi. Türe verilen imkânları iyi kullanan bir kimse bu dünyada iyi hayat sürebilir. Bu yaklaşım, inâyetin dışında kalanların durumlarının tesadüfle açıklanabileceğini gösterir.

İbn Meymûn insanın diğer türlerden farklı olarak bireysel inâyetin muhatabı olduğunu ve bunun Tanrı’nın ilmi ile ilişkisi olduğunu söylemişti. Ancak inâyeti kişinin aklî mükemmelliğine ve bunun sonucu olarak aklî feyzden pay almasıyla (faal akılla ittisal) ilişkilendirmesi Fârâbî’den fazlasıyla etkilendiğini göstermektedir.⁸⁵

⁸¹ İbn Meymûn, *DH*, 3/18: 537; Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, 234.

⁸² *DH*, 3/51, 730’da kötülerin cezalandırılacağından, iyilerin fiziksel kötülükten hatta ölümden bile korunacağından bahseder. Kötülerin cezalandırıldığına yönelik ifadeler bulunmasına rağmen, tesadüfle açıklamak inâyet görüşü açısından daha makul görünmektedir.

⁸³ Nadler, “Theodicy and Providence”, 635.

⁸⁴ Reines, “Maimonides’ Concepts of Providence and Theodicy”, 193.

⁸⁵ Altiok, Hakan, “Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn’un Tanrısal İnâyet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî”, 332-334.

İbn Meymûn iyi olduğu düşünölen kişilerin neden kötölöklere maruz kaldığını açıklarken, kötü kimselerin iyi durumda olması problemi üzerinde pek durmaz. Kötölerin iyi durumda olması bu kişilerin durumunun tesadüfe kalmasıyla açıklanabilir. Ödöl ve ceza sistemi işleseydi, kötölerin her zaman cezalandırılması gerekirdi. Türe verilen imkânları iyi kullanan bir kimse bu dünyada iyi hayat sürebilir. Bu yaklaşım, inâyetin dışında kalanların durumlarının tesadüfle açıklanabileceğini gösterir.

İbn Meymûn insanın diğer türlerden farklı olarak bireysel inâyetin muhatabı olduğunu ve bunun Tanrı'nın ilmi ile ilişkisi olduğunu söylemişti. Ancak inâyeti kişinin aklî mükemmelliğine ve bunun sonucu olarak aklî feyzden pay almasıyla (faal akılla ittisal) ilişkilendirmesi Fârâbî'den fazlasıyla etkilendiğini göstermektedir.⁸⁶ Ay altı âlemdeki insan dışı varlıkların fertlerine Tanrısal inâyet ulaşmıyorsa Tanrı'nın bu fertlere dair ilim sahibi olduğu söylenebilir. Çünkü fertlere dönük inâyet fertleri bilmeyi gerektirir. Ancak Tanrı bildiği her şeye inâyet göstermek zorunda değildir gibi bir eleştiri yöneltilebilir. İbn Tibbon, Tanrı'nın ilminin inâyetinden daha geniş olduğunu düşünür ve bu konuda İbn Meymûn'a herhangi bir eleştiri yöneltmez. Davies buradan yola çıkarak İbn Meymûn ve İbn Tibbon'un benzer düşündüğü sonucuna varır. Bu kez de Tanrı'nın bireylerin durumlarını bildiği halde ihmal mi ediyor eleştirisi yöneltilebilir. Davies'e göre İbn Meymûn hak etme esasına dayalı inâyet anlayışı ile zaten bu sonuca katılmadığını söylemiş olmaktadır.⁸⁷ Ancak hak etme esasına dayalı inâyet anlayışı bazı problemler barındırmaktadır. Öncelikle aklî mükemmelliğe dayalı inâyet anlayışının kapsamı çok dardır. 3/51'deki temsil İbn Meymûn'un inâyeti nübüvvetle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Tanrı'nın faal akılla ittisal eden küçük bir azınlığa inâyet göstermesi inâyetten yola çıkarak Tanrı'nın tikelleri bilmesi problemini aydınlatmaz. Çünkü İbn Meymûn'un inâyetle ilgili ifadelerinin yorumu, inâyeti insanın bilgi düzeyine bağlı kılar. Tanrı'nın bireyin gidişatına herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Tanrısal inâyetin doğanın gidişatına müdahale anlamına gelmediği insan ve faal akıl arasındaki doğal bağlantı üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta genel inâyet ve bireysel inâyet arasındaki ayırım buharlaşmaktadır.

⁸⁶ Akdağ, "Tanrı'nın İlmî", 26; Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", 149.

⁸⁷ Davies, Daniel, "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed", 161; bk. *DH*, 3/16, 522.

İbn Meymûn'un inâyet anlayışı, Tanrı'nın insan işlerine aktif ve isteyerek müdahale etmesini içermez; Tanrı özellikle ulaştığı aklî mükemmellik sonucu ilâhî feyzden pay alan kişiyi ödüllendirmeyi seçmez. Aksine, doğalcı bir yorumla, erdemli kişinin taşma yoluyla edindiği bilgi ona dünyada bir avantaj sağlar. "*İlahi aklın taşması. . . doğru insanların davranışlarına rehberlik eder ve mükemmel insanların bildikleriyle ilgili bilgilerini mükemmelleştir.*"⁸⁸Nebîler'in kendi yetileriyle hak ederek bu makama gelmeleri ve Tanrı'nın buradaki rolünün nebî olacak kişiyi engellemek olduğu yönündeki görüşleri de bizi desteklemektedir.⁸⁹ Dolayısıyla Tanrı'nın inâyetteki rolünün pasif olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tanrı, tek tek insanların istedikleri gibi yararlanıp yararlanamayacakları bir sistem kurmuştur. Entelektüel erdemi elde edenler inâyetten pay alırken, diğerleri inâyetten yoksun bırakılır.⁹⁰

İbn Meymûn Tevrat yorumcularının insanların hak etmelerine göre Tanrı'nın iyiliği ödüllendirdiği ve kötülüğü cezalandırdığı görüşünü sürdürmek istemesi durumunda Tanrı'nın bireyleri ve onların eylemelerini bildiğini kabul etmelidir. İnyet sadece aklî yetkinliğe ulaşmış ilâhî feyzden pay alan kişilere yönelikse ve inâyete için bilgi ön şartsa inâyete ulaşamamış bireylerin Tanrı'nın bilgisi karşısında konumu ne olacaktır? İnsanlığın büyük çoğunluğunun aklî olgunluğa erişemediği düşünülürse başlarına gelen iyi ve kötü olayların hak etmelerine göre değil de insan dışındaki türlerde olduğu gibi tesadüfe bağlı olduğu düşünülebilir.⁹¹ İbn Meymûn aklî olgunluğa erişememiş bu kimselerin tesadüfe kalmalarının da hak etmeleri sonucu olduğunu söyleyebilir. Ancak yeni doğan bir bebeğin ya da bir çocuğun musibete uğramasının hak etme ile açıklanması çok zordur.

Sonuç

Sonuç olarak İbn Meymûn'un inâyete teorisinin farklı görüşlerin sentezini barındırdığı görülmektedir. O, ayaltı âlemde insan dışı varlıklara türsel inâyete ulaştığı konusunda Aristoteles gibi düşünürken insan türü söz konusu olduğunda Aristoteles'ten ayrılır ve Yahudi şeriatının inâyete hak etme esasına dayalı olduğu görüşünü

⁸⁸ Nadler, "Theodicy and Providence", 636.

⁸⁹ Broadie, "Maimonides", 411.

⁹⁰ Nadler, "Theodicy and Providence", 633.

⁹¹ Ramisch, "Maimonides on Providence", 35 .

temel alarak yeni bir teori ortaya atacağını ifade eder. İnsan türüne yönelik bireysel inâyet konusunda her ne kadar “burhan”a dayalı olmayan bir görüş geliştireceğini söylese de hem kendisinin doğrudan Fârâbî’ye atıfta bulunması hem de inâyeti aklî mükemmellikle ilişkilendirmesi Fârâbî ve dolayısıyla İbn Sina’nın nübüvvet anlayışından etkilendiğini açıkça göstermektedir. Bu makalede varılan sonuç İbn Meymûn’un Yahudi Şeriatî’nin inâyet anlayışı ile Aristoteles’in genel inayet görüşü ve Fârâbî’nin nübüvvet teorisini sentezleyip kendi teorisini oluşturduğudur.⁹²

İbn Meymûn inâyet teorisinde yüzeyde dini görüşe bağlı kalmakta ancak detaylarda dinin görüşünün meşruluğunu felsefe ile desteklemektedir. Dini görüş, inâyetin hak etme esasına göre olması, felsefi görüş ise bu hak etmenin aklî yetkinliğe bağlanmasıdır. Böylece o, hem Tanrı’nın tikelleri bilmesiyle ilgili şüpheleri ortadan kaldırmakta hem de din ve felsefeyi uzlaştırma çabasına uygun düşmektedir.

1150 | db

İbn Meymûn hiçbir şeyin Tanrı’nın ilminin dışında kalmadığı konusundaki fikrini tartışmaya açık olmayacak bir şekilde beyan eder. Ancak özellikle Tanrı’nın tikelleri bildiğini inâyet görüşüyle temellendireceği konusunda iddiası, ilim konusunda söylediklerini tartışmaya açık hale getirmektedir. İbn Meymûn Tanrı’nın tikelleri bilmesi problemini inâyetten yola çıkarak çözüme kavuşturması zor görünmektedir. İnayet teorisini ile Tanrı’nın adil olduğunu açıklamakla birlikte, Tanrı’nın tikellere dair bilgisini açıklayamamaktadır.

İbn Meymûn’un inâyet anlayışı Tanrı’dan insana doğru gerçekleşen bir inâyet olmaktan uzak görünmekte ve doğalcı yorumları haklı çıkarmaktadır. İnsan aklının yeterli olgunluğa erişmesi ve faal akılla ittisal etmesi sonucu gerçekleşen inâyet insanın kazanımıdır. Bu nedenle inâyetin gerçekleşmesi için Tanrı’nın tikelleri bilmesinin neden gerekli olduğu açık değildir. Daha ziyade doğal süreçlere bağlı bir inâyet anlayışını desteklemektedir. İbn Meymûn filozofları, tikellerin bilinmesi hususunda ağır bir şekilde eleştirirken örtük bir şekilde onların görüşünü destekler görünmektedir. Dinin ilim konusundaki görüşünü, felsefenin inâyet konusundaki görüşünü almış fakat bu iki görüşünü nasıl uzlaştırılacağını izah etmemiştir.

⁹² İbn Meymûn’un din ve felsefeyi uzlaştırma çabalarıyla ilgili bk. Akdağ - Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması", 184-190.

Sonuç olarak, inâyet öğretisi üzerinden filozofların Tanrı'nın ilmi konusundaki görüşlerini eleştirirken, inâyet konusunda onlarla mutabık kaldığı görülmektedir. İnayet kapsamı dışında kalan insan dışındaki varlıklar ve faal akılla ittisal etmeyen insanların Tanrı'nın bilgisi kapsamına girip girmediği konusunda soru işareti oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Akdağ, Özcan. "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma". *Bilimname* 2020/43 (30 Kasım 2020), 365-379.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.744144>
- Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 9-32.
- Akdağ, Özcan - Bayder, Osman. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 30/1 (2019), 182-191.
- Altıok, Hakan. "Yahudi Filozof Musa İbn Meymûn'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Fârâbî". *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ejder Okumuş-Ilyas Burak. 9-32. Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su, 2009.
- Arkan, Atilla. "Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği". *Usul İslam Araştırmaları* 13/1 (Haziran 2010), 111-146.
- Arkan, Atilla. *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2003.
- Aydınlı, Yaşar. *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İz Yayıncılık, 2000.
- Aydın, Hasan. "İbn Meymun'da Nedensellik Sorunu". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Aralık 2020), 297-327.
- Broadie, Alexander. "Maimonides". çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. 2/403-418. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Davies, Daniel. "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed". *Interpreting Maimonides*. ed. Daniel Davies-Charles H. Manekin. 152-170. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Diesendruck, Zvi, Zvi. "Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides". *Hebrew Union College Annual* 11/ (1936), 341-366.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *Fusulü'l-medeni, Fârâbî'nin İki Eseri (İçinde)*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İfav, 2014.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.
- Fekkak, Badr El. "İskender'in İnâye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlahi İnayet Olarak Adalet". çev. Emine Taşçı Yıldırım. *İslâmî Araştırmalar* 28/1 (2017), 78-86.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.

- Ivry, Alfred L. "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy". *Maimonides and Philosophy*. ed. Shlomo Pines. 139-156. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- Ivry, Alfred L. "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. ed. Tamar Rudavsky. 143-161. Dordrecht: Springer Science-Business Media, 1985.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Meymûn. *Delalet'ül Hâirîn*. haz. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar, 1998.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ekrem Demirli- Ömer Türker. *Kitabu's-Şifa, Metafizik-II*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İskenderoğlu, Muammer. "Felsefi Nübüvvet Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1415-1426. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Karaman, Hüseyin. *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007.
- Kreisel, Howard. "Moses Maimonides". *History of Jewish Philosophy*. ed. Daniel H.Frank and Oliver Leaman. 195-224. London and New York: Routledge, 2005.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna'a Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 3/82 (Eylül 1962), 299-312.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Nadler, Steven. "Theodicy and Providence". *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. ed. Steven Nadler-T. M. Rudavsky. 619-652. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1963.
- Pines, Sholomo. "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed". çev. with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, With an Introductory Essay by Leo Strauss. *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*. lxxviii-cxxiii. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963.
- Raffel, Charles M. "Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence". *AJS Review* 12/1 (1987), 25-71.
- Reines, Alvin J. "Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy". *Hebrew Union College Annual* 43/ (1972), 169-206.
- Rudavsky, Tamar. "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles". *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 13 (1984), XXVII-XXIV.
- Strauss, Leo vd. "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides". *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 537-549.
- Topaloğlu, Aydın. "Tanrısal İnâyetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı" 2/27 (2004), 105-119.
- Walker-Ramisch, Sandra (son). "Between the Lines: Maimonides on Providence". *Studies in Religion* 1/21 (1992), 29-42.
- Weber, Gadi Charles. "Maimonides and The Epicurean Position On Providence, The Review of Metaphysics". *The Review of Metaphysics* 68/3 (2015), 545-572.
- Yıldırım, Emine Taşçı. *İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

A Critical Approach to the Problem of God's Knowledge and Providence in Maimonides

Semra TÜFENKÇİ*

Extended Abstract

The issue of God's knowledge, especially God's knowledge of particulars, has been extensively discussed in the Islamic philosophical tradition. Again, it is possible to say that the discussions in the tradition of Islamic thought determined how Maimonides, a Jewish philosopher who grew up in this tradition, dealt with the issue of God's knowledge. According to him, philosophers deny that God knows particulars for various reasons. One of the main reasons why Maimonides vehemently disagrees with the view that God does not know particulars is God's relationship between his knowledge of particulars and his providence. It is clear that the problem of God's knowledge is related to providence and many related issues such as human freedom, prophecy, and evil. However, this study will focus on the relationship between knowledge and providence and will not go into details of other issues unless necessary.

Maimonides says that God's knowledge encompasses everything, including the particulars that undergo change. On the other hand, he claims that while general providence encompasses all types, individual providence can reach some individuals of the human species according to intellectual perfection. It is thought that his explanation of providence has some consequences for God's knowledge and that these two teachings are inconsistent. The subject of this article is the relationship between God's knowledge of particulars and God's providence for particulars in Maimonides. He argues that there is an order/justice among people and that the way to understand this order is to understand providence correctly, unlike the philosophers who argue that there is disorder among people's situations and that God does not know particulars based on this.

In this article, which focuses on the problem of whether Ibn Maimun's doctrine of providence necessitates God's knowledge of particulars, we have discussed this issue within the framework of Dalâlet'ul-Hairîn and secondary literature. First of all, Maimonides' approach to the subject of God's knowledge, then the theory of providence is examined in detail. Since Maimonides' views on the subject of knowledge are clear, we have been content with presenting a general description. However, on the axis of the theory of providence, we concluded that Maimonides's apparent discourse about God's knowing particulars has an inner meaning and that these two styles of expression cause some contradictions in the relationship between God's knowledge and providence. For this reason, the debates about providence and the reflections of these discussions on the problem

* Assistant Professor, Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Balikesir, Turkey, smrtfnkc@hotmail.com,
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0727-3699>

of God's knowing particulars were discussed and subjected to a critical examination.

As a result of the research, it has been seen that Maimonides's theory of providence contains the synthesis of different views. While he thinks like Aristotle on the issue that non-human beings reach non-human beings in the sublunar realm, he differs from Aristotle when it comes to the human species and states that he will put forward a new theory based on the view that the Jewish law is based on the providence consequent upon the deserts. Although he says that he will develop an opinion that is not based on "burhan" regarding individual providence towards the human species, his direct reference to Fârâbî and his association of providence with intellectual perfection clearly shows that he was influenced by Fârâbî and Ibn Sina's understanding of prophecy. In our opinion, one of the main reasons why Maimonides distanced himself from philosophers on providence is the prevailing view that Avicenna rejected God's knowledge of particulars. Maimonides' saying that philosophers who say "God does not know particulars" have the wrong view of grace, strengthens this opinion.

Maimonides makes a non-negotiable statement that nothing is outside the knowledge of God. However, his claim that God's knowledge of particulars on the view of providence makes what he says about knowledge open to debate. It seems complicated for Maimonides to solve the problem of God's knowing the particulars by starting from providence. Although he explains that God is just with his providence theory, he cannot explain God's knowledge of particulars.

1154 | db

The conclusion reached in this article is that Maimonides synthesized the Jewish Shariati's understanding of providence with Aristotle's general view of providence and Fârâbî's theory of prophecy and formed his own theory. Maimonides adheres to the religious view on the surface in his theory of providence, but supports the legitimacy of the view of religion with philosophy in details. The religious view is that providence is consequent upon the deserts, while the philosophical view is that this entitlement is according to the intellect. Thus, he thinks that he will achieve his own purpose. This aim is both to remove doubts about God's knowledge of particulars and to reconcile religion and philosophy.

Maimonides' understanding of providence seems far from being a providence from God to man, and justifies naturalist interpretations. The providence that occurs as a result of the human mind reaching sufficient maturity and integrating it with the active mind is the achievement of man. Therefore, it is necessary for God to know the particulars in order for providence to take place.

Keywords: The Guide of the Perplexed, intellectual perfection, consequent upon the deserts.



MODERN ARAP EDEBİYATINDA MUÂRAZA: AHMED ŞEVKÎ-HÂŞİM er-RİFÂÎ ÖRNEĞİ

Ahmet YILDIZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ekim 2020, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Yıldız, Ahmet. "Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1155-1188.
<https://doi.org/10.33415/daad.1003205>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 October 2020, **Accepted:** 14 February 2021, **Published:** 30 Eylül 2021, **Cite as:** Yıldız, Ahmet. "Muâraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqî-Hashim al-Rifâî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (Eylül 2021): 1155-1188.
<https://doi.org/10.33415/daad.1003205>



Öz

Modern Mısır edebiyatında Nahda şairleri arasında sayılan Ahmed Şevkî (öl. 1932), şiirlerinde klasik Arap edebiyatı üslubunu kullanmış güçlü bir ediptir. Şiirleriyle Mısır halkının duygularına tercüman olan Şevkî, pek çok şairi etkilemiştir. Hâşim er-Rifâî (öl. 1959) de bunlardan biridir. 1935 yılında doğan, yaşadığı dönemin siyasî olaylarında İslâmcı duruşuyla tanınan ve bu nedenle komünistler tarafından bir hedef hâline gelen Hâşim, 1959 yılında öldürülmüştür. Erken yaşlarda şiir yazmaya başlayan Hâşim, ardında bir şiir divanı bırakmış, Şevkî gibi tiyatroya yazmış ve onun bazı kasidelerine muârazalar yapmıştır. Bu çalışmada, Hâşim'in divanında yer alan *Nehcü'l-Bürde*, *Mevlidü'n-Nûr* ve *el-Ezher* isimli kasideler incelenmiştir. Bu üç kaside isimlendirme, revî harfi, kafiye, vezin, muhteva ve beyit sayısı yönünden ele alınmış, nazîreleri olan Ahmed Şevkî'ye ait kasidelerle karşılaştırılmış, Şevkî'nin şiirlerinin, Hâşim'in şiirlerine etkisi tespit edilmiştir. Böylece Câhiliye Dönemi'nden beri var olan muâraza sanatının 20. yüzyıldaki örnekleri incelenerek, bir şairin şiirinde kullandığı şekil ve muhtevanın, diğer şairlerin eserlerine etkisi göz önüne serilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Ahmed Şevkî, Hâşim er-Rifâî, Muâraza, Medih.

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ayildiztr@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

**Muâraza in Modern Arab Literature:
Example of Ahmed Shawqî-Hashim al-Rifâi**

Abstract

Ahmed Shawqî is a strong writer who used the classical style of Arabic literature in his poems. He influenced many poets. One of them being Hashim al-Rifâi. Hashim, who started writing poetry at an early age, left a mark on poetry divan, and made muârazas to some of his poems. In this study the poems of *Nahc al-Burda*, *Mawlid al-Nûr* and *al-Azhar*, which are one of the divan literature of Hashim, are examined. These three poems are being discussed in terms of naming, letter of rhyme, rhyme, centroid, content and number of couplets. In addition, this study captures a comparison with of Ahmed Shawqî's poems, furthermore the effect of Shawqî's poems on Hashim's poems are determined. By examining the 20th century examples of the art of muâraza that has existed since the Jâhiliyya Period, the effect of the form and content used by a poet in his poetry, come to light on the literal works of other poets.

Keywords: Arabic Literature, Ahmed Shawqî, Hashim al-Rifâi, Muâraza, Eulogy.

Giriş

Arap edebiyatında bir şairin şiirine karşılık başka bir şairin şiir yazması, nakîza ve muâraza kelimeleriyle ifade edilmiştir. *Nakîza*; daha çok aynı vezin, kafiye ve revî harfi barındıran; birbirlerini hicvetme, birbirlerine karşı övünme veya cevap verme amacı taşıyan şiirlerle, iki şairin atışması anlamında kullanılmıştır. Bu sanat nakîza'nın çoğulu olan *nekâiz* kelimesiyle de ifade edilmiştir. *Muâraza* ise bir şairin, başka bir şairin şiirindeki sanatı veya muhtevayı beğenmesi neticesinde, onu hicvetmeden, onun derecesine ulaşmak veya derecesini geçmek için aynı kafiye, aynı vezin ve aynı muhtevada veya bunlarda az-çok değişiklikler yaparak bir şiir yazmasıdır.¹ Muâraza ve nakîza, Arap edebiyatında Câhiliye Dönemi'nden beri bilinmektedir. Muâraza'nın eş anlamlısı olarak ilk dönemlerde ihtizâ (الاحتذاء) kelimesi kullanılsa da² modern dönemde

¹ Ahmed eş-Şâyib, *Târîhu'n-nekâiz fi ş-ş'ri'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıryye, 1954), 7; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1986), 58-61; İn'âm Fevvâl Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedi' ve'l beyân ve'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 650; Ramazan Şahin, *Osman Bektaş el-Mevsilî ve Şiiri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 285.

² Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fîhr (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1992), 468-472.

nazîre (النظيرة) ifadesi daha çok kullanılmaya başlamıştır.³ Bu sanat-
lara yakın olan *iktibas*; Kur'ân-ı Kerîm veya Hadis-i Şerif metninden,⁴ *tazmîn* ise, başka bir şairin şiirinden alıntı yapmak⁵ anlamına
gelmektedir. Bu tanımlara göre, muâraza ve nakîzanın bir kaside-
nin şekil ve muhtevası minvalinde başka bir şiir yazma, iktibas ve
tazmînin ise bir kasidenin bir veya birden fazla beytinde kutsal me-
tinlerden veya başka bir şiirden faydalanma anlamına gelmesi dola-
yısıyla aralarında farklılıklar bulunmaktadır.

Klasik Arap edebiyatının Modern Mısır Arap edebiyatına taşın-
masında pay sahibi olan Mahmûd Sâmi el-Bârûdî (öl. 1904) ve
Hâfız İbrâhîm (öl. 1932) gibi Nahda şairleri arasında sayılan Ah-
med Şevkî, hem yaşadığı döneme hem de sonrasına etkisi olan şair-
lerdendir.⁶ Şevkî'den etkilenmiş ve ona muâraza yapmış şairler
arasında, Hâşim er-Rifâî de bulunmaktadır.

Çalışmamızda Şevkî'nin şiirlerine, Hâşim'in nazîre olarak yaz-
dığı şiirler arasından, medih türündeki *Nehcü'l-Bürde*, Mevlid-i Nebî
türündeki *Mevlidü'n-Nûr* ve Ezher Üniversitesindeki eğitimin konu
edildiği *el-Ezher* isimli üç şiiri ele aldık. Söz konusu şiirleri şekil ve
muhteva yönünden inceleyip Şevkî'nin yazmış olduğu şiirlerle kı-
yasladık ve aralarındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu
maksatla *Nehcü'l-Bürde* başlığı altında 24, *Mevlidü'n-Nûr* başlığı
altında 37, *Ezher* başlığı altında 39 beyti inceledik. 3. bölümün ba-
şında zikrettiğimiz 5 beyitle birlikte çalışmamızda toplam 105 beyit
incelenmiş oldu. Çalışmanın hacminin artmaması için kasidelerin
üslup özelliklerini ele almadık. Şevkî'nin *Zikra'l-Mevlid* isimli kasi-

³ İsmail Durmuş, "Nazîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

⁴ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*, thk. 'İsâm Şıkyû (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), 2/455-471; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ' fi smâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/237; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/338; Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003), 2/332.

⁵ Ebû'l-Abbâs Abdullah İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Dâru'l-Cil, 1990), 38; Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn İbnü'l-Esir, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/203; Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 374; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Trablus: el-Muessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2003), 133; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/334.

⁶ Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 47; Ahmet Yıldız, "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 197-199.

desine muâraza için Hâşim'in yazmış olduğu *Zikra'l-Mevlid* ve *Vah-yu'l-Mevlid* isimli kasidelerini, Mevlid-i Nebî türünde başka bir örneği incelememiz, vezinlerinin farklı oluşu ve çalışmanın sınırlarının zorlanmaması için incelemedik.

Şevkî'nin şiirlerine muâraza amacıyla Hâşim'in yazmış olduğu şiirleri incelemeye geçmeden önce bu şairlerin hayatına genel bir bakış atmamız faydalı olacaktır.

1. Ahmed Şevkî'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Ahmed Şevkî, 1868 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Türk bir anne, Kürt bir baba, Çerkez bir dede ve Yunan bir büyükanneye sahip olması nedeniyle farklı özellikleri bir arada barındırabilmiştir. İlk ve orta öğreniminden sonra hukuk eğitimi almış ancak yarıda bırakmış, daha sonra tercümanlık eğitimi almaya başlamış ve 1887 yılında mezun olmuştur.⁷ Hukuk eğitimini tamamlaması için Hidiv Tevfik Paşa (öl. 1892) tarafından 1888 yılında dört yıllığına Fransa'ya gönderilmiş böylece Batı edebiyatını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. 1892 yılında Mısır Hidivi olan II. Abbas Hilmi Paşa (öl. 1944) döneminde resmi görevler almış ve idareyi öven siyasî şiirler söylemiştir.⁸

I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin, Mısır'ı himayesine aldığını ilan edip yönetimi tasfiye etmesi sırasında Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa taraftarı olan Ahmed Şevkî de İspanya'ya sürülmüştür. İspanya'da Endülüs İslâm medeniyetini, Arap ve Batı edebiyatını derinliğine inceleme imkânı bulmuştur. 1919 yılında tekrar Mısır'a dönmüş, halk tarafından bir kahraman gibi karşılanmış, bundan sonraki hayatında daha çok Mısırlıların duygularına tercüman olan şiirler yazmıştır. Ünü tüm Arap diyarına yayılan şaire 1927 yılında, Kahi-

⁷ Hannâ Fâhûrî, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî* (Jounieh: Mektebetu'l-Bülisiyye, 1953), 982; Şevkî Dayf, *Şevkî şa'iru'l-'asri'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu'l-'Usra, 2010), 9-13; Tâhâ Huseyin, *Hâfiz ve Şevkî* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014), 10; Ahmet Kazım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Bir Türk Şair Ahmet Şevki* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 47; Ahmet Kazım Ürün, "Ahmet Şevki'nin Şiirlerinde Boğaziçi ve Marmara", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019), 2/309.

⁸ Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 982; Dayf, *Şevkî*, 10; Ramazan Şeşen, "Ahmed Şevkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Huseyin, *Hâfiz ve Şevkî*, 125-126; Ürün, *Mısır'da Bir Türk*, 48.

re'de düzenlenen törende *Emûru's-Şuarâ (Şairlerin Prensi)* unvanı verilmiştir.⁹

Şevkî, yaşadığı dönemin ve sonrasında edebî hayatını etkilemiş bir şairdir. Modern Arap şiirinin gelişimde büyük pay sahibi olan Ahmed Şevkî,¹⁰ ayrıca Arap edebiyatında ilk tiyatro eseri yazan kişi unvanına sahiptir.¹¹ Türkleri öven, halifeye ve Osmanlı Devleti'ne bağlılığını ifade eden şiirler kaleme almış olan Şevkî,¹² 1932 yılında Kahire'de vefat etmiştir.¹³

2. Hâşim er-Rifâî'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Adı, Seyyid b. Câmî' b. Hâşim b. Mustafa er-Rifâî'dir. İlmî açıdan dedesine benzemesinden dolayı kendi adı olan Seyyid yerine, dedesinin adı olan Hâşim ismiyle tanınmıştır. 1935 yılında Mısır'ın Enşas köyünde yedi erkek kardeşin üçüncüsü olarak dünyaya gelmiştir. Ezher âlimlerinden olan büyük dedesi Mustafa er-Rifâî'nin, çeşitli alanlarda çalışmaları ve bir de şiir divanı bulunmaktadır. Tarikat şeyhi olan dedesi Hâşim b. Mustafa, Ezher'de müderrislik görevini yürütmüş, Buhârî dersleri vermiş ve insanları bilinçlendirmek için farklı bölgelere seyahat etmiştir. Babası Câmî' (öl. 1949), Mısır'da yaygın olan bir tasavvuf tarikatının şeyhidir.¹⁴

Hâşim, küçük yaşlardan itibaren babasının derslerine ve dini törenlere katılmış, buralarda şiirler dinlemiştir. Babası, Hâşim'i bizzat kendisi yetiştirmek istediye de uzun ısrarlar ve tartışmaların ardından ilkökul eğitimi almak için 1947 yılında Ezher'e tâbi Ma' hedü'z-Zekâzîk ed-Dîniyye isimli okula kayıt yaptırmış, 1951 yılında ilkökul diplomasını, 1956 yılında ortaokul diplomasını almış, ardından aynı yıl Kahire Üniversitesi'nin Dâru'l-' Ulûm Fakültesine kayıt yaptırmıştır.¹⁵ Edebî yönü hocası Ali el-Cundî'nin (öl. 1973) dikkatini çekmiş ve fakültenin edebî etkinlikler sorumluluğuna getirilmiştir.¹⁶

⁹ Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 980, 984; Dayf, *Şevkî*, 31-86, 277; Şeşen, "Ahmed Şevkî"; Ürün, *Mısır'da Bir Türk*, 50; Ahmet Kazım Ürün, "Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif'te Ortak Unsurlar", *Nüsha* 2/7 (2002), 86.

¹⁰ Dayf, *Şevkî*, 47.

¹¹ Zekî Mubârek, *Ahmed Şevkî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 253.

¹² Dayf, *Şevkî*, 23-26; Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 981.

¹³ Şeşen, "Ahmed Şevkî"; Dayf, *Şevkî*, 41.

¹⁴ Muhammed Hasen Berîğîş, *Dîvânu Hâşim er-Rifâî isimli esere yazılan mukaddime* (Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985), 15-16; Hâmid Tâhir, *Hâşim er-Rifâî* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1998), 8.

¹⁵ Berîğîş, *Dîvânu Hâşim*, 15-18; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 8.

¹⁶ Berîğîş, *Dîvânu Hâşim*, 19; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 8, 24.

Hâşim, İngiliz işgalini ve Mısır'ın kötü durumunu protesto etmek için düzenlenen gösterilerde öğrencilerin liderliğini yapmış, bu gösterilerde İslâm'ı referans alan hareketlerin içinde yer almış, bu nedenle iki kez okuldan uzaklaştırılmıştır. 1959 yılında Enşas Spor kulübünde komünist bir grupla Hâşim ve arkadaşları arasında çıkan kavganın büyümesinin ardından yetkililer olaya müdahale etmek zorunda kalmış, sonrasında iki grup toplanıp aralarında anlaşmaya varmışlardır. Hem bu olayın hem de mazlum Müslümanların dilinde tekrarlanan şiirlerinin de etkisiyle Hâşim, sadece Mısır'da değil, diğer Arap ülkelerinde de tanınmaya başlamıştır. Onun artan şöhreti, komünistlerin hedefi hâline gelmesine neden olmuştur. Hâşim, 1959 yılında, 24 yaşındayken kulübün spor salonunda yaşanan bir tartışmada bıçaklanarak öldürülmüştür.¹⁷

Hâşim'in Tâhâ Huseyin'in (öl. 1973) müsteşriklere yakın olan görüşlerine karşı İslâm'ı savunan bir duruş sergilediği, Kur'ân hafızı olduğu, Mutenebbî (öl. 354/965), Buhturî (öl. 284/897) gibi pek çok şairin şiirlerini ve Muallakaları ezberlediği, aynı zamanda bir şair olan hocası Ali el-Cundî'den etkilendiği, pek çok kitap okuduğu ve Ahmed Şevkî'yi çok beğendiği belirtilmiştir.¹⁸

1160 | db

Hâşim henüz 12 yaşındayken, Şevkî ve Mutenebbî gibi şairleri taklit ederek şiir yazmaya başlamış,¹⁹ şiirlerini bir divanda toplama çalışmıştır.²⁰ Farklı zamanlarda derlemeler hâlinde yayınlanan şiirleri toplanarak önce Mısır Eğitim Bakanlığı tarafından Muhammed Kâmil Hatte tahkikiyle 1960 yılında *eş-Şâ'iru's-Şehîd Hâşim er-Rifâi* adıyla, ardından Mektebetu Menâr tarafından Muhammed Hasen Berîğîş (öl. 2003) tahkikiyle 1985 yılında *Dîvânu Hâşim er-Rifâi* adıyla basılmıştır.²¹

3. Hâşim er-Rifâi'nin Ahmed Şevkî'nin Şiirlerine Muârazaları

Ahmed Şevkî'nin şiirlerine muârazalar yapan Hâşim, küçük yaşlardan itibaren Şevkî'nin şiirlerini okumuş, onun edebî yönünden etkilenmiştir. Ahmed Şevkî'nin şiirlerini okuma arzusu nedeniyle yaşamış olduğu bir hatırası, Hâşim'in bir şiir kaleme almasına vesile

¹⁷ Berîğîş, *Dîvânu Hâşim*, 18-21; Tâhir, *Hâşim er-Rifâi*, 8.

¹⁸ Berîğîş, *Dîvânu Hâşim*, 22; Tâhir, *Hâşim er-Rifâi*, 15-16.

¹⁹ Mâjed Haj Mohammad, "en-Nez'atu'r-rûmansiyeye fi şî'ri't-tabî'a 'inde Hâşim er-Rifâi ve eseruhâ fi'stid'âi's-suveri'l-fenniyye", *Asos Journal* 66 (Mart 2018), 418.

²⁰ Berîğîş, *Dîvânu Hâşim*, 23.

²¹ Mustafa Recep, *Şu'arâu'l-fukâheti'l-mu'âsrûn* (Kafru's-Şeyh: el-İlmu ve'l-İman li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2008), 121.

olmuştur. Şevkiyyât'ı bir arkadaşından ödünç istediğinde, beraber okuma bahanesiyle arkadaşının vermemesi üzerine ona *Kıssatü'l-Kitâb* adını verdiği bir şiir yazmıştır: [Vâfir]²²

1 رَعَمْتَ بِأَنْ لِّلْأَدَبِ إِنْتِسَاباً يُجَمِّعُنَا كَذَلِكَ كَانَ ظَنِّي
2 وَحِينَ طَلَبْتُ دِيواناً لِشَوْقِي صَنَنْتُ بِبِدْلِهِ فَالْيَكِ عَنِّي

- 1 Öyle zannediyorum ki; edebiyatın bizi birleştiren bir bağlayıcılığı olduğunu düşündün.
2 Şevkî'nin divanını istediğimde onu vermekten kaçındın. Öyleyse benden uzak dur.

Bu beyitleri duyan arkadaşı, kitabı derhal vermiş, ardından Hâşim, kendisine teşekkür etmek amacıyla, aşağıdaki beyitleri kaleme almıştır: [Vâfir]²³

3 لَقَدْ حَقَّقْتُ مَا كُنْتُ أُبْعِي إِلَيْكَ أُحِي عَظِيمُ الشُّكْرِ مِنِّي
4 وَعَادَ بِنَيْلِ مَا أَرْجُوهُ شِعْرِي وَمَا نَيْلُ الْمَطْلَبِ بِالنَّمِّي

- 3 Benim arzumu gerçekleştirdin. Kardeşim sana çok teşekkür ederim.
4 Şiirim beni istediğime kavuştu. Arzulara ulaşmak temenniyle olmaz.

Yukarıdaki beyitler Hâşim'in, Şevkî'nin şiirlerini okuduğuna bir delildir. Hatta şiirin dördüncü beytinin Şevkî'nin *Zikra'l-Mevlid* isimli kasidesinin aşağıdaki beytinden tazmîn edilmiş olması, ondan etkilendiğinin göstergesidir: [Vâfir]²⁴

53 وَمَا نَيْلُ الْمَطْلَبِ بِالنَّمِّي وَلَكِنْ تُؤَخِّدُ الدُّنْيَا غِلاَبَا

- 53 Arzulara ulaşmak temenniyle olmaz. Ancak dünya kuvvetle tutulur

²² Hâşim er-Rifâî, *Dîvânü Hâşim er-Rifâî* (Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 110.

²³ Rifâî, *Dîvân*, 110.

²⁴ Ahmed Şevkî, *Şevkiyyât* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 97.

Hâşim'in muâraza yapmak için Şevkî'yi seçmesi, sadece Şevkî'nin edebî gücüyle açıklanamaz. Şevkî'nin bir Mısırlı oluşunun ve şiirlerine yansıttığı görüşlerinin de bu seçimde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında muâraza sanatının sadece bir şiir yazmaktan ziyade, muâraza yaptığı şairin sahip olduğu düşünceyi ve temsil ettiği ekolü de benimsemenin bir göstergesi olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Şevkî'nin kasidelerine Hâşim'in yapmış olduğu muârazalarını incelemeye ilk olarak Medh-i Nebî türünde yazmış olduğu *Nehcü'l-Bürde* isimli kasideyle başlamamız uygun olacaktır.

3.1. Nehcü'l-Bürde

Vefatından sonra bir kişiyi şiirle yâd etmek mersiye olarak adlandırılırken, Hz. Muhammed'i (sav) yâd etmek için yazılan şiirler, o hayattaymış ve onunla hasbihal ediliyormuş gibi yazıldığı düşünüldüğü için, medih olarak isimlendirilir.²⁵ Câhiliye Dönemi Arap edebiyatında medih bulunmaktadır. Ancak İslâm'ın gelişiyile *Medh-i Nebî*, yeni bir konu olarak ortaya çıkmıştır.²⁶ Peygamber methiyeleri, peygambere duyulan sevgi, saygı, onun risâleti, mucizeleri, hicreti, şefaati ve mi'racı gibi yaşadığı olağanüstü olayları konu edinen metinlerdir.²⁷ Türk edebiyatında bu tür şiirlere na't adı verilir.²⁸ Hz. Muhammed için ilk medih şiirini Ebû Tâlib'in (öl. 619)²⁹ veya A'şâ'nın (öl. 7/629) söylediği ifade edilir.³⁰ Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra müşriklerin onu hicveden şiirlerine cevap veren Hassan b. Sabit (öl. 60/680),³¹ Kâ'b b. Mâlik (öl. 50/670) ve

²⁵ Zekî Mubârek, *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Hucceti'l-Beyzâ', 1354/1935), 17.

²⁶ Muhammed Vehbi Dereli, *Osmanlı Dönemi Bedüyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 38.

²⁷ Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 231; Şahin, *el-Mevsîlî*, 54; İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Mevlüt Öztürk, *İbnu't-Tayyib eş-Şerakî ve Şiirleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2019), 100-101.

²⁸ Mustafa Çiçekler, "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

²⁹ İçinde Peygamberimizi metheden beyitlerin de bulunduğu kasidenin Ebû Tâlib'e ait olduğu konusunda şüpheler bulunmaktadır. Mahmud Ali Mekkî, *el-Medâihu'n-nebeviyye* (Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısıriyyetu'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 1991), 7-11.

³⁰ Mubârek, *Medâih*, 18-20.

³¹ Hicretten sonra Mekkeli Müşriklerin Allah Rasûlü'nü hicveden şiirlerine Müslümanlar karşılık vermek istemişler Peygamberimiz de ilk olarak bu işi Ensar'dan Hassan b. Sabit'e vermiş ve kendisini Ruhu'l-Kudus'un desteklemesi için dua etmiştir. bk. Mekkî, *el-Medâih*, 11-13.

Abdullah b. Revâha'yı (öl. 8/629) Hz. Muhammed'i metheden şairler arasında sayabiliriz.³² Hz. Muhammed'i metheden şairler arasında Kâ'b b. Züheyr (öl. 24/645) de vardır. Kâ'b, Hz. Muhammed'in huzurunda onu metheden bir şiir söylemiş, o da kendisine бүrdesini hediye etmiştir. Bu nedenle *Bürde* kelimesi Medh-i Nebî türü şiirlerin isimlendirilmesinde yaygınlık kazanmıştır.³³

Medh-i Nebî türünde bir şiiri tüm yönleriyle ilk ortaya koyan kişi kabul edilen Bûsîrî, (öl. 695/1296),³⁴ yazmış olduğu kasideye *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Medhi Hayri'l-Berriyye* adını vermesine rağmen kasidesi, *Kasîdetü'l-Bürde* ismiyle meşhur olmuştur.³⁵ Şevkî, Bûsîrî'ye muâraza yaparak yazdığı kasidesine *Nehcü'l-Bürde* ismini vermiştir.³⁶ Hâşim de Şevkî'ye muâraza yaparak kasidesini *Nehcü'l-Bürde* şeklinde isimlendirmiştir. Bûsîrî 160 beyitlik, Şevkî 190 beyitlik bir kaside yazarken Hâşim'in kasidesi 23 beyitten oluşmaktadır. Üç şairin de kasidelerinin bahri Basît, revî harfi *Mim* harfidir. Kafiyelerinin *Mim* harfi oluşu nedeniyle bu şiirler *Mimiyye* şeklinde de adlandırılmıştır. Ahmed Şevkî'nin Bûsîrî'den etkilendiği, Hâşim'in de Ahmed Şevkî'den etkilendiği görülmektedir.

Bûsîrî'yi hem şekil hem de konu bakımından taklit eden Şevkî, klasik Arap edebiyatı âdetlerinde olduğu gibi gazel içerikli bir mukaddime yapmış, ardından nefesine hitap ederek nasihat etmiş, kuruluşun peygamberin yoluna ve şefaatine sarılmakla olacağını belirterek peygamberimizi övmeye başlamıştır. Salâtselamla kasidenin hatimesine geçmiş, İslâm ümmetinin birliğini isteyerek kasidesini sonlandırmıştır. Hâşim'in *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesi ise vezin, kafiye, revî harfi ve isimlendirme açısından Şevkî'nin kasidesiyle

³² Mekkî, *el-Medâih*, 27.

³³ Samimi duygularla söyleseler de Hz. Muhammed'in şairleri olarak tanınan Hassan b. Sabit, Ka'b b. Malik ve Abdullah b. Revâha'nın, İslam düşmanlarına karşılık verdikleri, gazveleri anlattıkları veya bir şehidi andıkları şiirlerin ana teması Hz. Muhammed'i medih olmadığı, Ka'b b. Züheyr'in söylediği şiirin de korkudan emin olan ve yeni Müslüman olan birinin şiiri olduğu ayrıca Câhiliye Dönemi şiir âdetlerinin izlerini taşıdığı gerekçesiyle Medh-i Nebî türü şiirlerin özelliklerini tam olarak taşımadığı ifade edilmiştir: bk. Mekkî, *el-Medâih*, 28-35; Mubârek, *Medâih*, 20-32; Zekî Mubârek, *el-Muvâzene beyne ş-şu'arâ'* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 170; Orhan İyışenyürek, "İbn Ma'tûk'un Divân'ındaki Peygamber Methiyeleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 146-148; Süleyman Tülücü, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1982), 161-162.

³⁴ Mubârek, *Muvâzene*, 166.

³⁵ İsmail Hakkı Sezer, "Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 65.

³⁶ Mubârek, *Muvâzene*, 165; Mubârek, *Şevkî*, 155.

aynı olmasının yanı sıra, ele alınan konular bakımından da benzerlik göstermektedir.

Şevkî, klasik Arap edebiyatı âdetlerine uygun olarak *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine gazelî bir mukaddime yapmıştır: [Basît]³⁷

1 رِيمٌ عَلَى الْقَاعِ بَيْنَ الْبَانِ وَالْعَلَمِ أَحَلَّ سَفَكَ دَمِي فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ
2 رَمَى الْقَضَاءُ بَعَيْنِي جُودِرِ أَسَدًا يَا سَاكِنَ الْقَاعِ أَدْرِكْ سَاكِنَ الْأَجْمِ
3 لَمَّا رَنَا حَدَّثْتَنِي النَّفْسُ قَائِلَةً يَا وَيْحَ جُنُبِكَ بِالسَّهْمِ الْمُصِيبِ

- 1 Dağlar ve ağaçlar arasındaki sakin bir ovada bir ceylan, haram aylarda kanımı dökmeyi helal saydı.
- 2 Kader bir ceylanın gözlerini bir aslana attı. Ey ova sakinleri! Ormanın sakinine yetişin.
- 3 Baktığında nefis şöyle diyerek benimle konuştu: "Sana atılan oktan dolayı yazık oldu sana."

1164 | db

Hâşim ise kasidesinin matla'ında maksadını açıklayarak kasidesinde klasik Arap şiir geleneğini uygulamamıştır. Kasidesinin matla'ı şöyledir: [Basît]³⁸

1 هَبَّتْ رِيَا حُ الصَّبَا فَاسْتَكْتَبَتْ قَلْمِي مَدَحَ الرَّسُولِ كَرِيمِ الْخُلُقِ

- 1 Saba rüzgârları esti de kalemimden, yaratılışı ve huyu güzel peygambere bir medih yazmasını istedi.

İki kasidenin mukaddimleri farklı olsa da ele alınan konulardaki benzerlikler göze çarpmaktadır. Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'i methi dolayısıyla kıyamet gününde alacağı karşılığa değinmektedir: [Basît]³⁹

45 عَلَقْتُ مِنْ مَدْحِهِ حَبْلًا أَعْرُ فِي يَوْمٍ لَا عِزَّ بِالْأَنْسَابِ وَاللَّحْمِ

- 45 Nesep ve soyla izzetin olmadığı bir günde, aziz olmak için onu methederek bir ipe sarıldım.

³⁷ Şevkî, *Şevkiyyât*, 259.

³⁸ Rifâî, *Dîvân*, 301.

³⁹ Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'i methi dolayısıyla Allah'ın rızasına kavuşmayı umduğunu belirtmektedir: [Basît]⁴⁰

4 إِيَّيْ مَدَحْتُكَ يَا خَيْرَ الْوَرَى فِي أَنْ أُنَالَ الرَّضَى يَا وَاسِعَ
12.11. 12.11.

4 *Ey yaratılmışların en hayırlısı! Ey keremi geniş olan! Rızaya kavuşmayı arzulayarak seni methediyorum*

Şevkî, kasidesinde nefesine hitap etmiş ve tavsiyelerde bulunmuştur. Nefse hoş gelen ancak sonrasında hüznün ve pişmanlık sebebi olacak günahlardan kaçınması gerektiğini, zaman geçtikçe hataların insanda meydana getirdiği yaraları şöyle ifade etmiştir: [Basît]⁴¹

25 يَا نَفْسُ دُنْيَاكَ تُخْفِي كُلَّ وَإِنْ بَدَأَ لَكَ مِنْهَا حُسْنٌ مُبْتَسِمٌ

26 فُصِّي بِتَفْوَاكِ فَأَهَا كُلَّمَا كَمَا يُفَضُّ أَدَى الرَّقْسَاءِ بِالْتَرَمِ

27 مَخْطُوبَةٌ مُنْذُ كَانَ النَّاسُ مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ لَمْ تُزْمِلْ وَلَمْ

28 يَفْنَى الزَّمَانُ وَيَبْقَى مِنْ جُرْحِ بَادِمٍ يَبْكِي مِنْهُ فِي الْأَدَمِ
12.11.11. 12.11.11.

25 *Ey nefis! Güzel tebessümler sana görünse de dünyan, bütün ağlatan (olayları) gizliyor.*

26 *O, sana her güldüğünde takvanla ağzını kapat. Tıpkı yılanın zehrinin dişi kırılarak yok edildiği gibi...*

27 *(Dünya) ilk zamanlardan beri insanları hem isteyen hem de (insanlar tarafından) istenen oldu. Dul olmadı bekâr da kalma-*

28 *Zaman tükenir ve onun yaptığı kötülükten insanı derisinde ağlatan yara kalır.*

Şevkî, nefesine tavsiyelerini devam ettirerek 37. ve 38. beyitlerde, yapılan hayırların ve şerhlerin neticesinden, nefse hoş gelen şeyleri yapmaktan nefsin azmasından bahsetmiştir: [Basît]⁴²

37 وَالنَّفْسُ مِنْ خَيْرِهَا فِي خَيْرٍ وَالنَّفْسُ مِنْ شَرِّهَا فِي مَرْتَعٍ

38 تَطْعَى إِذَا مَكَّنْتَ مِنْ لَذَّةٍ طَعَى الْجِيَادِ إِذَا عَصَّتْ عَلَى
12.11. 12.11.

⁴⁰ Rifâî, *Divân*, 301.

⁴¹ Şevkî, *Şevkiyyât*, 261.

⁴² Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

- 37 Nefis hayırlı işler yaptığı için güzel bir afiyet içindedir. Nefis kötülük yaptığı için kötü bir hâldedir.
- 38 Gemini ısırığında atın azdığı gibi, lezzet ve hevâya imkân verilirse azar.

Hâşim de kasidesinde nefisine nasihat ederek, dünyanın geçiciliğinden, ebedî hayatın öneminden, Allah'ın affının mümkün olduğundan, şeytanın vesveselerine uymaması gerektiğinden bahsetmiştir. Şevkî'nin kullandığı مَزَّعَ وَحَمَّ kelimelerini de aynı sırayla kendi beytinde kullanmıştır. Ancak kelimeler, irapları gereği merfu olmaları gerekirken, kafiye dolayısıyla mecrur okunmak zorunda kalmışlardır. Bu durum, her ne kadar ele aldığımız kasideyi 13 yaşındayken yazsa da, Hâşim'in şiirde henüz ustalaşmadığını göstermektedir: [Basît]⁴³

6 يَا نَفْسُ دُنْيَاكَ يَوْمٌ وَاحِدٌ وَعَدُّ عِنْدَ الْإِلَهِ دَوَامُ الْخَيْرِ وَالنِّعَمِ
7 يَا نَفْسُ إِنْ تَرْجِعِي فَأَلَلَهُ يَغْفِرُ لِي وَإِنْ تَطْلِي فَبِئْسَ الْمَرْتَعُ
8 يَا نَفْسُ لَا تَبْنَعِي الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ تُغْوِي الْمَرْءَ

1166 | db

- 6 Ey nefis dünyan bir gündür. Yarın Allah katında hayır ve nimetler devam edecektir.
- 7 Ey nefis! Eğer dönersen Allah beni affeder. Eğer devam edersen ne kötü bir sondur.
- 8 Ey nefis! Şeytanı dinleme ve sarıl (takvaya). Şeytanlar kişiyi günahla kandırırlar.

Şevkî, kasidesinde günahları affedilmeyecek kadar çok olsa da Allah'ın affından ümit kesmediğinden bahsetmiştir: [Basît]⁴⁴

39 إِنْ جَلَّ ذَنْبِي عَنِ الْغُفْرَانِ لِي فِي اللَّهِ يَجْعَلُنِي فِي خَيْرٍ

- 39 Günahım bağışlanmayacak kadar çok olsa da beni sakınanların en hayırlısı yapan Allah'tan bir ümidim vardır.

⁴³ Rifâî, *Dîvân*, 301.

⁴⁴ Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

Hâşim de kasidesinde günahlarının hesabının, tutulamayacak kadar çok olduğundan ancak affedilme ümidi taşıdığından bahsetmiştir: [Basît]⁴⁵

9 وَيَلِي مِنَ اللَّهِ كَمْ ذَنْبٍ أَتَيْتُ جَلَّتْ ذُنُوبِي عَنِ الْقُرْطَاسِ
10 لِكُنِّي التَّمْسُ عَفْوَاً وَمَغْفِرَةً مِنَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَدَمِ

9 Allah'ım yazıklar olsun bana! Nice günahlar işledim. Günahlarım kalemden, kâğıttan daha çoktur.

10 Ancak ben yoktan insanı var edenin affına ve mağfiretine sığınıyorum.

Şevkî, kasidesinde şefaath istediğinden, Hz. Muhammed vesilesiyle Allah'ın katında kıymetli bir konuma gelmeyi ümit ettiğinden bahsetmiştir: [Basît]⁴⁶

41 إِذَا خَفَضْتُ جَنَاحَ الذَّلِّ أَسْأَلُهُ عِزَّ الشَّفَاعَةِ لَمْ أَسْأَلْ سِوَى أُمَّمِ
42 وَإِنْ تَقَدَّمَ نُو تَقْوَى بِصَالِحَةٍ قَدَّمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ عِبْرَةَ النَّدَمِ
43 لَزِمْتُ بَابَ أَمِيرِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْ يُمْسِكُ بِمِفْتَاحِ بَابِ اللَّهِ يَعْتَمِ

41 Zelil bir hâlde şefaatin izzetini istediğimde ancak kolay bir şey istemişimdir.

42 Takva sahibi sâlih amelleriyle öne geçtiğinde ben de pişmanlık gözyaşıyla önüne geçerim.

43 Ben peygamberlerin önderine yapıştım. Kim Allah'ın kapısının anahtarına sarılırsa fayda görür.

Hâşim de Hz. Muhammed'den şefaath istediğini, Allah'ın habîbi olması nedeniyle isteklerinin kabul olacağını belirtmiştir: [Basît]⁴⁷

11 فَكُنْ شَفِيعِي رَسُولَ اللَّهِ وَوَاطَّأْتُ مِنَ اللَّهِ سِتْرًا لِي وَلِلْأُمَّمِ
12 فَأَنْتَ مَنْ يَسْتَجِبُ رَبُّ الْعِبَادِ أَنْتَ الْحَبِيبُ الْكَرِيمُ الْكَاشِفُ
13 مَا زَلْتِ تَرْقَى سَمَاءَ بَعْدَ حَتَّى وَصَلْتِ لِرَبِّ الْعَرْشِ وَالْقَلَمِ

⁴⁵ Rifâî, *Dîvân*, 301.

⁴⁶ Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

⁴⁷ Rifâî, *Dîvân*, 301-302.

- 11 *Ey Allah'ın Rasûlü! Benim şefaataçım ol. Ah emelim! Benim için ve ümmetler için Allah'tan af dile.*
- 12 *Sen kulların Rabbinin icabet ettiğisin. Sen dertleri kaldıran yüce habipsin.*
- 13 *Sen, arşın ve kalemin Rabbine ulaşana dek bir bir yükselmektesin.*

Sonuç olarak Hâşim er-Rifâî'nin *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesiyle Ahmed Şevkî'nin *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine muâraza yaptığı, mukaddime üslupları farklı olsa da iki kasidenin vezin, kafiye, revî harfi ve muhteva bakımından aynı olduğu görülmektedir. Hâşim'in kasidesinin beyit sayısının Bûsîrî ve Şevkî'nin yazdığı nazîreleriyle kıyaslandığında çok kısa kalışı, onun henüz edebî hayatının baharında oluşu ve muhtemelen sonraki yıllarda kasidesine eklemeler yapmayı düşündüğü şeklinde açıklanabilir.

3.2. Mevlidü'n-Nûr

Sözlükte *وَلَدٌ* kelimesinin mastarı olan *أَوْلَادٌ* kelimesi; annenin çocuğunu doğurması manasındadır.⁴⁸ Mastar-ı mîmî, ism-i zaman ve ism-i mekân olarak kullanılabilen *الْمَوْلِدُ* kelimesi ise *doğum yapmak*, *doğum zamanı* ve *doğum yeri* anlamına gelmektedir.⁴⁹ İslâm kültüründe *mevlid* kelimesi, özellikle Hz. Muhammed'in doğumunu, bu vesileyle yapılan törenleri ve yazılan eserleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁰ Mevlid-i Nebî törenleri ilk olarak büyük ihtimalle, 4./10. yüzyılın ortalarında İran'da ortaya çıkmış, daha sonra özellikle Şîîler arasında yayılmış,⁵¹ Fâtımîler Dönemi'nde Mısır'da Mevlid-i Nebî törenleri yapılmaya başlanmıştır. 6./12. yüzyılda Fâtımîlerin yıkılıp Eyyûbîlerin kuruluşuyla birlikte Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (öl. 589/1193) bütün törenleri kaldırıp sadece Mevlid-i Nebî kutlamalarına izin vermesinin ardından Mevlid-i Nebî törenleri Sünnî Müslümanlar arasında hem resmiyet hem de meşruiyet kazanmıştır. Böylece Mevlid-i Nebî törenleri Irak, Şam ve Mısır'da, halkların katıldığı büyük törenler hâline gelmiş ve Hz. Muham-

⁴⁸ Ebû Mansûr Muhammed b Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvâd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 14/106.

⁴⁹ Ahmed Muhtâr Abdulhâmîd Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsır* (Kahire: Dâru'l-Mu'âsır, 1429–2008), 3/2492.

⁵⁰ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

⁵¹ Mubârek, *Medâih*, 200.

med'in doğumunu konu alan Mevlid-i Şerîf şiirleri çokça yazılmaya başlanmıştır.⁵²

Hassân b. Sâbit'in, Hz. Muhammed'i methettiği, bahri Vâfir, revî harfi Hemze olan, bu nedenle de *el-Hemziyye* adıyla şöhret kazanmış bir kasidesi vardır.⁵³ Bûsîrî de Hassân b. Sâbit'in şiirine muâraza yaparak 456 beyitten oluşan, Hafif vezninde, revî harfi Hemze olduğu için *el-Kasidetü'l-Hemziyye* şeklinde adlandırılan bir kaside yazmıştır.⁵⁴ Ahmed Şevkî, Bûsîrî'nin bu kasidesine muâraza yaparak *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* ismini verdiği kasideyi Kâmil vezninde, aynı kafiyede yazmıştır.⁵⁵ Hâşim de Şevkî'den etkilenerek aynı kafiye, aynı vezin ve aynı konuda olan *Mevlidü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme almıştır.

Şevkî, *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesinin mukaddimesinde konuya doğrudan giriş yapmıştır: [Kâmil]⁵⁶

1 وُلِدَ الْهُدَى فَالْكَائِنَاتُ ضِيَاءُ وَقَمُ الزَّمَانُ تَبَسُّمٌ وَتَنَاءُ
2 الرُّوحُ وَالْمَلَأُ الْمَلَانِكُ حَوْلَهُ لِلدِّينِ وَالْدُّنْيَا بِهِ بُشْرَاءُ

db | 1169

- 1 Hidayet doğdu, kâinat nur içinde ve zamanın ağzı mütebessim ve övmekte.
- 2 Etrafındaki Cebrail, önde gelenler, melekler din ve dünya hakkında onu müjdelemekte.

Hâşim ise *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesine gazelî bir başlangıç yaparak Şevkî'den farklı bir matla' ve mukaddime kullanmıştır: [Kâmil]⁵⁷

1 جَيْدُ الطَّبَا وَالْمُقَلَّةُ الْحَوْرَاءُ هَذَانِ يَا قَلْبِي هُمَا الْعُرْمَاءُ
2 مَا زِلْتِ تَلْهُو فِي شَبَابِكَ عَابِتًا حَتَّى رَمْتِكِ الْعَادَةَ الْحَسَنَاءُ

⁵² Mekkî, *el-Medâih*, 66-103; Ömer Musa Bâşâ, *el-Edeb fî bilâdi's-Şam 'Usûru'z-Zenkiyyin ve'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 408-410; İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 148.

⁵³ Hassân b. Sâbit, *Şerhu divâni Hassan b. Sâbit el-Ensârî*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1347/1929), 1; Mubârek, *Medâih*, 30.

⁵⁴ Sîdî İbn-i 'Acîbe Hasenî, *el-Envâru'l-kudsîyye fî şerhi'l-Kasideti'l-Hemziyye li'l-Bûsîrî*, thk. Abdusselam el-'Umrânî el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010), 3.

⁵⁵ Şevkî, *Şevkiyyât*, 41.

⁵⁶ Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

⁵⁷ Rifâî, *Divân*, 327.

- 1 Bir ceylanın gerdanlığı ve iri göz... Ey kalbim! Bu ikisi düşmanlardır.
- 2 Güzel bir kadın sana bir bakış atıncaya kadar gençliğinde boş işlerle eğlendin durdun.

Hâşim'in *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesinin yukarıda zikrettiğimiz matla'ı, Şevkî'nin *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesinin 32. beytini hatırlatmaktadır. Zira ikisinin de ikinci şatırında هَدَانِ ve هُمَا kelimeleri geçmekte, son kelime aynı hareke sırasını izlemektedir: [Kâmil]⁵⁸

32 وَإِذَا رَجَمْتَ فَأَنْتَ أُمُّ أَوْ هَدَانِ فِي الدُّنْيَا هُمَا

- 32 Eğer merhamet edersen sen anne veya baba (gibisin). Dünya-da ancak bu ikisi merhametli olanlardır.

Şevkî kasidesinin matla'ında Hz. Muhammed'den bahsederken اَلْهَدَى kelimesini ve doğumuyla kâinatın aydınlandığını belirtmek için ضِيَاءِ kelimesini kullanmıştır. Hâşim de Şevkî'yi takip ederek *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesinin 16. beytinde Hz. Muhammed için هُدَى, 22. beytinde de الصَّيَاءِ kelimelerini kullanmıştır: [Kâmil]⁵⁹

16 قَدْ سَاءَ لِهَدَى النَّبُوءَةِ إِنَّهُ يَضَعُ الْهَدَى وَالْمَلَكُ حَيْثُ يَشَاءُ

22 جَاءَ الصَّيَاءُ لِمَنْ مَضَوْا فِي وَعَلَى الْعُيُونِ غَشَاوَةٌ سَوْدَاءُ

- 16 O, Huda (Muhammed) için nübüvveti dilemiştir. Muhakkak O, hidayeti ve mülkü istediğine nasip eder.
- 22 Gözlerinde kara bir örtüyle sapkınlık içinde gidenlere nur geldi.

Şevkî kasidesinde Hz. Muhammed'in yetimliğinden ve yetimliğinin bir bereket vesilesi olduğundan bahsetmiştir: [Kâmil]⁶⁰

22 نِعْمَ الْيَتِيمُ بَدَتْ مَخَايِلُ فَضْلِهِ وَالْيَتِيمُ رَزُقٌ بَغْضُهُ وَدَكَاءُ

23 فِي الْمَهْدِ يُسْتَسْقَى الْحَيَا بِرَجَائِهِ وَيَقْصِدُهُ تُسْتَدْفَعُ الْبَأْسَاءُ

⁵⁸ Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

⁵⁹ Rifâî, *Dîvân*, 328.

⁶⁰ Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

- 22 *Ne güzel yetim! Lütfunun işaretleri görünmeye başladı. Yetimlik bazen rızık bazen de zekâ (vesilesidir).*
- 23 *Beşikteyken onun vesilesiyle yağmur yağması istenir. Bereketiyle kötülükler uzaklaştırılır.*

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'in yetim oluşundan ve onun özelliklerinin denginin olmayışından bahsetmiştir: [Kâmil]⁶¹

19 هَذَا الْيَتِيمِ الْفَدَّ مَا عَهَدَتْ لَهُ مِنْ مُثْبِتِهِ فِي وَصْفِهِ الْبَيْدَاءِ

19 *Bu biricik yetimin özelliklerinin bir benzerine çöl şahit olmadı.*

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in ahlakının yüceliğinden bahsetmiş ve aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır: [Kâmil]⁶²

24 بِسْوَى الْأَمَانَةِ فِي الصَّبَا وَالصِّدْقِ يَعْرِفُهُ أَهْلُ الصِّدْقِ وَالْأَمْنَاءِ
 25 يَا مَنْ لَهُ الْأَخْلَاقُ مَا تَهْوَى الْعَلَاءِ مِنْهَا وَمَا يَتَعَشَّقُ الْكِبْرَاءِ
 26 لَوْ لَمْ تُقِمَّ دِينًا لَقَامَتْ وَحْدَهَا دِينًا تُضِيءُ بِنُورِهِ الْأَنْبَاءِ
 27 زَانَتْكَ فِي الْخُلُقِ الْعَظِيمِ سَمَائِلُ يُغْزَى بِهِنَّ وَيُولَعُ الْكِرْمَاءِ

24 *Çocukluğunda emanet ve doğruluğu olmasaydı, doğruluk ve emanet ehli onu tanımazdı.*

25 *Ey yücelerin arzuladığı ve büyüklerin hayran olduğu ahlakın sahibi!*

26 *Eğer bir din getirmeseydin (ahlakın) tek başına çağları nuruyla aydınlatan bir din olurdu.*

27 *Yüce insanların düşkün olduğu ve arzuladığı huyların, yüce ahlakınla seni süslemiş.*

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'in ahlakını ele almış, Şevkî'nin genel olarak bahsettiği yüce ahlakı daha tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır: [Kâmil]⁶³

⁶¹ Rifâî, *Divân*, 328.

⁶² Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

⁶³ Rifâî, *Divân*, 328-329.

يَقْطُ الْمَطَامِعِ لَفَهُ الْإِغْوَاءُ	عَهْدِي بِمَنْ قَدْ فَاضَ مَاءُ	29
لَا يَسْتَجِيبُ إِذَا دَعَا الْإِغْرَاءُ	قَدْ كَانَ فِي شَرْخِ الشَّبَابِ فَمَا	30
يَلْهُو بِهِ مَنْ حَوْلَهُ الْقُرْنَاءُ	مَا بَالُهُ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهْوَ وَالَّذِي	31
وَمَضَى إِلَى الصَّلَوَاتِ وَهِيَ	تَرَكَ الْحَيَاةَ عَرِيضَةً مِنْ خَلْفِهِ	32
فِي الْكَائِنَاتِ بَدَتْ لَهُ آلَاءُ	يَسْتَلْهُمُ الْعَقْلَ الطَّرِيقَ إِلَى الَّذِي	33
فَعَدَّتْ عَلَيْهَا يُخْطِرُ الْأَحْيَاءُ	هَذِي الْبَسِيطَةَ قَدْ أَمَدَّ فِجَاجَهَا	34

29 Gençlik suyu (damarlarındaki kan) taşmış, arzuları uyanık ve sapkınlığın kendisini kuşattığı kimseler tanırım.

30 Ona ne oluyor da gençliğin başlangıcında arzular çağırdığında karşılık vermiyor!?

31 Ona ne oluyor da etrafındaki akranların eğlendiği eğlenceleri bilmiyor!?

Hayatı arkasında bırakarak terk etti ve arınmış bir şekilde namazlarına yöneldi.

32 Kâinatta işaretleri görünen Zât'ın yolunu bulmak için aklından ilham alır.

34 İşte yollarını uzatan dünya! Üzerinde canlılar hareket ederler.

Şevkî kasidesinde Hz. Muhammed'in cömertliğini konu almış ve onun cömertlikte ileri derecede olduğunu belirtmiştir: [Kâmil]⁶⁴

وَفَعَلْتَ مَا لَا تَفْعَلُ الْأَنْوَاءُ	فَإِذَا سَخَوْتَ بَلَّغْتَ بِالْجُودِ	30
--	---------------------------------------	----

30 İkrâm ettiğinde cömertliğiyle zirveye ulaşırsın ve yağmurların yapamadığını yaparsın.

Hâşim de kasidesinde aynı şekilde Hz. Muhammed'in cömertliğinden bahsetmiş ve cömertliğin onun tabiatında olduğunu belirtmiştir: [Kâmil]⁶⁵

وَالصَّبْرُ مِنْكَ شَجَاعَةٌ وَإِبَاءُ	الْجُودُ عِنْدَكَ دَيْدُنٌ وَعَرِيرَةٌ	143
--	--	-----

143 Cömertlik sende yaratılışından ve tabiatındandır. Sabır sende cesaret ve karşı koymadır.

⁶⁴ Şevkî, Şevkiyyât, 42.

⁶⁵ Rifâi, Divân, 335.

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'den bahsederken "Abdullah'ın oğlu" ifadesini kullanmıştır: [Kâmil]⁶⁶

بِكَ يَا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَامَتْ بِالْحَقِّ مِنْ مِلْلِ الْهُدَى غَرَاءُ 62

⁶² Ey Abdullah'ın oğlu apaçık bir hidayet üzere olan şeriatlerin adalette müsamahası seninle ortaya çıktı.

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'den bahsederken Şevkî gibi "Abdullah'ın oğlu" ifadesini kullanmıştır: [Kâmil]⁶⁷

وَمَنْشَى ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَصْرُخُ وَيَبْرُنُ فِي أَدْنِيهِ الْإِسْتِهْرَاءُ 65

⁶⁵ Abdullah'ın oğlu çevresindekiler bağırtıyor ve kulağına küçümsemeler çalınıyorken yürüdü.

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in Ümmî olma özelliğini ifade etmiştir: [Kâmil]⁶⁸

db | 1173

يَأْيُهَا الْأَمِيُّ حَسْبُكَ رُتْبَةٌ فِي الْعِلْمِ أَنْ دَانَتْ بِكَ الْعُلَمَاءُ 46

⁴⁶ Ey Ümmî! Âlimlerin ilmi senden alması, ilimde bir rütbe olarak sana yeter.

Hâşim de kasidesinde aynı şekilde Hz. Muhammed'in Ümmî olma özelliğini ifade etmiştir: [Kâmil]⁶⁹

الرَّائِدُ الْأَمِيُّ عَلَّمَ قَوْمَهُ حَتَّى سَمَا مَجْدٌ لَهُمْ وَسَنَاءُ 131

¹³¹ Ümmî rehber halkına öğretti. Hatta onların şerefleri ve ışıkları parladı.

Şevkî kasidesinde İsrâ olayından ve bu olay etrafında cereyan eden tartışmalardan bahsetmiştir: [Kâmil]⁷⁰

⁶⁶ Şevkî, *Şevkiyyât*, 43.

⁶⁷ Rifâî, *Divân*, 330.

⁶⁸ Şevkî, *Şevkiyyât*, 43.

⁶⁹ Rifâî, *Divân*, 335.

بَيِّنَسَاءَلُونَ وَأَنْتَ أَطَهْرُ هَيْكَلِ بِالرُّوحِ أَمْ بِالْهَيْكَلِ الْإِسْرَاءِ 82

82 Sen en temiz beden olduğun hâlde "İsra ruhla mı yoksa bedenle mi?" diye sorarlar.

Hâşim de aynı şekilde kasidesinde İsrâ olayından bahsetmiştir: [Kâmil]⁷¹

هَلْ أَبْصَرُوهُ وَقَدْ تَخَطَّى وَمَضَى لَهُ تَحْتَ الدُّجَى إِسْرَاءِ 77

77 Onları aşır geçerken ve koyu karanlığın altında İsrâ'yı gerçekleştirirken onlar onu gördüler mi?

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in İslâm'a davetine karşı câhillerin tavrından bahsetmiştir: [Kâmil]⁷²

لَمَّا دَعَوْتَ النَّاسَ لَبَّى عَاقِلٌ وَأَصَمَّ مِنْكَ الْجَاهِلِينَ نِدَاءِ 67

67 Sen insanları davet ettiğinde akıllı olan sana karşılık verdi, cahiller senin çağrını işitmediler.

Hâşim de hemen hemen aynı ifadelerle İslâm davetine karşı câhillerin tavrını ve ilgisizliklerini, kasidesinde ele almıştır: [Kâmil]⁷³

لَمْ يَعْرِفِ الْجُهَالُ قَدْرَكَ نَادَيْتَ صُمًّا مَا لَهُمْ إِصْغَاءِ 137

137 Cahiller senin kıymetini bilemediler. Sen ancak duyamayan sağırlara seslendin.

Şevkî, kasidesinin hatimesinde methinin yetersizliğinden, methi karşılığında Hz. Muhammed'den şefaat beklentisinden bahsetmiştir: [Kâmil]⁷⁴

⁷⁰ Şevkî, *Şevkiyyât*, 44.

⁷¹ Rifâî, *Dîvân*, 331.

⁷² Şevkî, *Şevkiyyât*, 44.

⁷³ Rifâî, *Dîvân*, 335.

⁷⁴ Şevkî, *Şevkiyyât*, 46.

لِي فِي مَدِيحِكَ يَا رَسُولُ	تُؤْمِنَ فِيكَ وَشَاقِهِنَّ جَلَاءُ	116
هَنَّ الْحَسَانَ فَإِنْ قَبِلْتَ تَكْرُمًا	فَمَهْرُهُنَّ شَفَاعَةً حَسَنَاءُ	117
أَنْتَ الَّذِي نَظَمَ الْبَرِيَّةَ دِينُهُ	مَاذَا يَقُولُ وَيَنْظُمُ الشُّعْرَاءُ	118
الْمُصْلِحُونَ أَصَابِعُ جُمِعَتْ يَدًا	هِيَ أَنْتَ بَلْ أَنْتَ الْيَدُ الْبَيْضَاءُ	119
مَا جِئْتُ بِأَبْكَ مَادِحًا بَلْ دَاعِيًا	وَمِنَ الْمَدِيحِ تَضَرُّعٌ وَدُعَاءُ	120

- 116 *Ey Allah'ın elçisi! Seni övmekte sana meftun ve seni özleyen gelinler (gibi güzellikler) vardır.*
- 117 *Onlar güzel kızlar gibi (hoştur). Eğer ikram etmeyi kabul edersen mehirleri de hoş bir şefaattir.*
- 118 *Sen dininin varlıkları düzene koyduğu Zât'sın. Şairler ne desin ve ne yazsın.*
- 119 *Islahatçılar bir elde toplanmış parmaklardır. O sensin, dahası sen bembeyaz bir elsin.*
- 120 *Kapına seni methetmek için değil aksine dua istemek için geldim. Methiyede niyaz ve dua vardır.*

Hâşim de kasidesinin hatimesinde her ne kadar methi çok güzel olsa da Allah'ın (cc) övdüğü bir zata yapılan methiyenin yeter-sizliğini ifade etmiş ve Hz. Muhammed'e "Ey şefaatchilerin efendisi!" diye seslenerek şefaath istegine telmihte bulunmuştur: [Kâmil]⁷⁵

db | 1175

يَا سَيِّدَ الشُّعْعَاءِ هَذِي	مَيِّ إِلَيْكَ فَرِيدَةٌ عَصْمَاءُ	149
اللَّهُ قَدْ أَنْتَى عَلَيْكَ فَهَلْ لِمَنْ	أَنْتَى عَلَيْهِ إِلَهُهُ إِطْرَاءُ	150

- 149 *Ey şefaatchilerin efendisi! İşte benim sana eşsiz, harika methiyem.*
- 150 *Allah seni övmüşken, Allah'ın övdüğü kimseye övgü yapılabilir mi?*

Sonuç olarak Hâşim'in, Şevkî'nin *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesiyle vezin, kafiye, revî harfi ve konu bakımından aynı olan *Mevlidü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme alarak ona muâraza yaptığı, kimi zaman Şevkî'nin değindiği konuları daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

⁷⁵ Rifâî, *Divân*, 336.

3.3. Ezher

Fâtımîler 358/969 yılında İhşîdîler'i yıkarak Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından ülkenin merkezi olan Fustat'ın yakınlarına Kahire şehrini kurmuşlardır.⁷⁶ Ardından, siyasî ve toplumsal inkılapların yanında dinî inkılâplar da yaparak⁷⁷ o güne kadar hâkim olan Sünnî-Mâlikî-Şâfî mezhepleri yerine Şîa'nın İsmailiyye mezhebini zorla kabul ettirmeye çalışmışlardır.⁷⁸ Bunun için de 361/972 yılında, ileride Şîa davetinin merkezi olacak Ezher Camii'ni⁷⁹ inşa etmişlerdir.⁸⁰ Sonraki yıllarda Haçlı tehlikesi karşısında zayıflayan Fâtımî Devleti'ne askeri yardım için gelen birliklerdeki komutanlardan Selâhaddîn-i Eyyûbî, yaptığı mücadelelerin ardından 567/1171 yılında Abbasi Halifesi adına hutbe okutarak Şîa Fâtımî Devleti'ni resmen yıkıp Eyyûbî Devleti'ni kurmuştur.⁸¹ İsmailiyye mezhebine ait izleri silmek için Sünnî medrese eğitimine büyük önem veren Selâhaddîn,⁸² Ezher'de Sünnî eğitim verilmesini sağlamış, ancak içinde Cuma namazının kılınmasını yasaklayarak buranın önemini azaltmıştır. Memlûkler Dönemi'nde Cuma namazı kılınmasına izin verilmesiyle eski ihtişamına kavuşan Ezher Camii, Osmanlı Devleti Dönemi'nde de bu ihtişamını korumuştur. Mısır'da Türk idarecilerin Türkçeyi kullandıkları zamanlarda Ezher, Arapçanın korunmasına vesile olmuştur. Millî mücadelenin merkezi olan Ezher, Fransız işgali döneminde bir süre kapalı kalmış, işgalin ardından Osmanlı Devleti'nin gayretiyle tekrar açılmıştır. İngiliz işgaline karşı ortaya çıkan 1919 ayaklanması, Ezher Camii'nin minberinden yapılan çağrıyla başlamıştır.⁸³

⁷⁶ Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994), 10/423.

⁷⁷ Cengiz Tomar, "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)", çev. A. Adıvar vd., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020), 29/560.

⁷⁸ C. H. Becker, "Mısır (Fetihten Osmanlılar Devrine Kadar)", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. A. Adıvar vd. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/238.

⁷⁹ İlk dönem kaynaklarda "Musalla'l-Kahire" ve "Câmi'ü'l-Kahire" şeklinde geçen camiye daha sonraki yıllarda Fâtımîler tarafından verilen "Ezher" (çok parlak, çok güzel) adının, bu kelimenin müennesi olan Hz. Fâtıma'nın "Zehra" lakabından esinlenerek konulmuş olması muhtemeldir. Mustafa İsmet Uzun, "Ezher (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

⁸⁰ Öztuna, *Osmanlı*, 10/427.

⁸¹ Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 52-59.

⁸² Öztuna, *Osmanlı*, 10/432.

⁸³ Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

Zamanla çağın gerisinde kalan Ezher eğitiminde yapılan ıslahat nedeniyle Ahmed Şevkî, *el-Ezher* isimli bir kaside yazmıştır. Hâşim de aynı isim, vezin ve kafiyeyi kullanarak yazdığı *el-Ezher* isimli kasidesiyle Şevkî'ye muâraza yapmıştır. Şevkî, kasidesinin matla'ında doğrudan konuya girmiş ve ilk şatırda Ezher ismini zikretmiştir: [Kâmil]⁸⁴

فَمَّ فِي فَمِ الدُّنْيَا وَحَيِّ الْأَزْهَرَا وَأَنْتَزُّ عَلَى سَمْعِ الزَّمَانِ

¹ Dünyanın önünde ayağa kalk. Ezher'i selamla ve zamanın kulağına cevheri (güzel sözleri) saç.

Hâşim de kasidenin matla'ında konuya doğrudan giriş yapmış ve Şevkî'yi örnek alarak ilk beytin başlangıcında *Kâf* harfini (ق) ve *Fî* harfi cerrini (في) kullanmıştır. Ezher kelimesi ilk şatır sonunda yer almış ve hemen öncesinde bulunan emir fiil, iki harften oluşmuştur. Şevkî sevincini, Hâşim ise hüznünü belirtmek için kasidelerini yazmıştır. Kasidenin yazılışında hissedilen duygu, iki şiirin de matla'ında belirtilmektedir: [Kâmil]⁸⁵

قَفَّ فِي رُبُوعِ الْمَجْدِ وَإِنِّكَ وَأَنْدَبُهُ رَوْضًا لِلْمَكَارِمِ أَفْقَرَا

¹ Yüceliğin tepelerinde dur ve Ezher'e ağla! İyiliklerden yoksun kalan bahçeyi yâd et.

Şevkî, kasidesini Ezher'deki eğitimde yapılan ıslahat nedeniyle tebriklerini sunmak için kaleme aldığını belirtmiştir: [Kâmil]⁸⁶

لَمَّا جَرَى الْإِصْلَاحُ فَمَّتْ بِاسْمِ الْحَنِيفَةِ بِالْمَزِيدِ مُبَشِّرَا

¹⁹ Islahat yapıldığı zaman ben de İslâm adına fazlasını müjdelemek (istemek) için ayağa kalktım.

Hâşim ise yaşadığı dönemde Ezher'in eğitiminin sorunlarını görmüş ve ıslahat yapılmasını istediği için kasidesini kaleme almıştır: [Kâmil]⁸⁷

⁸⁴ Şevkî, *Şevkiyyât*, 203.

⁸⁵ Rifâî, *Dîvân*, 123.

⁸⁶ Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

27	لَأَشَدُّ إِيمَانًا وَأَطَهْرُ مِنْزَرًا	ثُمَّ انْطَوَتْ تِلْكَ الشَّمُوسُ	27
28	لَا تَبْتَغِي فِي الْعِلْمِ حَظًا أَكْبَرَ	وَأَلْفَدَّ مَضَى دَهْرًا وَنَحْنُ	28
29	أَقْلًا نَوْدُ غَدَا نَصِيبًا أَوْفَرَ	إِنْ كَانَ مَجْدُ الْأُمْسِ لَمْ	29
30	مِنْ كُلِّ جَيْلٍ لَا يَزَالُ مُسَطَّرًا	هَدَى الْعُلُومُ وَحَشَوَهَا لَعْنُ	30
31	يَبْدُو بِهِ الْهَذْرُ الْقَدِيمُ مُكْرَّرًا	عِلْمٌ نُعَالِجُهُ بِفِكْرِ جُدُونَا	31
32	وَنُرِيدُ لِلْإِسْلَامِ أَنْ يَتَحَرَّرَا	إِنَّا نُرِيدُ مِنَ النَّقْدِ قِسْطَنَا	32
33	تُجْدِي وَلَيْسَتْ طَلْسِمًا مُتَحَجَّرَا	وَنُرِيدُ أَنْ نَسْقِيَ الْفُنُونَ	33
34	لَجَجِ الْحَيَاةِ إِذَا مَضَتْ بِكَ مُثْمَرَا	مَا الْعِلْمُ إِلَّا مَا تَرَاهُ لَدَيْكَ فِي	34

27 Sonra güçlü bir iman ve tertemiz bir geçmişi olan bu güneşler dü-rüldü.

28 Biz olduğumuz yerdeyken ilimden daha büyük bir pay istemeden bir dönem geldi geçti.

29 Şayet biz dünün yüceliğine ulaşamadıysak da yarın için daha büyük bir nasip istemeyecek miyiz?

30 Bu ilimler ve onların tekrarı, her neslin (oyalandığı) boş bir iştir. Hâlâ yazılmaya devam ediyor.

31 Ecdadımızın fikirleriyle ele aldığımız ilim, eski boş konuşmaların tekrarları gibi görünüyor.

32 Biz kalkınmadan payımızı istiyor ve İslâm'ın özgürleşmesini talep ediyoruz.

33 Fayda veren sanatları yücelikle geliştirmek istemekteyiz. Onlar taşlaşmış birer tılsım değildir.

34 İlim ancak sana fayda verdiğini gördüğün, hayatın zorluklarında seni ilerleten şeydir.

Ahmed Şevkî kasidesinde Ezher'deki eğitim faaliyetlerini yürü-ten âlimleri övmüştür: [Kâmil]⁸⁸

4	طَلَعُوا بِهِ زُهْرًا وَمَاجُوا	وَإِخْتَعَمَ مَلِيًّا وَأَفْضَ حَقَّ أُنْمَةٍ	4
5	وَأَعَزَّ سُلْطَانًا وَأَفْحَمَ مَظْهَرًا	كَانُوا أَجَلَ مِنَ الْمُلُوكِ جَلَالَةً	5
6	حَرَمَ الْأَمَانِ وَكَانَ ظِلُّهُمْ الدَّرَا	زَمَنُ الْمَخَافِ كَانُ فِيهِ جَنَابُهُمْ	6
7	وَيُرِيكَهُ الْخَلْقُ الْعَظِيمُ	مِنْ كُلِّ بَحْرِ فِي الشَّرِيعَةِ زَاخِرِ	7

⁸⁷ Rifâi, *Dîvân*, 124.

⁸⁸ Şevkî, *Şevkiyyât*, 203.

- 4 Uzunca saygıyla dur ve yıldızlar gibi doğan ve denizler gibi (geniş ilimlere) açılan imamların (âlimlerin) hakkını öde.
 5 Onlar krallardan daha yüce, sultanlardan daha izzetli ve görünüşleri daha heybetliydi.
 6 Korku zamanları onların yanı eman bölgesi ve gölgeleri sığınak idi.
 7 Şeriatın tüm engin denizlerinde yüce ahlakı sana bir aslan gibi gösterir.

Hâşim de kasidesinde Ezher âlimlerini övmüş ancak haşiv olarak kullandığı kelimelerle ve yaptığı şerhlerle Şevkî'nin ele aldığı konuları daha uzun anlatmıştır. 17. beyitte eş anlamlı kelimeler kullanılırken 18. ve 19. beytin aynı anlamda olduğu görülmektedir: [Kâmil]⁸⁹

سَلِّ مَوْئِلَ الْأَفْدَانِ مِنْ أَشْيَاجِهِ	16
عَنْ مَعْشَرٍ كَانُوا بِهِ أَسَدَ الشَّرَى	
الْعَامِلِينَ لِرَفْعَةِ الْإِسْلَامِ مَا	17
مِنْهُمْ كَهَامٍ قَدْ وَنَى أَوْ قَصَّرَا	
وَالْمُبْتَغِينَ رِضَا الْإِلَهِ وَمَا	18
مَنْ حَاكِمٍ عَرَضَ الْحَيَاةِ مُحَقَّرَا	
كَانُوا الْمَنَارَ إِذَا الدِّيَاجِي أَسْدَلَتْ	19
تُوبَ الظَّلَامِ هَدَى الْأَنَامَ وَتَوَرَا	
كَانُوا لِمَنْ ظَلَمُوا حُصُونٌ عَدَالَةٍ	20
كَانُوا الشَّكِيمَ لِمَنْ طَعَى وَتَجَبَّرَا	
رَدُّوا غَوَاةَ الْحَاكِمِينَ وَغَيْرُهُمْ	21
لِتَمَلِّقَ الْأَهْوَاءِ كَانَ مُسَخَّرَا	
لِرِضَائِهَا يُبْدِي الْحَرَامَ مُحَلَّلَا	22
وَيَذُكَّ مَعْرُوقًا وَيَبْنِي مُنْكَرَا	
فِي وَجْهَهَا وَقَفُوا وَهُمْ عَزْلٌ وَمَا	23
لَيْسُوا سِوَى تُوْبِ الْهَدَايَةِ مَغْفَرَا	
وَإِذَا رَأَى مِنْهُمْ هُمَامَ رِيَّةَ	24
نَادَاهُ دَاعِي بَيْنَهُ أَنْ يَزَارَا	
مَا قَامَرُوا بِالدِّينِ فِي سُبُلِ	25
كَلَّا وَلَا اتَّخَذُوا الشَّرِيعَةَ مَنَجَّرَا	
عَاشُوا أَيْمَةً دِينَهُمْ وَحُمَاتِهِ	26
لَا يَسْمُحُونَ بِأَنْ يُبَاعَ وَيُبْتَنَرَى	

16 Her biri bir aslan gibi cesur olan topluluğu, âlimlerinin eşsiz sığınağına sor.

17 İslâm'ın yücelmesi için çalışanlar... Onlardan önemsemeyen veya zayıflık gösteren bir ihmalkâr yoktur.

18 Allah'ın rızasını dileyenler... Alçalarak bir sultanın dünya malı sunmasını beklemezler.

⁸⁹ Rifâî, *Divân*, 124.

- 19 *Karanlıklar çöktüğünde onlar insanlığa doğru yolu gösteren ve aydınlatan fenerdirler.*
- 20 *Zulüm görenlere adalet kaleleridirler. Azgınlara ve zalimlere bir gemdirler.*
- 21 *Onlar zalim yöneticileri reddettiler başkaları heveslerine hizmet için ikiyüzlülük yaparken...*
- 22 *Arzuları için haramı helal gösterirken... İyiliği yıkıp kötülüğü inşa ederken...*
- 23 *Hidayet elbisesinden başka miğfer giymeden, savunmasız olarak karşılıklarına çıktılar.*
- 24 *Onlardan bir yiğit bir sorun gördüğünde dini ona haykırmasını emretti.*
- 25 *Heves uğruna dinle kumar oynamadılar. Şeriatı asla ticaret edinmediler.*
- 26 *Dinlerinin imamları ve hamileri olarak, onun alınıp satılmasına müsaade etmeyerek yaşadılar.*

1180| db

Şevkî kasidesinde Ezher'in eğitim rolünü öne çıkararak مَعْهَدْ kelimesini, önce 12. beyitte tazim için nekra, 27. beyitte hasr için mârife kullanmıştır: [Kâmil]⁹⁰

12 يَا مَعْهَدًا أَقْنَى الْفُرُونَ وَطَوَى اللَّيَالِي رَكْنَهُ وَالْأَعْصُرَا
27 الْمَعْهَدُ الْقُدْسِيُّ كَانَ نَدِيَّهُ قُطْبًا لِدَائِرَةِ الْبِلَادِ وَمِحْوَرَا

- 12 *Ey duvarları dönemleri yok eden, sütunları geceleri ve çağları düren üniversite!*
- 27 *Kutsal Üniversite'nin Meclisi ülkenin dairesinin merkezi ve odak noktasıydı.*

Hâşim de kasidesinde Ezher'in eğitim rolünden bahsederken aynı kelimeyi kullanmıştır: [Kâmil]⁹¹

3 الْمَعْهَدُ الْفَرْدُ الَّذِي بِجِهَادِهِ بَلَّغَتْ بِلَادُ الصَّادِ أَعْرَافَ الدَّرَى

- 3 *Eşsiz Üniversite'nin çabasıyla Dâd'ın (Arapça'nun) yurdu dağların zirvelerine ulaştı.*

⁹⁰ Şevkî, *Şevkiyyât*, 203, 204.

⁹¹ Rifâi, *Divân*, 123.

Ezher'in Arap diline katkısını ele alan yukarıdaki beyitte Hâşim, Arap dili için الصَّادُ kelimesini kullanarak kinaye yapmıştır. Bunu yaparken de Şevkî'nin kasidesindeki hazif sanatından esinlendiği görülmektedir. Şevkî de kasidesinde Ezher'in Arap diline katkısını ele almış ve Arap Dili için الفُصْحَى kelimesini kullanmıştır: [Kâmil]⁹²

عَيْنٌ مِنَ الْفُرْقَانِ فَاضٌ وَحَيًّا مِنَ الْفُصْحَى جَرَى 16
 16 Suyu Fushâ (Arapça) bir vahiy olarak taşan, akan ve çağlayan Furkan'ın pınarı.

Şevkî kasidesinde Ezherli olmadığını ama Ezher'in yolunu izlediğini, bunun kendisine bir zararı dokunmayacağını belirtmiştir: [Kâmil]⁹³

مَا ضَرَّنِي أَنْ لَيْسَ أَفْقُوكَ وَعَلَى كَوَاكِبِهِ تَعَلَّمْتُ السُّرَى 17
 لَا وَالَّذِي وَكَّلَ الْبَيَانَ إِلَيْكَ لَمْ أَكُ دُونَ غَايَاتِ الْبَيَانِ مُقَصِّرًا 18
 17 Ufkunun, doğuşum olmaması ve şerefi yıldızlarından öğrenmemem bana ne zarar verecek?
 18 Hayır, beyanı (Arapçayı) sana emanet edene yemin olsun ki! Beyanın gayelerini ihmal etmedim.

Hâşim ise bir Ezherli olduğunu ve hakkı söylemesi gerektiğini belirtmiş ve Şevkî'nin kullandığı مَا ضَرَّنِي ifadesini aynen kullanmıştır: [Kâmil]⁹⁴

أَنْكُونَ فِي دُنْيَا الرُّقِيِّ نَعَامَةً نُخْفِي الْوُجُوهَ وَقَدْ عَرَانَا مَا عَرَا 38
 مَا ضَرَّنِي إِذْ نَحْنُ نَحْدَعُ نَفْسًا لَوْ قُلْتُ مَا أَدْرِي وَفَهْتُ بِمَا أَرَى 39
 لَيْسَ التَّعَصُّبُ لِلْأُبُوءَةِ مَانِعِي مِنْ أَنْ أَقُولَ الْحَقَّ فِيهِ وَأَجْهَرَا 40
 38 Kalkınma dünyasında başımıza gelen gelmişken yüzlerimizi saklayan bir deve kuşu mu olalım?!
 39 Kendimizi kandırırken şayet anladığımı söyler ve gördüğümü konuşsam bana ne zarar verecek?!
 40 Babalık taassubum (Ezherli olmam) hakkı söylememe ve açıkça haykırmama engel değildir.

⁹² Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

⁹³ Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

⁹⁴ Rifâî, *Divân*, 125.

Şevkî, millî mücadelenin öncülerinden olan Urâbî Paşa'yı⁹⁵ (öl. 1911) kasidesinde zikrederek onun bir Ezherli oluşu nedeniyle düşmanlara karşı verilen mücadelede Ezher'in rolünü ifade etmiştir: [Kâmil]⁹⁶

حَتَّى تَلَقَّتْ عَنْ مَحَاجِرِ رُومَةٍ 36
فَرَأَى عُرَابِي فِي الْمَوَاقِبِ
وَدَعَا لِمَخْلُوقٍ وَآلَةٍ زَائِلًا 37
وَأَرْتَدَّ فِي ظَلَمِ الْعُصُورِ الْقَهْرَى

³⁷ Sonunda Roma'nun gözlerine baktı ve Urâbî Paşa kervanda Kayser'i gördü.

³⁶ Yarattılmışı dua eden... Bir faniyi ilah edinen... Asırların zulmünü geri getiren...

Hâşim de halkın kimi zaman işgale, kimi zaman Mısırlı yöneticilerin haksızlıklarına karşı başkaldırısında Ezher'in öncü rolünden bahsetmiştir: [Kâmil]⁹⁷

1182 | db

سَلِّ مَهَيْطَ الثُّورَاتِ عَنْهَا إِنَّهُ 11
فَدَّ كَانَ نَادِيهَا وَكَانَ الْمُنْبَرَا

¹¹ Onu zulme başkaldırının beşiğine sor. O, onun meclisi ve minberiydi.

Hâşim'in yukarıdaki beytinde geçen minber ifadesi, Ezher Camii'nde bulunan, koşullara göre kimi zaman dini konularda halkı bilinçlendiren, kimi zaman zulme başkaldırısı konu alan hutbelerin okunduğu mekân olması nedeniyle, önemli bir yere sahiptir ve Şevkî'nin kasidesinde de bulunmaktadır: [Kâmil]⁹⁸

نَبَأٌ سَرَى فَكَسَا الْمَنَارَةَ حَبْرَةً 20
وَزَهَا الْمُصَلَّى وَاسْتَحَفَّتْ

²⁰ Haber geldi, minareyi sevince boğdu, namazgâh parladı ve minber mutlu oldu.

⁹⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 6/88; Hilal Görgün, "Urâbî Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Yıldız, *Nil Şairi*, 33-34.

⁹⁶ Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

⁹⁷ Rifâî, *Dîvân*, 123.

⁹⁸ Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

Şevkî'nin *el-Ezher* isimli kasidesini sevinçle, Hâşim'in *el-Ezher* isimli kasidesini hüznle yazdığı görülmektedir. Kasidelerin vezin, kafiye ve revî harfi bakımından aynı olduğu, Şevkî'nin Ezher'de yapılan ıslahatı tebrik etmek için, Hâşim'in Ezher'de ıslahat yapılması için kasidesini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Hâşim'in kasidesinde ele aldığı konularda, Şevkî'nin kasidesinden büyük oranda etkilendiği görülmektedir.

Sonuç

Arap edebiyatında muâraza sanatı, Câhiliye Dönemi'nden günümüze kadar hep var olagelmıştır. Bir şairin, başka bir şairi küçümsemeden ve hicvetmeden, şiirinin kalitesi nedeniyle, onun kasidesine benzer bir kaside yazması veya daha güzel bir kasideyle onu geçmeye çalışması anlamına gelen muâraza sanatı, Modern Arap edebiyatında da görülmektedir. Hâşim er-Rifâî'nin güçlü bir şair olan Ahmed Şevkî'nin şiirlerine karşı yazdığı nazîreler, Modern Arap edebiyatındaki muâraza sanatının en güzel örnekleri arasında sayılabilir.

db | 1183

Şevkî'nin 190 beyitten oluşan *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine Hâşim, muâraza yaparak, 24 beyitten oluşan *Nehcü'l-Bürde* isimli bir kaside yazmıştır. Matla' ve mukaddime açısından farklı olsalar da kasideler vezin, kafiye, revî harfi ve işlenen konular bakımından aynıdır. Hâşim'in kasidesinin beyit sayısının Şevkî'nin kasidesine göre kısa olması, muâraza sanatı açısından bir eksiklik olarak kabul edilse de, muhtemelen sonraki yıllarda kasidesine eklemeler yapma niyeti taşıdığı ve henüz şairliğinin baharında olduğu şeklinde açıklanabilir. Vezin dolayısıyla kelimelerin hareketlerinde yaptığı zorunlu değişiklikler de onun şiirinin gelişme döneminde olduğunu göstermektedir.

Şevkî'nin 131 beyitten oluşan *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesine, Hâşim'in muâraza yaparak, 151 beyitten oluşan *Mevlîdü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme aldığı görülmektedir. Kasidelerin vezin, kafiye ve revî harflerinin aynı olduğu, benzer konuları ele aldıkları göze çarpmaktadır.

Şevkî'nin 48 beyitten oluşan *el-Ezher* isimli kasidesine Hâşim'in muâraza yaparak 41 beyitten oluşan *el-Ezher* isimli bir kaside yazdığı, kasidelerin vezin, kafiye ve revî harfi bakımından aynı olduğu, Şevkî'nin kasidesini sevinçle Hâşim'in hüznle kaleme aldığı görülmektedir. Şevkî'nin Ezher'de yapılan ıslahatı tebrik etmek için,

Hâşim'in Ezher'de ıslahat yapılması için kasidelerini yazdıkları, ele alınan konuların benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.

Şevkî'nin şiirlerindeki konuları genel olarak ele aldığı, garîb kelimeler kullandığı, Hâşim'in aynı konuları ele aldığına haşivler kullanarak, açıklamalar yaparak ve ayrıntılar vererek sözü uzattığı görülmektedir. Bu durum Şevkî'nin şiirde olgunluğa ulaştığı, Hâşim'in ise henüz taklit döneminde olduğunu göstermektedir.

Her şair, şiir yazmaya başka şairleri taklitte başlamıştır. Ancak bir şaire muâraza yapmak, onunla boy ölçüşmek anlamına geleceği için cesaret isteyen bir husustur. Yaşı ve tamamlanmamış eğitimi göz önüne alındığında Hâşim'in, Şevkî'ye birden fazla muâraza yapması, onun özgüvenini, şiir kabiliyetini ve edebî gücünü göstermektedir.

Hâşim, şiirlerine muâraza yapmak için Şevkî'yi seçmesinde Şevkî'nin edebî gücü yanında, onun Mısırlı olması, klasik ekolü temsil etmesi, şiirlerinde İslamî fikirleri işleme ve İngiliz işgaline karşı söylemleri gibi hususlar etkili olmuş olabilir. Hâşim, Şevkî'ye muâraza yapmakla, sadece onun mensubu olduğu edebî ekolün değil, aynı zamanda fikriyatının da bir temsilcisi olduğunu göstermiştir. Aslında muâraza ile nakîza sanatları arasındaki en önemli ayırım da budur.

Muâraza, edebî etkisini devam ettiren ve sanatı güçlü olan bir şairle boy ölçüşmenin yanında kendini bir ekole ait hissetmek, bir düşünce silsilesinin devamı olmak ve aynı düşünce içerisinde söyleyecek sözü olmak anlamlarına da gelebilir. Bir fikrî ekolün sürekliliğini ve şairlerin ait olduğu düşünce grubunu göstermesi açısından önem arz eden Muâraza sanatı, bir şairin düşüncelerine katılmak, şerh düşmek veya bazı görüşlerini tadil etmek şeklinde de gerçekleştirilebilir. Bu açıdan İslam dünyasında fikrî akımlar incelenirken şairler de dikkate alınmalı ve şiirlerinin temsil ettiği fikrî akım tespit edilerek bir tasnife tabi tutulmalıdır. Bu anlamda muârazalar, İslam dünyasının fikrî serüvenine ışık tutacak veriler içermeleri açısından yeni bir bakış açısı verebilirler.

KAYNAKÇA

- Akkâvî, İn'âm Fevval. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Âşûr, Saïd Abdülfettâh. "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezher#2-egitim-ogretim-ve-sosyal-hayat>
- Bâşâ, Ömer Musa. *el-Edeb fi bilâdi's-Şam 'Usûru'z-Zenkiyyin ve'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1999.
- Becker, C. H. "Mısır (Fetihten Osmanlılar Devrine Kadar)". *İslâm Ansiklopedisi*. ed. A. Adıvar vd. 8/218-242. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Berîğiş, Muhammed Hasen. *Dîvânü Hâşim er-Rifâî isimli esere yazılan mukaddime*. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1405/1985.
- Curcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Çiçekler, Mustafa. "Na't". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nat>
- Dayf, Şevkî. *Şevkî şa'iru'l-asri'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu'l-Ustra, 2010.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi)-(922-1217/1516-1802)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Osmanlı Dönemi Bediyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/methiye>
- Durmuş, İsmail. "Nazîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazire>
- Ekinci, İsmail. *Tasavvuf Şairi Nablusi ve Şiirleri*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvâd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fâhûrî, Hannâ. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Jounieh: Mektebetu'l-Bülisiyye, 2. Basım, 1953.
- Görgün, Hilal. "Urâbî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/urabi-pasa>
- Hamevî, İbn Hicce. *Huzânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*. thk. 'İsâm Şikyû. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.
- Hasenî, Sîdî İbn-i 'Acîbe. *el-Envâru'l-kudsiyye fi şerhi'l-Kasîdeti'l-Hemziyye li'l-Büsîri*. thk. Abdusselam el-'Umrânî el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Hassân b. Sâbit. *Şerhu dîvânî Hassan b. Sâbit el-Ensârî*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1347/1929.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*. nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1986.
- Huseyin, Tâhâ. *Hâfiz ve Şevkî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014.
- İbnu'l-Esir, Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah. *el-Bedî' fi'l-bedî'*. Dâru'l-Cil, 1990.
- İyişenyürek, Orhan. "İbn Ma'tûk'un Dîvân'ındaki Peygamber Methiyeleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 145-194.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî. *Subhu'l-a'sâ' fi sunâ'ati'l-inşâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Trablus: el-Muessesetu'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyubi Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

- Mekkî, Mahmud Ali. *el-Medâihu'n-nebeviyye*. Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısıriyyetu'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 1991.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Mohammad, Majed Haj. "en-Nez'atu'r-rûmansıyye fi şî'ri't-tabî'a 'inde Hâşim er-Rifâi ve eseruhâ fi'stid'âi's-suveri'l-fenniyye". *Asos Journal* 66 (Mart 2018), 415-440.
- Mubârek, Zekî. *Ahmed Şevkî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988.
- Mubârek, Zekî. *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Huccetü'l-Beyzâ', 1354/1935.
- Mubârek, Zekî. *el-Muvâzene beyne's-şu'arâ'*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhâmîd. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsir*. Kahire: Dâru'l-Mu'âsir, 1429-2008.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid>
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
- Öztürk, Mevlüt. *İbnu't-Tayyib eş-Şerakî ve Şiirleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2019.
- Recep, Mustafa. *Şu'arâu'l-fukâheti'l-mu'âsirün*. Kafra's-Şeyh: el-İlmu ve'l-İmân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008.
- Rifâi, Hâşim. *Divânu Hâşim er-Rifâi*. Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 2. Basım, 1405/1985.
- Sezer, İsmail Hakkı. "Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 65-88.
- Subkî, Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003.
- Şahin, Ramazan. *Osman Bektaş el-Mevsilî ve Şiiri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Şâyib, Ahmed. *Târîhu'n-nekâiz fi's-şî'ri'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1954.
- Şeşen, Ramazan. "Ahmed Şevki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-sevki>
- Şevkî, Ahmed. *Şevkiyyât*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Tâhir, Hâmid. *Hâşim er-Rifâi*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1998.
- Tomar, Cengiz. "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/misir#3-bizans-donemi>
- Tülücü, Süleyman. "Kâ'b b. Zuheyr ve Kaside-i Bürde'si Üzerine Notlar I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5/5 (1982), 159-173.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezher>
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Ürün, Ahmet Kazım. *1868-1932 Mısır'da Bir Türk Şair Ahmet Şevki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Ahmet Şevki ve Mehmet Âkifte Ortak Unsurlar". *Nüsha* 2/7 (2002), 83-98.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Ahmet Şevki'nin Şiirlerinde Boğaziçi ve Marmara". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/309-319. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019.
- Yıldız, Ahmet. "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmaji". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 195-212.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Muāraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqī-Hashim al-Rifāi

Ahmet YILDIZ*

Extended Abstract

Ahmed Shawqī had a big influence in terms of delivering classical Arabic literature to modern Arabic literature. Shawqī, who was a translator of the feelings of Egyptian people in his poems, influenced many poets. Hashim al-Rifāi is one of these poets. Hashim was born in 1935 and known for his Islamist position in terms of the political events at his time. He became a target of communists because of his position, and eventually got killed in 1959 at age 24. Despite his short life, he started writing poetry at an early age, left a mark on poetry Divān.

In Arabic literature, writing of poetry by another poet in response to the poetry of a poet is expressed with the words naqīza and muāraza. *Naqīza* was used in terms that two poets quarrelled between each other by using poems that contained more of the same centroid, rhyme and letter of rhyme; with the intention of satirizing, bragging or against responding to each other. *Muāraza* is named when a poet writes a poem by making more or less changes to the same rhyme, the same centroid and the same content in order to reach or pass his degree, without satirizing it, as a result of liking the art or content in another poet's poetry. Muāraza and naqīza have been known in Arabic literature since the Jāhiliyya Period.

In this study, the poem named *Nahc al-Burda* written in the type of eulogy of the Prophet Muhammad in the Divān of Hashim, his poem named *Mawlid al-Nūr* written in the form of *Mawlid al-Nabī* and his poem called *al-Azhar* were examined. The naming of these three poems were considered in terms of the letter of rhyme, rhyme, centroid, content and number of couplets, and compared to the poems of Ahmed Shawqī and the effects of Shawqī's poems on Hashim's poems were determined. For this purpose, 24 couplets under the title of *Nahc al-Burda*, 37 couplets under the title of *Mawlid al-Nūr*, and 39 couplets under the title of *al-Azhar* were examined. Together with the 5 couplets mentioned in the 3rd chapter, a total of 105 couplets were analysed.

Hashim's poem *Nahc al-Burda* was written as Muāraza to Shawqī's poem *Nahc al-Burda*, and although the muqaddime styles are different, the two poems appear to be the same in terms of centroid, rhyme and subject matter. Compared to the number of couplets written by Shawqī, Hashim's short stay can be explained as being in the spring of his literary life and probably considering adding to his eulogy in the following years.

* Assist. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Education, Department of Arabic Language Education, ayildiztr@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

Ahmed Shawqī wrote the poem *al-Hamziyya al-Nabī*, which he wrote in consideration of the *Qasīda Hamziyya* by Būsīrī and using the same rhyme. Hashim was also influenced by Shawqī and wrote a poetry named *Mawlid al-Nūr*, which had the same rhyme, centroid and subject. In this poetry, Hashim examines the topics Shawqī has dealt with from time to time, but more detailed.

Ahmad Shawqī wrote a poetry called *al-Azhar*. Hashim also made nazīre to Shawqī with his poetry named *al-Azhar*, and used the same name, centroid and rhyme. It is seen that Shawqī wrote his *al-Azhar* with joy, whereas Hashim wrote his *al-Azhar* with sadness. It is understood that Shawqī wrote his poetry to congratulate the reformation in *al-Azhar*, and Hashim wrote his poetry to make reformation in *al-Azhar*.

It was proven that the reason why a poet does muāraza to another poet, is not only because he accepts his art and literary strength, but also because the poet's declaration that he is a representative of the ideas the poet has. There are many factors why Hashim may have choosen Shawqī to make muāraza for his poems, one of those being his literary power, him being Egyptian, him being a representative of the classical school, his Islamic ideas in his poems, and his discourse against the British occupation. By making muāraza to Shawqī, Hashim thus showed that he was not only a representative of the literary school he belonged to, but also a representative of his intellectual life.

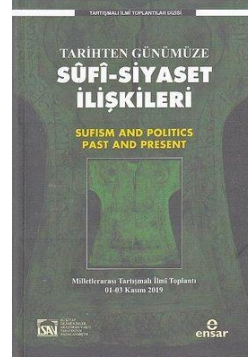
While examining intellectual movements in the Islamic world, poets should also be taken into consideration, as well as intellectual movements represented by their poems should be determined and classified. In this way, muārazas can give a new perspective in terms of containing data that will shed light on the intellectual adventure of the Islamic world.

Keywords: Arabic Literature, Ahmed Shawqī, Hashim al-Rifāī, Muāraza, Eulogy.



Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri
Yazar: Salih Çift, Takyettin Karakaya (ed.), (İstanbul: Ensar
Neşriyat, 2020, 720 sayfa.)

Muammer CENGİZ*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 06 Haziran 2021, **Kabul Tarihi:** 06 Eylül 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** Cengiz, Muammer. “Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri, Yazar: Salih Çift, Takyettin Karakaya (ed.), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, 720 sayfa.)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1189-1204.

<https://doi.org/10.33415/Daad.948779>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 06 June 2021, **Accepted:** 06 September 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Cengiz, Muammer. “Review of “Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri” by Salih Çift, Takyettin Karakaya (ed.), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, 720 sayfa.)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1189-1204.

<https://doi.org/10.33415/Daad.948779>

* Dr. Öğr. Ü. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, muammer.cengiz@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2093-9977>

I

İslâm düşüncesinin sacayaklarından biri olarak tasavvufun siyaset düşüncesi ile irtibat noktaları, İslâm toplumunun bir parçasını teşkil eden zâhid ve sûfî çevrelerin siyasî kurum ve karakterlerle münasebetleri, tasavvufun kurumsal tezahürü olan tarikatların siyasetle temas biçimleri akademik bir ilgi konusu olarak tasavvuf açısından olduğu kadar tarih, siyaset, iktisat ve sosyoloji gibi sahalarda zaviyesinden de ele alınabilecek disiplinlerarası bir mahiyete sahiptir. Hangi tasnif şeklini dikkate alırsak alalım tasavvuf tarihinin bütün dönemlerinde “sûfiler”in toplumun farklı kesimleri (devlet ricali, ulema, halk, gayr-i müslimler vs.) yahut “tasavvuf”un muayyen bir mesele (kültür, sanat, metafizik, hukuk, iktisat, siyaset) ile olan irtibatı tasavvuf araştırmalarının önemli bir boyutunu teşkil eder. Bu çerçeveden bakıldığında tasavvuf ve tarikatlar tarihini/düşüncesini bir çok muayyen konu/tema bağlamında olduğu gibi siyaset kavramı/kurumu üzerinden de “okumak”/“takip etmek” mümkündür. “Tasavvuf ilminin siyaset düşüncesinden, tarikatların da –ilk ortaya çıkış yılları istisna edilirse- siyasetten uzak ve bağımsız kalmadıkları” düşünüldüğünde¹ “sûfi-siyaset ilişkileri”nin asırlara hükmeden bir mesele olarak bütün yönleri ve tarafları ile çözüme kavuşturulması gereken bir problem alanı olduğunu söylemek mümkündür. “Tasavvuf/sûfî/tarikat ve siyaset/siyaset adamı/siyâsî merkez” arasındaki tarihî-aktüel, teorik-pratik, inişli-çıkışlı, uzak-yakın, muvafık-muhâlif, açık-karmaşık ilişkilerin tarihinin çok gerilere götürülebilecek farklı katmanları, muhtelif vecheleri, değişik parametreleri bulunmaktadır. Bir ilmî disiplin olarak “tasavvuf”, bu disiplinin uzanımı olarak ortaya çıkmış “tasavvuf literatürü”, tasavvufun kurumsal ve sosyal tezahürleri olan “tarikatlar, tekkeler” ve tasavvufî hayatı benimseyen kimlikler olan “şeyh ve mürid” gibi temel unsurlara siyaset merkezli olarak bakıldığında değişik dönem ve coğrafyalarda bazen benzer bazen de farklı manzaralarla karşılaşmak mümkündür. Dolayısı ile sûfî ve siyaset ilişkileri çok yönlü ilişkiler ağına ve uzun bir tarihi süreçteki hem teorik çerçeveyi hem de pratikteki uygulamaları dikkate alarak ele alınabilecek bir meseledir. Sûfî-siyaset ilişkilerini belirleyen farklı yan unsurlar olsa da idare mekanizmasının içinde bulunanlar (siyasi merkez/iktidar/bürokrasi/yöneticiler/idareciler) ile tasavvuf merkezli kişi ve kurumlar (sûfiler/tekkeler/şeyhler/dervişler) arasındaki

¹ bkz. İsmail Kara, “Hem Muhâlif Hem Muvâfık”, Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri, s.712.

münasebetlerin bu irtibat tarzlarının zeminini teşkil ettiğini düşünebiliriz. Zaman zaman karmaşık-çetrefilli-gerilimli-çatışmacı zaman zaman ise mesafesiz, uyumlu ve yakın bu ilişki tarzlarını tek bir cephesiyle okumak ve değerlendirmek hadisenin bütününe gözden kaçırmanın önündeki en büyük engel olarak durmaktadır. Tarihi ve güncel boyutları ile sufi-siyaset ilişkilerinin nesnel/objektif/bilimsel yöntemlere dayalı olarak, sık münakaşalardan uzakta kalarak, bütüncül bir perspektiften ele alınması ile hem dünü/tarihi doğru teşhis etmek hem de bugün yaşanan birtakım sorunların üstesinden gelmek mümkün hale gelecektir. Haddizatında tasavvuf literatürü açısından sufi-siyaset ilişkileri çerçevesinde oluşan müstakil bir literatürün varlığı konunun sūfi muhayyilede daima canlı bir mesele olarak varolageldiğini ve en azından teorik/ilkesel olarak çerçevesinin belirgin olduğunu söylemek mümkündür.²

Yukarıdaki girizgâhtan hareketle sözü “01-03 Kasım 2019”da İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ile Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliği ile Bursa’da gerçekleştirilmiş olan “Tarihten Günümüze Sūfi-Siyâset İlişkileri” başlıklı uluslararası ilmî toplantıda sunulan bildirilerin Salih Çift ve Takyettin Karakaya editörlüğünde bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmış kitaba getirecek ve mezkur yayının kritiğini yapmaya çalışacağız. Yedisi yurt dışından olmak üzere sahasında uzman yirmi üç ilim adamının katkıda bulunduğu eserin “sūfi-siyaset ilişkileri” teması üzerine editöryal düzeyde bugüne değin yapılmış en kapsamlı çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Eser “İçindekiler” (s. 5-7), “Takdim” (s. 9-14), “Açılış Konuşmaları” (s. 15-18), “Tebliğ Metinleri” (s. 19-716), “Türkçe ve

² Bu minval üzere sufilere yönelik yazdıkları mektuplar, *Âdâbü'l-Mülûk ve Nasihatnâme* tarzı eserler hem sūfilere siyaset ve siyasilere karşı olan vizyonunu hem de aradaki irtibatların istikametini ve teorik çerçevesini gösteren metinler olarak hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bu çerçevede Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Mülûk*, İbn Arabî'nin, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, Sâdi-yi Şirâzî'nin *Nasihatü'l-Mülûk*, Necmüddin Dâye Râzî'nin *Mirsâdu'l-İbâd*, Âşık Paşa'nın *Garibnâme*, Sarı Abdullah Efendi'nin *Nasihatü'l-Mülûk*, İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Tuhfe-i Hasekiyye* gibi eserleri bu konuda zikredilebilecek eserlerden bazılarıdır. Ahlakla ilgili eserlerden bir kısmında da siyasetnâmelerin konusuna giren meseleleri tasavvufî duyarlılıkları da yansıtabilecek şekilde ele alan bölümler bulunmaktadır. Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî'si*, Muhyî-yi Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâmî'si*, Nâbî'nin *Hayriyye'si* gibi eserler de bu çerçevede değerlendirilebilecek metinlerdendir. (Bkz. Hasan Hüseyin Adaloğlu-Coşkun Yılmaz, “Siyasetname-Osmanlı Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/304-308.) Bu literatürün önemli bir kısmına dönük işaretler için bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 17-46.

Arapça Özet” (s. 718-718) ve “Konu Dizini” (s. 719-720) şeklinde bir çerçeveye sahiptir. Kitapta yer alan yazıların konu başlıkları belirli bir mantık ve kronoloji gözetilerek ve fakat herhangi bir bölümlendirme yapılmaksızın sıralanmıştır. Bu yazıların başlıklarını müellifleri ile birlikte eserdeki planı dikkate alarak bir arada görmek kitabın genel çerçevesini anlamak ve yapacağımız değerlendirmelerin takibini kolaylaştırmak bakımından yararlı olacaktır.³

1. Abdullah Karahan, “Sûflerin Siyaset Anlayışlarında ve Siyasetle İlişkilerinde Hadislerin Rolü”, ss. 19-48.
2. Hacı Bayram Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, ss. 49-116.
3. Zafer Erginli, “İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?”, ss.117-174.
4. Salih Çift, “Sûflere Göre Sûfi-Siyaset İlişkilerinin Standart Kriterlerinden Söz Edilebilir Mi?”, ss.175-202.
5. Abdullah Kartal, “İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyaset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidar”, ss. 203-226.
6. Laila Khalifa, “Mefâhimü'r-Riâse ve's-Siyâse ve'l-Cihâd fi-Mezheb-i Muhyiddin b. Arabî: el-Emir Abdülkâdir el-Cezâirî/Enmûzecen”, ss. 227-258.
7. Özkan Öztürk, “Varlık ve Devlet: İsmail Hakkı Bursevî'de Merâtibu'l-Vücûd Teorisi ve Siyaset”, ss. 259-282.
8. S. Muhammed Khairudin Aljunied, “Sufis and Politics in the Malay World: A Longue Duree and Comparative Perspective”, ss. 282-310.
9. Alexander Knysh, “Sufism in Yemen: A Struggle For Purity and Authenticity”, ss. 311-334.

³ Bu noktada Özkan Öztürk, Süleyman Gökbulut, Zekeriya Işık ve Hülya Küçük isimli araştırmacılar tarafından hazırlanan tebliğ metinlerinin kendilerine ait daha önceki yayınlarının kısmî değişikliklerle yeniden üretilmiş versiyonları olduğunu belirtmemiz gerekir.

10. Tarek Mohamed el-Morsy Hussein, “es-Sûfiyye fî-Mısr Bey-ne Sevreti Yenâyır 2011 ve İnkılâb-ı Yolyo 2013 er-Rihân ed-Dâhilî ve'l-Hâricî”, ss. 335-346.
11. Nasrollah Pourjavady, “Sufi’s-Involvements in Politics: Two Stories”, ss. 347-356.
12. Necdet Tosun, “Tarihî Süreçte Nakşibendîler ve Siyaset”, ss. 357-396.
13. Tanvir Anjum, “Chishti Sufis’ Interface with Political Authorities in South Asia: A Historical Overview”, s.397-418.
14. Sabah Muhammed el-Berzengî, “Müsteviyâtu’l-Alâka Bey-ne’d-Dîn ve’s-Siyâse”, ss. 419-428.
15. Nuran Döner, “Mahmud Kefevî’nin Ketâ’ibu A’lâmi’l-Ahyâr’ında Siyasî İktidar Sûfî ve Siyaset İlişkileri”, ss. 429-450.
16. Süleyman Gökbulut, “Harezmsahlr Devrinde Sûfî-Siyaset İlişkilerine Dair Bir Örnek: Kübrevî Şeyhi Mecdüddin Bağ-dâdî’nin Katlinin Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 451-472.
17. Zekeriya Işık, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşanan Devlet-Tarikat İlişkilerine Yaklaşım Meselesi”, ss. 473-502.
18. Semih Ceyhan, “Devletin Tasavvufu, Toplumun Tarikatı: İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Tasavvuf Tarih Yazımının Siyasal Açılımları”, ss. 503-550.
19. Vejdi Bilgin, “Sûfî Divanlarında Dînî-Siyâsî Sembolizm”, ss. 551-576.
20. Ahmet Taşğın, “Cumhuriyet Dönemi Siyasetin Alevîliği ve Alevîlerin Siyaseti: Marifetin Mekri mi – Siyasetin Çarkı mı?”, ss. 577-594.
21. Hülya Küçük, “İstiklâl Harbi Sonrası Türk Siyasetinde Bektâşîler ve Mevlevîler”, ss. 595-644.
22. Abdullah İnce, “Yakın Dönem Türkiye’sinde Nakşîlik-Siyaset İlişkisi”, ss. 645-684.
23. İsmail Kara, “Hem Muhalif Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasî Merkezle Münasebetleri”, ss. 685-716.

Yukarıdaki konu başlıklarına bakıldığı vakit sūfî-siyaset ilişkileri bağlamında konunun hadis eksenli olarak dînî referans noktaları, zühd dönemi yahut klasik tasavvuf dönemindeki temel çerçevesi, tasavvuf metinlerinden hareketle belirlenebilecek temel kriterleri, İbn Arabî - ve husûsen İsmail Hakkı Bursevî gibi takipçileri eşliğinde- ile gelinen metafizik dönem tasavvuf doktrini çerçevesinde kazandığı yorum biçimi, farklı İslam coğrafyalarında (Mısır, Malay dünyası, Yemen, Güney Asya) meselenin görünümleri, muayyen tarikat yapılarındaki yansımaları (Nakşibendiyye, Kübreviyye, Çiştîyye, Mevleviyye, Bektâşîyye), Osmanlı devlet tecrübesinde meselenin nasıl telakki edildiği, konunun dînî-edebeî ve tasavvufî metinlerdeki akisleri ve Cumhuriyet devrinden günümüze uzanan hikayesi mercek altına alınıyor. Kitabın başlığına ve konu yelpazesine bakıldığında “sūfî-siyaset ilişkileri” temasının herhangi bir tarih aralığı, müstakil bir coğrafya, muayyen bir tarikat ya da tek bir disiplinin perspektifi ile tahdid edilmeden çeşitlilik içeren bir çerçevede mülâhaza edildiği anlaşılıyor. Haliyle söz konusu çerçeve bir taraftan problemin umûmî hatlarının bir bütünlük içinde görülmesini sağlarken diğer yandan da belirli bir “merkez” yahut “sınır” tayin edilmemesi sebebi ile beklenebilir bir şekilde muayyen bir noktaya özelleşmemektedir. Zira hakkında değerlendirmede bulunduğu eser “sūfî-siyaset ilişkileri” çerçevesi ile kendisini sınırlasa da - bu konuda yapılan daha önceki çalışmalara bakıldığında da görüleceği üzere- herhangi bir “tahsis” alanı gözetilmediği takdirde meselenin çok farklı alanlara daima açık olabileceği görülecektir.⁴

⁴ Tasavvuf-siyaset ilişkisinin konusal çerçevesinin nerelere uzanabileceğini görmek ve bu meyanda yapılmış bazı önemli çalışmalara kronolojik olarak işaret etmek gerekirse şunları zikredebiliriz: Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İnanın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992); Reşat Öngören, “Sünnî Bir Tarıktan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti”, *Bilgi Hikmet*, (1995), 82-93; A.mlf., “Şeriat’ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 123-140; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Esad el-Hatib, *Sufiler ve Aksiyon*, çev. Halil İbrahim Kaçar vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999); Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: -Şerif Mardin Örneği-*, (İstanbul: Dergâh, 2007); Rüya Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları*, (İstanbul: Dergâh, 2009); Özgür Kavak, “Siyasete Tasavvufi Yorum” *Sufi Diliyle Siyaset* içinde, (İstanbul: Klasik, 2010), 11-35; Fatih M. Şeker, “Tasavvuf Muhibbi Olarak Padişahlar”, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, (İstanbul: Dergâh, 2013), 359-374; Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat: Bektâşîliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866) -Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikatı-*, (İs-

II

Elinizdeki metin çerçevesinde kitapta yer alan bütün tebliğleri değerlendirmek mümkün olmayacağından sufi-siyaset ilişkileri bağlamında bir metodolojik bakış açısı verebileceğini düşündüğümüz usûl odaklı çalışmaların muhtevasını merkeze çekerek bazı değerlendirme, yorum ve tekliflerde bulunmaya çalışacağız.

Abdullah Kahraman “Sufilerin Siyasetle İlişkilerinde Hadislerin Rolü” başlıklı yazısında “sufilerin kullandıkları hadislerle ve bunlara yönelik açıklamalara bakıldığında büyük ölçüde ehl-i sünnetin siyaset hakkındaki anlayışına bağlı oldukları” sonucuna varır. (s. 45) Dolayısı ile daha başlangıçta onların bir zümre olarak bir çok konuda olduğu gibi geneli itibariyle sünnî düşüncenin yanında konumlandıklarını söylemek mümkündür. Bu anlamda Kahraman’ın bu yargısı sünnî siyaset düşüncesi ile sufi siyaset düşüncesi üzerine yapılacak çatı çalışmalarla daha açık hale getirilecektir.

Zafer Erginli “İlk Zâhidlerinin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifinin” imkanına odaklanan metninde ilk zahidlerin siyaset ve siyasiler karşısındaki tavırlarının çok çeşitli olması itibariyle tasnife tabi tutulabileceğini pek çok örnek üzerinden açıklar. Fakat tasnif kriterlerinin/parametrelerinin değişimine/tercihine bağlı olarak yapılacak kısımlandırma biçimlerinin de genişleme ve farklılık gösterebileceğine dikkat çeker ki bu durum hadisenin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığını anlamayı sağlayan önemli bir tespittir. (s. 165)

Tasavvufun teşekkül döneminde (H.II asrın ortaları ile V.asrın ortalarına kadar) İslam toplumunda Irak havzası coğrafi sınırları içinde kalarak sûfiler ve siyaset meselesini mercek altına alan Hacı

tanbul: Dergâh, 2013); Zekeriya Akman, *Osmanlı’da Devlet Tekke Münasebetleri: Meclis-i Meşâyih*, (Ankara: Elips Kitap, 2013); Özgen Felek (haz.), *Kitâbü’l-Menâmât: Sultan III. Murad’ın Rüya Mektupları*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014); Kemal Ataman vd. (ed.), *Dini Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, (Bursa: Bursa Akademi, 2017); Zeliha Öteleş, *Sırru’l-Esrar (secreta secretorum) ile Tedbirat-ı İlahiyye’nin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Litera, 2018); Özden Aydın, *Halveti Tarikatı Şeyhlerinin Osmanlı Padışahları ve Devlet Ricalı ile Münasebetleri: Şemsîyye, Sivasîyye ve Nuriyye*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019); M. Nedim Tan, *Tefsir, Sûfi ve Devlet: Mustafa Oğlu Mehmed’in İhlâs Tefsîri ve Ahmed Sâffî’nin Kenz-i İhlâs’ı*, (İstanbul: Pinhan, 2020), s. 107-117; Salih Çift (haz.), *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaflar ve Mücadele*, Frederick De Jong-Bern Radke (Ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020); Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dini Zümreler (1300-1400)*, (İstanbul: Yapı Kredi, 2020); Mustafa Özsaray, *19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı’da Devlet-Tekke İlişkileri*, (İstanbul: İz, 2021)

Bayram Başer'e göre "ilk tasavvufî eğilimlerin "zühhd" ana fikri etrafında yaygınlaştığı hicri ikinci asrın yarısından üçüncü asrın ilk çeyreğine kadarki zaman dilimi, sufilerin siyaset kurumları ve temsilcileriyle ilişkilerindeki temel prensiplerin belirgin hale geldiği temel safhayı teşkil eder. i) "Hukuki ve idari alanlarda devlette görev almamak" ve ii) "yöneticilerin sağlayacağı dünyevi imkânlardan yararlanmamak" şeklinde ifade edilecek söz konusu iki ana prensip, bu dönemde zühde dair tutumların ortak noktaları olarak öne çıkar. "Adil ve basiretli olanlar yanında zalim dahi olsa, ilke olarak yöneticiye başkaldırmamak ve itaat etmek, bu iki prensibi tamamlayan ana fikrin sufilerin tasavvufun teşekkül süreci boyunca benimsediği temel tutumu meydana getirdiği söylenebilir." (s. 109) Başer'e göre "hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra bazı istisnaları bulunmakla birlikte bir devlet olarak Abbâsîlerin de sûfilere yönelik sistemli bir baskı politikası uyguladığından söz edilemez. Yazara göre sûfiler klasik dönem dikkate alındığında hiçbir zaman iktidar talep eden Şîâ-Gulat hareketleri gibi siyasi hedeflere sahip olmadıkları gibi, toplumsal bütünlüğü bozacak toplu bir isyan girişiminde de bulunmadılar. Başka bir ifadeyle teşekkül devrinde tasavvuf ve sufiler siyaset kurumu için hiçbir zaman ciddi bir politik müdahale alanı teşkil etmemiştir." Ayrıca Başer tasavvufun hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlaşmasının sadece sufilerin siyasi merkezle geliştirdikleri itidalli ilişkilere dayanarak açıklanamayacağı görüşündedir. Yazara göre Hicrî IV. ve V.asırlarda sufiler ilk dönemlerdeki pasif tavrının aksine politik durumlarından ödün vermeden entelektüel bir kimlik inşasını tamamlamayı başarmışlardır. (s. 110) Başer'in çalışması sûfi-siyaset ilişkilerini belirli bir zaman dilimi ve coğrafya özelinde ele alması açısından metodolojik olarak önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

1196 | db

Kitabın editörlerinden Salih Çift de "Sufilere Göre Sufi-Siyaset İlişkisinin Standart Kriterleri"nin belirlenmesinin imkanına odaklanan tebliğ metni ile sahaya ve çalışmaya önemli bir katkıda bulunur. Meselenin mahiyetine dair usûl niteliği taşıyan çalışmada Çift, hem sufi hem siyaset çevrelerinin aralarındaki münasebetlerde gözetmesi gereken ve belli bir standarda oturabilecek "kıstas/kaide/mısdak/miyar/prensip/ölçüt/ilke"ler nelerdir?; bu teorik ilkelere tarih içinde pratikte/uygulamada ne kadar riayet edilmiştir?; bu kaideler zamana ve kişiye göre değişip dönüşebilir mi? gibi soruların cevabını açığa çıkarmayı hedefler. Çift'e göre söz konusu kriterler sufi yazarlar eliyle çok net bir biçimde ortaya konulmuş

vaziyettedir. Başka bir ifade ile çözüm, çare ve ilke konusunda tasavvufî miras teorik düzeyde meseleyi büyük ölçüde resmetmiş durumdadır. Bu bağlamda sonraki sufilerin öncü kabul ettikleri Hasan el-Basrî'den başlamak üzere klasik dönem sûfi müelliflerden Hâris el-Muhâsibî, Hakim Tirmizî, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvirî, Gazzâlî, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, Ferîdüddîn Attâr'a kadar bir çok sûfînin bu konuda çok açık ifadeleri bulunmaktadır. Çift, belirli bir standart etrafında toplanma imkanı verecek kriterlere dair farklı kaynaklarda fragmanlar halindeki ifadeler bir araya getirildiğinde konusal bütünlüğün sağlanacağı ve klasik sûfi perspektifin meseleye bakışını yansıtacak bir mahiyetin belirlenebileceğini söyler. Tüm bu kişi ve eserlerden hareketle sufi-siyaset ilişkilerinde gözetilebilecek kriterlerlerden bazıları yazara göre şu şekilde tespit edilebilir: “i) Her ne olursa olsun siyasi otoriteye yakın olmamak ii) Siyasi otoriteden kesinlikle hiçbir talepte bulunmamak iii) Siyasi otoriteden sâdır olan adaletsizliği ve zulmü zımnen ya da açıktan tasvib etmemek iv) Şayet varsa siyasi otoritenin sebep olduğu haksızlık ve kötülükleri açıkça dile getirmek ve bununla da yetinmeyip etkili bir şekilde kendilerini bunlardan vazgeçirmeye çağırarak.” (s. 183-196)

Çift'e göre bu ilkeler sûfi dünya görüşünü benimseyen herkes için bağlayıcı bir nitelik taşır. Bu konuda “sufilerin siyaset sahasında pratikte yaptıkları mı yoksa teoride yazdıkları mı esas alınacaktır?” sorusu karşısında Çift'in tercihi teoriden yanadır. Yazar bugünkü bir takım dini grupların (tarikatlara ve tarikatvari cemaatlara) ilgili esaslara ne ölçüde riayet ettiğinin özel olarak ele alınması gereken konular arasında sayar. Ona göre “bu kurallar dün olduğu gibi bugün de geçerlidir. Güncel çıkarlar uğruna hiçbir ilke gözetmeksizin tasavvufî düşünce ve dilin cezbedici yönlerini kullanmak suretiyle – buna istismar etmek de diyebiliriz- yapılan her türlü faaliyet menfi sonuçlar doğuracak ve bundan en olumsuz anlamda etkilenecekler yine tasavvuf ve sufi çevreler olacaktır.” Çift'e göre asıl olan din, şartlara göre değişen siyasetin doğrultusunda tavır almamalıdır. “Dinin iman esasları yanında insan eylemlerine dair belirlediği temel kaideler sabittir ve tasavvuf adı verilen yorum tarzı da bunlara istinat eder.” (s. 197)

Tasavvuf-siyaset ilişkisini İbn Arabî'nin velayet ve nübüvvet teorisi bağlamındaki görüşleri zemininde “manevi otorite” ve “maddi iktidar” sarmalında ele alan Abdullah Kartal, tasavvuf-siyaset ilişkisini tasavvufun her derecesinde bulunan kişilerle siyasetin her kademesinde yer alan kişiler arasındaki ilişkiler bütünü olarak takdim

eder. (s. 203) İbn Arabî zaviyesinden meseleyi sınırlamak gerektiğinde ise tasavvuf-siyaset ilişkisi demek bâtını temsil eden “velâyet/manevi otorite” ile zâhiri temsil eden “hilafet/maddî otorite” arasında şekillenir. (s. 204) İbn Arabî velâyet sahasını Bâtın isminin tecellisi, siyasi otoriteyi ise Zâhir isminin tecellisi olarak görür. Dolayısı ile O’nun düşüncesinde maddi iktidar ile manevi otorite aynı hakikatın iki farklı yüzü haline gelir. Her iki alanın da kendine ait hükümleri bulunur ve herkes kendi sahasında otorite sahibidir, otorite sahibi değilse kendi alanındaki otoriteye uyar. Bu perspektife göre velilerin yetkisi batınî alanla sınırlanmakta ve siyaset alanında siyasi otoriteye uymakla/itaat etmekle meşruiyet çerçevesini sınırlamaktadır. (s. 226) Kartal’ın çerçevesini çizdiği İbn Arabî perspektifinin bugünün dünyasında ve siyaset düşüncesinde neye tekabül ettiği, kuvvet ve zaaflarının neler olabileceği konunun üzerinde durulması gereken vecheleri arasında sayılmalıdır.

Kartal’ın çerçevesini çizdiği vadide konuyu Osmanlı’da bir İbn Arabî yorumcusu olan İsmail Hakkı Bursevî üzerinden daha aşikar hale getiren ve tamamlayan Özkan Öztürk, Bursevî’nin Varlık Mertebeleri (merâtibü’l-vücûd) teorisi ile Osmanlı siyaset düşüncesi arasında kurduğu ilişkiyi analiz eder. Osmanlı siyaset geleneği içinde tasavvufun tezahürleri konusuna dair müstakil çalışması bulunan Öztürk⁵ Bursevî’nin, siyaseti İbn Arabî ve temel teorisi vahdet-i vücûd üzerinden temellendirmesi itibarıyla Osmanlı siyasi düşünce geleneği açısından yaptığı yorumların özgünlüğüne dikkat çeker. Aşık Paşa’nın *Garibnâme*’sinden de aşına olduğumuz Osmanlı’daki vahdet fikrinin sosyal düzlemde de aşikar edilmesi çabalarını⁶ Öztürk Bursevî üzerinden şöyle tespit eder: “Vahdet-i vücûd fikrinin kurucu gücü, Osmanlı siyasi düşüncesindeki nizam fikri ile paralel düşündüğümüzde toplumsal alanla geçerli olan bütün iktidar merkezlerini birlik fikri altında verimli bir şekilde yapılandırmayı hedefler.” (s. 278) Öztürk’ün Bursevî okumasıyla vardığı sonuçlara göre “Sultan’ın zâtında devlet, çokluk olarak gözüken topluluğun biricik kriteridir. Böylece vahdet-i vücûd düşüncesi toplumsal alanda siyasetin öznesini hakikat haline getirir. Siyaset de bir hakikat pratiğine dönüşerek sultan/vahdet-reaya/kesret ilişkilerini metafizik refe-

⁵ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (İstanbul: Dergâh, 2015)

⁶ Bu çerçevede farklı bir okuma için bkz. Mehmet Kaplan, “Aşık Paşa ve Birlik Fikri”, *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*, XVIII (1973-1975), 149-160.

ranslara dönüştüren bir işlev görür. Bursevî'nin bu yaklaşımı ile de ontoloji ile siyaseti birlikte düşünmek neticesinde siyasetin, varlığın ve insanın doğası arasından kuvvetli bir bütünlük oluşturulmuş olur.” (s. 278)

Tasavvuf-siyaset ilişkilerini belirli bir tarikat üzerinden okumak da mümkündür. Bu konuda örnek metinlerden biri de Necdet Tosun'un “Târihî Süreçte Nakşibendiler ve Siyâset” başlıklı çalışmasıdır. Yazar, Nakşibendîler'in İslam dünyasının değişik coğrafyalarındaki etkinlik alanlarını tarihten bugüne kronolojik bir çerçevede takdim ederek siyasi hayatta önemli roller üstlendiklerine temas eder. Bu bağlamda devlet yöneticilerinden uzak durmayı tercih eden Nakşibendî mensupları olduğu gibi, onlarla yakın ilişki kuranların da bulunduğunu belirterek Nakşibendîler ile siyasiler arasındaki ilişkilerin tek tip olmadığı tespitini yapar. Benzer şekilde bazı hükümdarların Nakşibendî şeyh ve mensupları ile ilişkilerinin de bazen muvafık bazen muhalif bir düzlemde cereyan ettiğinin altını çizer. Yazar'ın hükümdarların Nakşibendîler'e yakınlık göstermelerinin sebeplerine dair vardığı sonuçlar da zikre değer: “Bazı idareciler manen meşayihün sohbetinden istifade etmek gibi dînî-tasavvufî gerekçelerle yakınlık göstermiş olabilir. Bazıları ise toplumda saygın bir yeri olan ve evliya olarak kabul edilen şeyhlerin halk üzerindeki manevi otoritesinden yararlanmak ve böylece kendi taht ve itibarını güçlendirmek için ilişki ve yakınlık kurmuş olabilir.” (s. 389) Nakşî çevrelerin devlet nezdinde farklı dönem ve coğrafyalarda devlet tarafından itibar görmesinin muhtemel sebebi olarak “heterodoks sufi gruplara karşı panzehir gibi algılanmış ve idareciler tarafından bir kalkan olarak kullanılmıştır” (s. 390) ifadesi de kaydedilmelidir. Hadiseye Nakşibendiler açısından bakıldığında ise onları siyaset arenasına yönelten temel saiklerden bazıları “hükümdarları halka zulümden uzak tutmak, onları hayra teşvik etmek, idarecilerin desteği sayesinde tarikatın ve irşad faaliyetlerinin daha verimli ve kolay yayılmasını sağlamak” şeklinde sıralanabilir. (s. 390) Yazarın dile getirdiği gibi Nakşibendî mensuplarının özellikle XIX. ve XX. asırlarda İslam dünyasına yönelik işgal ve sömürü faaliyetleri karşısında verdikleri fiili mücadele tarikat-siyaset ilişkilerinin hangi noktalar açısından da değerlendirilebileceğine dair ipuçları sunuyor. (s. 391)

Osmanlı'da devlet-tekke münasebetlerine dair genel bir perspektif yakalamaya çalışan yazısında bir tarihçi yaklaşımı ile Zekeri-

ya Işık'ın⁷ ulaştığı neticelere dair şunları ifade edebiliriz. Işık, daha başlangıçta saha çalışmalarına dair “tarikatların, derviş gruplarının devlet ve toplumla olan ilişki biçimleri bazen duygusal bazen de ideolojik saiklerle ele alınmaktadır. Hal böyle olunca tarihi karakterlere ve olaylara olduğundan farklı anlamlar yüklenmekte sultan ve bürokrasi çevreleri ile meşayih arasındaki ilişkiler zaman zaman düşmanlıklar ve müntesiplikler yaratılmak suretiyle gerçek mecrasının dışına kaydırılmaktadır” (s. 473) diyerek hadisenin nesnel, bilimsel ve soğukkanlı bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Işık'ın yazısındaki temel yaklaşımlardan biri devlet, tekke, derviş ve tasavvuf ilişkilerine dair anlayışların belirli bir dönemin dondurulması suretiyle dönemsel farklılıkların yadsınarak genel hükümler verilmesinden kaçınılması gerektiği noktasında toplanır. Zira yapılan genellemeler konunun bütün nedenlerini, nasıllarını ve sonuçlarını bir anda gölgeleyebilmektedir. (s. 474) Yazar usûle dair bu yaklaşımların hatırdan tutulmak ve istisnai tarafları olmak kaydı ile Osmanlı'da devlet-tarikat ilişkilerini “uzlaşma”, “devletleşme/merkezleşme”, “tasfiye” şeklinde üç aşama içinde ele almayı teklif eder ve teklifinin içeriğini yazı boyunca detaylandırır. (s. 475)

1200 | db

Hakkında değerlendirmede bulunacağımız yazılardan sonuncusu İsmail Kara'nın “Hem Muhalif Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasetle, Siyasi Merkezle Münasebetleri” başlığını taşımaktadır. (s. 685-716) Konuyu farklı cepheleriyle başka çalışmalarında da bir çok açıdan yoklayan Kara'nın⁸ yazısı, her ne kadar Cumhuriyet Dönemi'ne ve dolayısı ile günümüze odaklanarak meseleyi tahlil etse de probleme yaklaşım tarzı tasavvuf tarihinin farklı dönemlerine uygulanabilecek metodolojik perspektif içermesi itibariyle dikkat çekici metinlerden biridir. Başlığa da yansıttığı üzere Kara'ya göre iki kesim arasındaki ilişkiler (muvafilek/muhâlif) tek bir hat üzerinde cereyan etmez. Kara siyasi merkez ile tarikat/cemaat yapıları ve bu iki kanadın mensupları

⁷ Yazarın konuya ilişkin çalışmaları için bkz. Zekeriyâ Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015); A. mlf., *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zeminini*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016); A. mlf., *Tekkedeki İktidar: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Alanda İktidar Mücadelesi*, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017); A.mlf. (ed.), *Tarikat, Toplum ve Siyaset: Baba İlyastan Elvan Çelebi'ye Bir Süfi Ailenin İzinde*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020)

⁸ Bkz. İsmail Kara, “Tarikat ve Cemaat Yapıları, İtaat ve Muhalefet Biçimleri”, *Cumhuriyet Türkiyesinde Bir Mesele Olarak İslam İçinde*, (İstanbul: Dergâh, 2008), 179-360.

arasındaki ilişkileri doğru tasvir ve tahlil etmenin önündeki zorluklara dikkat çekerek konuya giriş yapar. Ona göre bu zorlukları aşmak tek bir unsur üzerinden meseleye yaklaşmak yerine diğer değişkenler/aktörler/unsurlar ve araları dolduran mantık ve anlayışları dikkate almakla mümkündür. (s. 687) Önerdiği bu yaklaşım çerçevesinde Cumhuriyet Dönemi merkezli olarak “diğer değişkenler”i de dikkate alarak her iki tarafın (siyasi merkez ve tarikatlar) kuvvet ve zaaflarına işaret ederek aralarındaki ilişkileri müzakere eder. 1924’te medreselerin, 1925’te ise tekkelerin ilgası/kapatılması /yasaklanması ile birlikte her iki kurum (medrese/tekke) ve mensuplarının (ulema-meşâyih) metruk, itibarsız, devre dışı, çıplak, boşlukta bırakılmış, gayr-ı meşru ve mahkum bir zümre haline geldiğine temas eder. Bu zümrelerin hem psikolojik hem de maddî olarak kendilerini savunma imkanlarından mahrum bırakıldıklarından söz eder. (Meşâyih ile ulemayı, tekke ile medreseyi birlikte zikretmesinin sebebi ise resmi ideolojinin her iki kurum ve mensuplarına bakışının yaklaşık olarak aynı noktalarda temerküz etmesinden ileri gelir.) Kara’ya göre modernleşme dönemi itibariyle tekke ve tarikatlara yöneltilen tenkitlerin doğruluğu ve yerindeliği tartışmaya halen açıktır.⁹ 1923-1946 tek parti yıllarında tarikatlara dair meseleleri müzakere etmenin önünün “sert bir eda ve kaba tedbirlerle” zaten kapatılmış olduğunu dile getiren yazar çok partili hayat sonrası ise başka “müdahalelerle” bu meselelerin “değişen iktidarlara rağmen Türkiye’yi taşıma kapasitesine sahip şekilde tartışılmadığı” tespitinde bulunur. Kara “tarikat” eksenli meselelerin Cumhuriyet Dönemi’nde yeterince ele alınamayışında siyasi merkez yanında Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nı sorumlu/mesul görür. Bu kurumların tasavvuf ve tarikat olgusuna bakışı Kara’ya göre genel itibariyle “tenkit”, “mesafelilik” ve “karşıtlık” üzerine kuruludur. Bu meyanda yazar “Türkiye’de aktüel olarak var olan tarikatların, tarikat-cemaat yapılarının din anlayışları, siyasetle ve devletle karmaşık ilişkileri, toplumla çok yönlü münasebetleri konularında mütehasıs ve araştırma metinleri yoktur” diyerek problemin tasavvuf araştırmacıları açısından da yeterince üzerinde durulmadığına dikkat çeker. (s.689)

⁹ Bu konuda yazarın şu çalışmasına bkz. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesine Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler:Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, 2014, s. 763-787.

Kara'ya göre hadisenin diğer tarafında yer alan tarikat ve cemaat yapılarının problemi ise; içeride dini, geleneksel bir dil ve üslûp sahibi iken dışarıya karşı müdafaa odaklı ve kaçamak bir mantıkla sisteme yakın duruş sergilemeleridir. Tarikat ve cemaat yetkililerinin siyasi partilere açık siyasî destek beyanları, hatta bilfiil siyasete katılma teşebbüsleri, yahut liderlerle basına yansıtılan görüşmeler de aradaki ilişkiler bakımından tarikat/cemaat mensuplarının hanesine kaydedilecek unsurlardır. Ona göre cemaat yapılarının başındakiler ile mensupları arasındaki ilişkiler tarikatlardaki şeyh-mürîd ilişkisinden neredeyse farksızdır. Ortaya adı konulmamış, tam olarak tarikat olmayan ve fakat tarikattan da pek farklı görünmeyen yeni yapılanmalar çıkmıştır. Kara'ya göre tarikatlar da zaman içinde cemaatleşmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında İskenderpaşa Cemaati, Erenköy Cemaati, İsmailağa Cemaati, Kubbealtı Cemaati, Menzil Cemaati terkiplerindeki "Cemaati" kelimesini kaldırıp "tarikatı" şeklinde okumak pekala mümkündür. Söz konusu "cemaatvari" tarikat yapıları her ne kadar kurumsal bir kimlik kazansalar da dışa dönük yüzlerinde hiç biri kendi kimliğini taşımaz, olsa olsa bazı sembollere işaret eder. Soğuk Savaş sonrası sivil toplum kuruluşu sayılan cemaat yapıları meşrulaşmanın bir gerekçesi olarak kendileri açısından bakıldığında dernekleşmeye, vakıflaşmaya ve böylece resmileşerek dışa "açık" hale gelmeye; meseleye siyasi merkez açısından bakıldığında ise daha kontrol edilebilir bir duruma gelmeye başlamıştır. Fakat bu dışa açıklık ve bir tür şeffaflık tarikat ve cemaat yapılarının mensuplarının "maskeli" hale getirilmesine/gelmesine ve ikili bir dil ve kişilik yapısının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. (s. 695)

1202 | db

Kara, tarikat ve cemaat yapıları ile siyasi merkez arasındaki irtibatlar açısından değişen ve değişmeyen unsurlar bağlamında şu hususların altını çizmektedir. Siyasî merkezle tarikat ve cemaat yapıları arasındaki ilişkiler Erken Cumhuriyet, Tek Parti Yılları, Çok Partili Hayat, Askeri Müdahaleler Sonrası ciddi değişikliklere uğramıştır. Fakat buna karşın pek çok dönem itibarıyla cemaat ve tarikat yapılarının dîni, kültürel ve siyasi olarak önemli aktörler olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre siyasi merkezin bu türlü yapılara dönemsel olarak "sıcak" bakmasında sağaltıcı, hizaya sokucu, sisteme dahil edici vatandaşlar yetiştirmelerinin bir payı olmalıdır. Kara'ya göre Cumhuriyet Dönemi'nde Diyanet ve İlahiyatlarda Yeni Seleflilik paradigması hakim konumdadır. Bu paradigmanın ortaya çıkardığı "tek tip din anlayışı/yorumu" tarikat ve cemaat

yapıları tarafından da benimsenen halk müslümanlığını gayri meşru ve yanlış olarak telakki eder. Dikkat çektiği en esaslı sorun ise Diyanet ve İlahiyat çevrelerinin “tek tip din yorumu” konusunda resmî ideolojinin dar ve daraltıcı din yorumu ile aynı hizada buluşuyor olmalarıdır. (s. 699) İlahiyat ve Diyanet yanında Radikal İslamcı hareketlerin 60’lı yıllar sonrası ön plana çıkan “kaynaklara dönüş” fikrinin de tasavvuf ve tarikatlara bakış konusunda resmi ideoloji ile yakın ve paralel olması Kara’ya göre modernleşmenin başarısı olarak okunması gereken bir hadisedir. Ona göre Diyanet ve İlahiyat’ın resmi ideolojiden taraf olmaları ve tarikat ve cemaat yapılarına karşı tavırları kendi meşruiyet zeminlerini tahkim etme amacı taşır. (s. 701) Yazara göre siyasi merkezin zaman zaman tarikat ve cemaatlara alan açması bu yapıları takip ve kontrol altında tutmak, dışarıdan gelecek dini görüşlere karşı bir tür korunma sağlamak, bazılarını zaman zaman daha öne çıkarmak suretiyle ortak güç oluşturmalarını engellemek gibi sebeplere irca edilebilir. (704-705) Ona göre tarikat ve cemaat yapıları resmi ideolojinin ve diyanetin din anlayışına karşı perhizkardır ama yine de siyasi merkezle ve diyanetle irtibat kurmaktan geri durmazlar. Kara’ya göre tarikat ve cemaatlar de yeni selefliliğin ortaya koyduğu tektipçiliğin karşısında mevcut halleriyle farklı türden bir tektipçiliği ve tek tip otoriteyi esas almaktadır. Yazara göre Türkiye’de devlet ile söz konusu yapılar arasındaki gerilimi azaltan şey din-devlet ilişkilerinin birbirini tamamlayan karakteridir. Yeni selefi (neo-selefi) din anlayışına yakın olan Diyanet, tarikat ve cemaatların karşısına konumlanır ve bu yapıların din anlayışını kendine doğru değiştirmek için çaba sarfeder. Kara’ya göre Diyanet halk müslümanlığına o kadar uzaktır ki Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’ini doğrudan matbu olarak yayınlamamıştır. Tasavvuf’a mesafesi ise Ahmed Avni Konuk’un *Mesnevî-i Şerîf Tercüme ve Şerhi*’ni basamaması üzerinden açıklanır. (s. 708-709) Kara’nın dile getirdiği üzere tasavvuf çevrelerinin siyaset ve devletten uzak kalmalarını ve sadece sınırlı alanlarda hizmetler yapmalarını istemek fiilen de kültürel olarak da mümkün değildir. Bununla birlikte tarikatların/cemaatların şeffaflıklarını talep etmek ise Kara’ya göre bir hak-yetki sorunudur. Legal olmayan bir unsurun şeffaf olmasını beklemek mümkün görülmez. Halihazırda hukuki dayanakları olmamakla birlikte mevcudiyetlerini sürdüren tarikat ve benzeri yapılar ile siyasi merkez arasında yazara göre “karşılıklı güvensizliğin” yarattığı bir çok düğüm noktası vardır. Bu problemler ekseninde meseleyi müzakere eden müellif “hukuken tanınmanın güven yaratabilecek bir adım” olduğu düşüncesini pay-

laşır. Tüm bu problemleri taraflarına rağmen sufi-siyaset ilişkilerini doğru tahlil edebilme konusunda Kara'nın önerisi kademeli düşünmek ve bu sahadaki meselelerle kademeli olarak muhatap olmaktan geçer. (s.713)

III

Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset İlişkileri kitabını bir bütün halinde dikkate alarak hülasa mahiyetinde şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Mezkur eser öne çıkardığı konu başlıkları, farklı bakış açılarının birarada yer alışı, metin sonlarındaki bibliyografyalar ile sahasında önemli bir boşluğu dolduracak referans bir kaynak değerine sahiptir. Bununla birlikte konu hakkındaki bazı noktalara da işaret ederek yeni çalışmalarla meselenin ele alınabilecek başka taraflarının da varlığına işaret sadedinde şunları ekleyebiliriz. İslâm siyaset düşüncesi ile tasavvuf düşüncesinin kesişim noktalarının tespit ve tahlili; sūfilerce yazılan siyasetname türü metinlerin tespit, neşir, tercüme ve tahlilleri; sūfi-siyaset ilişkisi bağlamında -belirli dönem ve coğrafyalar özelinde- ulemanın konumunun açığa çıkarılması; meselenin cihad, islamlaşma, vakıf geleneği, ıslahatlar gibi yönlerine dönük etütler sayesinde çerçevesini ve derinliğini daha ileri noktalara taşımak mümkündür.

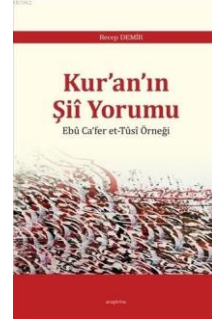
Sufi-siyaset ilişkisini konu edinen bu bilimsel eserin sadece mevzûya ilgili araştırmacı ve okurlarla sınırlı kalmaması siyasi muhitler, sosyal bilimciler, gazeteciler, Diyanet, ilahiyat ve tarikat çevreleri tarafından da dikkate alınması konu hakkındaki bir çok noktayı daha vasıflı şekilde müzakere etmenin önünü açabilecektir. Zira teorik çerçevesi büyük ölçüde net bir meselenin uygulama sahasındaki bir takım problemleri aşmak biraz da bu tür meselelerin karşılıklı ve serinkanlı müzakeresini bağlıdır. Bu yönüyle söz konusu eser sadece teorik bir düzlemde değil aynı zamanda pratik sahaya da girdiler sağlayacak bir muhteva zenginliğine sahiptir.



“Kur’an’ın Şîî Yorumu - Ebû Ca’fer Et-Tûsî Örneği” Üzerine Bir Değerlendirme

Yazar: Recep Demir, (Ankara: Araştırma Yayınları,
Ağustos 2019, 1. Baskı, 346 sayfa.)

Merve İPcİ*



Makale Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 10 Mayıs 2021, **Kabul Tarihi:** 10 Mayıs 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atf:** İpci, Merve. “Kur’an’ın Şîî Yorumu - Ebû Ca’fer Et-Tûsî Örneği, Yazar: Recep Demir, (Ankara: Araştırma Yayınları, Ağustos 2019, 1. Baskı, 346 sayfa.)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 1205-1211.

<https://doi.org/10.33415/Daad.935088>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 10 May 2021, **Accepted:** 10 May 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** İpci, Merve. “Review of “Kur’an’ın Şîî Yorumu - Ebû Ca’fer Et-Tûsî Örneği, by Recep Demir, (Ankara: Araştırma Yayınları, Ağustos 2019, 1. Baskı, 346 sayfa.)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 1205-1211.

<https://doi.org/10.33415/Daad.935088>

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ipcimerve@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1907-8049>.

Son ilahi vahyin ilk mübelliği, mübeyyini ve mümessili olan Hz Muhammed'in vefatının ardından, Müslümanlar arasında muhtelif sebeplerle; ayetlerin anlaşılması, açıklanması ve uygulanması gibi konularda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu farklı görüşlerin bir kısmı zaman içerisinde ciddi taraftarlar bularak çeşitli mezheplerin oluşumuna ortam hazırlamıştır. Bu mezheplerin her biri, doğruluklarını kanıtlayabilmek için dinin temel kaynağı olan Kur'ân'a başvurmuş ve ayetleri haklı olduklarını gösterecek şekilde yorumlamışlardır. Bu taraflı yorumlama, Kur'ân tefsiri yazımını amacından uzaklaştırmakla birlikte ümmetin de kesin çizgilerle dağılıp birbirinden ayrılmasına da neden olmuştur. Mezhep veya düşünce ekollerinin siyasî ve tarihî serüveninin bilinmesi ve bu alanda yazılan eserlerin incelenmesi, mezhep temelli bölünmeye sebep olan ve hatalı Kur'ân yorumlarının tahlil ve tenkidi için oldukça elzemdir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda Hermenötik üzerine araştırmaları bulunan Doçent Doktor Recep Demir bu eserinde; Batı ve İslam dünyasında tarihî açıdan birçok araştırmaya konu olmasına rağmen eserleri üzerine ülkemizde yeterli düzeyde araştırma yapılmayan Şia fırkasını, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l Kur'ân* adlı tefsir eseri üzerinden değerlendirmeye almakta; Şia fırkasının daha iyi anlaşılmasına ve Şii-Sünni mezhepler arasındaki katı görüş ayrılıkları olduğuna dair ön yargıyı azaltarak ümmetin yeniden birlik ve beraberliğine kavuşmasına bir nebze katkıda bulunmayı amaçlamaktadır (s. 12).

1206 | db

Şia fırkasının günümüze kadarki seyrini özetle aktaran ve rivayete dayalı Ahbârî düşünceden dirayete dayalı Usûlî düşünceye geçişinde rol alan önemli âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî üzerinden Şia fırkasının Kur'ân'a bakış açısına ışık tutan eser; ön söz, giriş, sonuç, kaynakça ve dizin hariç dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, ön söz kısmında eserin yol haritasından kısaca bahsetmektedir (s. 7). Giriş kısmında ise araştırmanın konusu, amacı ve yöntemini belirtmekte (s. 11); Şia fırkasının bir mezhep olarak tarihi arka planı ve Şia'nın önemli kolları Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye üzerinden Şia tefsir anlayışının tarihsel süreçteki değişimi hakkında izahta bulunmaktadır (s. 18).

Yazar; Şia'nın sadece siyasî bir oluşum olmadığını, fikrî bir mezhep olarak ele alındığında Şia'da ılımlı görüşe sahip olan pek çok kimsenin bulunduğunu ve Kur'ân hakkındaki aşırı yorumlarının teşekkül dönemindeki siyasî ve sosyal olaylara bağlı olarak değişti-

me uğradığını belirten kapsamlı açıklamalarda bulunmakta; eserin yazılış amacına uygun olarak, mezhep düşüncelerinin asıl itibarıyla benzer olduklarına dikkat çeken bir giriş yapmaktadır. Yazar, başlıklar halinde ayırmış olduğu meselelerde; öncelikle konuya yaklaşımda kullanılması gereken yöntemi belirtmekte, ardından mesele hakkındaki kaynak taramalarını aktarmakta, konunun öncüsü sayılabilecek isimleri ve görüşlerini kısaca zikretmekte, sonunda ise bu görüşler üzerine objektif bir eleştiride bulunmakta ve kişisel kanaatini belirterek görüşler arası bir tercihte bulunmaktan da geri durmamaktadır.

Giriş bölümünün uzun tutulması, doğrudan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, dolaylı olarak da Şia fırkasının görüş ve düşüncelerinin daha iyi anlaşılması hususunda okuyucuyu zihnî bakımdan konuya hazırlama vazifesi görmekte ve okuyucuda merak duygusu uyandırmaktadır.

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin hayatının ele alındığı birinci bölümde, ilmî kişiliği hakkında ayrıca bir başlık açılarak eğitim aldığı hocaları, yetiştirdiği öğrenciler ve farklı ilimler üzerine yazmış olduğu eserler hakkında kısa bilgiler verilmektedir (s. 73). Yazar, Tûsî'nin ilmî kişiliğinin ve Şii-Sünni arası düşünce sisteminin oluşmasında etkili olan çevre faktörüne de değinmeden geçmemekte; yaşadığı dönemin ve bulunduğu şehirlerin siyasi, sosyolojik ve kültürel zeminini okuyucuların zihninde ayrıntıya girmeden resmetmektedir (s. 88).

Şia fırkasının genel özellikleri ve müfessirin hayatıyla ilgili ön bilgilerin verilmesinin ardından eserin bel kemiğini oluşturan meseleye geçilmekte; Ebû Ca'fer et-Tûsî tarafından kaleme alınan ve Şia fırkasının Usûlî dönemine ait tefsir düşüncesini en kapsamlı şekilde yansıttığı şeklinde değerlendirilen *et-Tıbyân fî Tefsîri'l Kur'ân* hakkında yapılan araştırmalar okuyucunun bilgisine sunulmaktadır.

Yazarın, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tıbyân fî Tefsîri'l Kur'ân* adlı tefsir eserinde kullandığı yöntem üzerine tahlili, eserin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Yazar, Tûsî'nin tefsirini yazma sebeplerini, eserindeki metodunu ve tefsir yazımı için bilinmesi gereken ilimler hakkında bilgi verdiği Mukaddime'sini özetleyerek konuya giriş yapmaktadır (s. 101). Dirâyet tefsirleri arasında değerlendirilen Tıbyân tefsirinin yöntem tahliline geçmeden önce, rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklinde yapılan tefsir tasnifini eleştiren yazar, tefsirleri bütünüyle rivâyet veya dirâyet tefsiri olarak kategorize etmenin

mümkün olmadığına ve ikisinin de birbirinden beslenen iki farklı yöntem olduğuna dikkat çekmektedir (s. 108). Bu bağlamda, eserin yöntemini hem rivâyet hem dirâyet boyutuyla iki ayrı başlık altında değerlendirmeye almaktadır.

Yazar, müfessirin Kur'ân'ı tefsirinde kaynak olarak Kur'ân, Sünnet, Sahâbe, Tâbiîn, Ehl-i Beyt imamı ve Ehl-i Kitap rivâyetlerinden ne derece faydalandığını örnek ayetler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır (s. 109). Kur'ân'ın bütüncül manasını yakalayabilmek adına, eserde her ayetin diğer ayetlerle bağlantı kurularak yorumlanmasına özen gösterildiği açıkça farkedilse de, müfessirin bilhassa sünnet ve sahâbe tanımında Şia fırkasının anlayışının dışına çıkmaması da dikkat çekmektedir (s. 113, s. 122). Bu şekilde *et-Tıbyân*'da farklı mezhep anlayışlarının bir arada yansıtılıyor oluşunun üzerinde özellikle durmaya gayret eden yazar, buna binaen Şia fırkasına ait görüşleri genellikle Ehl-i Sünnete kıyasla aktarmayı tercih etmektedir (s. 124-125).

1208 | db

Et-Tıbyân'ın dirâyet boyutunu daha kapsamlı olarak ele alan yazar, bu başlık altında öncelikle tefsir eserinin akli boyutundan bahsetmekte, Tûsî'nin özellikle üzerinde durduğu nazar metodu hakkındaki savunmalarına yer vermektedir (s. 145). Rivâyet tefsirinin içinde nazarın ve tefekkürün bulunmadığı konusunda yerleşmiş genel yargının yanlışlığına vurgu yapan yazar, Tûsî'nin tefsirin yalnızca rivâyetle gerçekleştirilebileceğini iddia eden mezhep düşüncelerinin bozuk olduğunu belirtmesine de ayrıca karşı çıkmakta ve Tûsî'yi objektif olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir (s. 150).

Tıbyân tefsirinin kelâmî yönünü ayrı olarak değerlendirmeyi uygun gören yazar, burada Kelâm ilminde öne çıkan Allah'ın birliği ve sıfatları, insanın hürriyeti, iyilik-kötülük, halku'l Kur'ân ve ru'yetullah meselelerine sırasıyla değinmektedir (s. 158). Ardından yazar, tefsir eserinin fıkıh boyutunu ele alarak "Fâkihu'l İmâmiyye" lakabıyla anılan Tûsî'nin etraflı bir şekilde izah ettiği ahkâm ayetlerinden örnekler vermekte; mut'a nikâhı, abdestte ayakların meshi gibi Ehl-i Sünnet ve Şia arasında tartışılan önemli meseleler hakkında Tûsî'nin Ehl-i Sünnet'e yakın izahlarının bulunduğundan kısaca bahsetmektedir (s. 183).

Lügâvi boyuta da sahip olan Tıbyân tefsirinde; kıraât, lügat, nahiv, siyâk-sibâk ve mesel konularında kullanılan yöntem bu başlıklar altında örneklerle açıklanmaktadır (s. 203). Bölümün sonunda tefsirin bilimsel boyutu da başlık olarak yer almakta, ancak

Tûsî’nin yaşadığı dönemin bilimsel gelişmişlik seviyesinin yeterli olmaması sebebiyle Tıbyân tefsirinde bilimsel izahlardan kaçınıldığı belirtilmektedir (s. 220).

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; bu bölümde yazar, Tûsî’nin tefsirde sabit bir yönteminin olmadığını; kimi zaman Ehli Sünnet’le aynı görüşe sahip olup kimi zaman Şia’ya ait bir görüşü de rahatlıkla eleştirebildiğini; kimi zaman çoğunluğa uyduğunu, kimi zaman nazar yöntemiyle görüşler arasında tercihte bulunduğunu, kimi zaman da kendi mantığını ön plana çıkararak orijinal fikirler ürettiğini söz konusu tefsirden alıntılar yaparak kanıtlamaya çalışmaktadır. Yazar, gerekli gördüğü yerlerde konuyu ve eleştirilerini ayrı bir değerlendirme başlığı açarak toparlamaktadır. Yazarın, müfessirin yorumlarına katılıp katılmadığı noktasındaki eleştirilerini örnekler vererek tartışma havası içerisinde aktardığı görülmektedir. Yazarın, hemen hemen her paragrafın giriş ve son cümlelerine ayrıca özen gösterdiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca, yazarın paragraf arasında dahi kişisel yorumlarla müdahalelerde bulunuyor olması, okuyucunun gözünde, ezberci bir dilden uzak konuya hâkim bir yazar profili çizmektedir.

Ca’fer et-Tûsî’nin, Tıbyân tefsirindeki İmâmiye teolojisine karşı yaklaşımı ile çeşitli mezhep ve âlimlerle yaptığı tartışmaları, eserin üçüncü bölümü oluşturmaktadır. Yazar burada, İmâmiye teolojisinin tamamına değinmemekte, yalnızca nübüvvet, imâmet ve ahiret meseleleri karşısında Tûsî’nin takındığı tavır üzerine incelemelerini aktarmaktadır. Ahiretle ilgili olan takiyye ve şefâat konularını ayrı başlıklarla ele almayı tercih eden yazar, Ehl-i Sünnet, Mutezile ve İmâmiye Şiası’nın konu hakkında görüşlerini ön bilgi olarak vermekte, ardından kıyasla Tûsî’nin yaklaşımını ortaya koymaktadır (s. 225). Bu bölümde yazarın kendi yazdığı bir makaleyi kaynak olarak vermesi, dikkat çeken bir başka konu olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 234). İmâmiye Teolojisindeki “imamların masumluluğu” hakkında Tûsî’nin yaptığı subjektif görüşleri burada da eleştirmekten kaçınmayan yazar, kendisine gelebilecek eleştirilere karşı temkinli davranarak konuya dair ek açıklamalarda bulunmaktan da geri durmamaktadır (s. 250).

Tûsî’nin Et-Tıbyân’da, çeşitli mezheplerle ve özellikle Belhî, Taberî, Rummânî, Cübbâî gibi âlimlerle yaptığı tartışmalar, bu bölümün ikinci konusu olarak ele alınmaktadır (s. 255). Yazar, tartışma konularına kısaca değinmekte ve sonucunda da Tûsî’nin -özellikle

Kelam ilminin tartışmalı meselerinde- nazar metodunu bir kenara bırakarak mezhep görüşlerinin dışına çıkamadığını belirtmektedir (s. 274).

Yazar, dördüncü bölümde *et-Tıbyân fî Tefsîri'l Kur'ân*'ın Kur'ân ilimlerine bakış açısını değerlendirmeye almaktadır. Ca'fer et-Tûsî'nin, Nesh, Esbâb-ı Nüzûl, Muhkem-Müteşâbih, Hurûf-u Mukatta'a, Mübhemâtü'l Kur'ân, Mekki-Medenî İlmi, Emsâlül' Mesel, Ğarîbu'l Kur'ân konularına bakış açısı, Sünni usul bilgileriyle karşılaştırmalı bir şekilde işlenmektedir (s. 277). Yazar yaptığı araştırma ve incelemenin neticesinde; Tûsî'nin, Şia fırkasının itikâdî ve fikhî konulardaki bazı görüşlerine taraflı davranmayıp nazar metodu ile yaklaştığı takdirde, eserinin Sünni dirayet tefsiri özelliklerini aynen barındırdığı sonucuna ulaşmaktadır (s. 304, s. 324).

Netice olarak, eser hakkında dikkat çeken şu noktalara da işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

Eser, ulaştığı ve kullandığı kaynak bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Şia fırkası ve müelliflerinin kullandığı özel kelimelerin yanında, (özellikle Fransızca'dan) fazlasıyla yabancı kelime kullanarak günlük dilden uzak üst düzeyde bir akademik dil kullanmayı tercih eden yazarın (s. 29, s. 44, s. 45, s. 46, s. 152, s. 262) klasik kaynakları modern kaynaklarla bir arada uyumlu bir şekilde kullanabilmek adına böylesi bir çaba gösterdiği âşikar olsa da; Şia fırkasına ait dâî, teselsüs gibi özel kelimelerin tanımlarına yer vermekten kaçınması, okuyucuyu zaman zaman eserden uzak ayrıntılı bir sözlük araştırması yapmaya mecbur bırakmaktadır. Bu kelimelerle ilgili tanımlara dipnotta yer verilmesi veya yapılan açıklamaların daha sarîh bir hâle getirilmesi durumunda eserin daha geniş bir okuyucu kitlesine sahip olacağı açıktır.

Eserde; giriş bölümündeki İsmâiliyye ve İmâmiye konularının alt başlıklarında yapılan sıralama hataları (s. 36-s. 66) ile, Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi Birinci Dirâyet Dönemi müfessirlerinden olan ve Tûsî'nin vefatından 8 yıl sonra doğmuş olan Fadl bin el-Hasan et-Tabersî(1075-1153)'nin bizzat Tûsî'den ders aldığını belirten bir alıntının yapılmış olması (s. 57) dışında, editöryel hassasiyet noktasında gerçekleştirilen ciddi bir zaafa rastlanmamaktadır.

Eser boyunca yazarın, araştırması hakkında dile getirdiği amacın ve karşılaştırmalı bir şekilde gerçekleştirdiği eleştirel metodun dışına çıkmadığı gözlemlenmektedir. Eserde ele alınan konuların

her birinin de kendi içinde derin ve tartışmalı meseleleri barındırdığı göz önünde bulundurulursa, her bir konunun olabildiğince özetlenerek yüzeysel bir şekilde işlendiğini söyleyebilmek mümkündür. Şunu da belirtmek gerekir ki; bünyesinde fazlasıyla tartışma ve kargaşa taşımakta olan Şia tarihi hakkındaki bilgileri bir kitapta toplamak, elbette ciddi araştırma ve zaman isteyen bir faaliyettir. Aynı zamanda yazar, eserinde bu uzun ve çok yönlü tarihi diğer mezhep düşünceleriyle birlikte karşılaştırmalı olarak verme gayreti içerisinde.

Bu eser ile yazar, ülkemizde hakkında fazla araştırma yapılmamış olan bir konu üzerine çalışarak Batı ve İslam dünyasından konuyla ilgili bilgilerin derlenmesine bir katkıda bulunmaktadır. Ayrıca yazarın, ümmetin katı bir şekilde gruplara ayrılmasından rahatsızlık duyarak birleştirici bir görevi benimsemesi gerçekten takdire şayandır. Sonuç olarak, gerek Müslümanlar arasında birleştirici görev üstlenmesiyle gerekse klasik ve modern kaynakları bir arada objektif bir bakış açısıyla başarılı bir şekilde ele alarak ülkemizde yeterli çalışmanın yapılmadığı bir alana katkı sağlamasıyla emsal teşkil eden *Kur’ân’ın Şîi Yorumu*, benzer konuda yapılacak araştırmalarda kaynak olarak başvurulabilecek başlıca eserlerden biri olacaktır.

