



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Volume: 5

Issue : 3

Year : 2021

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 3

Aralık | December 2021

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoqlu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioqlu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoqlu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioqlu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashemite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem, Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite Universty, Jordan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta Dean Faculty of Social Science, Arts & Humanities Lincoln University College Petaling Jaya/Malaysia

Prof. Dr. Alean Al-Krenawi Department of Social Work Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Prof. Dr. Prof. Dr. Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan Fenler Akademisi Alişir Nevâî Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Özbekistan

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 395-419 Bayram ÇINAR
İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri
Research Methods of Muslim Theologians
- 420-438 Nusret TAŞ
Diyarbakır Sınırları İçinde Yer Alan Tarihi Mekanlardaki Gayrimüslim Mabetleri Üzerine
İnanç Tarihi Açısından Bir Değerlendirme
*An Assessment on The Non-Muslim Temples in The Historical Places Within the Boundaries of
Diyarbakir in Terms of The History of Faith*
- 439-460 Esra YILDIZ
Dağıstan'dan Çin'e Uzanan İlim Yolculuğu: Çin Vâizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir
Efendi (Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)
*Science Journey from Dagestan to China: Dagestani Sayyid Mehmet Tahir Efendi, The Preacher of
China (His Life, Works, And Trial Process In The Independence Tribunal)*
- 461-477 Sami ŞENER
Sosyal Sağlığın Sosyo-Psikolojik Temelleri
Social and Psychological Bases of Social Health
- 478-492 Behçet BATUR
Sosyal Bilimlerde Ekleşme ve İbn Halduncu Sosyal Bilimin İmkânı Üzerine
On Equalization in Social Sciences and The Possibility of Ibn Khaldunian Social Science
- 493-508 Muhammad TAQIYUDDIN
Religious Treatment and Preventing For Covid-19 (Case Of Indonesian Muslim
Community In Managing Covid-19 Pandemy)
*Dini Tedavi ve Covid-19'u Önleme (Covid-19 Pandemisi'ni Yönetmede Endonezya Müslüman
Topluluğu Örneği)*
- 509-528 Ahmet AKPINAR
Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bilinmeyen İki Ayrı Satır Altı Türkçe Kur'an Tercümesi
Two Unknown Interlinear Turkish Translations of The Qur'an Written in Old Anatolian Turkish
- 529-553 Sami ŞENER-Beyza Nur YİĞİT
Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi
The Effect of Social Media on the Thoughts and Values of Young People

554-560 Ahammed Ishac CHEMBIRIKA EBRAHIM
The Mappila Community and Their Culture in The Southern Part of India, Kerala
Hindistan'ın Güney Kısmı, Kerala'daki Mappila Toplum ve Kültürleri



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 395-419/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 395-419

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İSLAM KELAMCILARININ ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara
PhD Teacher, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

<https://ror.org/00jga9g46>

Öz

Kelam, İslam inançlarını ortaya koymayı, bunlara karşı yapılan muhalefeti gidermeyi ve farklı inanca gruplarına karşı İslam inançlarını savunmayı amaçlayan normatif bir bilimdir. Kelam temelde vahiy temelli bir bilimdir. Fakat vahyin ifade ettiği anlam, ondan inanç ve uygulamaya ilişkin çıkarımlarda bulunmak akli delillendirmelerin teolojik gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Öte yandan vahyin yorumunun yapılması da zorunlu olarak aklın alanda kullanılmasını gerektirmiştir. Bu sebepten “Kelam ilminin temelinde istidlal vardır” ifadesi hem dini metinlerin yorumu için akıl kaçınılmazdır, hem de söz konusu vahiy metinlerinin dini argüman haline getirilmesi için aklın kaçınılmaz olarak kullanılması gerektiğini ifade eder. Bu yüzden Kelam ilmi açısından bir görüşün temellendirilmesi çok önemlidir. Bu temellendirme sürecinde de genel olarak sahih nakle ve sarih akla uygunluk, esas ve belirleyici olmuştur. Öte yandan Kelam ilminin karşıtları, Kelam’a istidlal metodları üzerinden tenkitte bulunmaktadır. Onların eleştirileri “Vahyin söz söylemediği alanda hangi hakla akılla konuşulduğudur. Kelam’ın akıl ile istidlali muhalif tarafların Kelam’a ilişkin temel argümanlardandır. Buna karşın Kelamcılar ise istidlal yapılarak ancak istidlal yapılamayacağını bilinebileceğini ifade ederek, istidlalin kaçınılmazlığına dikkat çekerler. Kelamcılar tarihi süreç içerisinde farklı delillendirme yöntemleri kullanmış ve teolojik iddialarını savunmuşlardır. Çalışmamız İslam kelamcılarının erken dönemde kullandığı temel, istidlal (delillendirme) yöntemlerini konu edinir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İstidlal, Delillendirme, Araştırma Metodu, Yöntem.

RESEARCH METHODS OF MUSLIM THEOLOGIANS

Abstract

Kalam is a normative science that aims to reveal Islamic beliefs, to eliminate opposition to them and to defend Islamic beliefs against different belief groups. Kalam is basically a science based on revelation. However, the meaning of revelation, making inferences about belief and practice from it revealed the theological necessity of rational proofs. On the other hand, the interpretation of revelation necessarily required the use of mind in the field. For this reason, the statement “There is evidence on the basis of the science of Kalam” is inevitable for the interpretation of religious texts and also states that reason must inevitably be used in order to turn the texts of revelation into religious arguments. Therefore, it is very important to base an opinion in terms of Kalam

Geliş Tarihi: 15.07.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.972614>

Kabul Tarihi: 02.11.2021

science. In this justification process, compliance with “authentic transmission” and “clear reason” has been determinant in general. On the other hand, opponents of the science of Kalam criticize Kalam over this method of proofing. Their criticism is one of the main arguments of the opposing parties, "The revelation does not speak and what is spoken with the mind in the area where it is silent". Theologians have used different methods of proofing in the historical process and defended their theological claims. Our study focuses on the basic methods used by the Islamic theologians in the early period

Keywords: Theology, Evidence, Proving, Research Methods, Methods

Atf / Cite as: Çınar, Bayram. “İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri”. *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 395-419.

Giriş

Kelam ilmi, İslam akâidini delilleri ile ortaya koymayı ve söz konusu öğretiyi her hangi bir meydan okumaya karşı, savunmayı amaçlar. Buna göre bir kelamcı açısından ortaya konulan ve savunulmaya çalışılan öğreti, İslam inanç esaslarıdır. Dolayısıyla kelamcının sorumluluğu savunmasını üstlendiği öğretinin savunulabilir olduğunu göstermek ve buna uymayan inançların savunulabilir olmadığını ispatlamak olmak üzere iki yönlüdür.

Kelamcılar ilahın varlığına “delil” olması yönü ile varlığı (mevcudât) ele almıştır. Onlar vahiyde bildirilen ve akli muhatap alan teolojik zeminin, akıl ile sağlamasının yapabileceğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceyi kanıtlama ve muhatabına aktarma faaliyeti olarak da kelâmın araştırma yöntemlerini kullanmıştır. Bu bağlamda “*delil*”, “*delalet*”, “*istidlal*” kavramları kelamcının bu arayışında teolojik bir rol oynar. Çünkü kelamcının arayış ve iddiaları vardır ve bu iddialarına deliller aramaktadır (İbn Fûrek, 1987: 286). Bu tespitin önemi, söz konusu varsayımın kelamı verili bir ilim olarak sunmasındadır. Bir iddiaya delil getirme anlamıyla “*istidlal*” ve bir asıldan delil çıkarma anlamıyla “*istinbat*” kavramlarının her ikisi de kelamın verili olduğuna ve ön kabulleri bulunduğuna işaret eder.

Buna göre kelamcının sorumluluğu *icabî* ve *selbî* olmak üzere iki yönlüdür denilebilir. Bu sorumluluğu yerine getirirken ispatta kullanacağı yönteme ilişkin bir sınırlamadan bahsedilemeyeceği gibi, onun gerek ispatta, gerekse redde kullanacağı envanter de sınırlandırılmış değildir. Fakat aslında kelamcının akâide kaynaklık eden nassın sağladığı olanaklar, insanın sahip olduğu potansiyel ve ispatta kullanabileceği evren ile sınırlı olduğu ise açıktır.

Bu sınırlar kelamcının din algısı ile bağlantılı olarak farklılık gösterebilir. *Dini rivayetten ibaret gören* (İbn Ebî Yâ'lâ, ts.: 2/19) bir dinin tasavvurun sınırları ile âlemi ¹ bir bütün olarak Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak gören, bu yüzden evrende bulunan her bir nesne ve mefhumun dinî olduğu algısındaki bir kelamcının sınırları, doğaldır ki farklılık

¹ Alem kavramı ile aynı kökten gelen âlâmet, işaret belirti, kanıt anlamına dikkat çeken Cuveynî, bayrağa da bir şeyin işaret ve alameti olması sebebiyle bu ismi aldığı ve “alem” denildiğini ifade eder. Buna göre alem; “âlâmet sahibi zatın varlığını gösteren işaret anlamı taşır.” Bu algı üzerinden Cuveynî, evrenin bir bütün olarak, Allah'ın varlığı ve birliğine işaret ve delil olduğunu savunur (Cuveynî, 1965, 86). Bu algıya sahip bir kelamcının evreni dini-dini olmayan ayrımına imkan olmadığı ise açıktır.

gösterir. Birinci algıya göre rivayette aktarıma konu olmamış bir meselede teolojik olarak söz söylemeye imkân yokken, ikinci algı makul olan ve nas ile bir biçimde bağı kurulabilen her şey, teolojik bir delil niteliği taşır (Cuveynî, 1965: 86).

Buradan hareketle dinî metinleri yorumlama çabasındaki âlimlerin delil alguları onların teolojik perspektiflerini belirlemiş farklı yöntemler kullanmalarına imkân vermiştir. Fakat bu âlimler arasında, dinin *mesâil*ine ilişkin bir fikir birliği olsa bile, dinin *vesâil*ine ilişkin taraflar arasında derin farklılıklar mevcuttur. Zira rivayetçi yaklaşıma göre *vesail-i dînîye* sadece nakildir. Böylece rivayete dayandırılmayan her söylemin, bu ekol açısından *bidat* olarak görülmesi yöntem açısından kaçınılmazdır. Bu dini algının önemli temsilcilerinden Ahmet b. Hanbel'in; mihne sürecinde de Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin, Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayet bulunmadığını gerekçe göstererek bu konuda bir şey söylemesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bu yüzden İbn Hanbel'in teolojik tutumu; "*Kur'an'ın kendisi hakkında söylediğinden daha fazlasını söylemeye imkân olmadığı*" şeklinde literatüre yansımıştır (Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî, ts.: 1822,1823). Bu tutum, onun dini yorumlama yöntemini göstermesi açısından önemlidir. Berbehârî bu yöntemi: "*Bir şeye girişmeden önce kendine şu soruyu sor ve düşün; bu konuda ashabdan ya da ulemadan herhangi biri bir şey söyledi mi (?) Eğer onlardan bir aktarıma sahipsen, ona sarıl, fakat bundan fazlasına yeltenme, bunun dışında bir tercihte de bulunma, aksi takdirde ateşe düşersin*" şeklinde ortaya koyar (İbn Ebî Yâ'lâ ts., 2/19).

Dinin vesâili konusunda daha geniş bir perspektif sunan âlimler ise *dirayetçi* âlimlerdir. İdrak edilebilen herşeyi delil olabilecek potansiyele sahip gören bu teolojik yaklaşım, delillendirmelerde daha zengin envantere sahiptir. Onların konuya ilişkin temel algıları, akıl-nakil ile uzlaşma içinde olduğu şeklindedir. Alanda sağlanan geniş perspektif de zaten aklın ve naklin birlikte kullanılması ile elde edilmiştir (Eş'arî, 1953: 87,88).

Öte yandan Kelamcılar, dinî metinlere yaklaşımları sonucu edindikleri delillerin iç tutarlılığını gözetmek zorunda oldukları gibi; oluşturdukları bu istidlalin; dini metinlerin tümü ile yüzleştikten sonra bile ayakta kalabilecek kadar eleştiriye dayanıklı olmasına dikkat etmek zorundadırlar. Zira inancının gücü delillerinin gücü kadardır. Bu istidlaller dinin insan için ne anlam ifade ettiğini, insanın dindeki konumunun ne olduğu ile yakından ilişkili olacaktır. Buna göre; kelamcı, sağladığı veriler ile teolojik iddialara kanıtlar aramaktadır. Zira kelamcı, tanrının âlemle ilişkisinin bir parçası olan dinin konumunu ve tanrının insandan beklentisini dinî naslarla ilişkilendirmek zorundadır. Bu yönüyle kelamcı; bir din âlimi ve nas yorumcusudur. Bu nedenle dinî naslarda ifade edildiği kadarıyla tanrının insana yüklediği sorumluluklar ve bu sorumlulukları yerine getiren ve getirmeyen bireye yönelik vaat ve tehditleri de kelamcının inşa ettiği bu istidlalde hesaba katılması beklenir. Bu yönüyle kelamcı dinin gerekliliğine ilişkin de evren tanrı istidlalinden sonuçlara varır. İnsan sorumluluğunu anlamlandırma çabasına girer. İslam dindarlığında âlemin hudûsü üzerinden kurgulanan bir algı, kelamın hem insan hem de tanrı tasavvurunda bu yüzden belirleyici bir nitelik arz eder. Zira delil, doğası itibarı ile bir bağlama aittir ve ancak o bağlamla ilişkili olarak işlevseldir.

Dolayısıyla bir sistemin parçasıdır, sistem içinde ancak önem arz eder. Söz konusu yapı görmezden gelindiğinde, delil olduğu varsayılan unsur da artık bu niteliğini kaybetmiştir.

Kelamcı, teolojik bir iddiayı, ele alır ve aklın imkânları içerisinde bu teolojik iddiayı reddeder veya ispatlamaya çalışır. İspat çabasında kullanabileceği enstrümanlar açısından her hangi bir sınırlamadan söz edilemez. Bu ispat aracının *akli*, *nâkili* kelam açısından bir mahzur oluşturmaz. Bu bağlamda kelam, delilin dayanak ve kökeninden ziyade delilin *delâleti ve sübutu* açısından kesinlik göstermesi ile ilgilenir.

Sürecin tümünde evrenden tanrıya giden bir çıkarım perspektifi ile yol ve yön tayin eden bu teolojik yolculuk, tarihsel ve kültürel sebeplerden dolayı felsefi argümantasyon olarak felsefi delil ve kavramları kullanmıştır. Bu durum kelamın ispat yöntemlerini felsefeye yaklaştırmıştır (Kâdî Beydâvî, 2014).

Yeni ilm-i Kelam söylemi çerçevesinde “artık yeni şeyler söylemek lazım”, iddia ve ideali “yeni” vurgusuyla muhtemelen eskiyle bir hesaplaşmayı ve ona başkaldırmayı hedeflemiş olmaktadır. Fakat bu yeni çıkışın planlayıcıları yöntem açısından eskinin, çerperini aşmak bir yana ona varmayı bile başaramamışlardır.

Değişen argümanlarına karşın kelam ilminde değişmeyen ise onların konuya yaklaşımlarında gösterdikleri tavır ve söz konusu meseleye dair araştırma yöntemleridir. Kelamcıların değişen konu ve algılarına karşın, süreç içerisinde ortaya koydukları araştırma yöntemleri ve istidlal tekniklerine ise sadakat göstermişlerdir. Çalışmamız onların değişime karşı korunaklı bu araştırma yöntemleridir.

1. Kelamcıların Kullandığı Araştırma Yöntemleri

Zarurî bir yolla bilenemeyecek olanın bilgisine ulaştırmayı mümkün kılan şey *delil* olarak tanımlanmıştır (Bakîllânî, 2000: 15). *İstidlal* ise zarurî olarak bilinemeyen şeyin bilgisine ulaşmak için başvuru olan yollar olmalıdır. Buna göre kelamın araştırma yöntemleri; teolojik delillere ulaşmak ve onları bilinir kılmak için kelamcıların başvurdukları yollardır.

İslam kültür geleneğinde dönemler; farklı algı ve yöntemler ile birbirlerinden teolojik algılar olarak da ayrılırlar. Bu ayrımların yaygın olarak kullanılanlarından biri *selef-halef*, diğeri *mutekaddimin muteahirin* şeklindedir. Bu iki ayrım, söz konusu dönemlerde kullanılan yöntemler açısından bir farklılaşmayı temsil eder.

Teolojik başlangıçlar tanrı temalı ve tanrı merkezli çıkışlar olmak zorundadırlar. Çünkü özellikle teistik inançlarda kurgu kutsalı merkeze elir. Teistik bir inancın temsilcisi olan İslam geleneğinde de durum farklılık göstermez. Bu yüzden de İslam teolojik geleneği dinin kutsalı olan Allah tasavvuru önceliğinde bir yapılanma göstermiştir. Diğer tüm teolojik unsurlar ise Allah tasavvuru ile bağlantılı bir biçimde şekillenmiştir. Erken dönem hatta ilk kuşak Müslüman öncülerini işaret eden *selef* kavramı, hem teolojik algıları hem

de kullandıkları yöntemler açısından sonraki dönem üzerinde varsayılandan daha fazla bir etki gücüne sahiptirler. Geleneğin *selefi* himaye eden ve kutsayan tarafı bu etkinin daha güçlü hissedilmesinin nedenlerinin en başta gelenidir.

Selefi Allah tasavvuru, “*et-tefvîz maa’t-tenzîh*” tir. Buna göre, “Allah’ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah’ın kendine sıfat olarak nispet etmiş olduğu niteliklerin hakikatini Allah’a havale etmek ve te’vile girışmemek, hatta tevilden kaçınmak” şeklinde ifade edilebilecek bir algı geliştirmişlerdir. Bu algının bir gereği olarak *Selefi* açısından bir bilgi kaynağı olarak nakil, mutlak belirleyicidir. Nassa muhâlefet edecek te’vîl ise bu teolojik algıda mümkün görülmemiştir. Nasların yorumu tamamen reddedilmese bile, nasların lâfzî ve zâhirî yorumu ile sınırlı kalmışlardır. Bu bağlamda yapılan şey ise nakli, başka bir nakle dayanarak izâh etmekten ibarettir. Buna göre *Selefi* nazar, tefekkür ve diğer istidlâl metodlarına, ancak nassın zâhirî mânasının müsadese ölçüsünde yer vermektedir (Mavil, 2011, 58).

Halefi konuya ilişkin genel anlayışı ise, “*et-te’vil maa’t-tenzîh*” olmakla birlikte, onlar Allah’ı noksanlıklardan tenzih ederken, nasslarda yer alan sıfatları, Allah’ın ulûhiyetine uygun bir şekilde te’vil etmek şekliyle uygulamışlardır. Onlar, selefin yorumdan kaçındığı, Kur’an’da Allah’ın kendisi için kullandığı *haberi sıfatları* mecazî din dili çerçevesinde ele alarak, yorumlama yoluna gitmiştir.

Buna göre halefin yaklaşımı daha esnektir ve aklî ve naklî delilleri birlikte ve ayrı ayrı kullanmaya daha elverişli görünür (Mavil, 2011, 58). Delillerin zenginleştiği oranda ise daha kabul edilebilir sonuçlara ulaşıldığı varsayılabilir. Bu algıya dayalı olarak ulaşılan ufukta, aklın da nakil ile birlikte hakikatin keşfinde yetkin olduğu, kapsamlı ve sistemli bir görünüme kavuşmuştur. Mu’tezile aklın, kendisi ile naklin ölçüldüğü bir ölçek olarak algılama eğiliminde olmuştur (Mavil, 2011, 59). Kâdî Abdulcebbar, dine delil olmak açısından aklın hüccet oluşu, kitabın delâleti, Sünnetin delaleti ve İcmanın delaleti olmak şeklinde dört delilin olduğunu söyler (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 88). Onun vurgusu aklın hüccet oluşudur. “*bir davanın sıhhatine delâlet eden şey*” e hüccet denilir. Buna göre aklın kendisi bizatihi delil değildir. Delalet edecek şeyleri tespit ederek, onların iddiaya delâlet ettiklerine şahadet etmektedir. İşte bu yönüyle akıl, delil olanı delil olmayandan ayırmak noktasında bir ölçektir. Kâdî, İslam kelamı açısından yöneme ilişkin oldukça belirleyici bir tespit bulunur. Buna göre bir şeyin “*fer’i usulüne delâlet edemez*” şeklindedir. Bu ilkeden hareketle, Allah’a ne kitap, ne sünnet ne de icma delâlet edemezler. Çünkü bu delillerin her üçü de meşruiyet zeminlerini Allah’ın onlara delalet etmesinden alırlar. Bir şey hem kendisinin delili hem de medlülü olamayacağından dolayı Allah’ın kendilerine delâlet ettiği şeyler Allah’a delâlet edemez şeklinde yöneme dayalı teolojik bir çerçeve çizer. Dolayısıyla ona göre Allah’a ilişkin deliller ancak ve sadece aklın hüccet olduğu delâletlerle mümkündür (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 88). Kitap bir başkasının kendisine delâlet etmesi ile sahip olduğu otoriteye sahip olmuştur fakat Akıl, başkasının kendisine delâlet etmesine gerek olmaksızın bizatihi kendi kendine delâlet etmektedir.

Kelamcılarının kullandığı istidlal yöntemleri işte aklın hüccet oluşundan doğan ve aklın delil olduğunu onayladığı şeylerin hangi yöntemler ile teolojik delil olduğuna ilişkindir. Ekoller bu yöntemler açısından farklılık gösterebilir bile, aklın hüccet oluşunun sağladığı bir alanda ancak istidlalde bulduklarının kabulü açısından onlar arasında bir farklılıktan bahsedilemez. Kelam geleneği itikâdî konuların akıl ile teyid edilmesi gerektiğine dayanan “aklî yöntem”e tekâbül etmektedir ve bu konuda taraflar arasında bir uzlaşma hâkimdir. Bununla birlikte onlar akıl ve nakil ilişkisinde durdukları noktalar itibarıyla farklılaşmışlardır. Bunlardan bazıları Selefin benimsediği, konuma daha yakın diğer bazıları ise bu duruşa daha mesafeli bir pozisyon almışlardır. Tarafların ayrışması *akıl-nakil-te'vîl* konusundaki tavırları belirleyici olmuştur.

Cuveynî akla bilgi sağlayan araştırma yöntemlerinin dört olduğunu söyler (Cuveynî, 1978: 1/127). Bunlar: 1. *Binâu gâib ale şâhid (Delâletu's-şâhid ale'l-gâib)*, 2. *İntacu'l-netaic mine'l-Mukaddemat (Öncüllerden sonuç çıkarma)* 3. *Es-Sebr ve't- Taksim 4 İstidlal bil muttafik aleyhi alâ muhtelif fihi (İttifak edilenden ihtilaf edilene ulaşma yöntemi)*. Bakîllânî'nin tasnifinde bu yöntemleri altıya çıkardığı görülür (Bakîllânî, 1987: 31-33).

1.1. Cedel Yöntemi

Felsefi tercümelerin kelamın hem tartıştığı konuları hem de bu konuların tartışılma biçimleri üzerinde belirleyici olduğu varsayılmıştır. Tanrı ile evren arasında bağ kuracak olan aklın ilkelerine ilişkin antik Yunan araştırmalarına ek olarak, onların evren araştırmalarına ilişkin sahip olduğu müktesebat, kelamcılarının felsefi mirasa karşı tavrında belirleyici olmuştur. Özellikle bu iki sebep felsefe kelam yakınlaşmasını izah etmekte yeterince güçlü bir analiz zemini sağlar.

İslam geleneği içerisinde kelamın ve kelamcılarının felsefe ile en ciddi temas zemini, felsefi tercümeler döneminde yaşanmış olmalıdır. Bu bağlamda kelama ilişkin zihniyet değişimi ise Abbasi halifesi Mehdi'nin (ö. 169/785) Aristoteles'in tartışma sanatına ilişkin eserini tercüme ettirmesi önemli bir çıkış noktasıdır. Halifenin konuya duyduğu ilginin kültürel ve tarihsel sebeplerinin olduğu muhakkaktır. Fakat muhtemelen bir devlet politikası olarak sürdürülen; *devlet* kültüründen, içinde yaşanan sosyolojik zeminde daha fazla verim alınmamaktadır. Bu yüzden söz konusu kültürel ihtiyacın bir gereği olarak; Müslüman kelamcılarının öğretilerini felsefi argümanlar üzerinden tartışması gerekmektedir. İçinde yaşanan çok dinli ve çok kültürlü ortamda muhatapların felsefi donanımları sebebiyle avantajlı oldukları, Müslümanların ise söz konusu felsefî donanım yoksunluğu sebebiyle dezavantajlı oldukları bu süreçte görülmüş olmalıdır (Gutas, 2003: 69).

Aristoteles'in tercüme ettirilmesi öngörülen bu eseri, *cedel*'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabıdır (Gutas, 2003: 66). Pragmatik amaçlara dönük bu tercüme faaliyeti ile halife, muhtemelen Müslümanların tartışmaya dönük dezavantajlı durumunu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Böylece Aristoteles'in *Topika* adlı eseri,

bizzat halifenin emriyle Nasturi patriği I. Timotheos'a tercüme ettirilmiştir (Gutas, 2003: 66). Polemik edebiyatının seyri açısından önemli bir kırılma noktası olacak bu eylem, sonraki süreçlerin tümünde etkili olacağı gibi; İslam teolojisinin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır (Çınar, 2019, 158,159). Kelâm, tarihinde diğer tartışma yöntemlerini domine edecek *cedel* yöntemi, bu eserin tercümesinin alana bir armağanı olarak görülebilir. Zira bu tarihten sonra; *cedel* yöntemi polemiklerde en yaygın kullanılan tartışma yöntemi olmuştur. Kelam denilince akla gelen bu istidlal yöntemi, VIII. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Kelam ilminin kullandığı ispat yöntemlerinden biri olmuştur.

Halife Mehdi de tercüme ettirdiği bu eseri okuyarak, Hıristiyan-İslam polemikleri açısından oldukça önemli olan ve iki gün sürecek bir tartışmada bizzat katılımcı olacaktır. Hıristiyan öğretisi adına tartışmaya katılan kişi ise eserin tercümanı, Nasturi patrik Timothy'nin kendisidir. Hıristiyan patriğin bu tartışmaya ilişkin notları, bu gün elimizdedir (Timothy, 1928; Gutas, 2003: 134). *Cedel* yönteminin başarılı bir örneği olduğu ifade edilen bu tartışma form olarak da sonraki dönemleri etkilemiş olmalıdır (Gutas, 2003: 72). Kelam'ın ilk sistematik ekolü kabul edilen Mu'tezile'yi bu entelektüel zeminden önemli oranda beslediğini varsaymaya ise herhangi bir engel yoktur.

Kelam'da sözlü istidlal geleneği önemli oranda *cedel*den kaynaklanan çevresel şartlar ve kültürel koşullarla ilintili bir konudur. Kelam'ın doğasından kaynaklanan bir sebepten değil, kültürel imkânlarla şekillenmiştir. Öte yandan kanıt bir ima olabileceği gibi bir işaret ya da bir söz olabileceği de kelamcılar arasında varsayılmıştır. Fakat ima ve işaretlerin delil olarak kullanıldığına da kelam tarihinde sık olmasa bile rastlanır. İslam kelamcılarının sofistlere ilişkin öne sürdükleri bir istidlal çeşidi, onların iddialarının hissi istidlale dayanıksız olmasının keşfi ile şekil değiştirmiştir. Onların "canlarını yakmak" yönünde dile getirilen *red* geleneği, bu olgudan beslenir (El-Halebî el-Hanefî, 1998: 77, 105, 154).

Cedel ya da münazara; meşhurât ve müsellemler gibi iknai öncüllerin kullanıldığı, bir istidlal yöntemidir. Bu yöntem, tartışan tarafların kendi delillerinin doğru muhatabının doğru olmadığını ortaya koymaya dönüktür. Eş'arî, nazar ve *cedeli* "tartışmak, düşünmek ve düşüncesini ispat etmek" anlamlarında değerlendirir (İbn Fûrek, 1987: 293). Nazar ve istidlal, *bireyin bir fikir ameliyesi* iken, *cedel bu düşünce ameliyesinin sözlü dile getirilmesi* yönüyle şekilsel olarak onlardan ayrılır (İbn Fûrek, 1987: 294). İslam kelam geleneğinde nazar olarak bilinen; varlık üzerine düşünmenin İslam geleneği içerisinde uygulama formu *cedel* yöntemi ile olmuştur. *Cedel*, muhâtaba karşı akıl yürütmedir; nazar, tefekkür ve istidlâl sırf akl etme faaliyetidir (Mavil, 2012, 175-186).

"*er-Red alâ...*", "*Cevâbât ilâ...*", ve "*Nakzu...*" gibi kelamî yazım tekniği bu yöntemin alana kazandırdığı eser gruplarından.

Kelam ilminin yoğun kullandığı bu yöntemin sağlıklı işleyebilmesi için kelamcılar bu yönetime ilişkin “Edebi’l-cedel” gibi eserler kaleme almışlardır. Bu çaba, yöntemin uygulama formunda dikkat edilecek temel çerçeveyi belirlemeye dönüktür. Bunun bir sonucu olarak kelam eserleri bu yöntemin sağladığı olanaklar ile “in kale”, “kiyle lehu” ya da “kulnâ” şeklinde bir üslupla yazılmıştır (Eş’arî, 1955: 17, vd). Çünkü söz konusu eserler, önemli oranda muhaliflerin iddialarına karşı kendi iddialarını ortaya koymak şekliyle alana yansımıştır. Kelam’ın kullandığı bu diyalektik metod, onun teolojiden ayrılan tarafına işaret kabul edilmiştir (Josef van Ess, 2000, 399-423).²

İslam geleneğinde nazarı cedele yakınlaştıran Eş’ari’den yapılan aktarım, münazaranın mücadele ile eşitlendiği yönündedir. Böylece münazara olarak isimlendirilen yöntem cedel yöntemi, olarak sunulmuştur (İbn Fûrek, 1987: 294). Bu yöntemde iddia sahibi, muhalif tarafların iddialarını ortaya koyarak onları çürütür. Böylece onun kendi iddiasının doğruluğunu ortaya koyduğu varsayılır (İbn Fûrek, 1987:294).

Cedel ilk etapta muhatabı yenik düşürmeyi amaçladığı için söz konusu delillerde öncüllerin gerçeğe uygunluğundan ziyade muhatap tarafından kabul edilmiş *müsellemât* ve halk tarafından doğruluğu benimsenmiş *meşhûrât* olmaları gerekmiştir. Bu yüzden cedelin zorunlu bilgi yerine muhtemel/olası /zannî/ bilgi verdiği düşünülmüştür.

Kullanılan öncüller sebebiyle her ne kadar Aristocu bilgi anlayışına dayanan düşünürler cedelin yakîn ifade etmediği fikrini benimsemiş olsalar da mütekaddimîn dönemi kelâmcıları bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemede en etkili yolun “cedel” olduğunu savunmuşlardır. Eş’arî’ye göre kelâm salt bir metod olmanın ötesinde, temel argümanlarını bizzat naslara borçlu bir ilim mahiyeti taşımaktadır (Mavil, 2012, 175-186).

Bu yöntemin kelamcılar nezdinde yaygınlığının üç nedeni olabileceği varsayılmıştır: a. *Cedelin önemli bir tartışma ve savunma metodolojisi olması*, b. *Cedel metodolojisinin, İslâm öncesi din ve kültürlerde yaygın olarak kullanılıyor olması*, c. *Kur’an’ın da cedel metodolojisini kullanmış olmasıdır*. Sözelimi, Kur’an, “Kurumuş kemikleri yeniden kim diriltecek?” diye soranlara, “ilk kez yaratan” cevabını vermiştir. Kur’an’daki bu ayette, cedelin genel tartışma formunun içinde yer alan ve “*müsellemât*” da denilen karşı tarafın kabullendiği teolojik bir inançtan hareketle kanıtlama yapmaları istenmiştir (Doğan, 2011, 157-174).

İslam kelam geleneğinde cedel yönteminde iki yaklaşımın olduğunu dile getiren İbn Haldun, bunlardan birinin *Beyzavî* metodu diğeri ise *Âmidî*’nin cedel metodu olduğunu

² Bu iddiaya göre kelam muhatabın argümanlarının şekillendirdiği metinler inşa ederken, teolojik metinlerin orijinal ve metin yazarının görüşlerini yansıtır (Josef van Ess, 2000, 399-423). Oysa metne yansımamış olsa bile söyleyiş biçimi ve bu söyleyişte kullanılan argümanlar bir bütün olarak muhatap varsayılanların endişe ve eleştirilerini de metne taşır. Metnin şekilsel ayrımı itibarıyla böyle bir ayrım koymak olası görünse bile doğası itibarıyla bir yarım oluşturmaz. Zira cedel üsluba ilişkindir. Metnin teması ile sınırlı bir ilişkisi vardır. Eş’arî bu şekilsel ayrımı göz ardı ederek nazar ve istidlali, cedel ile retorik açısından değil, diyalektik açısından ilişkilendiren anlayışı ile Van Ess’in algısından daha ileri bir ayrıma işaret eder görünüyor (İbn Fûrek, 1987: 293, 294).

söyler. Beyzavî; cedel metodunda delillerin *kitap, sünnet, icma ve kıyas* ile elde edilmiş olmasını şart koşarken, Âmidî'nin delil niteliği taşıyan *herşeyi delil olarak kabul ettiğinden bahs eder* (İbn Haldun, 1996, 2/514).

1.2. Kıyas Yöntemi

Sistematiik bir ilim olarak Kelam açısından felsefe öncesi dönem iddiası, savunulması oldukça zor bir tezdur. Buna karşın felsefe öncesi kelamcı bireylerden ise söz edilebilir. Bu yüzden kelamın en erken örneklerin sağladığı imkânlarla, erken dönem kelamcılarının *rey-rivayet* ekseninde *reyci* çizginin temsilcileri oldukları ve *reyci* metodolojik yaklaşımın imkânlarını kullandıkları görülür. Kıyas, bu dönemde henüz net bir biçimde adı konulmamış bir metodolojik duruşun iddia ve söylemlerine imkân veren bir araçtır. Sağlıklı bir istidlale imkân vermesi ihtimali bir yana, kullanım konusundaki sorunlardan bağımsız olarak, *reyci* dini söylemin ayırt edici vasfı, kıyası bir teolojik delil olarak kabul etmeleri ve kullanmalarıdır. Kelam âlimleri de *reyci* akımın temsilcileri olarak kıyası kullanmıştır. Dinin delillerinin *kitap, sünnet, icmâ ve kıyas* olduğunu tespit eden Bâkîllânî, kıyasın delil olabilmesi için diğer üç delilden birine dayandırılması gerektiğini söyler (Bâkîllânî, 2000: 13, 19). Bu nedenden dolayıdır ki, *nakil ile çatıştığında kıyasın terk edilmesi gerekir* (El-Câbirî, 2000: 190). İlette dayalı kıyası, bir çeşit ictihad olduğu değerlendirmesinde bulunan Bâkîllânî, *kıyas yapma faaliyetini, bir şeyin benzerinin hükmünü elde etmek amacıyla yapıldığını* ifade eder (Bâkîllânî, 1987: 33).

Göreceli olarak daha geç dönemde, kelamcılarının kullandığı çok sayıda kıyas örneğine literatürde rastlansa bile, erken dönem kelamında, kelamcılarının kullandığı kıyas örnekleri, eserlerin sınırlı aktarımları sebebiyle önemli oranda zamana karşı mukavemet gösterememiş ve günümüze ulaşmamıştır. Fakat Nahivcilerin ve Fakihlerin erken dönemlerinde kullanılan örnekler tespit edilebilmiştir (El-Câbirî, 2000: 205). Varsayıma göre “*kıyasın epistemolojik açıdan kelamdaki genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki durumundan farklılık arz etmez*” (El-Câbirî, 2000: 190). Bu yargının sağladığı imkânlarla, kelamda kullanılan kıyasın da “*iki şey arasında varsayılan ilişkisinden hareketle hakkında hüküm olmayan bir konuda karar verme imkânı*” çerçevesinde kelamda kullanıldığı varsayılabilir. Dolayısıyla şekilsel olarak da kelamda kullanılan kıyasın, fıkıh ve dildeki kullanımından önemli farklılık gösterdiğini söylemeyi gerektirecek bir neden yoktur. Varsayılan küçük farklılıkların ise göz ardı edilmesine bu yüzden bir mani görünmüyor. Kelamın kullandığı kıyasın da bu durumda öncelikli işlevi, *asil* ile *fer'* arasında ilişki kuracak olanakları tespit etmek ve varsayılan bu ilişkiye dair yargıda bulunmaktır. Fıkıh ve dilde kullanılan kıyas arasındaki epistemolojik fark, *kelamın kıyasının zan değil, ilim ifade ettiği iddiasıdır*. Buna karşın fıkıhın ve nahvin kıyasının sonucunun ilim değil, zan ifade ettiği varsayılmıştır (El-Câbirî, 2000: 205).

Kelam'ın iki şey arasında tespit ettiği kelami kıyasın zan değil, ilim ifade ettiği iddiası, delillerinin kesinliğine dayanıyor olmalıdır. Aksi durum iddiayı geçersiz kılar. Yani kelamcılara göre *delil-medlül* arasında olduğu iddia edilen ilişkinin tespiti ve bundan

dolayı ulaşılan yargı zan ifade ettiği takdirde ortaya çıkan/varılan hüküm de ilim değil zan ifade eder anlamı taşır. Bu varsayım âkâide ilişkin bir iddianın zan ifade etmemesi gerektiği, zannın inanç inşasında kendisine yaslanılacak bir zemin olmaması sebebiyle varsayılmış olsa bile, bu iddiayı doğrulayacak olan kelamcının ortaya koyduğu ilişkinin ve elde ettiği sonucun zandan ne denli uzak olduğunun gösterilmesi ile kanıtlanabilecektir. Olgudan hareket edilip, mezheplerin ihtilafları göz önünde bulundurularak yapılacak bir değerlendirmede kelamın kıyaslarının zan değil bilgi ifade ettiği iddiasının savunulması oldukça zor bir tez olduğu görülecektir. Bu durum kelamcılarının kullandıkları öncüllerin bilgi değeri açısından ifade ettiği anlam ile ilişkilidir. Gazzâlî kelamcılarının yakînî delilleri her zaman kullanmadıklarını, çoğu zaman iknaî deliller ile yetinmelerini eleştiri konusu yapar (Gazzâlî, 1989: 23-25). Bunun sonucunda düşünce ve istidlal amelîyesinden üretilen mahsulün, bilgi değil zan olması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda denilebilir ki, kelamcılar bir metodolojik tutum olarak, istidlalde kullanılan öncüllerin kesinlik arz etmesi gerektiğini kelamın üstlendiği teolojik sorumluluk sebebiyle çok isabetli bir biçimde gerekli görmüşlerdir. Fakat bu ilkeyi uygulamak kelamcılar açısından her zaman mümkün olamamıştır.

Kelamcılar nezdinde *delil*, zaruri bilgi alanının dışında olup, *istidlâlî* ve *iktisabî*'dir. *Delil; duyu verileri ile tespiti mümkün olmayan bir şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret, ima ve belirtidir* (Bâkîllânî, 1987: 33, 34). Bu alametler akıl ile tespit edilir. Bu yönüyle iki şey arasındaki kıyas bir delâlet ilişkisidir ve bir istidlâl kaynaklık edebilecek güçtedir.

İlişkilendirilme açısından kıyasın çeşitleri şu şekilde tespit edilmiştir:

- Ortak özelliğin fer' de asıldan daha açık olduğu durumlarda *evlâ kıyas*, denilmiştir.
- Aslın, söz konusu hükmü almasında, illete açıkça işaret edilmesi durumlarındaki kıyasa *illet kıyası*, denilmiştir.
- Asıl ve fer' arasında salt benzerlik şeklinde bir ilişki bulunması durumundaki kıyaslara ise *kıyas-ı şebeh*, adı verilmiştir.
- Hükümün gerekçesi olmasına karşın, asıl ve fer' arasında benzerlik oluşturmaması durumundaki kıyaslara *tard kıyas* denilmiştir.
- Asıl ile fer' arasındaki ilişki, hükme delil olacak bir nitelikte olmasıyla oluşacak kıyasa da *delâlet kıyası* denilmiştir.
- Asıl ile fer' ilişkisinin zıtlık üzerine kurulduğu, yöntem ise *kıyas-ı aks* olarak adlandırılmıştır. Bu akıl yürütme aslın hükmünü fer' e uygulama biçiminde değil, bilakis o hükmün karşıtının fer' de olduğu çıkarsanmak suretiyle gerçekleştirilir (El-Câbirî, 2000,200).

İlletin fer'de, asıldan daha açık olduğu kıyasın özel bir çeşidi olan, *evlâ kıyas* kelamcılar nezdinde yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Bunun nedeni, kelamcılarının evren algılarının delil medlül merkezli oluşuyla ilintili olmalıdır. Fakat kelam açısından kıyas farklı oranlarda kelamcılar arasında yoğun bir biçimde kullanılan bir yöntem olmuştur.

Kelamın baştan beri kullandığı kıyas, muhtemelen Ehl-i Hadis'in tepkileri sebebiyle, fıkıhçıların ve Nahivcilerin kullandığı kıyastır, fakat onu *istidlal* veya *Delâletu's-şâhid ale'l-gâib* olarak adlandırdıkları görülür (El-Câbirî, 2000: 191). Bu adlandırma kıyasın ilkelerini, kıyasın işlevini ve çalışma mantığını ifade ettiği gibi *delâletu's-şâhid ale'l-gâib*, kavramsallaştırması, işleyişin yönüne ilişkin veriyi de ismin kendisinde barındırır.

Kıyasta temelde *asil-fer'*, *illet* ve *hüküm* olmak üzere dört temel unsurdan söz edilir (El-Câbirî: 2000, 205). Kıyas; “*bir şeyi bir başka örneğe göre ölçmek ve karşılaştırmaktır.*” İstilah anlamı ile kıyas ise “*fer'e aslın hükmünü vermek*” demektir. Ayrıca; “*bir illete dayanarak fer'in asl'a hamledilmesi ve aslın hükmünün fer'e uygulanmasıdır*” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanım önemli oranda kıyasın yapılış biçiminden modellendiği söylenebilir. “*Kıyası onaylamayan, nahvi inkâr etmiş olur*” şeklindeki yargı, bu zihinsel ameliyenin yaşamın tüm alanlarına yayıldığını ve kullanım yaygınlığını ifade eder (El-Câbirî, 2000: 188).

Asıl, kendisine kıyas yapılan, hükme kaynaklık eden şeydir. Fer', kıyaslanandır. “Aslın hükmünün kendisine uygulanması istenendir.” Ya da “*Aslın hükmü altına alınmak istenendir.*”

Hüküm, asılda bulunduğu tespit edilen ve fer' e de hamledilmek istenen yargıdır. Kıyasta asıl ile fer' arasındaki ilişkinin tespit edilme amacı da aslında asılda tespit edilmiş olan yargının fer'e de uygulanması çabasıdır.

İllet, asıl ile fer' arasında ki ortak nitelik, Aslın sahip olduğu hükme kaynaklık eden nitelik ya da nedendir. Kelam'ın iddiası kendi istidlallerinin, ilim ifade ettiğidir. Onun bu iddiası ancak asıl ile fer' arasında kurulan ilişkinin her durumda kesinlik arz etmesiyle doğrulanabilir. Mantıkta illet “orta terim” olarak yer alır.

Bu durumda kıyasta yapılan şey aslın hükmünün alanının genişletilerek bu hükmün geliştirilmesi ameliyesidir. Dolayısıyla kıyasın amaç ve gayesi, asla ilişkin hükmünün fer'e taşınması ya da tatbik edilerek yargının alanının genişletilmesidir. Bu çaba, fer'e ilişkin bilinmezliği ortadan kaldırmak ve fer' e bir kimlik kazandırmaktır.

Cuveynî'nin; neticenin öncüle bina edilerek çıkarımda bulunulması bir bütün olarak “kıyas” olarak görülebilir. Öncüllerden sonuca varma ameliyesi, gerek tümevarım gerek tündengelim gerekse analogi ve temsili kıyasın ortak niteliğidir (Cuveynî, 1978: 1/128). O, öncüllere ilişkin bir sınırlamada bulunmadığı için böyle bir genellemede bulunmamızda bir mahzur görünmüyor.

1.3. Delâletu's-Şâhid ale'l-Gâib (İstîşâd bi's-Şâhid ale'l-Gâib) Yöntemi

Bu ilişkilendirme ameliyesi, materyali argümana dönüştürmenin teknik imkânını temsil eder. Bilinenden hareketle bilinmeyene ilişkin söz söyleme, “*görülenden hareketle görülmeyene ilişkin hüküm verme*” şeklinde ortaya çıkan bu tutum, aslında kıyasın imkânlarını kullanır. Müttekaddimîn kelamcılarının yaygın olarak benimsediği bu akıl

yürütme, fikhî kıyasın kelama uyarlanmasıyla ortaya çıkmış bir akıl yürütme biçimi olup; Mutezile, Eş'arî ve Mâturîdî kelimciler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır.

“*Bilinenden bilinmeyene*” doğru yapılan her kıyas aslında bir biçimde “*delâletu's-şâhid ale'l-gâib*” şeklinde görülebilir. Fakat kelim geleneğinde “*âlemden Allah'a istidlâl etmek*” anlamında yoğun biçimde kullanılmıştır (Cuveynî, 1969: 105). Cuveynî, bu yöntemin bir “asl”a dayanmadığını gerekçe göstererek itiraz eder. Ona göre eğer bilinmek istenen gaybî konu hakkında bir delil varsa ancak bu konuda bilgi edinilebilir, şâhidin zikredilmesinin ise bilinene katkısı olamayacağını savunur (Türker, 2008, 1-23). Bu yöntemle ancak aklın genel kabullerine dayalı olarak bilinenden bilinmeyene bir istidlalde bulunulabilir (Cuveynî, 1978: 127).

Şahidde olan hüküm ve vasıfların aynı niteliği taşıyan gaipte olduğuna ilişkin takdirde bulunmaktır (Bâkîllânî, 1957:12). Bu takdir tarafların aynı illeti taşıdığı esasına dayalı olarak yapılır. Âlim, kendisinde ilim bulunduğu ispatlandıktan sonra verilen bir hükümdür. Bu vasfı taşıyan herkes âlim olarak vasıflandırılır. Bâkîllânî'nin burada vurguladığı, şahid ya da gaibde olması arasında fark olmadığıdır (Bâkîllânî, 1957: 12). Bu yöntemin uygulanabilmesi için gaib ile şahid arasında ortak vasıflar bulunmalıdır. Cuveynî, bu vasıfları “*illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik*” olarak ifade eder (Cuveynî, 1978: 1/127,128; Türker, 2008, 1-23). İlette birlik, hükmün kendisine ulaşmayı değil, var olduğu bilinen bir hükmün şâhidde bir illete dayandığından hareketle; gâibde de aynı hükmün aynı illete dayandığını kanıtlamak gerekmektedir. Fakat bazı durumlarda illet birliğine ek olarak şartta birliğin de sağlanması ile ancak doğru sonucun ortaya çıkması için gerekmiştir (Türker, 2008, 1-23).

Metodolojik bir ilke olarak mukayese (benzerlik-zıtlık) üzerine kurulan bu diyalektin sağladığı veri ve imkânların kesinliği (ilim-zan) sorununa ek olarak- ki bu görmezden gelinemeyecek kadar önemli ve başlı başına büyük bir teolojik krizdir-, teolojik sorunlar üreten bir yapıya dönüşür. Bu bağlamda, kıyas ve kıyasın kelimciler nezdinde özel bir isimlendirme ile kullanılmış “*delâletu's-şâhid ale'l-gâib*” yöntemi kullanması önemli zorluklar içerir. Bu zorluklar sebebiyle söz konusu yöntem çeşitli eleştirilere konu edilmiştir.

Duyulur âlemden bulunan ile duyulur âlemin ötesinde var olan arasındaki illet ilişkisinin, illetlerinin benzerliği esasına dayanan bu kıyasın, teolojik risklere kaynaklık ettiği varsayılmış ve eleştirilmiştir (Cuveynî, 1978: 129,130). Mâturîdî bu yöntemin kullanılmasına ilişkin kapsamlı bir eleştiri ortaya koyar. “Şahitte bir şey için, bir illet sebebiyle gerekli olan bir hüküm ve vasfın gaipte de onunla vasıflanana verilmesi gerekir. Gaipte bulunanın bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hüküm, şahitte o vasfı alanın hükmü gibidir. Herhangi bir illet sebebiyle verilen aklî hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması caiz değildir. Çünkü bu, illeti hüküm için illet olmaktan çıkarır (Mâturîdî, 2010: 92,93).

Kelamda şâhidin, fıkihtaki asla karşılık olarak kullanıldığını bildiren Mâturîdî, kelamdaki kullanımı itibarıyla aslın fer'den üstün olduğunu, dolayısıyla kelamda aslın şâhit için kullanılması durumunda insanın, fer' kabul edilen Allah'tan üstün olduğu gibi çelişik bir sonucun ortaya çıkacağını söylemiştir. Öte yandan bu yaklaşımın, şâhit ile gâib arasındaki ilişkinin benzerlik ilişkisi olduğu varsayımına dayalı olduğundan, bunun ise başka teolojik sorunlar oluşturduğuna vurgu yapar (Mâturîdî, 2010: 92).

Öte yandan Mâturîdî, şâhit-gâib, arasındaki benzerlik ilişkisinin yanı sıra karşıtlık durumunda da var olduğunu ve bunun kullanışı olduğunu da tespit eder (Mâturîdî, 2010: 92,93). O, şâhit-gâib arasındaki ilişkinin misliyet/aynılık ya da özdeşlik ilişkisinden ise söz edilemeyeceğini, zira sınırlı ve sonlu bir âlemden sonsuz ve sınırsız olana ilişkin kıyas yaparak hükümler koymanın şüpheli görülmesi gerektiğini söyler. Bu yüzden ona göre şâhidde görülenin aynısını ya da benzerinin gaipte olduğunu her durumda varsaymak doğru değildir (Mâturîdî, 2010, 93). Bu benzerlik esası üzerinde şehitten gaibe doğru yapılan istidlallerin teolojik olarak Allah'a ilişkin teşbih tehlikesi doğurabileceği şeklinde eleştiriler de kelamcılar tarafından yapılmıştır (Bakîllânî, 2000: 28,29).

Mâturîdî'nin *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* ya da *delâletu's-şâhid ale'l-gâib*'e ilişkin bu eleştirisi negatif din dili anlayışına da kaynaklık eden temel bir yaklaşımdır. Zira bu varsayımın da temeli, evrendeki varlığın kusurlu ve eksik yanının kusursuz olanı tasavvur etmekte bir araç olup-olamayacağı temellinde bir tartışmadır. Muhdes varlığın kadim varlığa sorunlu ve eksik delâleti olabileceği varsayımı ile imkânı tartışılmıştır (Çınar, 2020, 231-249). Mâturîdî'nin konuya ilişkin yaklaşımı bu tezle ilişkilendirilebilir görünse de onun gaip ile şâhid ilişkisine dair metodolojik eleştirisi bununla sınırlı değildir. Mâturîdî'nin konuya ilişkin diğer bir eleştirisi ise; fıkihta uygulandığı şekli ile bu delillendirmenin asıldan fer'e şeklinde olduğudur. *Delâletu's-şâhid ale'l-gâib* şekliyle kelamda uygulanma biçiminde fer' olan âlemden asl olan Allah'a doğru şeklinde bir işleyiş dönüşmesidir. Bu durumu ise akıl yürütmenin sıhhati ve mantığın işleyişi bakımından konuya ilişkin bir başka sakınca olarak dikkatlerimize sunar (Mâturîdî, 2010: 93).

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar da hadis olan âlemin Allah'a fer' olduğunu farkındadır fakat o buna rağmen âlemin Allah'a delalet etmesinde bir beis görmez (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 164). Buradan fer'in asla delaletinde olduğu gibi aslın da fer'e delil olmasında onlar açısından bir mahsur olmadığı söylenebilir.

Bakîllânî'de Cunejd'den yaptığı bir katarımda; "Kulun hikmet bağlamındaki ilk sorumluluğunun Sâni'i sanatından, bilmektir. Halık'ın ezeli sıfatlarını onun yarattıklarında bulmaktır" şeklindedir (Bakîllânî, 2000: 32). Bu aktarım onun konuya ilişkin algısını ortaya koyar. O, âlemin Allah'a delâlet etmesini bu algısıyla onaylar.

Delil-medlul ilişkisi algısına indirgeyen bir yorumun yapılması, kelamın teolojik hedefine dönük bir adımdır. Zira bu algı kelamın, âlemden Allah'a kanıtlar bulma ve ya üretme hedefiyle de örtüşür. Klasik kelam çalışmalarda kıyas yöntemi *istidlâl* kavramıyla

karşılanmıştır. İstidlâl, sözlükte “bir kanıtı dayanarak sonuç çıkarma” anlamına gelir. Medlûl’ün ispatı için delil belirlemek (takdir etmek) işine de *istidlal* denilmiştir. Bunun iki yolu olduğu söylenmiştir. Şayet bu belirleme eserden hareketle eser sahibine (müessire) şeklinde olur ise buna Burhan/*istidlâl-ı innî* denir. Şayet bu delillendirme, *eser sahibinden hareketle eseri ispatlama* şeklinde olur ise buna ise *istidlâl-ı limmî* denilir (Cürcânî, 1985:17).

Kelama ait bir kavram olarak *istidlâl*, duyu verileriyle bilinmesi imkânsız olan hususların duyulur âlemdeki benzerinden hareketle *aklen ispat edilmesi* şeklinde vuku bulmuştur. Bununla beraber istidlâl, akıl yürütmeyi genel olarak ifade eden, kıyası da içine alan bir kavramdır. Konu itibarıyla istidlâl çatısı altında ele alınabilecek olan kelimâ akıl yürütme, form bakımından kıyas türleri olarak şekillenmiştir.

İbn Fûrek, Eş’arî’nin bu bağlama uygun bir algı ile “bizim için gaib ile şahid arasındaki ilişki, asıl ile fer’ ilişkisi gibidir” dediğini kaydeder (İbn Fûrek, 1987: 286). Buna ek olarak, istidlâl ile elde edilen bilgi, diğerine göre asıl niteliği kazanır. Bu algı, kazanılan bilginin ardışık olarak başka bilgilere kaynaklık oluşturacağı yönündeki bir beklentiyi Eş’arî’nin bilinenden-bilinmeyene metoduna yüklediği intibası vermektedir (İbn Fûrek, 1987: 286, 287). Eş’arî istidlali “delâlet edenin delâlet edilen medlûlü gösterdiği işaret, iz ya da bir sonuca ulaştırıcı hükümdür” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre delil ile medlul arasında varsayılan bu ilişkide, ulaşılan hükmün bilgiyi gerektirmesi beklenir (İbn Fûrek, 1987: 286).

Bu istidlal yöntemini etkili kullanan Eş’arî bu yöntemi kullanmasındaki algısı; *doğrudan algılanamayanın bilgisini elde etmenin yolunun, görünen varlıklardan hareketle elde edilmeye çalışılmasıdır. Görünürde olanın bilgisini istidlâl ile elde ettiğimiz gibi, gaiptekileri de istidlâlâle dayanarak biliriz. Günlük hayatta canlı, âlim ve kâdir bir varlık ancak bir eylemde bulunabilir (İbn Fûrek, 1987: 287). Bu durum gaipteki varlık için de farklı değildir. Gaipte bulunan birinden bir fiil ortaya çıkıyorsa; bu onun canlı, âlim ve kâdir oluşuna delalet eder biz de buna hükmederiz (Kâdî Abdulcebbar, 1996: 423). Yapılan şey şahittekinin âlim, kâdir ve hay olduğunun bilinmesinden sonra onun fiil sahibi olduğunun müşahedesidir. Onun fiilinden hareket ederek istidlâl yöntemi ile fiil için gerekli olan niteliklerin tespitidir. Aynı şekilde kadim varlığın fiiline dayanılarak, O’nun hayat, ilim ve kudret sahibi olduğuna istidlâl yapılmaktadır. (İbn Fûrek, 1987: 287). Onun sunduğu bu perspektif, eserden eser sahibine algısını net bir biçimde ortaya koyar. Konunun doğası itibarıyla Eş’arî, kendi müktesebatı içerisinde zât-ı bârî ve sıfatlarına ilişkin yoğun biçimde bu yöntemi kullanır (Eş’arî, 1955: 17-31).*

Bu kullanımda karmaşık görünen yapılar arasında kurulan benzerlik ilişkisi iki parantezde toplanabilir, bunlardan biri “*delâlette ortaklık*” diğeri ise “*illette ortaklık*”tır.

Delalette ortaklığa ilişkin yapılan akıl yürütmede, “eylem” in bir niteliğe delalet ettiği varsayılmaktadır. Buna göre;

Bütün fiil sahipleri ilim kudret ve hayat sahibidirler.

Allah'ın da fiilleri vardır.

O halde Allah da *âlim, kâdir ve hay'*dir.

Buna göre fiil sahibi olması, Allah'ın *âlim, kâdir ve hay* olduğu hükmüne kaynaklık etmiştir.

illette ortaklığa ilişkin yapılan akıl yürütmede ise “*illet açısından eşit olan iki şeyin nitelik ve hüküm olarak da aynı oldukları varsayılır.*” Buna göre;

Kişinin irade sahibi olduğunun illeti, onun tercih yapmasıdır.

Allah evrenin yegâne yaratıcısıdır ve evrende bir tercih olduğu görülür.

O halde Allah da irade sahibidir.

Evrende bir tercihin var olduğunun tespiti ve tercihte bulunmanın iradenin göstergesi olarak kabul edilmesi, Allah için irade sahibidir hükmünün verilmesine kaynaklık eder.

1.4. Sebr ve Taksim Yöntemi

Bu yöntem; “*Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak bunları teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek*”tir. Bâkîllânî bu yöntemi “*bir şey zihinde biri doğru ise ikincisinin mutlaka batıl olacağı şekilde ikiye ayırır, yanlış olan tespit edildikten sonra akıl yanlışın zıddının hakikat olduğuna hükmeder. Söz konusu yanlışlar belirlenip reddedildikten sonra, geriye kalan seçenek akli olarak şüphe kabul etmez bir biçimde hakikat olur*” şeklinde takdim eder. İslam geleneğinde konuya ilişkin verilen yaygın örnek Âlem ya hâdistir ya da kadimdir şekliyle iki muhtemel durumu da içeren bir argümana dönüştürülür. Böylece karşı karşıya bulunulan durum tespit edilmiş olur. Kadîm olduğu kanıtlandığı zaman hâdis olduğu, hadis olduğu ispatlandığında ise kîdemi batıl olur (Bâkîllânî, 1957:11,12). Zira aynı anda ikisinin doğru olmasına ise imkân yoktur (Cuveynî, 1969: 251,252).

Sebr ve taksim yönteminin uygulamasına ilişkin Cuveynî, olumsuzlama ve olumlulamada sınırların doğru belirlenmediğini dolayısıyla; taksim doğru istidlâlde bir delil olmasına rağmen bu delilin kelâmcılar tarafından doğru tatbiklerinin yapılamaması sebebiyle, her zaman doğru sonuçları vermediği şeklinde eleştirir (Cuveynî, 1978: 1/131; Türker, 2008, 1-23). Buna göre; sebr ve taksim yapılırken taksim işleminde aklî ihtimaller belirlenirken, sebr işleminde belirlenmiş olan ihtimaller tek tek incelenmektedir. Bu yöntemin amacı, ihtimaller arasındaki tek bir doğru şıkka ulaşmaktır (Gazzalî, 2012:28; Pekdemir, 2019, 54-63).

Bu yöntem konuyla ilgili aklî ihtimaller tespit edilip yanlış olanlar elenerek doğru şıkkin tespit edilmesinden ibarettir. “*taksim*” aklî ihtimallerin belirlenmesi, “*sebr*” ise bu şıkların tek tek incelenmesi anlamına gelir. Bu yöntemde amaç, konunun tabiatına bağlı olarak muhtemel aklî ihtimallerden yalnızca doğru olan bir şıkkin belirlenmesidir (Türker, 2008, 1-23).

Bu yöntemin başlangıçta sadece “taksim” şeklinde kullanıldığı (Bâkîllânî, 1987: 32) fakat sonraki dönemlerde yapılan zihinsel işlemler yöntemin ismine yansıtılmış ve “sebr ve taksim” şeklini aldığı söylenmiştir (Mavil, 2011, 98). Doğruluk ve yanlışlığıyla ilgili iki veya daha fazla ihtimal bulunan bir iddiadan yanlış olan ihtimallerinin ayıklanması sonucu aklın yanlışlanamayan tek ihtimali zorunlu olarak doğru kabul etmesiyle gerçekleştirilen istidlâl türüdür. Buna göre, özellikle iki ihtimalli durumlarda bir ihtimalin yanlış olması, diğerinin kesinlikle doğru olmasını gerektirir şeklinde yorumlanmıştır. Basit biçimi ile bu yöntem;

Bir sayı ya tek ya da çifttir

Bir sayı ancak ikiye kalansız olarak bölünebilir ise çift olabilir.

Bu sayı ikiye kalansız olarak bölünmez.

O halde bu sayı çift değildir.

Geriye kalan seçenek; *o halde bu sayı tektir* şeklinde bir nihai çözüme ulaşır. Burada çift, *tektir* ifadesinin çelişigidir. Burada “tek”in çelişigi olan “tek değildir” ifadesi de alınabilirdi. Fakat literatürde tek olmayanın karşılığı olarak *çift* ifadesi kullanıldığı için biz de bunu tercih ettik.

Aynı basitlikteki bir başka önerme ile “*âlem ya hadis ya da kadimdir*”i de bu yöntemle test edebiliriz. Buna göre

Âlem ya hâdistir ya da kadimdir.

Kadim varlık araz içermez.

Oysa âlemde arazlar mevcuttur.

O halde âlem, kadim olamaz.

Bu durumda âlem hadistir.

1.5. Lugât ile İstidlal Yöntemi (İstidlâl bi'l-Lüga)

Din bir dilin kuralları içerisinde muhataplara iletilmiştir. Bu yüzden mesajı, bu dil kurallarının el verdiği iletme ve anlaşılma imkânı ile sınırlı olabilir. Kur'an anlama çabalarında *istişhad bi şî'ri Cahiliyye* yaygın kullanılan bir yöntemdir ve dildeki kullanımı dindeki kullanıma delil olarak göstermeyi amaçlar. Kelamcılardan özellikle Eş'arî gelenek, *Kur'an'da asıl olan gerçek ve literal anlamdır, mecaz ise istisna ve feridir* şeklinde bir anlayış ile metodolojik bir tutum göstermiştir (İbn Fûrek, 1987: 47). Eş'arî, Kur'an'daki kelimeleri öncelikle lügat anlamlarında yorumlar. Çünkü o Kur'an'ın Arapların günlük konuşma dilinde verdikleri anlamları ölçü aldığı varsaymaktadır (Eş'arî, 1955: 123). Bu anlayışının gereği olarak cahiliyye döneminde imana karşılık kullanılan *onaylamak tasdik etmek*

anlamını, kavramın temel anlamı olarak kabul etmiştir (Eş'arî, 1955: 123). Çünkü o, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmesine vahiyde dikkat çekilmiş (İbrâhim 14/83) bu durum da onun tarafından dilin delaletinin sıhhatine şahid olarak görülmüştür.

Eş'arî'ye göre âyetlerin manalarında asıl olan zâhir manasıdır. Bu gerçek anlamı ancak bir delil ile vazgeçilebileceğini, dile getirir (Eş'arî, 1955: 47). Gerçek anlam dışındaki bir tercihin ancak gerekçeli olur ise kendileri tarafından makbul olabileceğini, gerekçesi olmayana mecazi anlamlanmaların ise geçersizliğini dile getirir. O'nun "lügat ehline göre", "Arab dilinde bu câiz değildir", "lügat ehlinin bu konuda icmâi vardır", "Arab'a göre bu câiz değildir", ... gibi ifadeleri Eş'arî'nin dil ile istişhadı ne denli önemli gördüğünü ortaya koyar.

Eş'arî'nin teolojik sisteminde ele aldığı meselelerde, kavramın Arap dilinde kullanılma biçimini göz önünde bulundurduğu ve teolojik yorumlarını dildeki kullanıma dayandırdığı yorumlarına imkân verir.

Sözün manası, isimlere, sıfatlara ve diğer lafızlara delaletleri uzlaşılı yoludur. Yazılar, rumuzlar, işaretler, sayılar, sayıların miktarları üzerine delaleti, ittifak ve uzlaşmaya dayalı olarak delil olmaktadır (Bakîllânî, 2000:15). Luğavî delil; işte sözü edilen bu uzlaşılı icmaya dayanır. Bir delillendirme yöntemi olarak dilin şehadeti (*istişhad bi'l-luğâ*) şekliyle yaygın olarak kullanılır. Fakat kelimelerin geleneği içerisinde Bâkîllânî, bu argümana özel bir önem vermiş ve belirgin bir biçimde öne çıkarmıştır. O, delili *aklî*, *sem'î* ve *luğavî* olmak üzere üçe ayırır (Çam, 2018, 217-234). Aklî delil, medlûlüne taalluku aklî olandır. Fiilin faile delaleti ve Allah'ın, ilim, kudret, hayat, irade gibi sıfatları bu çeşit bir delil ile bilinebilmektedir. Sem'î delil; *muvaadâ/uzlaşılı* konuşma yoluyla ve konuşmadan çıkarılan manaya delalet eden delildir. Luğavî delil; *lafızların manalara delaletleri üzerine kurulan delildir* (Bâkîllânî, 1957: 13). Dilin anlama delaleti üzerinden yapılan istidlaldir. Bu anlayış, lafzın anlama karşılık vaaz edildiği esasına dayanır (Bakîllânî, 2000: 15). Bâkîllânî'nin kurgusuna göre Kur'an'daki din dilinin çözümlenmesinde, dilcilerin verdikleri anlamlar esastır (Türcan, 2011, 127-138). O, itikadî tutumunu kimi zaman kelime ve kavramsal analizler üzerine bina etmektedir.

Bâkîllânî'nin bu yöntemi bir istidlal aracı olarak kullanmasına ilham veren şeyin, "Kur'an'ın kendisi hakkında ifade ettiği "Arapça Kur'an" (Yusuf, 12/ 2; Rad, 13/ 37; Nahl, 16/ 103; Tâhâ, 20/113; Şuara, 26/195). vurgusu olduğu söylenebilir (Bâkîllânî, 1987: 347).

Kur'an Arapçadır ifadesinden Bâkîllânî'nin çıkardığı sonuç; Kur'an'da vaz' edilen şer'i manaların Arap dilinde konulan manaya muhalif olamayacağıdır. İmanın *tasdik* anlamında olduğu yönündeki çıkarımı, dil kökenli bir çıkarımdır (Bâkîllânî, 1987: 346). "Vahiyin nüzulünden peygamberin gönderilmesinden önce, Araçların lüğatinde, iman tastiktir. Onlar bunun dışında da imana ilişkin bir anlamı bilmiyorlardı" diyerek, dil ile istişhadta bulunur. Böylece şeriatte imanın dildeki kullanımından farklı olamayacağını iddia eder (Bâkîllânî, 1987:346,347). Bu yönüyle ayetin manaya delaleti ile dilin manaya delaleti

onun kurgusunda oldukça yaklaştırılmıştır. Zira din, dilin kurallarını gözeterek iner ve dil üzerinde uzlaşmış bir yapıdır (Birinci, 2016, 89-119).

Bâkîllânî;

Allah dini anlaşılacak üzere göndermiştir. Bu yüzden de;

Her peygamber kendi toplumunun dili ile gönderilmiştir.

Kur'an ise Arapça gönderilmiştir.

O halde peygamberin kavmi Arap'tır.

Bu durumda Kur'an, Arap dili kaidelerini ve anlamlarını esas alan bir dile sahiptir.

Bu yüzden bu dilin onaylamadığı anlamlar ona yüklenemez...

Şeklinde komplike bir çıkarım yapmıştır. Tüm bunların bir neticesi olarak ona göre, *bir delil olmaksızın ayetlerin zahirine muhalif bir anlamın verilmesi de olası değildir* (Bâkîllânî, 1987: 347). O, kelamın *el-esma ve'l-ahkâm* konusunun luğavî istidlallerden kurulu olduğuna kanidir (Bâkîllânî, 1987: 346-350). Dilin gramer ve anlamlarını itikadî ayrışmalara karşı bir dayanak olarak kabul etmiş, kendi yaklaşımının geçerliliğini Arap şiirinin kullanımlarından deliller ile savunmuştur.

Eş'arî gelenek, naslarda yer alan ve "müteşâbihât"³ dâhil olduğu düşünülen lafızların mecâzî mânalara te'vîl edilmesini bir yöntem olarak benimsemiştir. Her ne kadar te'vîl metoduna karşı ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemişse de kimi çalışmalarında, Eş'arî'nin bu metodu kullanmakta yeterince istekli olduğu görülür. *Risâle fi İstihsân* adlı çalışmasında bu durum belirgin bir tutum halini alır (Eş'arî, 1953). Nassın dil kuralları çerçevesinde anlaşılması gerekliliğine vurgu yapan Eş'arî, *Kur'an'ın indiği toplumda o dili konuşan insanların anladıkları mananın değerlendirmelerde öncelenmesi gerektiğine vurgu yaparak, bunun aksini savunan ekolleri ise eleştirmiştir* (Eş'arî, 1955: 30; İbn Fûrek, 1987: 191). Onların konuya ilişkin çıkış noktası, *Kur'an bu dilin kurallarına tabidir, dolayısıyla dilde mecaz ve gerçek anlam var ise Kur'an'da da olabilir şeklindedir. Bu yorum, söz konusu ekolün dil kökeninde Kur'an'ın kültürel bir yorumudur* (İbn Fûrek, 1987: 191, 192). Dilde mecaz var ama gerçek manaya nispeten fer'idir ve belirli gerekçelere dayalı olarak mecaz vardır. Ortada gerekçe yok ise gerçek mana asıldır gibi dilin otantik doğasına uygun çıkarsamaları teolojik zemine uyarlanmışlardır.

³ Eş'arî, İskâfiden aktarımla; zahirinden başka anlamlara yorumlanma ihtimali bulunmayan ayetleri "muhkem", başka anlamlara haml edilme ihtimali olan ayetleri ise "müteşâbih" olarak niteler (Eş'arî, 1980, 224). İbn Fûrek ise mensubu olduğu Eş'arî ekolün muhkem-müteşâbih konusundaki görüşünü tasrih eder. Buna göre "muhkem; lafzın zahiri manası ile anlamı ortaya çıkandır. Müteşâbih ise; manası ihtimaller içeren lafızlardır. Bu manalardan hangisinin tercih edileceği ise ancak deliller yoluyla olur" der (İbn Fûrek, 1987: 190,191).

1.6. Mucize ile Delil Getirme Yöntemi

Mucize elinden mucize zuhur edenin iddiasının doğruluğuna delalet eder (Bâkîllânî, 1987, 13). Evrendeki oluş ile peygamberlik iddiasındaki şahsın iddası arasında kurulan bir bağlantı, bu sıra dışı olayı bir teolojik argüman haline getirir. Bu iki olgu arasındaki bağlantı, iddia sahibinin talebi üzerine evrendeki akışın bir süreliğine olsa bile farklılaşmasıdır. Mucize denilen bu fiilin ayırt edici niteliği bunu yapmaya benzerini ortaya çıkarmaya insanın imkânının olmamasıdır. İnsanın takatini aşan bu fiilin Allah'ın fiili olduğu İslam kelimcilerin üzerinde uzlaştıkları bir konudur.

İddia ile mucize arasında kurulan teolojik ilişki iddia sahibinin doğru sözlülüğüne kaynaklık eder. Biri biri ile ilişkisiz gibi görünen iki şeyi yakınlaştıran şey ise peygamberlik iddia eden şahsın isteği üzerine ve onun istediği biçimde bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Bu durum mucizeyi kelimada bir istidlal yöntemi haline getirir.

Cuveynî, mucizenin akli istidlal ile ancak teolojik delil oluşunu irdeler (Cuveynî, 1969: 115-119). Buradaki tartışma, aklın nübüvvet delil olacak şekilde mucizeyi peygamberin peygamberliğine öncelemesidir (Cuveynî, 1969: 116). Mucize bizatihi peygamberin peygamberliğine delil değildir aklın tavassutu ile ikisi ilişkilendirilir. Bu yüzden de kelimciler mucizeyi vaz'i delil olarak nitelendirmişlerdir.

Dinin sıhhatinin kendisine dayandırıldığı nübüvvet kurumunun doğruluk kaynağının mucize olduğu düşünülmüştür. Kelamcılar nezdinde *delâilu'n-Nübuvve* bahsi mucize kuramına dayalıdır.

1.7. İttifak Edilenden İhtilaf Edilene (İstidlâl bi Müttefekin Aleyh Alâ Muhtelefin Fîh) Yöntemi

Bu yöntem şahidin gaibe delâleti ile benzerlik gösterir. Bu yöntemde durum bilinen hareketle bilinmeyene ilişkin istidlal yerine, ittifak edilenden hareketle ihtilaf edilene çözüm getirme şekline dönüşmüştür. Her iki durumda da hakkında kanaat sahibi olunan ile bilinmek istenen arasında bağlantı kurularak değer yüklemesi yapılır. Bu yöntemde üzerinde ittifak edilen “*asl*”, ihtilâf edilen ise “*fer*” kabul edilmiştir.

Kelimciler, bir şeyin doğruluğundan hareketle onun benzerlerinin de doğruluğuna ve bir şeyin mümkün olmayışından hareketle benzerlerinin de imkânsızlığına delil getirmek suretiyle bir başka istidlal yöntemini kullanmışlardır (Eş'arî, 1955: 21, 22). Bu delilin varsayma dayalı bir delil olduğu, ancak araştırmalarla gerçek delil hüviyeti kazanabileceği yargısı ile bu delile itiraz edilmiştir (Türker, 2008, 1-23).

Bu yöntemde, insanların ortaklaşa kabul ettiği bir görüşten hareketle farklı görüşte oldukları bir konuda hükme ulaşmak amaçlanır. Onların görüş ayrılığına düştükleri meselede ittifaktan hareket ederek, aynı durumun ihtilaf edilen konu için de geçerli

olduğunu bu konuda da ittifak edilebileceği kanıtlanmaktadır. Böylece muhatabın ilzam edilmesi amaçlanır. Yöntemin uygulanma biçimi bu şekildedir.

Cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamaktır. Buna göre muhatap hareket, sükûn, birleşme-ayrışmadan ibaret oluşların cevherlerde bir araz olarak bulunduğunu, kıyasla kabul eder. Daha sonra renklerin araz mı yoksa cevher mi olduğunda ihtilaf ederler. Renklerin araz olduğunu ve cevherlerde bulunduğunu kabul edenler, oluşların cevherlerde araz olarak bulunduğunu gösteren kıyasın, renklerde de geçerli olduğunu çünkü rengin de araz olduğunu göstermek sureti ile muhatabını kendi kabulüne ilzam eder (Türker, 2008, 1-23).

Eş'arî, En'am suresi 101. ayette geçen "ve hüve bi külli şeyin âlim" ifadeye uzlaşa halinde "herşey" anlamı verilmesini delil getirerek, aynı surenin bir sonraki ayetinde yani 102. ayetinde geçen "haliku külli şeyin" ifadesinde ihtilaf edilmesine aynı gerekçe ile karşı çıkar. Böylece önerisi arka arakaya olan bu iki ayetin ilkindeki "kull" ifadesine bütün anlamı verildiği halde, ikincisindeki "kull"un "her" anlamı kazanmasının önündeki engel nedir (?) diye sorar (Eş'arî, 1955: 88). Buna göre söz konusu iki ayetten ilki "üzerinde ittifak edilen" olarak "asıl" dır. İhtilaf edilen diğer âyet ise "fer" konumundadır. İstenen şey ise ikilinde var olan illetin ikincisinde de aynıyla var olduğunu ortaya koyarak, ikincisindeki kanaatinin de uzlaşya dönmesidir. Biri onaylanan diğeri onaylanmayan iki şey arasındaki illet birliğine dikkat çekilerek onaylanmayanın da onaylanan ile aynı nitelikte olduğu gösterilerek, onu da onaylamaları muhataptan talep edilir. Bu yöntemin ayırt edici vasfı; *üzerinde ittifak edilen şey, öncül olarak zaruri bilgiyi gerektirir. Üzerinde ihtilaf edilen sonraki önerme ise bu zaruriyata dayandırılmış ve onun üzerine zaid olarak, bilgi istilzam etmektedir.* Bundan elde edilen sonuç ise her zaman zaruri değil, bilakis bazen farazidir (Cuveynî, 1978: 1/129). *İttifak ya da ihtilaf ediliyor oluşunun önemi olmaksızın, bunda maksat bilginin kesinlik arz etmesidir.*

1.8. Benzerlik ve Ortak İletten Sonuca Ulaşma Yöntemi

Bu yöntem de *şahidin gaibe delâleti ve İttifak edilenden ihtilaf edilene istidlal* yöntemi ile yakın ilişkisi olan ve aynı anlayıştan beslenen bir istidlâl yöntemidir.

Bir şeye ilişkin verilen hüküm, onun misline ilişkin de verilir şekline indirgenebilir. Burada Bâkîllânî'nin bu istidlale ilişkin ifade ettiği şey, *bir şeyi yoktan var eden, onu öldükten sonra da diriltmeye kadirdir.* Onun bu istidlali, başlangıçta bir şeye güç yetirenin aynı duruma daha sonra da güç yetirebildiği şeklindedir (Bâkîllânî, 1957: 12). Bu teolojik önerme ve çıkarımda ezeli ve ebedi olan Allah açısından gücünün sonradan azlaması bu denklemde olası görülmemiştir.

Benzer iki şeyden ortak vasfı taşıyanların biri hakkında verilen hükmün, diğeri için de verilmesine imkân veren bu çıkarsama yöntemi illet birliğinden beslenir. Buna göre *hiçbir örneği olmadan bir şeyi ilk defa yaratan, onu ikinci defa da yaratabilir.* İlk yaratılıştan hareketle ikinci yaratılışın imkânına bu şekilde delil getirilmek istenmiştir.

Bir şeyi bir tarzda yapanın, onu başka tarzda da yapabileceğine istidlâl şekliyle bir başka ara formunun da bulunduğu ileri sürülmüştür (Türker, 2007, 1-25). “Bir şeyi başlangıçta yapan, onu sonrada yapar” şeklindeki okumayı Cüveynî “başlangıçta bir şekilde yapan, onu farklı biçimde de yapabilir” şeklinde bir teolojik okumaya tabi tutmuş görünüyor.

Bazı ayet gruplarında *bir işi başlangıçta yapan için o işi yeniden yapmak daha kolaydır ve onu dilediği zaman tekrar eder* anlamı kazanan bir anlayışta sunulur (Eş’arî, 1955: 22; Eş’arî, 1953: 90). Bu algı da kelimacılar nezdinde farkına varılarak bir sunum metodu olarak kullanılmıştır.

Ankebût suresi 19, 20. ayetlerinde; “O inkârcılar, Allah’ın varlıkları ilk defa nasıl yarattığını, sonra da yaratılışı tekrar ettiğini görmez ve en son yeniden yaratacağı üzerinde hiç düşünmezler mi? Şüphesiz bu, Allah için pek kolaydır. De ki: “Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah’ın varlıkları ilk defa nasıl yarattığına ibretle bakın. Allah, kıyâmetten sonraki âhiret hayatını da işte böyle yaratacaktır. Şüphesiz Allah’ın her şeye gücü yeter.” Bu yaklaşım Yunus suresi 34. ayette ise “O sizin tanrılaştırdığınız varlıklar arasında, bir şeyi ilk defa yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden biri var mı?” diye sor. De ki: “İlkten yaratan da yaratmayı tekrar eden de Allah’tır. Şu halde nasıl gerçeğin dışına saptırılıyorsunuz!” şeklinde olmuştur. Yasin Suresi 81. Ayette ise bu sunum “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir? Evet, elbette kadirdir. O hakkıyla yaratıcıdır ve her şeyi bilir” şeklinde dönüşmüştür. Benzeri birçok ayette de bu vurgu yenilenir (er-Rûm 30/11, 27).

İbn Fûrek, bu sunumu başlangıçtaki yaratmayı delil getirerek, *iadeye istidlalde bulunma* şeklinde bir algı ile sunmuş ve bu metoda “*İstidlal bi’l-intiha ale’l-ibtida*” demiştir (İbn Fûrek, 1987, 288). Eş’arî’nin “başlangıçtan sona istidlâl” şeklindeki algısının bulunduğu da söylenmiştir (İbn Fûrek, 1987, 242). Buna ek olarak Eş’arî “*mâ’d-delilu alâ cevâzü îâdeti’l-halk*” şekliyle *el-Lum’a*’sında konuyu ele alır ve (Eş’arî, 1955: 21). *Risâle fi İstihsân*’da da bu yöntemi kullanır (Eş’arî, 1953: 90, 91). O, “*ibtidâ*” -“*îâde*” ve “*neşetü’l-ûlâ*”- “*neşetü’l-âhir*” kavramlarıyla ifade eder (Eş’arî, 1955: 21, 22).

Bâkîllânî ortak illetten sonuca ulaşma yöntemine ilişkin olarak “*bir şeyin sıhhati veya fesâdıyla benzeri bir şeyin sıhhati veya fesâdına istidlâl etmek mümkündür*” şeklindeki bir perspektif sunar. (Bâkîllânî, 1987: 32). “Bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığından da benzerinin imkânsızlığına delil getirmek mümkündür” şeklinde bir anlam genişlemesine olanak sağladığı görülür (Eş’arî, 1955: 22).

Bu metoda göre ; başlangıçta yaratmak onu yeniden yapmaktan daha zordur, bir şeyi başlangıçta yapabilen, bunu yapmaya imkân veren kudrete sahip ise onu yeniden yapabilir (İbn Fûrek, 1987: 288). Bu yaklaşım akıl yürütmelerinde kelimacıların ellerini oldukça rahatlatan bir görev üstlenmiş olmalıdır.

1.9. Nakli Deliller ile İstidlal (İstidlâl bi’l-Edilleti’n-Nakliyye)

Kur'an ayetlerinin biri birlerine delaletinden ilham alan bir yöntemdir. Kelamcılarının kullandığı istidlâl yöntemlerinin büyük ölçüde Kur'an'a, sahih hadislere ve icmâya dayandığı bilinmektedir. Temelde aklî ve nakli olarak sınıflandırılan delillerden *nakli* olanları ifade eden bir yöntemdir. Bilgi kaynağı olarak habere dayanan bu yöntem, mütevatir haberi bilgi ifade eden nakil şeklinde ele alan yaklaşım, *haber-i vahidi* de zann-ı galip ifadesi olarak delil olarak kabul etmiştir (İbn Fûrek, 1987: 23). Bu konu nakli delillerin bilgi kaynağı olarak değerine ilişkindir ve *sübutu* açısından söz konusu delili ele alır. Öte yandan söz konusu delillerin delaleti açısından, ise delil olarak getirildiği konuya ilişkin anlam ve bağlam açısından delil oluşu ile ilgilidir. Bilgi değil zan ifade etmesi sebebiyle ahad haberin akaide sübutu açısından delaletinin kelamcılar tarafından sorunlu görüldüğü bilinen bir konudur. Bu durum ahad haberin akaid konularında yalnız başına kullanılmasını sınırlanmış görünse bile, diğer delilleri takviye etmek gayesiyle kullanılmasında ise metodolojik bir engel görünmemektedir.

Kelam geleneğinde Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin temanu delili, ilhamını nakli delilden alır. Enbiyâ suresi 22. Ayette “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de (gökler ve yer) kaos içinde mahvolurdu: işte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir.” Bu perspektif kelamcılar nezdinde yer ve gökte birden fazla ilah bulunmayacağına kaynaklık etmiştir. Kelamcılar söz konusu ayetin sağladığı bu perspektifi uzun uzun izah ederek neden ikinci ilahın bulunamayacağını akli olarak ispat yoluna gitmişlerdir.

Yine evrenin yaratılmış olduğuna ilişkin ayetlerden ilhamla kelamcılar, evrenden bu yaratılmışlığın delillerini aramaya koyulmuş; cevher-araz teorisi temelinde bu görüşü savunabilecek bir zemin yakalayabilmişlerdir.

Öte yandan dini konularda yegâne söz sahibi naslardır. Naslarda olmayan bir şeyi dine ilave etme imkânı yoktur. Bu naslar da Kuran ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Kur'an Allah'ın kitabıdır ve onun hükümleri tartışılmaz. Hz. Peygamberin hadisleri de “O kendi hevasından konuşmaz, onun konuştuğu ancak vahiydir” ayetinden dolayı Kur'an gibidir algısı geliştirenlerde görülmüştür (Gazzalî, ts.: 320, 321). Kelam âlimleri ise genel anlamda hadislerin hüküm koyucu olduğunu kabul etmekle beraber, itikadi konuları izah edici olarak kabul ederler. Hadislerin delil alınması konusunda bazı ölçüler getirilmiş, itikadi konularda mütevatir olmayan haberleri ancak mütevatir nasları açıklayıcı olarak kabul etmişlerdir.

Sonuç

Kelam iki cepheli bir bilimdir. Bunların ilkinde İslam inançlarını delilleri ile birlikte tespit eder ve savunur, ikincisinde ise bu inançlara muhalefet eden anlayışları reddederek İslam inançlarını bunlara karşı savunur. Araştırma yöntemleri ya da bilgi elde etme metodları, kelamın bu misyonu ile yakından ilişkilidir. Cedel yöntemi kelamın bu iki cepheli misyonuna uygunluğu sebebiyle muhtemelen yoğun biçimde kullanılmıştır. İddia ve ispat kurgusu üzerinden şekillenen cedel, muhatabın iddiasının doğru olamayacağını

epistemolojik, bilişsel ve hatta psikolojik olarak ortaya koyan retorığı ile kelam açısından oldukça kullanışlı bir yöntem olmuştur. Diğer araştırma yöntemleri de alandaki kullanışlılığı ile bağlantılı olarak kullanılmıştır.

Bilgi kaynağı olarak haberin, doğruluğunu teminat altına alma çabası, İslam geleneğinde isnat sistemini, cerh ve tadel... gibi yapıları ortaya çıkarmıştır. Bilginin bir diğer kaynağı olan akıl yürütmenin teknik bir faaliyet olması hasebiyle felsefi etkileşimin gereği bir araç ilmi olarak Mantık'ın bilgide doğruluk ölçütü olarak önerilmesine kadar geçen süreçte farklı tecrübeler yaşanmıştır. Bu yöntem arayışları, sağlıklı bilginin nasıl elde edilebileceği ve elde edilen bu bilginin kesinlik mi yoksa zannilik mi ifade ettiği konusudur.

Kelam geleneğinde bilginin imkânı problemine ilişkin verilen olumlu cevaptan sonra bilgi elde etme yolları kelamcılarının gündemini işgal etmiştir. Bilgi kaynaklarından olan aklı bilginin hangi yöntemler ile elde edileceği ve edinilen bu bilginin doğruluğunun nasıl garanti edilebileceği kelamcılar arasında farklı tartışmaları ortaya çıkarmıştır.

Kelamcılar arasında istidlâlî bilginin değerine ve elde etme yollarına ilişkin kelamcı tartışmalar görülmüştür. Öte yandan kelam ilminin ortaya çıkışından günümüze kadar olan süreçte kelamın yöntemsel açıdan geçirdiği dönüşümlerin bir ekol ile sınırlanamayacağı da açıktır. İslam kelamının yöntemsel açıdan tutarlı bir hale gelmesinde ana akım kelamcılarının pozitif katkıları kadar muhalif akımların alana yönelttiği eleştiriler de kelamın geldiği noktada diğerleri kadar değerli bir hizmette bulunduğu kuşku yoktur. Eleştiriler ile daha korunaklı ve eleştiriye daha dayanaklı bir görünüme kavuşan kelam disiplini, üstlendiği teolojik misyonu yerine getirmek için daha güçlü bir konuma gelmiştir.

Oluşturulan yapı bir kültür havzasının imkânlarının bir neticesidir ve belirli etkileşimlerin izlerini taşır. Özellikle erken dönem kelamında kullanılan istidlâl araçlarına ilişkin, değişimi temsil eden âlim gruplarının eleştirileri göz önüne alındığında, başlangıçta verili olmayan bir alanda deneme yanılma yoluyla ve çoğu tecrübi çabaların sonucu belirli çıkarsamalar yapma yoluna gitmişlerdir.

Mantık ilminin bir bilgi ölçüm aracı olarak gündeme gelmesi, Fârâbiye kadar geri gitse bile, alanda olumlu bir karşılık bulması Gazzâlî ile birlikte. O, *Miyaru'l-ilm* ve *Mihakkı'n-Nazar fi'l-Mantık ve'l-Usul* adlı kitapları yazarak Mantık'ı İslam düşüncesinin vazgeçilmez bir disiplini haline getirmiştir. Gazzâlî, "Mi'yarul-İlm" isimli eserinde Mantık'ın önem ve faydasını:

"Bu kitap, nazar ve itibar için bir mi'yar (ölçüt), araştırma ve tefekkür için bir mizan (terazi), zihin için bir cila, fikir ve akıl için bir bileyici olması için yazıldı. Bu ilmin akli delillere nisbeti, şiire nisbetle arûz, i'raba nisbetle nahiv gibidir. Çünkü şiirin ölçüsündeki bozukluklar ancak arûz ile i'rabın doğru ya da yanlış olduğu ise ancak nahiv ile bilinir.

Aynı şekilde, zayıf ve kuvvetli, doğru ve yanlış deliller arasındaki fark, ancak bu kitabın konu aldığı Mantık (Mi'yâru'l-İlm) ile bilinebilir. Böylece bu terazi ile tartılmayan, bu mi'yar ile ayar edilmeyen her düşüncenin ayarı bozuktur, felaketlerden emin değildir.”

Gazzâlî ile başladığı söylenen müteahhirun kelim geleneğinde yöntem eleştirileri sona ermemiş, fakat mantık ilminin sağladığı olanaklarla bir üzerinde uzlaşılan kriterlere kavuşmuş ve görecelilikten nispeten kurtulmuştur.

Kaynakça

- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsaf* thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. Richard Yusuf Mekârisî Yesuî. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Çam, Elmas Gülhan. "Bakıllânî'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 217-234.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset ilişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar. İskenderiyye: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *Luma'u'l-Edille fi kavâidi Akâidi Ehl-i sünne ve'l Cemâ'a*. Mısır: Muessestu'l-Mısıriyye, 1965.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh* thk. Abdülazim ed-Dîb 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 157-174.
- Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı çev. Burhan Köroğlu vd.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- El-Halebî el-Haneî, İbrahim b. Muhammed. *Nîmetu'z-zero'a fi Nusreti's- Şeri'a*. thk. Ali Ridâ b. Abdullah. Riyad: Dâru'l-Mesîr, 1998.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şirketi Musaheme Mısıriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. "Risâle fi istihsânî'l-havz fi'l-imi'l kelâm nşr. Richard J. Mc. Carthy". *The Theology of al-Asharî*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn* thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't - Tefikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkız mine'd-Dalâl* çev. Hilmi Güngör. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu* çev. Lütü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebu Bekr. *Mukadime* çev. Zakir Kadiri Ugan 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1996.
- Josef van Ess. "İslâm Kelâmının Başlangıcı çev. Şaban Ali Düzgün". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/ (2000), 399-423.
- Kâdî Abdülcebbâr, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kâdî Beydâvî, Nâsruddîn Ebu Saîd. *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr* çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-

- Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mavil, Hikmet. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 175-186.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebu'l-Hasan El- Eş'ari'nin kelam sistemi ve kaynakları*. marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011.
- Pekdemir, Rukiye. "Gazzâlî Öncesi Kelam İlminin Yöntem Sorunu". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 54-63.
- Timothy, The Patriarch. *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi çev. Alphonse Mingana*. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1928.
- Türcan, Galip. "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli-Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011), 127-138.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18/ (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. "Eş'arî kelâmının kırılma noktası: Cüveynî'nin yöntem eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/ (2008), 1-23.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 420-438/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 420-438

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

DİYARBAKIR SINIRLARI İÇİNDE YER ALAN TARİHİ MEKANLARDAKİ GAYRİMÜSLİM MABETLERİ ÜZERİNE İNANÇ TARİHİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME*

Nusret TAŞ

Dr. MEB, Diyarbakır Bilim ve Sanat Merkezi, Diyarbakır
PhD. Teacher, Ministry of Education, Diyarbakır Science and Art Center, Diyarbakır /Turkey
nusrettas21@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4108-7697
<https://ror.org/00jga9g46>

Öz*

Bu çalışmada, Diyarbakır'ın bazı tarihi mekânlarında yer alan gayrimüslim mabetleri ele alınmıştır. Çalışmada değerlendirilen tarihi mekânlardan birincisi, Ergani Hilar Mağaraları arasında yer alan ve “Şemsiler Mabedi” olduğu iddia edilen yapay kaya mağarasıdır. İkincisi, Silvan Hasuni Mağaraları arasında yer alan ve Hristiyanların mabedi (kilise) olduğu iddia edilen iki mekândır. Bunlardan birincisi, yapay kaya mağarası, diğeri ise aynı alanda bulunan, fakat kesme taştan inşa edilen ve Hristiyanların mabedi (kilise) olduğu iddia edilen taş yapıdır. Üçüncüsü, Çınar Zerzevan Kalesi yerleşkesinde yer alan ve Mithraizm inancının mabedi “Mithras Tapınağı” olduğu kabul edilen yapay kaya mağarasıdır. Çalışmanın amacı, söz konusu tarihi mekânlarla ilgili aktarılan verileri, insalığın inanç tarihi bakımından değerlendirmektir.

Diyarbakır Vakıflar İl Müdürlüğü, çalışma konumuz olan tarihi mekânların tamamını koruma altına almış, onların bulunduğu alanlarda birtakım çevre düzenlemeleri yapmıştır. Şimdiye kadar Silvan Hasuni Mağaraları alanında herhangi bir arkeolojik kazı çalışması yapılmamıştır. Ergani Hilar Mağaraları alanında başlatılan kazı çalışmaları tamamlanmıştır. Çınar Zerzevan Kalesi alanındaki kazı çalışmaları ise devam etmektedir. Bu üç tarihi yerleşke, yerli ve yabancı turistlerin ziyaretine açılmış durumdadır. Mithras Tapınağı ve erken dönem Hristiyanlara ait mabetlerin gün yüzüne çıkartılması nedeniyle son yıllarda özellikle Çınar Zerzevan Kalesi, hem yerli hem de yabancı turistlerin gözde mekânı haline gelmiş bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şemsiler, Hristiyanlık, Mithraizm, Mabet, Kilise, Tapınak.

* Bu çalışma, Uluslararası Balkan Üniversitesi himayesinde 4-5 Eylül 2021 tarihlerinde düzenlenen **USVES'te** (Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu) sunulan “Diyarbakır'daki Tarihi Mekânlarda Yer Alan Kadim Mabetler ve Kutsal Kabul Edilen Kabristanlar Üzerine Bir Değerlendirme” adlı sözlü bildirinin geliştirilmesi ve birtakım değişikliklerin yapılmasıyla türetilmiştir.

** Bu çalışmada ele alınan mabetler, TÜBİTAK-4004 Doğa Eğitimi ve Bilim Okulları kapsamında kabul edilen ve 14-19 Haziran 2021 tarihinde uygulanan 119B578 nolu “Tarihte Doğa, Doğada Tarih” adlı proje bağlamında birtakım eğitsel etkinliklerin gerçekleştirildiği tarihi mekânlardaki mabetlerle sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın zihinsel arka planının oluşmasında katkısı olan proje ekibi ve katılımcılarına teşekkür ederim.

Geliş Tarihi: 16.09.2021

Doi:

Kabul Tarihi: 25.10.2021

<https://doi.org/10.52115/apjir.999465>

AN ASSESSMENT ON THE NON-MUSLIM TEMPLES IN THE HISTORICAL PLACES WITHIN THE BOUNDARIES OF DIYARBAKIR IN TERMS OF THE HISTORY OF FAITH

Abstract

In this study, non-Muslim temples located in some historical places of Diyarbakır are discussed. The first of the historical sites evaluated in the study is the artificial rock cave, which is located among the Ergani Hilar Caves and is claimed to be the “Sun Worshipers.” The second are two places that are located among the Silvan Hasuni Caves and claimed to be the temples (churches) of the Christians. The first of these is an artificial rock cave, and the other is a stone structure located in the same area, but built of cut stone and claimed to be the temple (church) of the Christians. The third is the artificial rock cave claimed to be the “Temple of Mithras”, located in the Cinar Zerzevan Castle campus and known as the place of worship of Mithraism. The aim of the study is to evaluate the narrated data about the historical places in question in terms of the belief history of humanity.

Diyarbakır Provincial Directorate of Foundations has taken all of the historical places that we are working on under protection, and has made some environmental arrangements in the areas where they are located. No archaeological excavations have been carried out in the Silvan Hasuni Caves area so far. Excavations initiated in the Ergani Hilar Caves area have been completed. Excavations in the Cinar Zerzevan Castle area are still in progress. These three historical campuses are open to local and foreign tourists. Due to the unearthing of the Mithras Temple and the temples of early Christians, the Cinar Zerzevan Castle has become a favorite place for both local and foreign tourists in recent years.

Key Words: Sun Worshipers, Christianity, Mithraism, Temple, Church, Sanctuary.

Atıf / Cite as: Taş, Nusret. “Diyarbakır Sınırları İçinde Yer Alan Tarihi Mekanlardaki Gayrimüslim Mabetleri Üzerine İnanç Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 420-438.

Giriş

Diyarbakır’ın sınırları içerisinde yer alan tarihi yerleşim alanları, insanların toplayıcılık ve avcılık döneminden itibaren yerleştikleri alanlar niteliğini taşımaktadır. Bunların başında, günümüzden en az 10.000 yıl önceye dayanan mağara yerleşimleri gelmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde Diyarbakır’ın genelinde 3579 tane doğal ve yapay mağara tespit edilmiştir (Yıldız, 2010: 26). Bunlardan en dikkat çekenleri, Ergani Hilar Mağaraları ve Silvan Hasuni Mağaraları yerleşkeleridir. Bu iki yerleşkenin tarihi, mezolitik döneme, yani MÖ 8.000’li yıllardan önceye kadar geri gitmektedir. Dolayısıyla bu iki yerleşim yerinin, insanların ilk yerleşim yerleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim insanlık tarihinin ilk buğday üretim yerlerinden birisi olarak kabul edilen Çayönü Yerleşkesinin de Hilar Mağaralarının hemen karşısında yer alması (Çambel- Braidwood, 1980: 121-125), bu bölgenin kesintisiz bir şekilde insanlar tarafından yerleşim yeri olarak kullanıldığını göstermektedir.



Görsel-1: Ergani Hilar Mağaraları (Bk. URL-1)



Görsel-2: Ergani Çayönü Yerleşkesi (Bk. URL-2)



Görsel-3: Silvan Hasuni Mağaraları (Bk. URL-3)

Farklı şekillerde tezahür eden çeşitli inançların tarihini, insanlık tarihi kadar geriye götürmek mümkündür. Nitekim tek tanrılı dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet inancına göre, Hz. Âdem, hem ilk insan olarak hem de dinî inancın temsilcisi olan ilk peygamber olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla insanların yerleşim yeri olarak kullandıkları tarihi mekânlarda, farklı inanç sistemlerine ait çeşitli izlere rastlamak, doğal karşılanması gereken bir durumdur. Çalışmamızın amacı, belli tarihi yerleşim alanlarında yer alan ve günümüze kadar ayakta kalmayı başaran, çeşitli inanç sistemlerine ait olduğu kabul edilen birtakım mabetlerle ilgili verileri, insanlığın inanç tarihi açısından yorumlayarak değerlendirmektir.

Çalışmamızda ele alacağımız mabet veya tapınaklar, İslam öncesi farklı inanç sistemlerine mensup olan gayrimüslimlere ait bazı ibadet mekânlarıdır. Bunlar, Ergani Hilar Mağaraları alanında yer alan ve Şemsîler Mabedi olduğu iddia edilen kaya mağarası; Silvan Hasuni Mağaraları alanında yer alan ve kilise olduğu iddia edilen kaya mağarası ile kesme taştan inşa edilen bağımsız yapı; ayrıca Çınar Zerzevan Kalesi alanında tespit edilen Mithras Tapınağı'dır. Çalışmamızda ilk olarak Şemsîler Mabedi olduğu iddia edilen kaya mağarasıyla ilgili verileri değerlendireceğiz.

1. Ergani Hilar Mağaraları alanında yer alan ve “Şemsîler Mabedi” olduğu iddia edilen kaya mağara

Şemsiler, Güneş'i (şems) kutsal kabul eden topluluklara verilen isimdir. “Şemsî” veya “Şemsîyan” olarak adlandırılan Şemsîler, yani Güneş'e Tapanlar hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Şemsîlerin, Hristiyanlık öncesi inançlarını sürdürdüklerini iddia edenler olduğu gibi kendi inançlarıyla birlikte Hristiyanlık inançlarını da sürdürdüklerini iddia edenler mevcuttur. Bununla birlikte Hristiyanlığın bazı inançlarını reddettikleri için sapık olarak nitelendirildikleri de iddia edilmektedir. Kaynaklara göre Şemsîler, İran, Mezopotamya, Mardin, Diyarbakır, Harran vb. eski inanç ve kültür merkezlerinde

yaşamışlardır. Batılı seyyahlar, Osmanlı devlet adamlarının Şemsîlere baskı yatıkları, bu nedenle onların ya Müslüman olduklarını ya da Süryani kilisesine sığındıklarını iddia etmektedirler. Ancak yapılan araştırmalarda Osmanlı arşivlerinde henüz bu iddiayı doğrulayabilecek bir belgeye rastlanılmamıştır (Taşğın, 2008: 753-755).

Güneş'e tapma veya ona kurban kesme kültü ile ilgili ilk bilgiye Ksenophon'da rastlanılmaktadır (Seyfeli, 2010: 153; Seyfeli, 2011: 165). Ksenophon'un anlatımına göre Armenia köylüleri, büyük krala vergi vermek amacıyla taylar yetiştirmektedirler. Onlar arasında, atları Güneş'e (kurban edilmek üzere) adama geleneği söz konusuydu (Ksenophon, 1974: 134). Ermeni kaynaklarında, "Averoti" (çoğulu Averotik: Güneş oğulları) olarak adlandırılan Şemsîler, Pavlikyan ve Tondorakyan adlı toplulukların devamı olarak kabul edilmektedir. Bu topluluğun sahip olduğu Güneş'e tapma inancının, Mezopotamya'da bulunan eski inançların değişimiyle meydana geldiği iddia edilmektedir. Bununla birlikte Şemsîleri, Ermeniler arasında yaşayan, eski Yunan ve İran dinlerinin değişimiyle oluşan bir inanca mensup olan tarikat olarak tarif edenler de mevcuttur (Taşğın, 2008: 756-757; Seyfeli, 2011: 165).

Şemsîlerin kendilerine ait özel bir mabede sahip olmadıkları, yılda bir gün bir araya gelip ibadet anlamında gizli bir seremoni gerçekleştirdikleri, evlerinin kapılarının doğu tarafına baktığı, ibadetlerinin, Güneş'in önünde diz çöküp dua etmek şeklinde olduğu iddia edilmektedir (Taşğın, 2008: 759, 762). Şemsîlerin, kendilerine has bir mabetleri olmadığına dair görüşlere rağmen bunun aksini savunanlar da mevcuttur. Örneğin Beysanoğlu, Diyarbakır'da Şemsîlere ait olduğu bilinen son ibadet yerinin, 1950 yılında Mardin yolunu genişletme çalışmaları sırasında ortadan kaldırıldığını aktarmaktadır



(Beysanoğlu, 1988: 21-22; Ayrıca bk. Diken, 2002: 58). Günümüzde de bu mevkiin "Şemsîler" olarak adlandırılması, söz konusu rivayetleri destekler niteliktedir.

Görsel-4: Şemsîler Mevkii (Bk. URL-4)

Bu durum, konumuzla doğrudan ilişkili görünmektedir. Zira Ergani Hilar Mağaraları arasındaki en büyük kaya mağaranın Şemsilere ait bir mabet olduğunu iddia edenler mevcuttur. Söz konusu iddiaya geçmeden önce kısaca Hilar Mağaraları'ndan bahsetmekte yarar vardır. Kayaların oyulmasıyla oluşturulan Hilar Mağaraları, Diyarbakır'ın Ergani ilçesinin güneybatısında, ilçe merkezine yaklaşık 7 km. uzaklıkta yer almaktadır. Yapılan arkeolojik kazılarda, bu mağaralarda MÖ 7500 yıllarına kadar geriye giden çeşitli tarihi malzemelere rastlanılmıştır (URL-5). Dolayısıyla bu mağaraların tarihinin günümüzden en az 10.000 yıl önceye dayandığı anlaşılmaktadır. Bu alan, 10.02.1990 tarih ve 390 sayılı kararla doğal sit alanı olarak tescil edilmiş ve koruma altına alınmıştır (URL-6).

Şemsiler Mabedi olarak tarif edilen mekân, Hilar Mağaraları arasındaki en büyük kaya mağaradır. Ancak taştan oyulmuş bu mağaranın, Şemsilere (Güneş'e Tapanlara) ait bir mabet (ibadethane) olduğuna dair ciddi bir çalışmaya rastlayamadık. Örneğin Diyarbakır Valiliği, Kültür ve Turizm İl Müdürlüğü'nün resmi internet sitesinde veya Ergani kaymakamlığının resmi sitesinde bu iddiayı doğrulayan herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak 2017'de kurulan "<https://www.diyarbakirkulturturizm.org/Home/>" adlı internet sitesinde "Ergani Şemsiler Mabedi" başlığı altında: "*Mabette kayalar derin bir yay gibidir. Bu yayın orta yüzünün soluna doğru taştan sırasıyla kazılmış oturma yerleri ve merdivenler vardır. Hepsi güneşin doğduğu istikamete yöneliktir. Birçok önemli eserin bulunduğu bu ibadethanede, bir zamanlar Ayı ilah kabul eden bir soy yaşamıştır.*" (URL-7) şeklinde bir bilgi notu yer almaktadır. Ancak söz konusu bu bilgi notuna herhangi bir referans gösterilmemektedir. Bu site, "org.tr" uzantılı olmasına rağmen sitenin ana sayfasında "*Tüm Hakları Saklıdır Diyarbakır Valiliği Kültür Turizm Birimi*" şeklinde bir uyarı notu yer almaktadır. Ayrıca sitenin "iletişim" kısmında Diyarbakır Valiliği iletişim telefonlarına yer verilmiş, iletişim adresi olarak da "*Diyarbakır Valiliği Ek Bina Kültür Turizm Proje Birimi*" yazılmıştır. Bu sitenin resmîyetini ve oradaki bilgilerin güvenilirliğini tahkik etme amacıyla ilgili iletişim numarasını aradık. Oradaki yetkililer, bunun resmi bir site olmadığını, söz konusu birimin de kapatıldığını söylediler.



Görsel-5: Şemsiler Mabedi olduğu iddia edilen kaya mağara (Bk. URL-8)

Diyarbakır valiliği il kültür ve turizm müdürlüğüne ait “gov.tr” uzantılı resmi sitede (<https://diyarbakir.ktb.gov.tr/>), Şemsiler Mabedi’ne dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla yukarıda paylaşılan bilgi notunun herhangi bir güvenilirliğinden bahsedilemez. Nitekim yazıda kullanılan ifadelerden de yazının, uzman olmayan biri tarafından yazılıp siteye konulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin mabet olduğu iddia edilen kaya mağara, tek olmasına rağmen sanki çok sayıda mabet varmış gibi “*Hepsi güneşin doğduğu istikamete yöneliktir.*” şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Ayrıca mabet olduğu iddia edilen mağaranın içinde şu anda hiçbir şey bulunmamasına rağmen sanki içinde çok sayıda önemli tarihi eser barındırıyor gibi “*Birçok önemli eserin bulunduğu bu ibadethanede...*” ifadeleri kullanılmaktadır. Eğer orada bulunan tarihi eserlerin arkeoloji müzesine götürüldüğü kastediliyorsa söz konusu iddiayı destekleyebilecek eserlerin neler olduğuna değinilmesi gerekirdi. Ancak buna dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Yine söz konusu taş mağaranın, “Şemsiler Mabedi” olduğu iddia edilmesine rağmen “... bu ibadethanede, bir zamanlar Ayı ilah kabul eden bir soy yaşamıştır.” ifadeleri kullanılmaktadır. Oysa Şemsiler olarak adlandırılan insanlar, Ay’a değil, Güneş’e tapmakta, ayrıca bu isim, belli bir soyu değil belli bir inancın mensuplarını temsil etmektedir. Dolayısıyla söz konusu sitede yer alan iddianın bilimsel anlamda herhangi bir değer ifade ettiği kanaatinde değiliz.

Bu kaya mağaranın, Şemsiler Mabedi olduğuna dair iddianın iki temel dayanağı olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, kaya mağaranın doğuya yönelik olması, yani sabah doğan Güneş’e bakmasıdır. Oysa görsel-1 ve görsel-4’te de görüleceği üzere söz konusu kaya mağarayla birlikte onun etrafındaki tüm mağaraların kapıları da coğrafi konumundan dolayı doğal olarak doğu yönüne, dolayısıyla sabahleyin doğan Güneş tarafına bakacak şekilde oluşturulmuştur. O halde sadece doğuya (sabah doğan Güneş tarafına) baktığı için onun Şemsilere ait bir mabet olduğunu iddia etmek, tutarlı bir iddia olamaz. İkinci gerekçe ise mağaranın, diğer mağaralardan büyük olması ve iç kısmındaki kenarlarda oturulabilecek yerlerin oluşturulmuş olması, yani bir toplanma merkezi havası oluşturmasıdır. Ancak başka verilerle desteklenmedikçe bu durum da oranın bir mabet, daha da ötesi Şemsiler Mabedi olduğunu kanıtlayamaz.



Görsel-6: Şemsiler Mabedi olduğu iddia edilen mağaranın iç kısmı (Bk. URL-9)

2. Silvan Hasuni Mağaraları alanında yer alan ve Hristiyan mabetleri olduğu iddia edilen mekânlar

08.12.1990 tarih ve 640 sayılı kararla doğal sit alanı olarak tescil edilen ve koruma altına alınan (URL-10) Hasuni Mağaraları, Diyarbakır'ın Silvan ilçesinin doğu tarafında, ilçe merkezinden yaklaşık 6 km uzaklıkta, Batman ve Bitlis tarafına giden uluslararası yol güzergâhı yakınında yer almaktadır. Hasuni Vadisi'nde kurulmuş bir antik şehir niteliğindeki Hasuni Mağaraları, Anadolu'nun en eski mağara yerleşim yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Silvan Ovası'na hâkim bir noktada yer alan yerleşkenin tarihi, mezolitik döneme kadar geriye gitmekte, yani yaklaşık 10.000 yıl önceye dayanmaktadır. Yekpare kaya parçaları oyularak yapılan ve yaklaşık 300 odadan oluşan mağara yerleşkesi, bir kaleyi andırmaktadır. İddiaya göre Hasuni Mağaraları arasında, biri kaya mağara, diğeri ise mağaraların alt kısmındaki düzlük alanda, orta çağlarda kesme taşlardan inşa edilen ve halen kalıntıları ayakta olan taş yapı olmak üzere iki Hristiyan mabedi (kilise) bulunmaktadır. Kayalara oyularak yapılan kilisenin, Anadolu'nun en eski mabetlerinden biri olduğu ileri sürülmektedir. Silvan yöresine ait kesme taşlardan inşa edilen ve Hristiyanların kilisesi olduğu iddia edilen diğeri yapının, kimler tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Bununla birlikte söz konusu yapının, Hristiyanlığın yayılmaya başladığı ilk dönemlerde inşa edildiği ve XIII. yüzyıla kadar kilise olarak kullanıldığı tahmin edilmektedir (Satıcı, 2010: II, 303-306; URL-11). Defineciler tarafından büyük oranda tahrip edilen bu yapının dış duvarları ve üst kısmındaki taş kemer, halen ayakta durmaktadır.

Yaptığımız araştırmada gerek kayanın oyulmasıyla yapılan mağara, gerekse kesme taşlardan inşa edilen yapının Hristiyanlara ait bir mabet (kilise) olduğuna dair iddiayı ortaya atan kaynaklarda elle tutulur, ciddi bir kanıtı rastlayamadık. Dolayısıyla bu iki yapının, Hristiyanlara ait birer kilise olup olmadığı konusunda daha detaylı araştırmalara ihtiyaç olduğunu ifade etmek durumundayız.



Görsel-7: Silvan Hasuni Mağaraları, kaya kilise (Bk. URL-12)



Görsel-8: Silvan Hasuni Mağaraları, kesme taştan yapılan kilise (Bk. URL-13)

3. Çınar Zerzevan Kalesi yerleşkesinde bulunan Mithras Tapınağı

Zerzevan Kalesi, Diyarbakır'ın Çınar ilçesinden 13 km. uzaklıkta, Çınar-Mardin yolunun kenarında yer almaktadır. 2014 yılında başlayan arkeolojik kazı ekibi başkanı Doç. Dr. Aytaç Coşkun'un anlatımına göre Kürtçe konuşan bölge halkının dilinde “Zer”, “altın”, “ziv/zevan” ise “gümüş” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “Zerzevan” isminin, bölge halkı tarafından verilen bir adlandırma olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte “Zerzevan” sözcüğünün kökeninin daha eskiye dayanma ihtimali söz konusudur. Zira Pers tanrılarında birinin isminin “Zervan/Zurvan” (zaman tanrısı) olması ve bu ismin, Mithras inancına da kaynaklık etmesi, bizi bu kaleye verilen “Zerzavan” isminin, Mithraizm inancındaki “Zurvan” isminden kaynaklanmış olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Bu durumda Zerzevan ismi, ya Kürtçedeki karşılığıyla “Altın Şehir” anlamına gelmektedir. Ya da Mithraizm inancına kaynaklık eden Zaman Tanrısı Zurvan'ın isminin zamanla değişime uğrayarak “Zerzevan” olarak anılmasına dayanmaktadır (Coşkun, 2017a:17; URL-14).

Zurvanizm düşüncesinin, Ahamenişlerin (MÖ 700-330) son ödemlerinde ortaya çıktığı iddia edilmektedir (Boyce, 1979: 68; Kızıl, 2013: 299, 302). Boyce, Zurvanizm'in, Ahamenişler döneminde ortaya çıkan entelektüel bir yorum olduğunu, ancak bunun zamanla Zurvan merkezli heretik bir mitosa dönüşerek yaygınlaştığını iddia etmektedir (Boyce, 1979: 68). Bir dönem Sasani hükümdarları tarafından desteklenen Zurvanizm, MS IV. yüzyılda önemli bir etkiye sahip olmuştur (Kızıl, 2013: 302). Nitekim bir dönem Sasani idarecileri arasında çocuklarına "Mihrdad" gibi Mithra, dolayısıyla Zurvan ile ilgili isimlerin konulması, bu etkiyi göstermektedir. Örneğin kral II. Şapur'un (309-379) kızlarından birinin isminin "Zurvandukt" (Zurvan'ın kızı) olması, bu kralın da Zurvanist inancına mensup olduğunu kanıtlamaktadır (Boyce, 1979: 118-119; Kızıl, 2013: 302). Yine I. Yazdigrid'in (399-421) baş veziri Mihr-Nasr'ın üç oğlundan birinin adının, "Zurwandâd" (Zurvan'ın yarattığı) olduğu rivayet edilmektedir (Kızıl, 2013: 302). Zurvanizm'in, II. Yazdigrid (439-457) zamanında resmi mezhep haline geldiği rivayet edilmektedir (Zahener, 1976: 188) Zurvanizm, daha çok üst kesim arasında yayıldığı için Sasanilerden sonraki kısa sürede eski etkisini yitirmiştir. Zurvanizm inancı, İslam'dan sonra zayıflamasına rağmen tamamen ortadan kalkmamıştır (Kızıl, 2013: 304-305). Örneğin günümüzde İran'daki Yaresanlar mezhebi arasında Zurvanist inancının izlerinin görüldüğü nakledilmektedir (Hamzeh'ee, 2009: 188; Kızıl, 2013: 305).

Farsçada "Zervan/Zorvan" olarak telaffuz edilen Zurvan (Yıldırım, 2008: 742-743), Avesta'da "zaman" anlamında kullanılmaktadır (Kızıl, 2013: 296). Eliade, Zurvan'ın, arkaik bir tanrı olduğu görüşünü paylaşmaktadır (Eliade, 2003: II: 356, 374, 408). Zurvan'ın, Hurriler döneminde tapılan "Zarwa" adlı bir tanrı olduğu iddia edilmektedir. Nitekim Hurriler dönemine ait çivi yazılı tabletlerde Zurvan ile ilgili bilgilere rastlanılmıştır. "Zurvan" tabiri, Zerdüşt'e ait Gatalarda geçmemekte, dolayısıyla bu tabir, Zerdüşt tarafından kullanılmamaktadır (Kızıl, 2013: 296). Ancak Zerdüşt sonrası Avesta'nın değişik bölümlerinde "Zurvan" tabiri, "zaman" anlamında; bazen de "akrana" sıfatıyla birlikte (Zrvan Akrana), "Sonsuz/Sınırsız Zaman" anlamında kullanılmaktadır (Bk. Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri, (2012): Vendidad, 19/9, 13, 16, 29; Frawardin Yaşt, 13/56; Hurşid Niyayişt, 1/8. Ayrıca bk. Kızıl, 2013: 297-298).

Dhalla, Zurvanizm'in, Mithraizm inanç sistemine karışıp onun içinde etkili olduğunu ifade etmektedir (Dhalla, 1914: 203). Araştırmalar, Zurvanizm inancının, kendisi gibi İran kökenli olan Mithraizm inancıyla birleşip Doğu Roma İmparatorluğu'nda etkili olduğu, hatta Batı'daki diğer benzer kültürlerle etkileşime geçme yoluyla Batı'ya da yayılma imkânı bulduğunu göstermektedir. Nitekim yapılan araştırmalarda Roma'da, MS 190 yılında inşa edilen bir Mithra tapınağının yıkıntılara rastlanılmıştır Cumont, 1903: 105, 108; Campbell, 1995: 220).

Zerzevan Kalesi, Doğu Roma İmparatorluğu'nun en doğusundaki askeri garnizonu konumundadır. Zerzevan Kalesi'nde ortaya çıkarılan Mithras Tapınağı'yla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce Zurvan mitosuna da değinmemiz gerektiği

kanaatindeyiz. Bu mitosa göre daha gök, yeryüzü ve ikisindeki varlıklar yaratılmamış iken zaman veya şan/güç ve kader/talih anlamına gelen Zurvan var imiş. Zurvan, gökyüzünü, yeri ve içindekileri yaratacak bir oğlunun olmasını istemiş. Bunun için bin yıl boyunca ibadet etmiş ve ibadetinin neticesi olarak karnında/rahminde Ormizd (Hürmüz, Ahura Mazda), oluşmuştur. Ancak bundan habersiz olan Zurvan, bu kadar sürede yaptığı ibadetlerin yetip yetmeyeceği konusunda şüpheye düşmüştür. Onun şüphelerinin neticesinde de karnında/rahminde Ehrimen (Angra Mainyu) oluşmuştur. Zurvan, karnındaki ikizin farkına varınca ilk doğana dünya krallığını vermeye karar vermiştir. Ancak Ormizd, , babasının bu sırrını kardeşine açıklamıştır. Bunu öğrenen Ehrimen, hemen babasının karnını yararak dışarı çıkmış. Karşısında çirkin ve kötü kokulu Ehrimen'i gören Zurvan, hayal kırıklığına uğramıştır. O sırada ibadetlerinin meyvesi olan parlak ve güzel kokulu Ormizd de Zurvan'ın karnından dışarı çıkmıştır. Zurvan, Ormizd'e "Senin doğman için bin yıl ibadet ettim, kurban kesip fidye verdim. Şimdi sıra sendedir. Artık sen benim için kurbanlar kesip fidyeler vermelisin." demiş ve dünya krallığının sembolü olan asayı (barsom) tam ona vereceği sırada Ehrimen, araya girip Zurvan'a, ilk doğan kişiyi kral yapma sözünü hatırlatmıştır. Sözüden dönmekten kaçınan Zurvan, Ehrimen'e ilk 9 bin yılın egemenliğini vermiş, ama ondan sonra egemenliğin sonsuza kadar Ormizd'e geçeceğini ve dilediğini yapabileceğini bildirmiştir. Bunun ardından Ormizd ve Ehrimen, yaratma fiiline başlamışlar. Ormizd, iyi ve güzel şeyler; Ehrimen ise kötü ve çirkin şeyleri yaratmıştır (Haug, 1907: 13-14; Kızıl, 2013: 307; Meçin, 2019a: 183; 2019b: 141-142).

Bazı yönleriyle Yunan mitolojisindeki Kronos oğlu Zeus mitine benzeyen (Bk. Hesiodos, 1977: 118 vd.) bu Zurvan miti, bazı araştırmacılar tarafından, sonradan üretilen bir efsane olarak nitelendirilmiştir. Örneğin Dhalla, Pehlevi çalışmalarda bu mitosun izlerine rastlanılmadığını, dolayısıyla bunun fantastik bir efsaneden ibaret olduğunu iddia etmektedir (Dhalla, 1914: 205). Gatalar üzerinde çalışan Meçin, Gatalar'da Zurvanizm'e dair en ufak bir ize rastlanılmadığını ifade etmektedir (Meçin, 2019a: 184). Gatalar'daki Zerdüşt'e ait mesajları yorumlayan Dusthah, Zerdüşt'ün esas itibarıyla Ahura Mazda'nın yegâne tanrı olduğuna inandığını, etkin olan ikiz ruhları ise Spenta Mainyu ve Angra Mainyu olarak kabul ettiğini savunmaktadır (Meçin, 2019a:152). Meçin, Zerdüşt'ün tek tanrı olarak Ahura Mazda'ya inandığını, ancak kendisinden sonraki müntesiplerinin, Ahura Mazda'nın karşısına Ehrimen'i konumlandırarak onun dinini düalist bir niteliğe büründürdükleri tezini savunmaktadır (Meçin, 2019a: 169 vd., 181). Zaehner'e göre düalizm, Ahura Mazda'nın alt mertebesinde yer alan Spenta Mainyu (kutsal ruh) ile Angra Mainyu (kötücül ruh) arasında söz konusudur. Ahura Mazda, Angra Mainyu'u kötücül olarak yaratmamış, bilakis kendisi, özgür iradesiyle kötücül olmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Tanrı Ahura Mazda, bu durumdan sorumlu değildir. Angra Mainyu, Ahura Mazda'nın karşıtı veya düşmanı değil, Spenta Mainyu'nun karşıtıdır (Meçin, 2019a: 175).

Eliade de bu mitosun, Ermenistan'da faaliyet gösteren Mihr-Nasr'ın propagandalarıyla ilgili olabileceğini ifade etmektedir (Eliade, 1997: 306-307). Bu mitosun, daha fazla elit kesim içinde etkili olan Zurvanizm'in, halk arasında da yayılması amacıyla türetilmiş

olma ihtimali söz konusudur (Kızıl, 2013: 307). Bununla birlikte Avesta'nın bazı bölümlerinde kullanılan bazı ifadeler, bu mitos'a işaret olarak yorumlanmaktadır. Örneğin Zurvan, Avesta'da geçen (Yasna, 30/3-6; 45/2) iyi ve kötü olarak tarif edilen "ikiz ruhlar"ın babası olarak yorumlanmaktadır. Bazı araştırmacılar, Avesta'da yer alan "ikiz ruh " tabirinin, başta Ahura Mazda ve Ehrimen'e uygulandığını, sonraları da Zurvan'ın (Zaman), bu ikizlerin babası olduğuna dair görüşün kabul görmeye başladığını ifade etmektedirler (Boyce, 1979: 68; Kızıl, 2013: 300-301; Meçin, 2019: 176). Haug da Sasaniler döneminde ortaya atılan ve yaygınlaşan bu yorumun hatalı olduğunu, "ikiz ruhlar" ifadesinin, "*Hayırlı Ruh (Ahura Mazda), sonsuz bir zamanda onları yarattı*" anlamına geldiğini ifade etmektedir (Haug, 1907: 12-14, 309-310). Bu durumu dikkate alan bazı araştırmacılar, Zurvanizm'i, düalizme dayanan çift tanrı inancına karşı tepki ve tek tanrı inancına olan özlem sonucunda üretilen bir inanç olarak yorumlamaktadırlar. Bununla birlikte Zurvanizm inancının Zerdüştiler arasında yaygınlaşmasından dolayı bu iki inancın tek inançmış gibi algılandığını, oysa bunların birbirinden farklı inançlar olduğunu savunmaktadırlar (Meçin, 2019a: 176-177).

Zurvan mitinden hareket eden Zurvanistlere göre Zurvan, zaman ve mekân tanrısı, aynı zamanda her varlığın kaderini önceden tayin eden kader tanrısıdır (Meçin, 2019a: 183). Zurvan, Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun babası, diğer bir ifadeyle onları da yaratan en büyük tanrıdır. Dolayısıyla her ikisinin derecesi, Zurvan'ın derecesinin altındadır (Castelli, 1917: 867; Kızıl, 2013: 301; Meçin, 2019a: 183). İlk dönem Zerdüştlük inancındaki Ahura Mazda'nın konumu, Zurvan'a denk gelmektedir. Bir bakıma kâinatın yönetiminde rol oynayan ve büyük melekler olarak tarif edilen Spenta Mainyu'nun konumu ise Ahura Mazda'ya verilmektedir.

Bu durumda Mithraizm ile Zurvan inancı, diğer bir ifadeyle Zurvanizm arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Mithra, eski İran'ın dostluk ve güneş tanrısı, yani zaman tanrısı olarak bilinen Zurvan'dır. Mithra, aynı zamanda Güneş'in özellikleri olan güç, hakikat ve bilgiye sahip tanrı olarak kabul edilmekteydi. Onun kutsal hayvanı, boğa idi. Boğayı, bir mağarada kurban ettiğine, onun kanı ve döllerıyla yeryüzünü bereketlendirdiğine inanılmaktaydı (Gündüz, 1998: 265; Seyfeli, 2011: 164-165). O halde Mithraizm inancının mabedi olan Mithra Tapınağı'nın, aslında iyilik tanrısı olan Ahura Mazda ile kötülük tanrısı olan Ehrimen'in babası, diğer bir ifadeyle yaratıcısı olan Zurvan'ın Tapınağı olduğunu söylemek mümkündür.

Bu detaylı açıklama ve değerlendirmelerden sonra Zerzevan Kalesi'nde ortaya çıkarılan Mithras Tapınağı ile ilgili verileri değerlendirmeye geçebiliriz. Zerzevan Kalesi, 2020 yılında UNESCO tarafından Dünya mirası geçici listesine alınmıştır (URL-15). Zerzevan Kalesi arkeolojik kazı ekibi başkanı Doç. Dr. Aytaç Coşkun'un ifadelerine göre Zerzevan Kalesi, Asurlulardan sonra Persler (Parthlar/Sasaniler) ve Romalılar tarafından sık sık el değiştiren askeri bir yerleşkedir. Nitekim MS 3. yüzyıldan İslam ordularının bölgeye hâkim olduğu 639 yılına kadar, yaklaşık 400 yıl kesintisiz bir şekilde Romalılar tarafından

askeri bir garnizon yerleşkesi olarak kullanmaya devam edilmiştir (Coşkun, 2017a: 21; Coşkun, 2107c: 91). Yaklaşık 1200 metre uzunluğunda, 12-15 metre yüksekliğinde ve 3.5 metre genişliğindeki surları, 21 metre civarındaki kulesiyle Zerzevan Kalesi, büyük bir savunma hattını oluşturmuştur (Coşkun, 2017a: 25, 28). Şimdiye kadar tespit edilen 105 konutta yaklaşık 1200 asker ve onlara hizmet eden 400 civarında sivil barındırdığı tahmin edilmektedir. Ancak çevrede tarımla uğraştıkları halde savaş anlarında kaleye sığınanlarla birlikte nüfusun 10.000 belki de 20.000'lere ulaştığını söylemek mümkündür. İslam orduları, bu bölgeyi fethettikten sonra, kale, önemini yitirmiştir (Bk. Coşkun, 2017b: 47-59; URL-16).



Görsel-9: Çınar Zerzevan Kalesi (Bk. URL-17)

Kazı ekibi başkanı Coşkun'un anlatımına göre 2014 yılında başlatılan arkeolojik kazı çalışmalarıyla yeniden önem kazanan Zerzevan Kalesi alanında, hem yer üstünde hem de yer altında yerleşim mekânları bulunmaktadır. Burada yer alan en önemli yapılardan biri de dünyanın en iyi korunmuş Mithras Tapınağı'dır. Bu tapınağın ortaya çıkarılması, Zerzevan Kalesi'ni, dünyanın ilgi odağı haline getirmiş durumdadır. Bu keşif, dünyanın her yanından ziyaretçileri cezbe etmektedir. Bu tapınak, Mithras inancının doğu sınırındaki tek tapınak olması bakımından önem arz etmektedir (URL-18).

Mithraizm inancı mensuplarının en batıdaki tapınaklarının, İngiltere'nin başkenti Londra'da, en doğudaki tapınağının ise Zerzevan Kalesi'nde olduğu (URL-19) iddia edilmektedir. Sasaniler döneminde etkili bir inanç haline gelen Zurvanizm (Meçin, 2019b: 139), diğer bir ifadeyle Mithraizm inancı, MS II. ve III. yüzyıllarda Roma'nın hâkim olduğu bütün topraklarda, özellikle askerler arasında yayılmıştır. Ancak IV. yüzyılda Roma'nın Hristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte önemini yitirmiştir (Coşkun, 2017a: 51).

Romalılar, Parthlarla/Sasanilerle savaşırken Pers kökenli bir güneş tanrısı olan Mithras inancı da Roma'ya girmiş ve askerler arasında yayılmaya başlamıştır. Ancak Roma'da apayrı bir kimliğe bürünmüştür. Bu inanç, başlangıçta sadece küçük ve seçkin bir zümreye hitap etmektedir. Sonrasında ise Roma'da bir gizem dini haline gelmektedir (URL-20). Mithraizm öğretisine göre Mithras, evreni kontrol eden tanrıdır. Mithraizm inancına sadece erkekler kabul edilmektedir. Dinsel törenleri gizlidir. Bu dine katılacak kişi, yedi aşamadan geçmek ve on iki eziyeti çekmek zorundadır. Törenler, yeraltında, mağaralarda ve tapınaklarda gerçekleştirilmektedir (Coşkun, 2017a: 51).

Kaya oyularak oluşturulan Zerzevan Kalesi'ndeki Mithras Tapınağı, 7 metre uzunluğunda, 5 metre genişliğinde, 2,5 metre yüksekliğinde, 35 metre kare büyüklüğündedir. Duvarlarında Mithras inancını temsil eden bazı semboller yer almaktadır. Tapındaki bazı özel alanlar, muhtemelen Mithras tanrısı için boğanın kurban edildiği yerlerdir (Coşkun, 2017a: 51; Coşkun, 2019: 51; Coşkun, 2020: 574-575). Bu tapınağın küçük olmasının nedenini, bu inancın, belli bir zümreye hitap etmesi olarak açıklayan Coşkun'a göre genel olarak sadece üst düzey generaller, zengin tüccarlar, aristokratlar ve bazı Roma imparatorlarının bu inanca mensup oldukları anlaşılmaktadır. Mithras tapınağında ibadet edenler, küçük gruplar halinde ibadet etmektedirler. Zaten bu dine girmek, çok zordur. Yedi hafta, on iki büyük eziyete dayanmak gerekmektedir. Ayrıca sadece yılın bir gününde buraya gelip burada ayin yapmaktadırlar (URL-21). Mithras tapınağı, hangi yıldız ve gezegenin hareketine göre yapılmışsa yılın o gün ve gecesinde burada ayin yapılmaktadır (URL-22). İçeride yapılan ritüeller, gizli tutulup dışarıya sızdırılmamaktadır. Bu nedenle üzerinden bunca zaman geçmesine rağmen bulunan bir yazılı belge bulunmamaktadır (URL-23).



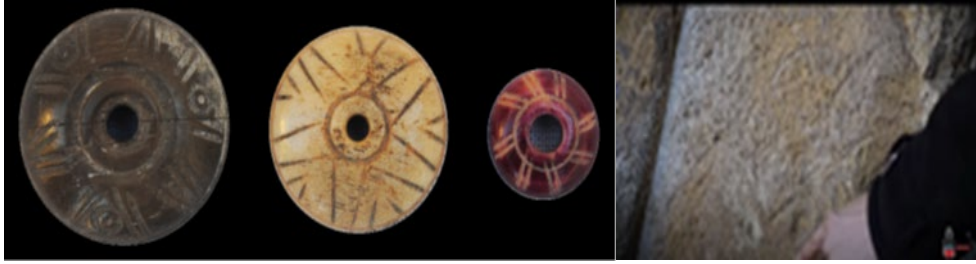
Görsel-10: Mithras Tapınağı (Bk. URL-24)



Görsel-11: Mithras Tapınağı (Bk. URL-25)



Görsel-12: Mithras Tapınağı tasarımı (Bk. URL-26)



Görsel-13: Mithras Tapınağı duvarlarındaki semboller (Bk. URL-27)

Sonuç

Farklı tarihi kaynaklarda aktarılan bilgilere göre belli bir zaman diliminde, Şemsîler olarak adlandırılan ve Güneş'e taptıkları rivayet edilen bir inanç topluluğu, bölgemizde, özellikle Diyarbakır ve çevresinde yaşamışlardır. Ancak yaptığımız araştırmanın neticesinde, Diyarbakır'ın Ergani ilçesi sınırları içindeki Hilar Mağaraları arasında yer alan kaya mağarasının "Şemsîler Mabedi" olduğuna dair iddianın, yeterli kanıtla dayanmadığı kanaatine varmış bulunmaktayız. Aynı şekilde Silvan Hasuni Mağaraları arasında yer alan kaya mağarasının, ayrıca aynı bölgede yer alan kesme taştan inşa edilmiş yapının, Hristiyanların mabedi (kilise) olduğuna dair iddiaların da güçlü kanıtlarla desteklenmeye muhtaç olduğunu düşünmekteyiz. Buna karşılık Çınar Zerzevan Kalesi alanında bulunan ve Mithras tapınağı olarak tanıtılan yapı ile ilgili tez, bizzat arkeolojik kazı ekibi başkanı Doç. Dr. Aytaç Coşkun tarafından çeşitli veriler ışığında değerlendirildiği için farklı bir nitelik arz etmektedir. Mithras Tapınağı ile ilgili anlatılanların, gerek basın ve sosyal medyada gerekse iç ve dış turizmi hareketlendirme noktasında yoğun bir ilgiyle karşılandığına tanık olmaktadır. Ancak söz konusu tezi destekleyen yazısız birtakım kanıtlara rağmen henüz yazılı bir belgeye ulaşamamış olma durumunun da göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Hilar Mağaraları bölgesinde, bir süre arkeolojik kazı yapılmış ve tamamlanmıştır. Ancak Hasuni Mağaraları bölgesinde böyle bir çalışma henüz başlatılmamıştır. Dolayısıyla fazla gecikmeden yetkililer tarafından bu alanda da bir arkeolojik kazı çalışmasının

başlatılması gerektiği kanaatindeyiz. Buna karşılık, Dicle Ün. Arkeoloji Bölüm Başkanı Doç. Dr. Aytaç Coşkun rehberliğinde 2014 yılında başlatılan Zerzevan Kalesi arkeolojik kazı çalışmasının aktif bir şekilde devam edildiğine tanık olmaktadır. Bu çalışmaların en dikkat çeken sonuçlarından biri de çalışma konumuz olan Mithras Tapınağı'nın ortaya çıkarılması olmuştur. Son olarak Zerzevan Kalesi'nde ortaya çıkarılan Mithras Tapınağı, ayrıca çalışmamızın sınırlı kapsamı nedeniyle üzerinde duramadığımız aynı alanda tespit edilen yer üstü ve yer altı Hristiyan mabetleri ile ilgili daha detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

- Acar, Abdurrahman. "Diyarbakır'ın İslam'la/Sahabeyle Tanışması". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, (2010), 61-69.
- Akgündüz, Murat. "Diyarbakır'da Sahabe İzleri". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, (2010), 71-74.
- Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri. Çev. Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta, 2012.
- Beysanoğlu, Şevket.. *Abideleri ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi (Başlangıçtan Akkoyunlulara Kadar)*. Cilt: I. Ankara: Neyir Matbaası, 1998.
- Beysanoğlu, Şevket.. *İnançlar, Gelenek ve Göreneklere ile Yazıdiler*. Ankara: Neyir Matbaası, 1998.
- Campbell, Joseph.. *Batı Mitolojisi, Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Castelli, Louis Charles.. "Philosophy (Iranian)". *Encyclopedia of Religion And Ethics*. Volume IX. New York, 1912.
- Coşkun, Aytaç. *Zerzevan Kalesi*, Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2017a.
- Coşkun, Aytaç.. "Roma'nın Askeri Yerleşimi Zerzevan Kalesi'nde Yeni Kazılar", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu*, Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2017b, 47-59.
- Coşkun, Aytaç. "Zerzevan Castle in the Light of Recent Archeological Researches", *Anatolia*, 43, (2017c) 91-110.
- Coşkun, Aytaç. *Zerzevan Kalesi, Roma'nın Sınır Garnizonu*. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Coşkun, Aytaç. "Zerzevan Kalesi 2018 Yılı Kazı Çalışmaları", *Kazı Sonuçları Toplantısı-41*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2020, I:567-586.
- Cumont, Frranz. *The Mysteries of Mithra*. London, 1903.
- Çambel, Halet-Braidwood, Robert J. "Çayönü Tepesi ve Hilar Mağaları 1979 Çalışmaları". *II. Kazı Sonuçları Toplantısı*. Ankara 1980, 121-123.
- Çayır, Celal. "Manevi Bir Değer Olarak Hz. Süleyman Haziresi". *Diyarbakır'da Sahabe İzleri. Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 133-140.
- Çelik, Muhammed. "Diyarbakır'da Sahebe Nesli". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 75-79.
- Dhalla, Maneckji M. *Zoroastrian Theology From the Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914.
- Diken, Şeyhmus. *Sırrını Surlarına Fısıldayan Şehir: Diyarbakır*. İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- Diyarbakır Salnameleri. Cilt: 4. Haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Cilt: II. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2003.
- Eski Ahit. 2. Krallar.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi yayınları, 1988.
- Gültekin, Metin. Diyarbakır'daki Dinsel Mekânların, Kent İmajı Üzerindeki Etkileri. *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını 2010, 185-190.
- Hamzeh'ee, M. Reza. *Yaresan (Ehl-i Hak): Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik, Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. Çev. Engin Öpengin. İstanbul: Avesta, 2009.
- Haug, Martin. *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of The Parsis*. London, 1907.
- Haspolat, Kenan. "Diyarbakır'ın Manevi Envanteri". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 57-183.
- Hesiodos. Tanrıların Doğuşu (Theogonia). *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat. Ankara: TTK Basımevi, 1977, 103-169.
- İbnü'l-Esîr. *El-Kâmil fi't-Târih*. Cilt: II. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- Kahraman, Ömer Faruk. Elyesa. *DİA*. Cilt: 11. İstanbul: TDV 1995, 69-70.
- Kahraman, Ömer Faruk. Züküfl. *DİA*. Cilt: 44. İstanbul: TDV, 2013, 569-570.
- Kızıl, Hayrettin. "Zurvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri". *EKEV Akademi Dergi*. Yıl: 17. Sayı: 56, 2013, 295-310.
- Ksenophon. *Anabasis*. Çev. Tanju Gökçül. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974.

- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüş*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019a.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüşlüğün Temel Öğretileri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019b.
- Melek, Ali. "Diyarbakır'da Peygamber Makam ve Kabirleri". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 13-23.
- Özaydın, Murat. "Diyarbakır İlçelerinde Muhtemel Sahabe Mezarları". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 91-103.
- Satıcı, Nejat. "Silvan Hasuni Vadisi ve Hasuni Mağaraları". *Diyarbakır'da Çevre ve Doğa, Diyarbakır Tarım, Doğa ve Çevre Sempozyumu, (01-03 Haziran, 2010)*. Cilt: II. Editör: Kenan Haspolat vd.. Diyarbakır İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Yayınları, 2010, 302-310.
- Seyfeli, Canan. "Hristiyanlık Öncesine Dayanan Bazı Ermeni Halk inançları", *SÜFİD*, sayı: 30 (2010), 149-164.
- Seyfeli, Canan. "Ermeni Kaynaklarına Göre Hristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrılar Panteonu". *OMÜİFD*. Sayı: 30. (2011), 139-183.
- Şeşen, Ramazan. "Cezire". *DİA*. Cilt: 7. İstanbul: TDV. (1993), 509-511.
- Taşgın, Ahmet. "Şemsiler". *Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır*. Editörler: Bahaeddin Yediylıdız, Kerstin Tomenendal. Ankara: Diyarbakır Valiliği Türk Kültürü'nü Araştırma Enstitüsü, (2008), 753-762.
- Tellioglu, Ömer. *Diyarbakır Salnameleri (1869-1905)*. Cilt: IV. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Vakıdî, Muhammed b. Ömer. *Târihu Fütûhi'l-Cezîre ve'l-Hâbur ve Diyâr-ı Bekr ve'l-İrâk*. Thk. Abdulaziz Feyyâd Harfûş. Dimeşk, 1996.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Yıldız, Hatip. "Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır ve Sahabe". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, (2010), 81-90.
- Yıldız, M. Cengiz. "Eğil-Ergani Halkının Dilinde Medfun Peygamberler". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır: Diyarbakır Kültür ve Sanat etkinlikleri Yayını, 2010, 25-43.
- Zaehner, Robert Charles. *The Teachings of the Magi a Compendium of Zoroastrians Beliefs*. New York, 1976.
- İnternet Kaynakları:**
- URL-1: <http://www.ergani.gov.tr/hilar-magaralari>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-2: <https://www.tigrishaber.com/10-bin-yil-oncesine-isik-tutan-hoyuk-cayonu-58123h.htm>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-3: <https://www.flickr.com/photos/sinandogan/15633827416/in/photostream/>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-4: https://yandex.com.tr/harita/202656/yenisehir/house/semsiler_1_sok_1/YEKyDARiTUAGQF1tfXVxcHtIYQ==/?ll=40.236492%2C37.897005&z=16. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-5: <http://www.ergani.gov.tr/hilar-magaralari>; <https://www.trthaber.com/foto-galeri/12-bin-yillik-hilar-magaralari-ve-cayonunde-kazi-basliyor/34685/sayfa-1.html>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-6: <https://diyarbakir.csb.gov.tr/ilimizdeki-tescilli-sit-alanlari-i-2809>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-7: <https://www.diyarbakirkulturturizm.org/Yapit/Details/ILCELER/44/Ergani-Semsiler-Mabedi/272>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-8: <https://www.erganistan.com/cayonu-hilar-magaralari/>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-9: <https://dogruhaber.com.tr/haber/194956-hilar-magaralari-ziyaretcilerini-tarihi-yolculuga-cikariyor/>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-10: <https://diyarbakir.csb.gov.tr/ilimizdeki-tescilli-sit-alanlari-i-2809>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-11: <http://www.silvan.gov.tr/hasuni-magaralari>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-12: <http://www.silvan.gov.tr/hasuni-magaralari>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-13: <http://www.silvan.gov.tr/hasuni-magaralari>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-14: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=wwJZyfYmosU>. Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-15: <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-261501/zerzevan-kalesi-ve-mithraeum-diyarbakir-2020.html>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-16: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=wwJZyfYmosU>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).

**DİYARBAKIR SINIRLARI İÇİNDE YER ALAN TARİHİ MEKANLARDAKİ GAYRİMÜSLİM MABETLERİ ÜZERİNE İNANÇ
TARİHİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME**

- URL-17: <https://www.arkitera.com/soylesi/zerzevan-kalesi-ve-mithras-tapinagi-uzerine-aytac-coskun-ile-soylesi/>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-18: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=wwJZyfYmosU>; <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk> ; <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-19: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-20: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021)
- URL-21: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-22: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-23: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-24: <https://www.gazeteoku.com/turkiye/diyarbakir-zerzevan-kalesindeki-gizemli-tapinakta-yeni-koridorlar-ortaya-cikti/499180>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-25: <https://haberglobal.com.tr/yasam/diyarbakir-daki-gizemli-tapinak-mithras-4049?sayfa=2>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-26: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).
- URL-27: Aytaç Coşkun: <https://www.youtube.com/watch?v=tdhwgnCI6Nk>. (Erişim tarihi: 01.09.2021).



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 439-460/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 439-460

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:

ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ

(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)

Esra YILDIZ

Dr., İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul, PhD. Istanbul University,
Department of Islamic History and Arts, Istanbul/Turkey

esra_yildiz_87@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1236-7446

<https://ror.org/03a5qrr21>

Öz

Osmanlı Devleti, miras aldığı İslam kültürünü uzak doğu ülkelerinden Çin'e kadar taşımıştır. "İttihâd-ı İslam'ı" sağlamak ve Müslüman halkı "İslam Halifesi"ne bağlamak için bu bölgelere ilim adamları göndermiştir. Osmanlı Devleti ile Uzak Doğu arasında bir nevi köprü vazifesi gören ulema, ailelerinden uzakta birçok sıkıntıya göğüs germiş ve gittikleri yerlerdeki halkın manevî destekçileri olmuşlardır. Çin'e gönderilen ilim heyeti içerisinde yer alan Ahmed Hüsameddin Dağıştanî'nin halifelerinden ve Hz. Peygamber'in nesebinden Seyyid Mehmet Tahir Efendi, kendisini ilme ve Kafkasya Müslümanlarının maruz kaldığı zulme karşı direniş mücadelesine adanmıştır.

Bu çalışmada, "Çin Vaizi Dağıştanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Uzak Doğu'daki İslam Birliği Politikasına Katkıları" ele alınmıştır. Şeyhülislâmlığın ve Osmanlı ulemasının temel kaynaklarından birisi olan Meşihat Arşivi'ndeki defter ve belgeler ışığında Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin eğitim ve hizmet hayatı, nesebi, ilim yolculuğu ve Çin'de vazifelendirilmesi, yazdığı eser ve makaleleri, Yeni Kafkasya Gazetesi, Şimali Kafkasya Cemiyeti ve Lozan Mahkûm Milletler Konferansındaki faaliyetleri ayrıntılı izah edilmiştir. Böylece Dağıştan'dan Çin'e uzanan ilim ve kültür yolcusu Seyyid Mehmed Tahir Efendi'nin mücadelesi ilim dünyasına tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamit, Seyyid Mehmet Tahir Efendi, Uzak Doğu, Çin, İstiklal Mahkemesi.

SCIENCE JOURNEY FROM DAGESTAN TO CHINA:

DAGESTANI SAYYID MEHMET TAHİR EFENDİ, THE PREACHER OF CHINA

(His Life, Works, and Trial Process in the Independence Tribunal)

Abstract

The Ottoman State spread the Islamic culture, which was inherited, to China from the far eastern countries. The state sent scholars to these regions to ensure the Islamic Union and to connect the Muslim people to the Islamic Caliphate. The ulama, being a kind of bridge between the Ottoman State and the Far East, endured many troubles away from their families and became the moral supporters of the people in the places they reached. Sayyid Mehmet Tahir Efendi, who was one of the caliphs of Ahmed Husameddin Dagestani and from the

ancestry of the Prophet Mohammad (pbuh), was among the scientific delegation sent to China. He devoted himself to science and the struggle of resistance against the persecution of Caucasian Muslims.

In this study, "The Contribution of Dagestani Sayyid Mehmet Tahir Efendi, the Preacher of China, to the Islamic Union Policy in the Far East" was discussed. The following details about Sayyid Mehmet Tahir Efendi were explained in the light of the registers and the documents in the Meshihat Archive, which was one of the main sources of Shayk al-Islam Institution and Ottoman scholars: his education and service life, lineage, scientific journey, assignment in China, written works and articles activities in New Caucasus Newspaper, North Caucasian Society and Lausanne Conference. Thus, the struggle of Sayyid Mehmet Tahir Efendi, a traveller of science and culture from Dagestan to China, was introduced to the world of science.

Key Words: Abdul Hamid II, Sayyid Mehmet Tahir Efendi, the Far East, China, Independence Tribunal.

Atf / Cite as: Yıldız, Esra. "Dağıstan'dan Çin'e Uzanan İlim Yolculuğu: Çin Vâizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi (Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)", *Apjir*, 5/3 (Aralık 2021), 439-460.

Giriş

Son devir Osmanlı alimleri, sadece Osmanlı topraklarında değil yurtdışındaki faaliyetleriyle de isimlerinden söz ettirmişlerdir. Sultan II. Mahmut ile başlayan yurt dışına ilim heyetleri gönderme politikası, özellikle Sultan II. Abdülhamit ile ivme kazanmış ve Uzakdoğu ülkeleri de bu kapsama dâhil edilmiştir.

Halkı irşat etmek, mazlum Müslümanların yanında olmak, maddî ve manevî yaralarını sarmak için Uzakdoğu ülkelerinden Çin'e kadarki bölgelerde ulema görevlendirilmiştir. Seyyid Mehmet Tahir Efendi de bunlardan birisidir. Hz. Peygamber'in soyuna mensup Mehmet Tahir Efendi, ilmî ve tasavvufî kimliğiyle Çin'de vaizlik görevini yerine getirirken tüm dünya Müslümanlarının yaşadıkları sıkıntıları ve ülkesinin siyasi çıkmazlarını yakından takip etmiştir. Bir yandan eserler kaleme alırken diğer yandan da Müslümanlara yapılan zulme kayıtsız kalamayarak Avrupa'yı dolaşmış ve birçok konferansta onları temsil etmiştir. İlmî, cesareti ve duruşu ile örnek bir alim olan Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin hayatının dönüm noktalarından birisi de tutuklanarak İstiklal Mahkemesi'nde yargılanma sürecidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde Anadolu, Orta Asya, Orta Doğu ve Uzakdoğu'nun halifesi olan Sultan II. Abdülhamit'in "İttihâd-ı İslâm" siyaseti ile tüm Müslümanları bir halifeye bağlamak için yaptığı faaliyetler kısaca değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, Çin Vâizi olarak tanınan Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin ilmî serüveni, Hz. Peygamber'e ulaşan nesebi, İstanbul, Lozan, Almanya, Viyana ve Çin'e kadar uzanan ilmî ve siyasî kariyeri, eserleri, Uzakdoğu'daki tecrübelerini aktardığı makaleleri, Şimali Kafkasya Cemiyeti, Yeni Kafkasya Gazetesi ve Lozan Mahkûm Milletler Konferansındaki faaliyetleri Meşihat Arşivi'ndeki defter ve belgeler ışığında ayrıntılı açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin mahkeme tutanakları doğrultusunda İstiklal Mahkemesindeki yargılanma süreci izah edilmiştir. Ekler kısmında

ise tercüme-i hal varakası, fotoğrafları, kitap ve makalelerinden bazı örnekler sunulmuştur.

1. Sultan II. Abdülhamit'in Uzak Doğu'daki İttihâd-ı İslâm Politikası

Anadolu, Orta doğu ve Uzak doğunun da halifesi konumundaki Sultan II. Abdülhamit, iç ve dış siyasetteki problemleri çözmek ve Anadolu dışındaki Müslümanların da desteğini kazanmak için “İttihâd-ı İslâm” adı altında siyasî ve dinî birtakım faaliyetler yürütmüştür.¹ Bu bağlamda İslam birliği, dini taassup sebebiyle ortaya çıkan akımlardan farklı olarak imparatorluğu içinde bulunduğu kaostan çıkaracak bir kurtuluş reçetesi idi.² Hem içe hem de dışa dönük olarak geliştirilen bu siyaset, Osmanlı Devleti'nin var olma mücadelesinin bir neticesidir.³ İslam Birliği politikasının, Osmanlı Müslüman tebaasını İslam bayrağı altında toplama ve farklı ülke sınırlarında yaşayan Müslümanları hilafet makamı etrafında bir araya getirme şeklinde iki ekseni bulunmaktaydı.⁴ II. Abdülhamid İslam Birliği siyasetine bağlı olarak yaptığı faaliyetleri ile İslam dünyası içinde siyasal bir kimlik oluşturarak içeride ve dışarıda toplumsal bir dayanışma sağlamayı hedeflemiştir. Diğer yandan da sosyal bir destekle iktidarını güçlendirmeyi ve zayıflayan otoritesini yeniden canlandırmayı amaçlamıştır.⁵

Sultan II. Abdülhamid iktidarını kuvvetlendirecek bu ideolojiden Mısır, Basra, Libya, Yemen, Hicaz ve Anadolu gibi Osmanlı toprakları dâhilinde, İran, Türkistan, Çin ve Japonya gibi ülke haricindeki coğrafyalardan da istifade etmeye çalışmıştır. II. Abdülhamid dönemi ve sonrasında kendini hissettiren bu politika emperyalizmle mücadelede çok ciddi boyutlarda olmasa da kayda değer birtakım neticeler vermiştir.⁶ Bunun için Türkistan, Afrika, Japonya ve Çin başta olmak üzere birçok devlete heyetler gönderilmiş, gayr-i Müslim idaresi altındaki Müslümanlarla temasa geçilmiş ve tüm Müslümanların hilafete bağlanması hedeflenmiştir.⁷

¹ İttihâd-ı İslâm, XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Sultan II. Abdülhamid döneminde Müslümanlar arasında birlik sağlayarak sömürgeciliğe karşı koymayı amaçlayan dinî siyasî bir akım için kullanılan tabirdir. Bk. Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/470-475.

² Bk. Mehmet Çelik, “Panislamizm'in Etki Alanı Çerçevesinde Çin'e Gönderilen Enver Paşa ve Heyetinin Faaliyetleri”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2015), 259-260; İlhan Yerlikaya, *XIX Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi (Pangermenizm -Panislamizm-Panislavizm Osmanlılık Fikirleri)*, (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 120.

³ François Georgeon, *Sultan II. Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Homer Kitabevi, 2006), 226, 227, 229, 231.

⁴ Şerif Mardin, “XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi II*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 348.

⁵ Hakan Yavuz, “Pan-İslamizmin Yanlış Yorumlanması- Bir Değerlendirme Yazısı”, *Türkiye Günlüğü* 17 (Kış 1991), 87.

⁶ Mahmut Akpınar, “Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36/2 (2012), 80-81.

⁷ İhsan Süreyya Sırma, “Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (İstanbul 1979), 199-200; İhsan Süreyya Sırma, “II. Abdülhamid'in Çin Müslümanlarını Sünnî Mezhebine Bağlama

Sultan II. Abdülhamit, Kafkasya ve Günay Afrika'ya ilim heyeti gönderen II. Mahmut'un yolunu takip ederek 1901'de Singapur'a, aynı senede ve 1908'de Çin'e ilim heyeti göndermiş, bir yandan da Şiilere karşı Irak'ta ve Alevilere karşı Doğu Anadolu'da sünnî politikayı desteklemiştir.⁸

II. Abdülhamit döneminde Çin ile siyasi ilişkiler, 1898-1901 yıllarındaki “Boxer Ayaklanması” isyanıyla başlamıştır. Ayaklanmanın şiddetlendiği esnada Osmanlı Devleti, Müslümanları sakinleştirmek için “heyet-i nâsiha” adı altında bir ulema heyetini bölgeye göndermiştir.⁹ Enver Paşa'nın öncülüğünde giden bu heyet, her ne kadar ciddi anlamda başarı kazanmamışsa da Çin'deki Müslümanlar tarafından oldukça rağbet görmüştür.¹⁰

Japonya'ya Ertuğrul Fırkateyn'i ile gönderilecek ulemanın “dini ilimlere vâkıf olması, Arapça'yı iyi bilmesi, İngilizce veya Fransızca dillerinden birisine aşina olması” şartı bulunmaktaydı. Ancak Şeyhülislâmlık, Padişah'ın iradesinde ifade ettiği bu kriterlere sahip yabancı dil bilen ulemanın bulunmadığını ifade etmiştir.¹¹ II. Abdülhamit, dini irşad faaliyeti konusunda 1889'da Japonya'da başlattığı girişimin aynısını Çin'de de uygulamak istemiş ve Çin'e gidecek heyete Beyazıt Camii Müderrisi Mustafa Şükrü Efendi ve Fetvahane memurlarından Kadı Hacı Tahir Efendi'yi dâhil etmiştir.¹² Daha sonrasında içlerinde Fatih Camii dersîamlarından Ahmet Râmiz, Mekâtib-i İptidâiyye müfettişlerinden Hâfız Ali Rıza ve Bursalı Hâfız Hasan efendilerin de bulunduğu bir çok alim Çin'e gönderilmiştir.¹³ Bu sayede oradaki Müslümanların irşad edilmesi hedeflenmiştir.¹⁴ Osmanlı halifesi, gönderilen bu temsilciler ve heyetler vasıtasıyla uluslararası bir kimlik elde etmiş ve neticede padişahın adı Cuma hutbelerinde zikredilmiştir.¹⁵

Gayretlerine Dâir Bir Belge”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 32 (1979), [Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hâtıra Sayısı], 560.

⁸ Jun Akiba, “Ertuğrul Fırkateyni ile Japonya'ya Ulema Gönderme Girişimi”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 29/1 (2013), 137-138.

⁹ BOA, Y.PRK., 29/407.

¹⁰ Arzu Kılınç, “II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları”, *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid I* (Kayseri 2011), 269-270.

¹¹ Meşihat Arşivi, *Arz ve İrade Defterleri*, No. 2, 127, 131.

¹² MŞH, THR, 80/124; Taha Toros, “Çin'e Giden Nasihat Heyeti”, *Yakın Tarihimiz* 19 (Nisan 1982), 292.

¹³ MŞH, THR, 86/148; Mehmet Temel, “Atatürk Devrimlerinin Çin Aydınlarının Algılanışı ve XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Türkiye-Çin İlişkilerine Yansımaları”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 21 (2007), 105-123; Songül Keçeci Kurt, “XIX. ve XX. Yüzyıllarda Osmanlı Basınında Çin Müslümanları ve Eğitimi”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 81 (2017), 236.

¹⁴ MŞH, THR, 80/124; Seyyid ulema ve faaliyetleri için bk. Esra Yıldız, *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber'in İlmî Mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulema Biyografileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77-78.

¹⁵ İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, 7.Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 48.

II. Abdülhamit'in Çin'deki siyasî ve dinî çalışmalarının yanında bazı kültürel faaliyetlerde de bulunması, özellikle 1908'de "Pekin Hamidiye Üniversitesi"nin açılması¹⁶ Müslümanların bulunduğu topraklarda İslam halifesinin isminin ve otoritesinin duyurulması, dış ilişkiler sahasında önemli bir manevra kabul edilmiştir.¹⁷

Çin'e İslam dinini öğretmek için gönderilen ulema arasında icraatlarıyla en fazla öne çıkan alim ise ilmî ve tasavvufî yönü ağır basan, Ahmed Hüsameddin Dağıstânî'nin de halifelerinden olan Hz. Peygamber'in nesebine mensup "Çin Vâizi" olarak meşhur olmuş Seyyid Mehmed Tahir Efendi'dir.

2. Çin Vaizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Eğitim ve Hizmet Hayatı

Ailesi ve Doğumu: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, 1282/1865-1866 yılında Dağıstan'ın Tapseran nahiyesinin Rükkal köyünde dünyaya gelmiştir. Babası "Sâdât-ı Rükkalîye"¹⁸ olarak meşhur olan ulemadan ve Sâdât-ı Hüseyniyye'den Seyyid Abdurrahim Efendi'dir.¹⁹

Seyyid Mehmed Tahir Efendi, 16 Mart 1905 tarihinde Şeyhülislamlığa takdim ettiği nüfus tezkiresinde kendisini orta boylu, ela gözlü ve siyah sakallı olarak resmetmiştir.²⁰ Cumhuriyet döneminde nüfusa "Rükal/Rükkal" soy ismiyle kaydedilmiştir.²¹ 1927 yılında İstanbul Kocamustafapaşa Mahallesi'nin Ramazan Efendi Sokağında 17 numaralı hanede ikamet ettiği kayıtlarda mevcuttur.²²

Seyyid Mehmet Tahir Efendi, 26 Ocak 1926 tarihinde İstiklal Mahkemesindeki ifadesinde eşinin 10-15 yıl önce vefat ettiğini, bir kızının olduğunu ve onun da Çankırı Asliye Mahkemesinde görevli bir kişiyle evlendiğini, kardeşlerinin ve akrabalarının ise Dağıstan'da bulunduğunu dile getirmiştir.²³

Nesebi: Seyyid Mehmet Tahir Efendi, Hz. Peygamber'in soyundan gelmekte ve kendisiyle ilgili yapılan yazışmalarda "seyyid" olduğu ifade edilmektedir.²⁴ Seyyid Mehmed Tahir

¹⁶ İhsan Süreyya Sırma, "Pekin Hamidiye Üniversitesi", *Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 160.

¹⁷ Çetin Aykurt, "Bir Büyük Düşünce: Pekin Hamidiye Üniversitesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi [Lozan Barış Antlaşması'nın 90. Yılı Özel Sayısı]* 28/1 (2013), 39.

¹⁸ Doğduğu bölgeye nispetle bu isimle anılmıştır.

¹⁹ Seyyid Mehmed Tahir Efendi'nin biyografisinin hazırlanmasında bizzat Mehmed Tahir Efendi'nin şeyhülislamlığa sunduğu tercüme-i hâl dosyasından istifade edilmiştir. Bk. İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A; BOA, BEO, [Meşihat; 307335], 314597/4195; BEO, 303766/4051.

²⁰ Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A.

²¹ Meşihat Arşivi, *Maaş Defteri*, No. 5, 106; Meşihat Arşivi, *Maaş Defteri*, No. 48, 213.

²² Meşihat Arşivi, *Maaş Defteri*, No. 9, 13.

²³ Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları 1926* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 83-87.

²⁴ Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A; Seyyidlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eshrâfîlik Müessesesi*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 55-60; Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eshrâfîlik Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-eshrâf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (Aralık 2014), 213-285.

Efendi nesebini, *Zübdetü'l-makâl fi ilmi'l-hâl* isimli eserinde “Seyyid Mehmed Tahir b. Şeyh Seyyid Abdurrahim Hüseyin b. Seyyid Ali Hüseyin b. Şeyh Seyyid Ahmed Hüseyin b. Şeyh Seyyid Mehmed Hüseyin b. Seyyid Hamza el-mulakkab bi-Molla Hacı min evlâd-ı Pîr Seyyid Hasan Efendi ed-Dağîstânî et-Teberânî er-Rükkâlî el-Hüseyinî” şeklinde belirtmiştir.²⁵

Tahsil Hayatı: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, ilmî serüvenine Dağıstan’daki mektepte sarf, nahiv, mantık ve meânî ilimlerini okuyarak başlamıştır. Akabinde İstanbul’a gelerek Fatih Dersiâmlarından Ders vekili Gümülcineli Hüseyin Efendi’nin²⁶ ders halkasına katılmıştır.²⁷ İstanbul’da Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenen Seyyid Mehmed Tahir Efendi, zamanla talebelerine icazet vermeye başlayan mücîz dersiam olmuştur.²⁸

Hizmetleri: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, 26 Nisan 1903 tarihinde Suriye’nin Kerek sancağı leylî mektebi muallim-i sânilîğine atanmış ancak bölgenin havasına alışamadığından bir süre sonra görevinden ayrılmıştır. Bir süre sonra 14 Ocak 1905’te Trablusgarb vilayeti idâdî/lise mektebinde Arapça ve dini ilimler muallimliğine tayin edilmiştir.²⁹

Çin Vazîliği: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, Sultan II. Abdülhamit’in Uzak Doğu projesinin bir devamı olarak 14 Mart 1910’da Çin’deki Müslümanlara İslam dinini öğretmek için Çin muallimliği vazifesi ile Pekin’e gönderilmiştir. Buradaki görevi süresince yaptıklarını ve bölge insanı ile ilgili düşüncelerini döndükten sonra yazdığı makaleleriyle paylaşmıştır.³⁰

Tüm hayatını ilim yolunda harcayan Mehmed Tahir Efendi, Çin’de birçok hayır cemiyeti kurmuş ve 12 tane de mektep açmıştır. İlmî yönünün yanında tasavvufî yönü de bulunan Hz. Peygamber’in nesebine mensup Seyyid Mehmed Tahir Efendi, Ahmed Hüsameddin Dağıstânî’nin³¹ Çin’deki halifelerindendir.³²

²⁵ Seyyid Mehmed Tahir Dağıstani, *Zübdetü'l-Makâl fi ilmi'l-Hâl* (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1320), 7.

²⁶ Meşihat Arşivi, *SAİD*, 68/5, 597/A: Osman Efendi’nin oğlu olan Gümülcineli Hüseyin Hüsnü Efendi 1 Eylül 1300 tarihinden 15 Teşrîn-i sâni 1324’e kadar müderrislik ve Fatih camii dersiâmlık görevini icra etmiş, 16 Teşrîn-i sâni 1324’te vefat etmiştir.

²⁷ Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A.

²⁸ Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A.

²⁹ Meşihat Arşivi, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A.

³⁰ *Sırat-ı Müstakim* (Nisan 1327/Nisan 1911), 6/139, 140.

³¹ Ahmed Hüsameddin Efendi, ilk dini ve tasavvuf eğitimi Nakşibendiyye-Müceddidiyye şeyhi Abdullah Dihlevî’nin (ö. 1240/1824) müridi ve halifesi olan babası Muhammed Said Efendi’den almıştır. 1277/1860 yılında Rusya’nın Dağıstan’ı işgal etmesi sebebiyle hem Rus zulmünden kurtulmak hem de oğluna iyi bir dini eğitim alma imkânı sağlayabilmek için İstanbul’a gelmiştir. Ahmed Hüsameddin Efendi *Edvar-ı Alem Maaz-ı Cismânî, Tefsir-i Kebîr, Müşahhasât-ı Suver-i Kur’aniyye, Lemâtü’l-âfâk fi’z-Zuhûri ve’l-İşrâk, Zübdetü’l-Makal fi’l-kefni ve’l-hayal ve Tuhfetü’l-İhvân* isimli eserleri yazmıştır. Ahmed Hüsameddin Efendi, Dağıstan, İstanbul, Mekke, Medine, Denizli, Uluborlu, Sivrihisar, Ankara, Bursa, Trablusgarp, İzmir, Bursa ve Balıkesir gibi pek çok şehirde kalmış ve çok sayıda müridi olmuştur. Son olarak İstanbul’a gelmiş Nisan 1925’te vefat etmiştir. Bk. Harun Alkan, *Ahmed Hüsameddin Dağıstani’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

Mehmed Tahir Efendi, etkili hitâbeti ve ilmi birikimi sayesinde yurtiçi ve yurtdışında ilmi faaliyetlerde bulunmuş ve “Çin Vâizi” olarak haklı bir şöhrete kavuşmuştur.³³ 14 Ocak 1914'te Çin'deki muallimlik kadrosunun kaldırılması ile görevinden ayrılmış ve seferberliğin çıkması üzerine gönüllü olarak I. Dünya savaşına katılmıştır. Bağdat, Mamuratülazîz ve Kutulamare'de fahrî süvarî yüzbaşısı olarak görev almıştır.³⁴

Ayrıca ilmî ve siyasî çalışmalar için başta Almanya ve Viyana olmak üzere tüm Avrupa'yı dolaştığını ifade etmiştir. Pek çok ülke gezen Seyyid Tahir Efendi'nin bildiği yabancı diller oldukça fazladır. Dönemin eşraf ve önde gelen ailelerinin hatıratlarında Çin Vaizi Seyyid Tahir Efendi, âlim ve fâzıl bir şahsiyet olarak tanıtılmıştır.³⁵

29 Haziran 1925'te 800 kuruş maaşla Süleymaniye Kütüphanesi Hâfız-ı kütüplüğüne tayin edilmiş, ancak bu kadroda görevlendirilmesi kanunen uygun görülmediği için bir ay sonra ataması iptal edilmiştir.³⁶

Yeni Kafkasya Gazetesi: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, imtiyaz sahipliği ve yazı işleri müdürlüğünü yaptığı Yeni Kafkasya isimli bir gazete çıkarmıştır. Yeni Kafkasya,³⁷ Bolşevik Rusya'nın Türkler üzerindeki baskılarına engel olmak için 1923-1927 yılları arasında İstanbul'da neşredilmiş milliyetperver bir mecmuadır. 26 Eylül 1339-15 Aralık 1925 tarihleri arasında Yayın Müdürlüğünü Mehmed Tahir Efendi, 6 Şubat 1926-15 Teşrin-i evvel 1927 tarihlerinde ise Ahmed Hakkı yürütmüştür.³⁸

Bolşevik İhtilalinden sonra kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti 1920'de işgale uğrayınca devletin kurucuları tutuklanmış ve kurtulanlar ise İstanbul'da “Millî Azerbaycan Hareketi” adıyla bir cemiyet kurmuştur. Bu anlamda Yeni Kafkasya Mecmuası, Bolşeviklere karşı mücadele veren ilk süreli yayındır.³⁹ Komünizme karşı sert duruşunun bir numunesi olan Yeni Kafkasya Mecmuası, her şeyden önce Seyyid Mehmed Tahir Efendi'nin cesaretinin bir göstergesidir.

Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5-20; Zeynep Şeyma Kutluca, *Ahmed Hüsameddin Dağistanî'nin Zübdetü'l-Merâtib İsimli Eseri (İnceleme ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5-6.

³² Bk. Harun Alkan, *Ahmed Hüsameddin Dağistanî'nin Hayatı*, 25-26.

³³ Hatta sicil dosyasında da “Çin Vaizi” olarak kaydedilmiştir. Bk. MŞH, *Sicill-i Ahvâl Dosyaları*, No. 95/13, 924A; MŞH, TCC, 216/20; 217/20; 219/6; 219/17; 222/11; 224/1; 224/14; 227/3; 230/2; 230/7; 231/18; 235/4; 235/16.

³⁴ Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları*, 83-87.

³⁵ Hüseyinzâde Ali Turan'ın Arşivi'nde Dağistanlı Seyyid Tahir Efendi'nin de kartpostalı bulunmaktadır. Bk. Yavuz Akpınar ve Gözde Güngör, “Hüseyinzâde Ali Turan'ın Arşivi'ndeki Belgeler-1”, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20 (Ocak-Haziran 2011), 21.

³⁶ Meşihat Arşivi, *Maaş Defterleri*, No. 26, 55.

³⁷ *Yeni Kafkasya Gazetesi* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1923). İBB Atatürk Kitaplığı, Süreli Yayınlar, No. O/1811, 1340-1927 yılları arasındaki sayıları bulunmaktadır.

³⁸ *Yeni Kafkasya Gazetesi* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1923).

³⁹ Adem Can, *Yeni Kafkasya Mecmuası (İnceleme ve Edebiyatla İlgili Metinler)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 1-5.

Şimali Kafkasya Cemiyeti: Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti üyelerince politik amaçlı çalışmalar için 1918 yılında Müşir Fuat Paşa'nın önderliğinde kurulmuştur. Çerkes İttihat ve Teavün Cemiyeti kadrolarına dayanan ve politik çalışmaları yürütmesi için Şimali Kafkasya Cemiyeti (Kuzey Kafkasya Derneği) kurulmuştur.⁴⁰ Ayrıca Seyyid Tahir Efendi, Kafkas Teâli Cemiyetinde ve özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında uluslararası toplantılar düzenleyerek "Kafkasya İstiklal Komitesi" ve "Türkiye'deki Kuzey Kafkasya Siyasi Göçmenleri Komitesi" adlı siyasi cemiyetlerde aktif rol almıştır.⁴¹

Lozan Mahkûm Milletler Konferansı: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, İslam'ın terakki ve tealisi için Rusya'daki Müslümanların yanında olmuştur. 1. Dünya savaşından sonra Lozan'da Mahkûm Milletler Konferansına Dağıstan mümessili olarak katılmıştır. 1914 yılında başlayan Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya'nın yenilmeye başlaması Kafkasya halklarının bağımsızlık umudunu güçlendirmiştir. Bu sırada, Osmanlı topraklarına sürülmüş olan Kafkasya göçmenlerinin kurdukları cemiyetlerin temsilcileri 1916 yılında Berlin ve Viyana'ya giderek, Rusya esareti altındaki Kafkasya halkının durumunu Avrupa devletlerine anlatmışlardır. Haziran 1916'da Lozan'da toplanan Esir Milletler Kongresi'ne katılan Kafkasya temsilcileri Çerkezistanlı İsmail Bidanuk ile Dağıstanlı Seyyid Mehmed Tahir Efendi, Kafkasyalıların milli kahramanı Şeyh İmam Şamil ile Dağıstanlıların bağımsızlık mücadelesini dile getirerek, Kafkasya'nın Rusya esaretinden kurtulması için faaliyette bulunmuşlardır.⁴² Sürgündeki Kuzey Kafkasya örgütlerinin aktif elemanlarından olan Aziz Bey (Meker)⁴³ de kongrede bulunmuş, toplantı sonrasında Yusuf Akçura ile birlikte, o dönem Zürih'te yaşayan Bolşevik lider Lenin'le görüşmüştür.⁴⁴

Eserleri: Seyyid Mehmed Tahir Efendi, uzun süren memuriyet hayatı esnasında bilgi birikimini gelecek nesillere aktarmayı ihmal etmemiştir. Pek çok eser kaleme almış ve bu eserlerini ilim dünyasına kazandırmıştır. Şafii Fıkına dair *Zübdetü'l-makâl fi ilmi'l-hâl*,⁴⁵

⁴⁰ Bk. *Şimali Kafkasya Cemiyeti Nizamnamesi* (İstanbul: Minber Matbaası, 1335/1919); Berat Bir, "Şimali Kafkas Cemiyeti' ve Şubelerine Gönderdiği 1919 Tarihli Bir Talimatname", *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi* 68-70 (İstanbul 1988), 12-14; Sefer E. Berzeg, "Şimali Kafkas Cemiyeti Nizamnamesi' Hakkında Bazı Notlar ve Şimali Kafkas Cemiyeti", *Kafkasya Gerçeği* 3 (Samsun, 1991), 28-32.

⁴¹ Sefer E. Berzeg, *Gurbetteki Kafkasya'dan Belgeler* (Ankara: Şafak Matbaası, 1985), 7; Gothard Jaschke, "1916 Lozan Konferansında Şimali Kafkasyalılar", *Yeni Kafkasya* 1/4, (1957), 9.

⁴² Bk. Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961), 249; Sefer E. Berzeg, *Kafkasya ve Çerkesler Bibliyografyası* (Samsun: Kafkasya Gerçeği Yayınevi, 1996), 98; Haz. Yavuz Akpınar v.dğr., *Mehmet Emin Resulzâde, Azerbaycan Cumhuriyeti: Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti* (İstanbul, 1990), 20.

⁴³ Biyografisi için bk. Sefer E. Berzeg, *Kafkas Diasporasında Edebiyatçılar ve Yazarlar Sözlüğü* (Samsun: Kafkasya Gerçeği Yayınevi, 1995), 178-179; Sefer E. Berzeg, *Türkiye Kurtuluş Savaşı'nda Çerkes Göçmenleri II* (İstanbul, Nart Yayıncılık, 1990), 19-20. Bk. Dr. Rıza Nur, *Moskova- Sakarya Hatıraları* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1991), 261.

⁴⁴ Aziz Meker'in Lenin'le yaptığı bu görüşmeye ilişkin haber, 1917 Bolşevik ihtilali sonrasında, "Darülmualimin-i Aliyeden olup, İsviçre'de bulunduğu müddetçe Lenin ile birkaç kere mülakat eden Aziz Bey'den alınan malumat" açıklamasıyla ve "Lenin ile Mülakat" başlığıyla Tasvir-i Efkar'ın 20 Kanun-ı evvel 1333 (20 Aralık 1917) tarihli nüshasında yayımlanmıştır. Bk. François Georgenon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 199-201.

⁴⁵ Seyyid Mehmed Tahir Dağıstani, *Zübdetü'l-Makâl fi ilmi'l-Hâl* (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1320).

Rusya'daki Müslümanlara yapılan baskıyı anlatan “*Feryâd-ı Vatan*”⁴⁶ isimli eserleri ve *Mesâil-i Hayatiyye-i İslâm*,⁴⁷ *Mesâil-i Hayatiyye*,⁴⁸ *Tokyo'dan Mektup*⁴⁹ başlıklı makaleleri kaleme almıştır. “Tokyo'dan Mektup” başlıklı bu yazısı, Mehmet Tahir Efendi'nin Tokyo'da yaşadıklarını ve izlenimlerini içermesi açısından oldukça önemlidir.

3. Çin Vaizi Dağıstanlı Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci

Kafkasyalılara yardım etmekle hayatını geçiren, müşfik, mutasavvıf ve nazik bir âlim olarak bilinen ve “Çin Vaizi” şöhretiyle tanınan Seyyid Mehmet Tahir Efendi, Cumhuriyet'in ilanından sonra Aralık 1925'te şapka kanununa muhalefet ettiği gerekçesiyle tutuklanmış ve İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nde aralarında Tahirü'l-Mevlevî, Ömer Rıza Doğrul, Müftü Ali Rıza, Suud'ül-Mevlevî, kitapçı Abdülaziz ve Mihran Efendi'nin de bulunduğu⁵⁰ tutuklularla birlikte bir hafta kadar alıkonmuştur. Ankara İstiklal Mahkemesi heyeti Karadeniz dönüşünde, 21 Aralık'ta İstanbul'a gelmiş ve birkaç gün içerisinde o zamana kadarki soruşturmaları gözden geçirmiş, tutukluların bir kısmını serbest bırakmış, diğerlerinin ise Ankara'da yargılanmasına karar vermiştir. İstanbul gazeteleri, karardan bir gün sonra, kentte tutuklu bulunan “gerici grubun”, 24 Aralık sabahı trenle Ankara'ya götürüleceği haberlerini yayınlamıştır.⁵¹ Şapka kanununun çıkarılmasından bir yıl önce bastırıldığı *Frenk Mukallidiği/Avrupa Taklitçiliği* adlı kitapçığı nedeniyle tutuklanan İskilipli Âtîf Efendi'nin de içerisinde bulunduğu bu grup 25 Aralık Cumartesi günü Ankara hapisanesine teslim edilmiştir. Burada bir ay tutuklu kaldıktan sonra, ilk olarak 26 Ocak 1926 tarihinde⁵² Ankara İstiklal Mahkemesinde yargılanmışlardır.

Cumhuriyet sonrasında pek çok âlim için sıkıntılı bir süreç başlamıştır. Sorgular, mahkemeler, hapisler, beraatler birbirini izlemiştir. Tahirü'l-Mevlevî *Matbuat Âlemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları* adlı eserinde, polis nezaretine gittiklerini ve koğuştaki kimlerle birlikte kaldıklarını uzun uzadıya anlatmıştır.⁵³

Seyyid Mehmed Tahir Efendi mahkemede Dağıstan, Çin, İstanbul ve diğer birçok şehirdeki hizmetleri ve ilmi faaliyetleri ile ilgili sorguya çekilmiştir. Özellikle kendisine ülkenin

⁴⁶ İBB Atatürk Kitaplığı, *İSTİKA, Bel_Osm_K.01895*.

⁴⁷ *Beyanülhak*, 6/143 (İstanbul, 2 Kânûn-ı sâni 1327/15 Ocak 1912), 2563-2564.

⁴⁸ Dönemin siyasi olayları ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bk. *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 7/ 173 (İstanbul: Eşref Edib, 15 Kânûn-ı evvel 1327/28 Aralık 1911), 269-272.

⁴⁹ *Sırat-ı Müstakim* 6/139 (Nisan 1327/Nisan 1911), 140, Bk. İBB Atatürk Kitaplığı, *Sırat-ı Müstakim (Makale Taraması)* SM_01603.

⁵⁰ *Cumhuriyet*, No. 582, 21 Kânûn-ı evvel 1341/1925-5 Cemâdiülâhire 1344.

⁵¹ *Cumhuriyet*, No. 585, 23 Kânûn-ı evvel 1341/1925 -8 Cemâdiülâhire 1344.

⁵² Necip Fâzıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1974), 101-102.

⁵³ Tahirü'l-Mevlevî, *Matbuat Âlemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*, Haz. Nurcan Boşdurmaz (İstanbul: Büyüyenay yayınları, 2016).

farklı yerlerinde idam edilen ve sorgusu devam eden kişilerle ilgili sorular yöneltilmiştir. En son sorulan soru ise “şapka” hakkındadır.⁵⁴

Seyyid Mehmed Tahir Efendi hakkında iddia olunan fiilleri işlediğine dair vicdani kanaat temin edecek kanuni deliller bulunmadığından beraatine oy birliği ile karar verilmiştir. Seyyid Mehmed Tahir Efendi'nin tutuklanmasını takip eden günlerde de “Yeni Kafkasya”da künye değişikliğine gidilmiştir.⁵⁵

İskilipli Atıf Efendi ile aynı tarihlerde sorgulanan Seyyid Mehmed Tahir Efendi, heyet önüne çıkarılmadan önce birtakım ithamlara maruz kalarak hesaba çekilenler arasındadır.⁵⁶

Seyyid Mehmet Tahir Efendi, İstiklal Mahkemesi'ndeki soruşturmasında “*Varım yoğum bu milletin uğruna feda olsun. Bugün de son nefesime kadar çalışırım. Hükümetim de beni bilir, Cumhuriyetim de bilir. Ben ilerleme ve yükselmek uğrunda çalışarak çırp çıplak kalmış bir adamım. Başka hiçbir maksadım yoktur.*” ifadesi, varını yoğunu ilim tahsil etmeye, cephelerde gönüllü olarak savaşmaya, mazlum Müslüman halkın yanında olmaya adanmış Hz. Peygamber'in nesline mensup bir âlimin feryadı olarak tarih sayfasında yerini almıştır.

Dağıstan uleması arasında ilk sırada sayılan Seyyid Mehmet Tahir Efendi, 1 Ocak 1924'te emekliye ayrılmış ve 1957 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁵⁷

Sonuç

Sultan II. Abdülhamit, gayr-i Müslim idaresi altında bulunan Müslümanları Osmanlı halifesine bağlamak için harekete geçmiş ve Türkistan, Afrika, Japonya ve Çin başta olmak üzere birçok ülkeye heyetler göndermiştir. Gönderilen ilmî heyetin seçiminde, ulemanın yabancı dil bilmesi, bilgîn, saygın ve donanımlı olması birincil kriter olarak belirlenmiştir. Bu şartları taşıyan ve Çin'e gönderilen ulema arasında Seyyid Mehmet Tahir Efendi de yer almıştır.

İlmî ve tasavvufî kimliği yanında siyasî yönü de ağır basan son devir Osmanlı ulemasından Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Dağıstan'dan İstanbul'a uzanan şöhreti,

⁵⁴ Dağıstanlı Seyyid Tâhir Efendi'nin İstiklal Mahkemesindeki Muhakemesinde kendisine sorulan soru ve cevapları “Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları 1926” isimli eserden alınmıştır. Bk. Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları*, 83-87.

⁵⁵ Bk. Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 249; Berzeg- *Kafkasya ve Çerkesler Bibliyografyası*, 98; Akpınar, *Mehmet Emin Resulzâde*, 20.

⁵⁶ Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları*, 83-87.

⁵⁷ Cafer Barlas, “Dağıstan'da İslamiyet, ulema ve mücahitler”, *Yeni Türkiye* 79 (2015), 202; Bazı kaynaklarda ise 5 Aralık 1954 tarihinde vefat ettiği ve Edirnekapı mezarlığına defnedildiği kaydedilmiştir. Bk. 5 Aralık 1954 tarihli Cumhuriyet Gazetesi; Ali Birinci'nin farklı kişilerin vefat ilanlarıyla ilgili tuttuğu notlar, <http://dspace.bisav.org.tr/handle/20.500.11834/4632?show=full>.

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

ilim dünyasına kazandırdığı eserler, açtığı mektepler ve yetiştirdiği talebeleriyle günümüze kadar gelmiştir.

Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin bir seyyid olarak gönüllü olarak cephede savaşması, milli mücadeleyi perçinleyen ve orduyu zafere motive eden en önemli etkenlerden birisidir. Aynı şekilde Şimali Kafkasya Cemiyeti, Kafkasya İstiklal Komitesi ve Türkiye'deki Kuzey Kafkasya Siyasi Göçmenleri Komitesi'ndeki vazifesiyle mazlumların yanında yer alarak Müslüman halkın yankılanan sesi olmuştur. Seyyid Mehmet Tahir Efendi, sadece yurt içerisindeki cemiyetlere katılmakla kalmamış, Lozan Mahkûm Milletler Konferansı'na katılarak başta Almanya ve Viyana olmak üzere Avrupa'da ülkesini temsil etmiştir.

Seyyid Mehmet Tahir Efendi'yi dönemin diğer ulemasından seçkin kılan en önemli husus ise şüphesiz Çin'de vaiz olarak görevlendirilmesidir. "Çin Vaizi" olarak tarihe geçen Mehmet Efendi, halkı dini yönden bilgilendirmenin yanında Osmanlı Devleti ile Çin arasındaki dinî meselelerde bilgi akışını sağlama ve halkın dini konulardaki taleplerini iletmede bir nevi köprü vazifesi görmüştür. İlim heyetleri içerisinde Hz. Peygamber'in soyuna mensup ve saygın ulemanın seçilmesi, başarı oranının artmasına imkân sağlamıştır.

Seyyid Mehmet Tahir Efendi'yi en çok etkileyen husus ise cephede aldığı silah darbeleri değil kendi ifadesiyle varını yoğunu harcadığı bu vatanı, İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmaya reva görülmüş olmasıdır. Ülkesinin en sıkıntılı dönemlerinde ailesini geride bırakarak hem kalemiyle hem de silahıyla vatani ve milleti uğrunda düşmana karşı direnen Osmanlı ulemasının tutuklanarak İstiklal Mahkemesinde yargılanması ciddi anlamda hayal kırıklığı olmuştur.

Netice itibariyle son devir Osmanlı ulemasından Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin ilmî ve siyasî serüvenini ele alan bu çalışmamız, aslında sadece bir âlimin değil dönemin ulemasının vatani uğruna verdikleri mücadele ve çektikleri sıkıntılara bir nebze de olsa ışık tutmuştur.

Kaynakça

- Akiba, Jun. "Ertuğrul Fırkateyni ile Japonya'ya Ulema Gönderme Girişimi". *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 29/1 (2013), 129-143.
- Akpınar, Mahmut. "Emperyalizmle Mücadelede İç ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36/2 (2012), 79-119.
- Akpınar, Yavuz ve Güngör, Gözde. "Hüseyinzâde Ali Turan'ın Arşivi'ndeki Belgeler-1". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20 (Ocak-Haziran 2011), 1-25.
- Akpınar, Yavuz v.dğr.. *Mehmet Emin Resulzâde, Azerbaycan Cumhuriyeti: Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti*. İstanbul, 1990.
- Alkan, Harun. *Ahmed Hüsâmeddin Dağıstanî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aykurt, Çetin. "Bir Büyük Düşünce: Pekin Hamidiyye Üniversitesi". *Tarih İncelemeleri Dergisi [Lozan Barış Antlaşması'nın 90. Yılı Özel Sayısı]* 28/1 (2013), 37-49.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). BEO, Meşihat; 307335; BOA, Y.PRK. 29/407.
- Berzeg, Sefer E. "Şimali Kafkas Cemiyeti Nizamnamesi' Hakkında Bazı Notlar ve Şimali Kafkas Cemiyeti". *Kafkasya Gerçeği* 3, Samsun, 1991, 28-32.
- Berzeg, Sefer E. *Gurbetteki Kafkasya'dan Belgeler*. Ankara: Şafak Matbaası, 1985.
- Berzeg, Sefer E. *Kafkasya ve Çerkesler Bibliyografyası*. Samsun: Kafkasya Gerçeği Yayınevi, 1996.
- Berzeg, Sefer E. *Kafkas Diasporasında Edebiyatçılar ve Yazarlar Sözlüğü*. Samsun: Kafkasya Gerçeği Yayınevi, 1995.
- Berzeg, Sefer E. *Türkiye Kurtuluş Savaşı'nda Çerkes Göçmenleri II*. İstanbul, Nart Yayıncılık, 1990.
- Beyanülhak*. 6/143 İstanbul, 2 Kânûn-ı sâni 1327/15 Ocak 1912, 2563-2564.
- Bir, Berat. "Şimali Kafkas Cemiyeti' ve Şubelerine Gönderdiği 1919 Tarihli Bir Talimatname". *Kuzey Kafkasya Kültür Dergisi* 68-70 İstanbul 1988, 12-14.
- Can, Adem. *Yeni Kafkasya Mecmuası (İnceleme ve Edebiyatla İlgili Metinler)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Cumhuriyet*. No. 582, 21 Kânûn-ı evvel 1341/1925-5 Cemâdiülâhire 1344.
- Cumhuriyet*. No. 585, 23 Kânûn-ı evvel 1341/1925 -8 Cemâdiülâhire 1344.
- Çelik, Mehmet. "Panislamizm'in Etki Alanı Çerçevesinde Çin'e Gönderilen Enver Paşa ve Heyetinin Faaliyetleri". *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2015), 257-275.
- Erel, Şerafettin. *Dağıstan ve Dağıstanlılar*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961.
- Georgeon, François. *Sultan II. Abdülhamid*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Homer Kitabevi, 2006.
- Georgenon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*. çev. Alev Er. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eshrâflık Müessesesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eshrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-eshrâf Defterleri". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (Aralık 2014), 213-285.
- İBB Atatürk Kitaplığı. İSTİKA. Bel_Osm_K.01895.
- İBB Atatürk Kitaplığı. *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 7/ 173 İstanbul: Eşref Edib, 15 Kânûn-ı evvel 1327/28 Aralık 1911, 269-272; [6/139 \(Nisan 1327/Nisan 1911\)](#), 140; SM_01603; [\(Nisan 1327/Nisan 1911\)](#), 6/139, 140.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Arz ve İrade Defterleri*. No. 2.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, THR. 80/124.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, THR. 86/148.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, THR. 80/124.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. SÂİD. No. 95/13, 924A.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. SÂİD. 68/5, 597/A.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Maaş Defteri*. No. 5; *Maaş Defteri*. No. 9
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Maaş Defterleri*. No. 26; *Maaş Defteri*. No. 48.

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, TCC. 216/20; 217/20; 219/6.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, TCC. 219/17; 222/11; 224/1; 224/14.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. MŞH, TCC. 227/3; 230/2; 230/7; 231/18; 235/4; 235/16.
- Jaschke, Gothard. "1916 Lozan Konferansında Şimali Kafkasyalılar". *Yeni Kafkasya* 1/4, (1957), 9.
- Kılınç, Arzu. "II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları". *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid I Kayseri* 2011, 265-279.
- Kısakürek, Necip Fâzıl. *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1974.
- Kurt, Songül Keçeci. "XIX. ve XX. Yüzyıllarda Osmanlı Basınında Çin Müslümanları ve Eğitimi". *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 81 (2017), 233-259.
- Kutluca, Zeynep Şeyma. *Ahmed Hüsameddin Dağıstanî'nin Zübdetü'l-merâtib İsimli Eseri (İnceleme ve Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Mardin, Şerif. "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti". *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi II* İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Nedim, Ahmed. *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları 1926*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Nur, Rıza. *Moskova- Sakarya Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1991.
- Özcan, Azmi. "İttihâd-ı İslam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/470-475.
- Seyyid Mehmed Tahir Dağıstani. *Zübdetü'l-Makal fi ilmi'l-Hâl*. İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1320.
- Sırma, İhsan Süreyya. "Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (1979), 199-205.
- Sırma, İhsan Süreyya. "II. Abdülhamid'in Çin Müslümanlarını Sünnî Mezhebine Bağlama Gayretlerine Dâir Bir Belge". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi [Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hâtıra Sayısı]* 32 (1979), 559-562.
- Sırma, İhsan Süreyya. *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*. 7.Baskı İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Sırma, İhsan Süreyya. "Pekin Hamidiye Üniversitesi". *Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 159-170.
- Tahirü'l-Mevlevî. *Matbuat Âlemindeki Hayatım İstiklal Mahkemesi Hatıraları*. Haz. Nurcan Boşdurmaz, İstanbul: Büyüyenay yayınları, 2016.
- Temel, Mehmet. "Atatürk Devrimlerinin Çin Aydınlarınca Algılanışı ve XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Türkiye-Çin İlişkilerine Yansımaları". *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 21 (2007), 105-123.
- Toros, Taha. "Çin'e Giden Nasihat Heyeti". *Yakan Tarihimiz* 19 (Nisan 1982).
- Yavuz, Hakan. "Pan-İslamizmin Yanlış Yorumlanması- Bir Değerlendirme Yazısı". *Türkiye Günlüğü* 17 (1991).
- Yerlikaya, İlhan. *XIX Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi (Pangermenizm-Panislamizm-Panislavizm Osmanlılık Fikirleri)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Yıldız, Esra. *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber'in İlmî Mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulema Biyografileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ekler

Ek 1: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Tercüme-i hâl varakasının Transkripsiyonu [MŞH, SAİD, 95/13, 924/A].

| Suâl | Cevab |
|---|---|
| Sâhib-i tercümenin kendisiyle pederinin ismi ve mahlas ve şöreti ve lakabı ve gerek kendisi ve gerek pederi ismiyle mi mahlasıyla mı veya hem ismi ve hem de mahlasıyla mı ve yahud şöhretiyle mi yâd olunduğı ve kendisi ve babası beğ midir efendi midir ağa mıdır paşa mıdır ve babası me'mûrînden ise son me'mûriyet ve rütbesi ve değıl ise kangı sınıfdandır ve nerelidir ve berhayat mıdır değıl midir ve milliyet ve tâbi'iyeti nedir ve ebeveyni cihetden ma'rûf bir sülâleye mensûb mudur | İsmim Seyyid Mehmed Tahir pederim Seyyid Pir Hasan sülalesine mensub müteveffâ es-Seyyid eş-Şeyh Abdurrahim Efendi'dir. Sâdât-ı Rükûkâliyye demekle şöhretimiz vardır ve Dağıstan'a hicret ve tâbiyyet-i devlet-i aliyye-i kesb-i mefharet eyledim. |
| Mahall ve târîh-i velâdeti: Sene-i hicriye ve âna müsâdif sene-i mâliyenin mümkün mertebe şühûr ve eyyâm-ı tasrîh olunarak gösterilmelidir | 1282 sene-i hicriyyesinde Dağıstan'da Tabasaran nahiyesine tâbi Rükûk karyesinde tevellüd ettim. |
| Kangı memleket ve mekteplerde ve kangı ilm ve fenn ve san'at ve lisânları ne dereceye kadar tahsîl eylediğı ve şehâdetnâme ve tasdiknâme ve icâzetnâme alup almadığı ve kangı lisânlarla kitâbet ve yahud yalnız tekellüm itdiği beyân olunmalıdır ancak tekellüm ve kitâbetiyle me'lûf ve ma'rûf olmadığı lisânların usûl ve lügâtini âdî bilmeğle o lisânlarla tekellüm ve kitâbet iderim denilmeyüp okudum âşinâyım ve ketb ve resâilden bâ ruhsat-ı resmiye tab' ve neşr olunmuş bir eser ve te'lîfi var ise neye dâir olduğu ve kangı târîhde ve nerede tab' ve neşr olduğu ve ihtirâ'ât-ı fenniye ve sanâ'iyye vesaireye dâir bâ-berât-ı âlf bir imtiyâzı hâiz olduğu hâlde kangı fenn ve san'ata dâir kangı şeyi ve nerede ve kangı târîhde ihtirâ' itmişdir ve bir me'mûriyete dâir intihâbnâmesi var ise kangı mahalden virilmişdir ve kangı me'mûriyete dâir ve o me'mûriyetin kaçmıcı sınıfındandır ve târîh ve numrosu nedir gösterilmelidir. | Mensub olduğum nahiye medresesinde ulûm-ı diniye ve Arabiyyeyi ilm-i Kelâma kadar tahsîl ettim. Hicretten sonra Derssâdet'te Fatih cami-i şerifi dersiâmlarından Şirvanî semahatlü Halis Efendi hazretlerinden ahz-ı icâzet eyledim. Arabî ve Farisî ve Türkî tekellüm ve kitâbet ederim. |
| Hıdmet-i devlete kangı târîhde ve kaç yaşında ve nerede ve muvazzafen mi ve yahud mülâzemetle mi dâhil olmuşdur ve ândan sonra sırasıyla ma'âşlı ve ma'âşsız gerek dâimî ve muvakkat ve gerek asâlet ve vekâlet me'mûriyet suretleriyle kangı me'mûriyetlere geçmiştir ve her birinden ne kadar ma'âş veyâ ma'âşa mukâbil ve yahud fevka'l-âde harcırah ve yevmiye ve ücret-i maktû'a ve gayr-ı maktû'a ve âidât-ı sâire almışdır ve | 1319 senesi Nisanının on ikisinde Gerek sancağı leyli mektebi muallim-i sâniligine 450 kuruş maaşla ve 1300 kuruş harcırahla tayin olunarak fi 1 Haziran sene 1319 tarihinde işe mübâşeret eyledim. Havasıyla imtizac edemediğimden altı mah sonra infikak eyledim. 1000 kuruş harcırah ve 400 kuruş maaşla Trablusgarb vilâyeti idadi mülki mektebi Arabî ve ulûm-ı diniye muallimliğine tayin |

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

| | |
|---|--|
| <p>mu'ayyenâtınca dâimî ve muvakkat ne kadar zamâyim ve tenzîlât vukû' bulmuşdur ve her bir hıdmet ve me'mûriyetde kangı târîhde işine mübâşeret itmiş ve ma'âşını istifâyaya başlamış ve kangı târîhde işbaşından ayrılıp kangı târîhe kadar ve ne mikdâr ma'âş almışdır ve kezalik sırasıyla kangı rütbe ve nişânlara ve ne sebeplerle nâil olmuşdur ve hıdmet-i devlete dühûlünden tercüme-i hâlini tanzîm eylediği târîhe kadar ba'zen açıkda kalmış mıdır ve müddet-i ma'zûliyeti ne mikdâr imtidâd itmiş ve o müddetde ma'zûliyet ma'âş almış mıdır almış ise mikdârı nedir ve ecnebi nişâmı hâmil olanlar nerede ve ne sebeble kangı devletin kangı nişânını almışdır ve bunun kabûl ve ta'lîki hakkında kangı tarihte irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhî şeref-müte'allik buyrulmuşdur ve hıdmet-i devletde bulunmadığı esnâda hıdemât-ı husûsiyede bulunmuş ise nerede ve kimin hıdmetinde ve ne kadar müddet bulunmuşdur ve ândan ne sebeble ayrılmışdır ve hıdemât-ı husûsiyede bulunmamış ise o müddeti kangı mahalde inrâr eylemişdir buraları sene-i hicriye ve âna müsâdif sene-i mâliye târîhlerinin mümkün mertebe şuhûr ve eyyâmı tasrihiyle tahrîr olunmalıdır şâyed sâhib-i tercümenin iş bu târîhler tamamıyla mazbûtî değil ise takrîben filan senenin filan ayının evâil veya evâsıt veya evâhirinde ibâresiyle iktifâ kılınır bunlara dair yedinde evrâk-ı müsbite-i resmiye olup olmadığı ve var ise neden ibâret idüğü tasrîh olunmalıdır.</p> | <p>buyrulurak fî 1 Kanûn-i sâni sene 1320 tarihinde işe mübâşeret ettim. Ve fî 1 Haziran sene 1325 mazeret-i şer'iyeye mebni memuriyet-i mezkûreden istifa ettim. El-yevm Çin memâlik-i İslamiyyesine 5000 kuruş maaşla tayin ve harcırah olarak on bin kuruş aldım.</p> |
| <p>Hıdmet-i devlete dühûlünden varakası târîhine kadar arada infisâli vukû' bulmuş ise esbâb-ı hakikiyesi ve bir zann ve şübhe ve şikâyet üzerine işden el çekdirilmiş ise ne sebebe mebnî ve ne târîhde el çekdirilmişdir ve neticesi ne olmuşdur ve tekrâr işe mübâşeret idenler ne müddet sonra ve ne târîhde me'mûriyetine ircâ' idilmişdir ve aradaki eyyâm ma'âş nasıl tesviye olunmuşdur ve taht-ı muhâkemeye alınmış ise töhmet veya berâetinden ne hükme netice virmişdir ve cezâ görmüş müdür ve yedinde berâet zimmet evrâkı var mıdır</p> <p>İhtâr</p> <p>Tercüme-i hâl varakaları bâlâdaki suâllere nazaran tanzîm ve cevâbhânelerine terkim olunduktan sonra zîrine beş guruşluk bir pul yapışdırılıp tanzim olunduğu sene ve ay ve günün hicrî ve mâlî târîhleri ve kangı mahalde yazıldığıнын ve müstahdem bulunduğu esnâda ise me'mûriyet-i hâziresi ve ma'zûl ise son me'mûriyeti tasrihiyle imzâsı vaz' olunduktan sonra mühr-i zâtî ile temhîr olunur vukû'ât-ı mezkûrenin muahharan tashihi istid'âsına ve isti'lâmlarla izâ'a-i vakte ve sâhiblerinin</p> | <p>Hamd olsun hakkımda bir şikâyet vukû bulmadığı gibi ne muhâkeme edildim ve ne de bir ceza gördüm.</p> <p>İşbu tercüme-i hâl varakası Dersaâdet'te fî 25 Ramazanü'l-mübârek sene 1328 ve fî 16 Eylül sene 1326 tarihinde tahrir ve imlâ edilmiştir.</p> <p>Fî 25 Ramazan sene 1328/[20 Eylül 1910].</p> <p>Ed-dâî</p> <p>Çin Memalik-i İslamiyyesinde ulûm-ı diniye muallimi</p> |

| | |
|--|--|
| dahi intizârlarına hâcet kalmamak için kemâl-i dikkat ve ihtimâm ile ve mümkün ise kendü hatt-ı destiyle yazılması ve zahr-ı varakada envâ'ı ta'dâd olunan evrâk-ı müsbitenin musaddak sûretlerinin ve yâhûd yine i'âde olunmak üzere asıllarının iş bu varakaya rabt olunması lâzım gelür | |
| Mülâhazât | |

Ek 2: Dağıstanlı Seyyid Tâhir Efendi'nin Tahkikat Evrakı [Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları 1926*, 83-87].

| Soru | Cevap |
|--------------------------------------|--|
| İsminiz | Tâhir |
| Pederinizin? | Abdurrahim |
| Seyyid misiniz? | Evet |
| Soyadınız nerden? | Hz. Hüseyin'in soyuna mensubuz, ünvanımız onun için Seyyid'dir |
| Dağıstanlı mısınız? | Evet |
| Halen Dağıstanlı mısınız? | 35 senedir Türkiyeliyim. Tahsilim, ikâmetim hep burada |
| İstanbul'un neresinde oturuyorsunuz? | Kocamustafapaşa'da oturuyorum |
| Hangi mahallede? | Ramazan Efendi Camii civarında 17 numaralı hanede |
| Dağıstan'da kimseniz var mı? | Birader ve dayızâdelerim var |
| Evli misiniz? | Evli idim. 10-15 sene evvel ailem vefat etti. |
| Geçmiş hayatınızı anlatınız | Esasen Halep'te bulunuyorum. Pekin'e, Çin'e vâiz olarak hükümet tarafından gönderildim. Beş sene Pekin'de kaldım. Orada hayır cemiyetleri, mektepler kurdum. |

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

| | |
|---|--|
| Niçin gittiniz? | Hükümet tarafından elli lira maaşla gönderildim. |
| Ne yapacak idiniz? | Oradaki Müslümanları irşat edecek idim. |
| Hangi hükümet göndermişti? | 1326 senesindeki hükümet. Meşrutiyetin hemen sonrasında efendim. |
| Ne yapacak idiniz? | Efendim, orada 80 milyon Müslüman var. Onları iktisad, maarif ve din hususunda irşad edecektim ve çalıştım. Hatta Pekin'de 12 mektep açtım. |
| Sonra? | Seferberlikte döndüm, geldim. Gönüllü olarak harbe iştirak ettim. Mehmed Fazıl Paşa ile Bağdad, Mamuratülaziz, Kutülamare'de fahri süvari yüzbaşısı olarak çalıştım. Ahlad, Malazgird havalisinde ve daha birçok yerlerde bulundum. |
| Çocuğun var mı? | Şimdi yok. Yalnız bir kızım var idi. Şimdi Kangırı'da Asliye Mahkemesinde görevli bir kişiye verdim. |
| Türkiye'ye hicret ediyorsun sonra Âlem-i İslam hesabına Çin'e gidiyorsun? | Alem-i İslam hesabına değil, hükümet hesabına gönderildim efendim. |
| Şimdi ne yapıyorsunuz? | Oturuyorum. Millî mücadele döneminde Anadolu'ya pek çok kişiyi gönderdim. |
| Kime, nereye gönderdin? | İnebolu'da Nidâi Bey vasıtasıyla İzmit taraflarından da elime geçen esirleri filan. |
| Siz nerede kaldınız? | İstanbul'da Efendim. |
| Niçin? | Çalışmak için. Hatta Anadolu'ya geçmek için Hâfız Besim Bey'e haber gönderdim. Sizi de göndereceğim dedi. Fakat biraz bekleyiniz size haber gönderirim, dedi. Nihayet harp açıldı, gitmem geri kaldı. Bunu Nidâi ve Hâfız Besim Beyler bilirler. |
| Yeni Kafkasya Gazetesi çıkarıyorsunuz değil mi? | Evet |
| Ne maksat takip ediyorsunuz? | Kafkasya'da mevcut Türklerle diğer Türklerin tanışmalarını temin ve millete hizmet etmek emeliyle çıkarıyorum. |
| İmtiyaz sahibi ve yazı işleri | Her ikisi de benim efendim |

| | |
|--|--|
| müdürü kim? | |
| Kaç nüsha çıkarıyorsun? | Ayda iki defa çıkarıyorum ve 2000 nüsha ancak basabiliyor. |
| Buraya kimler yazı yazıyor? | Resulzâde Emin Bey yazar. |
| Nerelere gönderirsin? | Anadolu'ya gönderiyoruz efendim. Buraya Ankara'ya da gönderiyoruz. |
| Yurtdışında nerelere gönderiyorsunuz? | Onu Emin Bey bilir. Kendisi Milliyetçidir, mecmuanızda hizmet edeyim dedi, kabul ettim. Mecmuada çalışıyor. |
| Bu İskilipli Âtîf Hoca ile münasebetiniz nereden başlar? | Hiçbir münasebetim yoktur. Herkes beni milliyetçi, ittihatçı bilir. Bendeniz kendisine yolda rast gelirim selamlarız, bütün münasebetimiz bundan ibarettir. |
| Şimdi söylediğiniz sözden bir nükte çıkarırsak Âtîf Efendi milliyetçilerin düşmanı çıkar | Hayır efendim! Böyle bir kastım yok. Bunu ifade etmek isterim. |
| Siz millicisiniz, o nedir? | O da millicidir. Herkes millicidir. Arz etmek istediğim kendisi ile görüşmem yoktur. |
| Hacı Tâhir Efendi'yi tanıır mısınız? | Ders hocalarındandır. |
| Görüşür müsün? | Hayır efendim |
| Fettah Efendi'yi? | Ona da senede bir iki defa rast gelirim. Bu kadar, selamlarız. |
| Giresunlu Muharrem Efendi'yi? | Tanıdığım şahıs değil. |
| Karagümruk'te filan oturdun mu? | Ben esasen oralara çıkmam. Kocamustafapaşa'da otururum. Doğru Bayezid'e gelirim. |
| Babaeski eski Müftüsü Ali Rıza var, onu tanıır mısın? | Tanımam efendim. |
| Urfa'da asılan İbrahim Edhem'i nasıl tanıyorsunuz? | Efendim; Bayezid medresesinde hemşerilerden Cemal Efendi bana, "Hâfız İbrahim Edhem Efendi'yi tanıır mısın" dedi. "Tanımam" dedim. Onun üzerine "bu böyle böyle vaaz eder Hâfızdır" dedi. Bildiğim bundan ibarettir. |

**DAĞISTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞISTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

| | |
|--------------------------------|---|
| Siz şapkayı ne zaman giydiniz? | Efendim, başım hasta olduğu için sarık da olsa, şapka da olsa daima başımı açık bulundururum. Başım uğuldamaya başlar. Bendeniz 10-15 sene evvel şapka giydim. Bendeniz Harb-i Umûmî'de Lozan'da Mahkûm Milletler Konferansı var idi. Oraya Dağıstan mümessili olarak gittim. Almanya, Viyana ve bütün Avrupa'yı dolaşım. Ve bu milletin ilerlemesi uğrunda çalışım. Varım çoğum bu milletin uğruna feda olsun. Bugün de son nefesime kadar çalışırım. Hükümetim de beni bilir, Cumhuriyetim de bilir. Ben ilerleme ve yükselmek uğrunda çalışarak çıır çıplak kalmış bir adamım. Başka hiçbir maksadım yoktur. |
|--------------------------------|---|

Tahir Efendi: “Anadolu, Kafkasya ve Asya Türklerini birbirine tanıtmak ve yaklaştırmak için neşriyat yapıyorum. Hepimiz din kardeşiyiz ve bu kardeşlik merkezinde birleşmeliyiz. Benim dava ve gayem bundan ibarettir. Şapka meselesinde herhangi menfi bir telkin ve rolüm olmamıştır.”

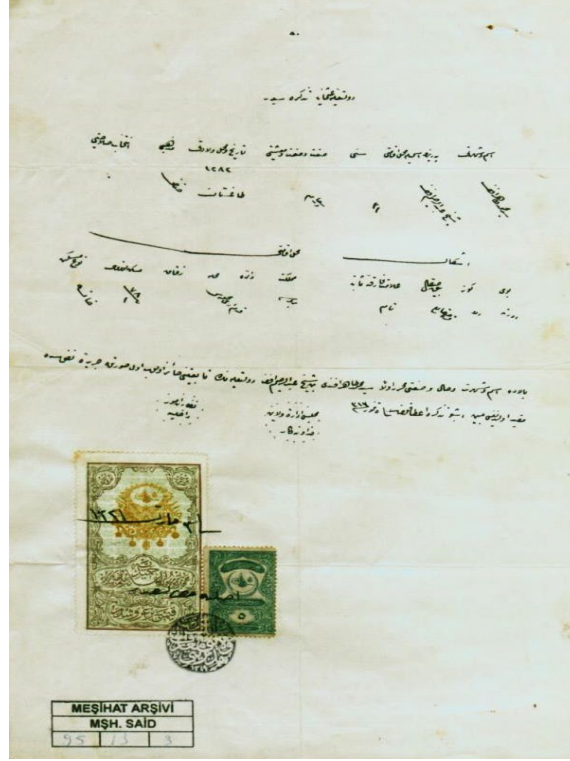
Reis: “İyi ama siz vaktiyle İsviçre’de bulunduğunuz sıralarda şapka giymekte tereddüt etmemiş bir insan olduğunuz halde, burada şapka giymek istemediğiniz, üstelik başınıza sarık geçirdiğiniz söyleniyor. Ne dersiniz?” Tahir Efendi: “Sarık belli başlı şekliyle sünnettir ve sünnete uymayı istemek Müslümanın hakkıdır”⁵⁸

Ek 3: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Tercüme-i hâl varakası [MŞH, SAİD, 95/13, 924/A].



⁵⁸ Necip Fâzıl, *Son Devrin Din Mazlumları*, 54-55.

Ek 4: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Nüfus Tezkiresi [MŞH, SAİD, 95/13, 924/A.].



Ek 5: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Hizmet Cetveli [MŞH, SAİD, 95/13, 924/A, 17. Belge].

**DAĞIŞTAN'DAN ÇİN'E UZANAN İLİM YOLCULUĞU:
ÇİN VÂİZİ DAĞIŞTANLI SEYYİD MEHMET TAHİR EFENDİ
(Hayatı, Eserleri ve İstiklal Mahkemesinde Yargılanma Süreci)**

Ek 6: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Maaş Cetveli [MŞH, Maaş Defteri, No. 1, 19].

Ek 7: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin *Zübdetü'l-Makâl fi İlmî'l-hâl* isimli eserinin giriş sayfası.

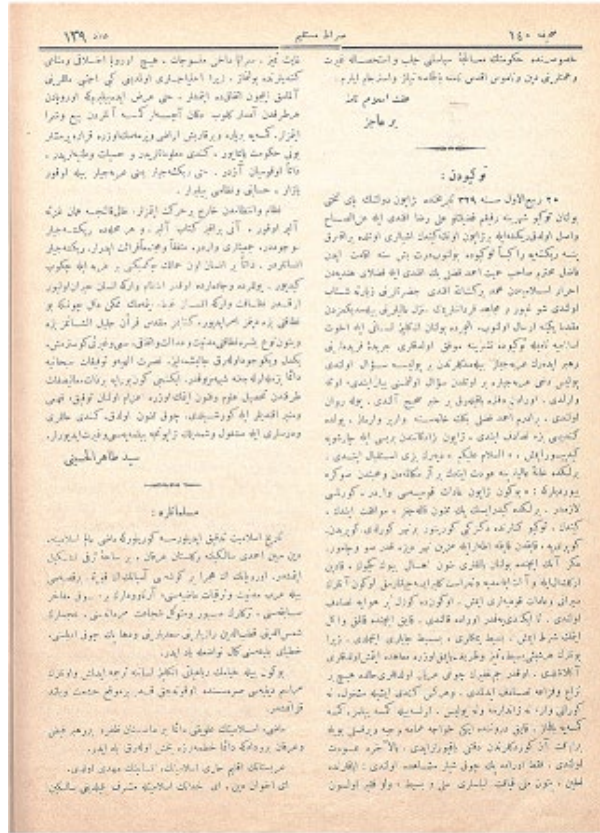
زُبْدَةُ الْمَقَالِ فِي عِلْمِ الْهَالِ

بِإِذْنِ الْمَوْلَانَا

الحمد لله الملك العظيم والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
الطيبين أما بعد شوقنا إلى معرفة ما كان وراء هذه الحجابات من عظمة العلم والفضل والبرهان والبيان
الطاهري (عليه السلام) حاتم ادراكه عزه على التصرف في الأمور التي لم يتوان أحد من حضرة القائلين
سابقا من حيث هيئاتهم وادابهم واصولهم في معرفة حقايقها ودراسة حقايقها في تشكيكها
جاء فهدى سوكدر بالمواعيل انما كان في الله تعالى الجود والقيام بالحق والبرهان والبيان
جوهريان هذين في شوقنا من تأملنا في ذلك في هر كس كان كلامه في ذلك في هذين
شأن من هذه المتعددة كما يلزم من ذلك في علومه وخواصه انزوي في تأملنا في هذه المسئلة
شدي في قدر فروع فقهاء امام شافعي رحمه الله عليه في معرفة حقايقها في تشكيكها
عواصم عقلنا من سبل الفناء في رضى برحمة الله تعالى في رضى شوقنا في شوقنا في شوقنا
انفرد في حجب برافلسي بوقفي في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
ان سيدنا علي بن ابي طالب في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
الفتية في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
ابن جعفر في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
عاجز ان في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
أنت الذي لا تكلم مرارا في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
هر طرفه في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
بالاستعداد ارضو في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
و عامتنا في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى في رضى
آمين بحمد الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

Ek 8: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin *Sırat-ı Müstakim*'de

yayımlanan “Tokyo'dan” başlıklı yazısı.



Ek 9: Seyyid Mehmet Tahir Efendi'nin Fotoğrafları [Meşihat Arşivi, Maaş Defteri, No. 9, 13; Maaş Defteri, 8, 13; Maaş Defteri, No. 1, 19].





Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 461-477/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 461-477

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE SOSYAL SAĞLIĞIN SOSYO-PSİKOLOJİK TEMELLERİ

Sami ŞENER

Prof. Dr. KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji, Konya
KTO Karatay University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Sociology, Konya/Turkey

samis843@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0066-9105

<https://ror.org/054341q84>

Öz

Bu çalışma, Sosyal Sağlık kavramının boyutları hakkında bilgi vermeyi ve bu kavramın sosyal sağlığı sağlamada hangi rol ve fonksiyonları taşıması gerektiğini açıklamayı amaçlamaktadır.

Sosyal sağlık, birçok sosyal, iktisadi ve teknik faktörlerin bir bütünü olarak ele alınması ve her boyutun birbiriyle ilişkili bir şekilde çalışılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Özellikle bilgi ve sosyal anlayış faktörleri, her toplumun kendi kültür ve ahlak değerlerine göre düzenlenmesi gerektiği konunun en önemli yönünü teşkil etmektedir.

Sosyal sağlık kavramı, bu araştırma ile, farklı bir bakış açısından değerlendirilmiş; toplumsal kültür, anlayış ve ilişkilerin belli bir düzen içerisinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya konmuştur. Bu durum, Batı'nın "parçacı düşünme" geleneğinin toplumumuzda bir karşılık görmemesi gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: kültür, sosyal, sosyal sağlık, kavram, değerler

SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL BASES OF SOCIAL HEALTH

Abstract

The study aims to provide information about the dimensions of the "Social Health" term and explain which roles and functions they should have in providing social health.

In this framework, it is emphasized that social health, including factors such as social, economic as well as technical, should be considered as a body, and be studied relationally. In detail, knowledge and social understanding factors constitute the most important aspect of the issue which emphasizes the necessity of examining each society by taking its own cultural and moral values into account.

By this study, the term has been evaluated from a different aspect. It has also been revealed that social culture, understanding and relations should be carried out through a clear understanding. This shows that the Western tradition of "fragmentary thinking" should not be used as a tool by focusing on our society.

Geliş Tarihi: 26.10.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1015523>

Kabul Tarihi: 25.11.2021

Key Words: culture, social, social health, concept, values.

Atıf / Cite as: Şener, Sami. "Sosyal Sağlıkın Sosyo-Psikolojik Temelleri", *Apjir*, 5/3 (Aralık 2021), 461-477.

1. Sosyal Sağlık Kavramı

Sosyal sağlık, toplumun genel anlayış, yaşama ve çalışma sistemlerindeki uyum, ahenk ve denge gibi faktörlerin toplamını ilgilendirir. Burada en önemli amaç; insanın huzur ve mutluluğunun sağlanması ile ilgili, *en mükemmel sosyal sistemin* oluşturulması ve *en gelişmiş insani değerlerin benimsenmesidir*.

Sağlığın sadece organik yapıya yönelik ihtiyaçların karşılanması olarak değil, sosyal ve kültürel yapıdaki anlayış ve bütünleşme yoluyla gerçekleşmesi gerekiyor. Çünkü, insan, sadece biyoloji ve organik bir varlık olmayıp; sosyal, kültürel ve ahlaki bir özellik taşıyarak, ona ait tüm özelliklerin doğru ve dengeli bir biçimde gerçekleşmesiyle sağlıklı bir özelliğe kavuşabilmektedir.

Batı antropolojisi; kültürel hareketi, temel ya da biyolojik ihtiyaçların giderilmesi ihtiyacından kaynaklandığı şeklinde görür. Bundan dolayı kültür, pratik aklın bir ürünüdür. Bu aynı zamanda kültürün neden işlendiğini, sembolleştirdiğini ve diyalektik olarak somutlaştığını açıklar. Sahlins, bu temel ihtiyaçları karşılama kavramının batı antropolojisinde işlevselcilik, yapısalcılık ve Marksizm'e nasıl temel oluşturduğunu gösterir ve bu terim üzerinde, açıklanması gereken bir varlık olarak kültür kavramının yıkıldığına işaret eder (Dawies, 1991:67-68).

Batı'nın geçirdiği ilmi ve siyasi değişim, aslında insanı; kendi anlayış ve değerleri çerçevesindeki gelişme çizgisinden uzaklaştırarak, bir takım siyasi ve iktisadi hedeflerin doğrultusunda bir yönelişe sokarak, kendi gerçeğinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu durum, bazı ilim adamlarını, ilmin yeniden insan ve kültür alanına doğru yönelmesi gerektiği fikrine götürmüştür. Batı'da özellikle din ve ilimin birbirinden ayrılmasıyla, ciddi boşlukların oluştuğu görülmüştür.

Son zamanlarda ilim kavramının anlaşılmasında köklü değişiklikler oldu. Bu alanda en önemli iki isim T.S.Kuhn ve Michel Foucault'tur. Her ikisi de ilmin bir sosyal yapı, geleneksel bir faaliyet ve belirli bir toplumsal ortamda epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması olduğu sonucuna varmışlardır. Kuhn ve Foucault, hala geçerli olan baskın Ortodoks ilim ve ilmi faaliyet imajını sorgulamaktadırlar (Dawies, 1991:2). Aslında; sosyal sistem ve değerler, birbirlerini tamamlayan iki önemli unsurdur.

1.1. Değerler

Değerler; neyin, nasıl bir yapı içerisinde çalışılması gerektiği ve amaçlanan hedeflere ulaşma konusunda önemli bir özü ifade etmektedir. Sistem ise bu değerlerin hedeflerine en uygun zaman ve şekilde ulaşmalarına yardımcı olan; fikri, fiziki, teknolojik ve yönetime ait vasıtaları bir araya getirilmesiyle ulaşılan bir yapıdır.

Değeri bilmek, kişinin o ana kadar ki, ontolojik dengesini veya kararlılığını kaybetmesi ve idraki yönünde hareket etmesi yani değişimden ıstırap duyması, onun sorumluluğunu kavramaya başlayıp, gereğini yerine getirmesi demektir. Amerikan ampirist G. I. Lewis'in söylediği gibi: "Değer algısı bir deneyimdir ve bizatihi bir 'değer-verme'dir" (Lewis,146:416).

1.2. Sosyal Anlayış

Sosyal anlayış, zaman içinde şekillenen ve bir düşünceyi temel alan yaşayış biçiminden kaynaklanır. Bu sistem; değer yargılarından kaynaklanan belirli bir yaşama felsefesi ile bağlantılıdır. Bu yaşama felsefesinin temelinde, doğru, yanlış, faydalı ve faydasız gibi değer yargıları bulunmaktadır. Bu değer yargılarına dayalı olarak kurulan görüş ve düşünceler, mantıki bir tutarlık içerisindeki düşünce sisteminin çerçevesini belirler.

2. Düşünce Sistemleri

Düşünce sistemleri; normalde gerçeklerle bağlantılı olur ve toplumsal beklentilere cevap verir. *Düşünce sistemleri*, kendi varoluş sebeplerinin temellerine inerek, bunları irdeler ve sosyal hayat ile bağlantılarını kurarak dinamik bir mantığa kavuşturmaya çalışır. Düşüncelerin, gerçeklerle bağlantı kurması ve toplumsal beklentilere cevap verebilecek bir forma kavuşturulması gerekir. *Fikirlerin, salt insanın temel ihtiyaçlarına göre değil de organizmanın veya ihtirasların istikameti yönünde gerçekleşmesi, insanın temel hedeflerinin kaybolmasına yol açmaktadır.*

1760'larda İngiltere'de yaşanan Endüstri Devrimi'nin yol açtığı keşiflerle, Batı insanı tabiat güçleri ve madde üzerinde sonsuza dek hükmedeceğini sanarak bir tür "güçlülük sarhoşluğu" yaşamaya başlamıştı. Orta Çağda yaşadığı varoluş kaygısı azalmış, kendine olan güveni artmış ve mecazi anlamda ana babasından koştuktan sonra artık "göklerdeki babaya", yani Yaratıcı'ya ihtiyaç duymayacağını sanmıştı. Hayat felsefesi "*sapere auâd*" kendi bilgeliğine kulak ver"e dönüşmüş ve insan kendi aklına tapar hâle gelmişti (Merter, 2012:17).

3. Yaşama ve Çalışma Sistemleri

Yaşama sistemleri; insanın ihtiyaçlarını karşılar ve ilgi alanlarına ait ortam ve kurallar oluştur. İnsana en uygun ortamda ihtiyaçlarını karşılayabileceği, kendini geliştirebileceği imkân ve şartları hazırlar.

Hayat, insanlar için önceliklere sahiptir. Bu öncelikleri sağlayacak yardımcı ve destekleyici faktörler bulunmaktadır. Fakat, bu ikincil düzeydeki faktörlerin; önceliklerin yerine geçmesiyle, yaşama sistemi temel hedefinden uzaklaşarak, yanlış yönlere doğru yol almaya başlamıştır.

Batı düşüncesinin diğer bir tutarsızlığı da, insanı; sanki kendi kendini yaratmışçasına yahut bir var edici olmaksızın var olmuşçasına, yaratıcısından uzak ve onunla ilişkisi

bulunmayan bir varlık olarak ele alıp incelemesidir. Oysa insanın, diğer varlıklarla benzer yönleri üzerinde değil de kendisinden önce var olan benzeri varlıklardan ayırıcı özellikleri üzerinde odaklaşması gerekirdi. Julian Huxley, Darwin'in üzerinde teorisini kurduğu bilgilerin eksik bilgiler olduğunu belirtir. Modern bilim ise Darwin'in bilmediği ve insanın biricik ve eşsiz olduğunu ortaya koyan, pek çok yönü açığa çıkarmıştır (Kutub, 2011:65).

Bu konuda Faruki, kadim insanlık anlayışındaki değişimi şu şekilde açıklamaktadır:

“Kadim geleneksel anlayışa göre yaratılışın kendisi, zaten kaostan kozmosa geçişten ibaretti. Müslüman filozoflar ilahi varlığın aşkınlık ve yüceliğine ilişkin yüksek fikirleri benimsemekle beraber, bu aşkın varlığın kaotik bir dünya ile uyum içinde olabileceğini düşünmediler bile” (Faruki, Tevhid, 2017:16).

4. Sosyal Sağlık Faktörleri

Sosyal sağlık faktörlerinin; doğru düşünme, ölçülü yaşama ve dengeli tutumlar sergileme gibi üç önemli bileşenden oluştuğu söylenebilir.

4.1. Doğru Düşünme

Doğru düşünme; eldeki verileri bir sistem içerisinde ele almayı ve olaylarla olan bağlantılarını kurmayı amaç edinmelidir.

Sokrat, her türlü bilginin değil, ancak özel bir bilgi türünün fazilet olabileceğini belirtmektedir. Bu özel bilgi ise, Sokrat'a göre, iyi ve kötünün bilgisidir. Bilginin özel bir türü olan bilgi ise “hikmet”tir. Hikmet ise; tıp, geometri gibi bir ilimdir ve tıp nasıl sağlığın ilmi ise, aynı şekilde hikmet de “insan benliğinin ilmi”dir. (Phthagoras 357, Charmides 165'ten Açıkgenç, 1992:17).

Doğru düşünce, sadece olayların gerçekleşme şartlarını değil; ahlaki ve hukuki açıdan kişi ve topluma zarar verecek herhangi yanlış ve eksik bir tutum göstermemeyi de içine almaktadır.

4.2. Ölçülü Yaşama

Ölçülü yaşama; ruh ve beden ihtiyacını dengeli şekilde karşılama ve her iki temel fonksiyonun da zarar görmemesi için ideal bir yaşama sistemini benimsemeyi gerektirir. Doğru düşünme, önemli bir faktör iken; bu düşünceyi hayata aktarmak da o ölçüde önemli bir hareket olmaktadır.

Ölçülü yaşama, bir kültür olgusu olup, kültürün kaybı ile çeşitli dengesiz ve tek boyutlu anlayışlar hayata hâkim olmaktadır. Maalesef, toplum ilmi olarak Sosyoloji de çeşitli iktisadi ve siyasi görüşlerin baskısı altında ölçünün kaybına yol açmaktadır.

Mills'e göre, liberal pratikçilik, sosyolojinin liberal yaşamı meşrulaştırma çabasıyla ilgilidir. Ona göre, tarihsel bakımdan bürokratik yönde değil de ideolojik yönde kullanılan sosyoloji, tıpkı ekonomi ve tarih biliminde olduğu gibi, 19. yüzyıldan itibaren ABD'nin reform hareketlerinin, dolayısıyla liberalist hayat tarzlarının meşrulaştırılması için gerekli sosyal şartları sağlamada bir araç olarak kullanılmıştır (Mills, 1979:142-152).

4.3. Dengeli Tutumlar

Dengeli tutumlar; insanın, kendi iç dünyası ile dış dünyadaki olaylar arasında; anlamlı ve mantıklı bağlantılar kurarak benimsenen değer ve anlayışların ışığında başkalarına faydalı olabilecek eylemleri sürdürmesidir. Böyle bir tutum; iyi ilişkiler, karşılıklı sevgi ve saygıyı ortaya koyabilmelidir.

İnsan, bir yandan kendi ruh dünyasının istek ve değerleri ile kendini gerçekleştirmeye çalışırken, bu özelliğini, dış dünyanın (sistemin) beklentilerini de dikkate alarak tavrını oluşturmak durumundadır. Aksi halde çeşitli bunalımlarla karşılaşabilir.

Batı dünyasının tanıdığı nevrozlarla deformasyonlar, kısmen Hristiyan insan ideali ile kısmen de Hristiyan ideallerinden bağımsız olarak teşekkül eden toplumun siyasî modelleri arasında süregelen dahili gerginliğin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Bu durum, Kilisenin, ruhları terbiye ettiği, devletin ise bedene hâkim olduğu bir anlayıştır. “Tanrıya ait olanı Tanrıya, hükümdara ait olanı ise hükümdara ver” diyen parolaya göre; Batılı insana özel hayatında Hristiyan, yönetici veya iş adamı olarak ise Makyavelist olabileceği öğretilmiştir. Bu çatışmayı çözemeyen veya ona tahammül edemeyen kimse, nevrozun kurbanı olur (Begoviç,2010:287).

5. Sosyal Sağlık Sistemi Nasıl Oluşturulur

İnsanın sosyal sağlığı, ruh ve beden arasında kurulan bir etkileşim ve bütünleşme ile gerçekleşebilir. Çünkü insan hem ruhi hem de fiziki özellikleri olan bir varlıktır. Öncelikle yaşama prensiplerini belirlemek ve bu prensiplere uygun bir hayat sürdürmek, onun en mantıklı ve tutarlı hareketidir. Bunun için, öncelikle insanın manevi dünyasının tam olarak tanınması, onun uyum sağlayacağı ve mutlu olacağı bir “yaşama sistemi” oluşturulmalıdır. Bu konuda; din, ahlak ve gelenekler gibi değerlerin seçimi önem taşımaktadır. Bunun yanında, ilmi çalışmaların yanı sıra; insan ve toplumların arayış ve talepleri, ciddi bir analizden geçirilerek bu sistemin ana başlıkları ortaya konulmalıdır.

Batı düşüncesinin bedeni, ruhun üzerine çıkarması; Batı medeniyetinin insan dışı ve baskıcı bir nitelik kazanmasına yol açmış, bilgiyi insan dışındaki alanı düzenleyen bir kaynak olduğu anlayışına götürmüştür.

Az çok bütünüyle tanıyabildiklerimiz arasında tamamen maddî yönde gelişmiş tek medeniyet, Batı medeniyetidir. Rönesans denen olayla aynı anda başlayan bu canavarca gelişme, beklenildiği üzere, zihnî bir gerilemeyi de beraberinde getirmiştir. Batı

medeniyeti sadece Doğu medeniyetlerine değil, diğer medeniyetlere de tepeden bakmaktadır. Zekâyı pratik gayeler için kullanan, ilme, kendi kısır görüşleri içinde, sadece sanayide kullanıldığı oranda değer veren bu medeniyetin insanlarına, nasıl yapmalı da nazarî (teorik) bilginin üstünlüğü anlatmalı (Guenon, 1972: 67).

Böyle bir belirlemede, yaşama prensiplerinin ortaya çıkması; kişi ve toplumun, şuurlu bir tercihi ve o tercihe uygun kültürel ve ahlaki yaşama programını işler hale getirmekle mümkün olabilir.

İnsanın ruhi ve sosyal yönü; içinde yaşadığı sosyal sistemin en belirleyici özelliğidir. Bu yüzden, iktisadi, siyasi ve teknolojik gelişmelerin ruh ve sosyal anlayışa uygun olarak benimsenmesi ve gerçekleştirilmesi, insan yapısında zıtlıklar olmaması açısından son derece önemlidir. Mesela, ruh ve ahlak dünyası; başkasının sömürülmesini kabul etmeyen bir kültür oluşturmalıdır. İktisadi ve siyasi sistem; insanların aldatılmasına ve sömürülmesine fırsat veren kural ve kurumlar ile sağlanmamalıdır.

6. Sosyal Sağlığın İlişkili Bulunduğu Konular

Sosyal sağlık, çeşitli kurum ve disiplinlerin dikkate alınması ve onların birbiri ile entegrasyonu ile gerçekleşebilecek bir çalışma olmalıdır. Bunlar; ana hatları itibarıyla, Aile, Eğitim, Kültür, Din, Ahlak, Tıp, Gelenekler, Çevre, Psikoloji gibi ilim ve çalışma alanlarıdır. Aslında bu faktörlerin hepsi; sosyal sağlığın bir yönünü karşılamakla birlikte, toplu halde ele alınmaya ihtiyaç duyulan bir bütünlüğe sahiptir.

6.1. Aile

Ailenin rolü; insanın fiziki ve ruhi varlığının gelişimine imkân hazırlamak; onu güçlü kılmak, sosyal hayata hazırlamak, kendine güven duyması için kişiye destek olmak, sevgi, merhamet ve şefkat duygularıyla çocuk ve gencin gelişimini sağlamak, çocuktaki kabiliyet ve özellikleri, olumlu ve kendisine faydalı olacak bir şekilde planlamaktır.

Aileyi, cinsel ve hakimiyet faktörü haline getiren bazı psikolojik yaklaşımlar; insanı gerçek boyutuyla ve iç dinamikleri ile anlamayı engellemektedir.

Fechner'in Freud'cu psikanalize miras bıraktığı en uç spekülasyon, yok etme sürecinin, meydana getirme sürecinden daha asli bir prensip olduğu görüşüydü.¹ "Her şeyin başı kaos ve yok etmedir; yok etme, kendisini yok ettiğinde varlık meydana çıkar" (Ellenberger,1973:307).

Batı düşüncesindeki sosyal hareketin, bu medeniyetin yaşadığı gerçekler üzerine temellenmesi, tüm sosyal ve psikolojik olayların da bu kalıplar içinde açıklanması gibi bir yanlış yönelişi ortaya çıkardı:

Batı dünyasına ritm veren psikoloji binası şu temeller üstüne kurulmuştur:

- İnsanın aslı, kötülük ve kaostan ibarettir.
- İnsan diğer insanlardan apayrı bir varlıktır, aidiyet duygusu yoktur, insanlar arasında görünmez duvarlar söz konusudur.
- Her insan kendi evreninin yıldızıdır.

Bu dar görüş, “ritm veren” bir paradigma olarak sadece sosyal bilimlere değil, tüm bilimlere yansdı ve içinde yaşadığımız dünyayı oluşturdu (Merter, 2012:73).

Bütün bu gibi çalışma alanları, son derece dikkatli ve hassas bir şekilde yürütülebildiği ölçüde faydalı sonuçlar verebilecektir. Yalnız, bu başlıkların; bir kültür ve ahlak sisteminin kural ve değerleriyle gerçekleşmesi halinde, faydalı sonuç elde etme imkânı bulunduğu bilinmelidir.

6.2. Eğitim

Eğitimin rolü; toplumsal değer ve idealleri, psikolojik, pedagojik kurallar eşliğinde, tarihi ve sosyolojik geleneklerin ışığında, geleceğe hazırlayabilme amacıyla yeni nesillere kazandırılmasıdır. Eğitim, bir toplumun kültür ve hayat anlayışını, genç insanlara öğretmek hayatını bu bilgi, değer ve davranışlar ile sürdürmesine rehberlik eder. Her eğitim sisteminin arka planında, bir dünya görüşü ve hayat anlayışı bulunmaktadır. Böylece o toplumdaki insanların, aynı bakış, düşünüş ve yaşayış tarzına uygun hareket etmeleri sağlamış olur. Eğitim sistemimiz, batılılaşma döneminden beri, farklı kültür ve dünyaların etkisi altında biçimlendirilmeye çalışılmıştır.

Biyolojik materyalizmin ve materyalist psikolojinin mekanist açıklamaları, okul programlarına kadar uzanıyor. Böylece ruhun, maddenin bir yansıması ve maddenin sonucu olduğu fikri kabul görünce, ruh terbiyesinden çok, bedenî arzuların ve ihtiyaçların tatmini temel alınır hale gelmiştir (Bolay, 1988: 7).

Eğitim önce aile, daha sonra ise, okul tarafından sağlanan bir süreçtir. Eğitim, insanı belirli bir kültüre ve hayat tarzına hazırlama yolunda vazgeçilemeyecek bir olgunlaşma ve yetiştirme çalışmasıdır.

Ailenin çocuk üzerindeki otoritesi, okulca sağlanamayacak bir husustur. Çünkü okul, sosyal kuralları sadece bilgi olarak verir. Asıl, sosyal şekillenme; karakter eğitiminin yapılması ailede gerçekleşir (Şener, 2009:283).

6.3. Kültür

Kültür, bir toplumun inanç, düşünce ve yaşayışa ait, köklü ve değişmez kural ve anlayışların toplamıdır. Aynı zamanda bilgi ve kültürün, hayatı belirli çerçevede yönlendirme ve gerçekleştirme sürecidir.

Kültür'ün rolü; bir toplumun veya topluluklar bütününe ait hayat biçiminin, olaylara bakış tarzı ve yaşama geleneğinin; sistemleştirilmiş bir hayat felsefesi olarak yaşatılmasına çalışmaktır.

Yaklaşık 200 yıldır, batı ilim ve kültürüne ait bakış ve anlayışı ile farklı insan toplumlarını bu anlayış ve tecrübesiyle ele almış olmasının getirdiği eksiklik ve problemleri bilmek ve bu bilgileri yegâne doğru olarak görmenin problemler oluşturduğunu anlamak gerekiyor. Bu yanlış bakış ve değerlendirilme hatasından dönülmedikçe, gerçek bir sosyal ilim ve kültür perspektifinin oluşamayacağını bilmek durumundayız (Şener, 2021).

6.4. Din

Din, bir inanç sistemidir. Fakat bu inanç, o toplumun hayat tarzını ve düşünce şeklini belirleyici bir anlayış da ortaya koymaktadır. Bu yüzden, dinler; tarih boyunca insanlığın en fazla ilgi gösterip, kurallarına uydukları yaşama sistemleri olarak gösterilebilir. Dinler; ilahi ve ilahi olmayan inanç sistemleri olarak iki temel başlık halinde incelenmelidir.

Din hukuksuz kalıp, yalnızca bir inanç haline dönüşünce, o dinin bilgileri ve hukukçuları da din adamlarına yani kahinlere dönüşürler. Kahinler de çok hızlı bir şekilde Kul ile Rab arasında aracı haline gelirler. Bir çeşit kutsallıklara sahip olur ve insanların kalpleri üzerinde otorite kurarlar. Daha sonra ise yöneticileri, papaların otoritesine, heves ve arzularına boyun eğdiren siyasi otorite; ilmi teorilere karşı duran, yer şeklinin küresel olduğunu söyledikleri ve yerin kâinatın merkezi olmadığını ileri sürdükleri için bilim adamlarını diri diri yakan bilimsel sapmaya dönüştü (Kutub, 2011: 18).

Lynn White Jr., Hristiyan dominyon kavramını, batı biliminin gelişmesini anlamada çok önemli bir faktör kabul eder. Burada batı bilimi, tabiata karşı entelektüel ve fiziki olarak kurulmuş kültürel baskınlık olarak anlaşılması gerektiğini savunur (Davies, 1991: 53).

Din'in rolü; bir toplumun bilinçli bir şekilde benimsediği, inanç, ahlak ve ibadetler topluluğunu, yaşayış ile bağlantılı ve onu biçimlendirecek bir şekilde inançlar ve kutsallar bütünü olarak hayatın düzene sokulması ile ilgili kuralların gerçekleştirilmesidir.

6.5. Ahlak

Ahlak; iyiliğe ait duygu ve davranışların, insan hayatında başkalarına karşı ölçülü bir şekilde ortaya konulması ve gerçekleştirilmesidir. Ahlak; dini ve sosyal ahlak olarak iki başlık altında incelenebilir. İlahi dinler, büyük ölçüde insanların ahlaki yönlerini güçlendirmek ve gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Aslında ahlak, İslam dininde, dinin toplumsal yönünü ayakta tutmak rolü ile bağlantılıdır.

Sosyal ahlak ise, dini ahlaka alternatif olarak, dinin etkisiz kaldığı toplum sistemlerinde geçerli olmuştur. Bu tür ahlak, insanın kuralları sahiplenmesi veya benimsemesine göre farklı şekiller almaktadır.

Makyavelist hayat anlayışı, ahlaki bir kenara iterek, insanın ihtiras ve hakimiyet arzusunu ayakta tutmak suretiyle, ciddi bir değerden batı toplumunu mahrum bırakmıştır.

Merhametli, insanî, samimi, dindar ve bunlara benzer özellikte görünmek iyidir. Fakat başka türlü olmak ihtiyacını duyduğunuz anda, hemen zihniyetinizi değiştirmeli ve o kalıba girmelisiniz. Bu sebeple bir hükümdar, fırsatların karşısına çıkarttığı değişikliklere göre zihniyetini hemen değiştirip, onlara uygun hazır olmalıdır (Cemile, 1986: 74).

Böylece toplumu huzurlu ve ölçülü yaşayışa hazırlayan ahlak sistemi, sıradan ve etkisiz bir seviyeye indirilmiştir.

Ahlak'ın rolü; iyiliğe ait kural ve davranışların, insanın iç dünyasında ve toplumsal yaşayışta sistemli bir şekilde yaşatılmasını sağlamaktır.

6.6. Tıp İlimi

Tıp, insanın organik yapısı üzerinde çalışan ve onun çeşitli problem veya arızalı yönlerini tedavi etmek durumunda olan bir ilim dalıdır.

Tıp ilminin rolü; insanın sağlıklı yaşaması için kendini, çevresini tanınmasına ve organizmanın bu çerçevede en uygun biçimde yaşayabilmesine ait şartların belirlenmesine ait kanunları bulmaktır. Aynı zamanda, çeşitli tedavi yolları ile insan sağlığına olumsuz etki yapan faktörleri bulmak ve onları ortadan kaldırmaya çalışmaktır.

İnsan, sağlığı olmadan, hiçbir konu ile rahat ve huzurlu bir şekilde ilgilenme imkânı bulamaz. Bu yüzden insan sağlığı, korunması gereken en önemli konulardan biri olmaktadır.

6.7. Gelenekler

Gelenek, bir toplumda gerek din ve kültürden ve gerekse çeşitli uygulamalar sonunda, insan hayatı için doğru ve gerekli olan kuralların bulunarak, onların bir toplum veya medeniyette, yaşama sistemi halinde uygulanmasıdır. Fakat, Batı'da Aydınlanma ile birlikte, konuya farklı bir bakış ve açıklama hâkim olmuştur.

Modernizme göre insan, sadece akıyla mutlu olacak, böylece özgürlük ve mutluluğu tadacaktır. Modernizmde savunulan ve topluma sunulan asıl unsur akıldır. İnsan, yalnız akıl ile ilerleyip yol almaya başlar. Modernizm, ayrıca geleneklerin normalleştirici tavırlarına da bir başkaldırıdır (Timur, 2017: 1-6).

Geleneklerin rolü; toplumun, idealler ve tarih bilinci içerisinde hayatını mutlu, huzurlu ve sosyal dayanışma içerisinde sürdürmesiyle ilgili, pratikten gelen kuralların hâkimiyetini sağlamaktır. Sosyal hayatın ayakta durması ve sağlıklı bir işleyiş göstermesi konusunda gelenekler, insan toplumlarının yaşatıp, uygulamaya çalıştıkları bir hayat programı şeklinde anlaşılması gerekir.

6.8. Çevre Anlayışı

Çevre, insanın dünya hayatında içinde yaşadığı, fiziki, sosyal ve ekosistem içerisinde yapmak zorunda olduğu çok yönlü ve tabii düzen ile uyumlu görev ve sorumluluklarından oluşan dış şartlar ve özelliklerdir.

Toplum hayatı, toprağın hayata uydurulması demek olan mekânın üzerinde gerçekleşir. Bu yüzden, mekânın her noktası insanın hayati varlığının üzerinde geçtiği ve ruhuyla kaynaşmış sembolik özelliği olarak bilinmek durumundadır. Her bir mekân bize farklı öyküler anlatır. Her mekânın hayata dair farklı cevapları ve duruşları vardır. Bu mekânlarda akıp giden ilişkilerin niteliği, tonu, hayatın hangi frekans ve derecede yaşandığının da tanığı gibidir (Aytaç, 2013:138-140).

Çevre anlayışının rolü; insanın içinde yaşadığı çevreyi tanımaya, onun kanunlarına saygı göstermesine, çevrenin insan ve toplumun mutluluğu istikametinde ölçülü bir şekilde değerlendirmesine ait rolleri bilerek, bu sistemi muhafaza etmesidir.

6.9. Psikoloji

Psikoloji, insanın ruh dünyası ile ilgili çeşitli olay veya problemlerin incelenerek, davranışlara yönelik etkilerinin anlaşılması ve düzenlenmesine yönelik bilgi ve tecrübenin elde edildiği bir çalışma alanıdır. Fakat, materyalist kültür; psikolojiyi de kendi ihtiras ve beklentilerine uygun bir hale getirmeye çalışmıştır.

Aydınlanma hareketinin olumsuz olan yönü, psikoloji alanında da gözlemlenen, spekülatif nitelikler taşımasıydı. Ellenberger'in işaret ettiği gibi, çok garip bir şekilde, akılcılığı öne çıkaran bu hareket, inanılmaz derecede akıldışı spekülasyonlar da içerebiliyordu (Ellenberger'den Merter,1973:275).

Psikoloji'nin rolü; insanın kendi iç dünyasında ortaya çıkan ilgi, beklenti, ihtiyaç ve arayışların temel dinamiklerini bulmaya, ruh ve ahlak değerleri yardımıyla, insanın iç dünyasının zenginleşmesine ve huzuruna ait prensipleri ortaya koymaktır. Psikoloji, bir toplumun ahlak, değer ve kültürü ile büyük ölçüde uyumlu çalışılarak sonuçlar elde edilebilen bir çalışma alanıdır. Özellikle de toplumun kültürü ile uyumlu metot ve teoriler ile hareket etmesi önem taşımaktadır.

Maslow, o günkü psikolojinin durumunu şöyle özetliyordu: Freud sanki psikoloji ilminin hastalıklı yansımasını anlatmıştı. Bize ise, sağlıklı diğer yansı ile bu ilmi tamamlamak düşüyor... (Maslow,1968 :5).

7. Sosyal Sağlığın Gerçekleşmesi/Gerçekleşmemesi

7.1. Felsefi ve toplumsal anlayış üretmemesi

Batı yaşama tarzı, felsefesi ve kurallarının birer genel geçer kural olarak görülüp, *kendi insan ve toplum yapımıza uygun bir felsefe anlayışı üretmemesi*, yabancı görüş ve anlayışlarını

bütünüyle alınması gibi bir düşünce salgınına yol açtı. Bu salgın, kendimiz olmadan başkalarının düşünce ve yaşayışı içerisinde kendimizi görmek gibi, bir “benlik kaybı”na sebep oldu:

Rönesans, Barok, Aydınlanma ve romantizm hareketleriydi. Bu toplumsal hareketler Rönesans hareketi, bir yandan özgün edebiyat, sanat ve bilimsel yaklaşım alanları oluştururken bir yandan da yeni “hayat tarzlarına yol açıyor; bu görüşler doğrultusunda ideal bir insan tipi “yaratılmak” isteniyordu (Merter, 2012:16).

Her yaşama tarzı, bir ihtiyacın ve arayışın sonunda oluşturulduğundan, emanet görüş ve moda anlayışlar ile gerçekleştirilmeye çalışılan yaşama tarzları, sosyal hayatın taleplerine cevap verememektedir. Bu konuda yapılması gerekli olan şey, bir toplumdaki insanların kendi problemlerine çare üretebilecek hale gelmesidir. Çünkü bir toplumun ihtiyacını, en iyi o toplumun ilmi ve kültürel alanda çalışan insanları bilirler. Böyle bir bakış açısının ve uygulamanın gerçekleşmesi, aynı zamanda, toplumda güven ve kişilerin birbirlerine karşı sorumluluk ve sosyal dayanışma özelliğini de arttırır.

7.2. Resmi kültürün tek yönlülüğü

Eğer bir toplumda geçerli resmi kültür, tüm toplum tarafından kucaklanmaz ve onların ihtiyaç ve problemlerine çözüm üretmezse; toplumdaki bazı kesimler, toplumda resmi olarak yer alan kültür anlayışına alternatif olarak bir “alternatif kültür” oluşturmaya çalışırlar. Böylece toplum; farklı kültürlerden oluşmuş, insan topluluklarına ayrılmış olur ki, bu durum; toplumdaki birliği ve beraberliği ortadan kaldırabilir.

Türk toplumunda, geçmişteki bazı yönetici kesimlerin; kendi tercihleri olarak benimseyip, topluma dayatmış oldukları batılı kültür; toplum kesimleri arasında huzursuzluğa ve kısmen de çatışmalara yol açmıştır. Bugün bile, hala; bu toplumun tarihi inanç, ahlak ve kültür değerlerini kabul etmekte zorlanan Batılılaşmış düşünce sahipleri bulunmaktadır.

En azından, kültürel temelleri farklı değer ve yaşama anlayışlarına yaşama imkânı vererek, toplumun; kendi tarihi ve sosyal gerçeklerine, hayat anlayışına temel olacak kültür değerlerini bulmasına imkân verilmesi ve problemin çözümünün zamana bırakılması daha uygun olacaktır:

H.Z. Ülken, toplum değişmesini “sosyal değişme” olarak adlandırırken onu, “Bir kültürün davranış modellerinde veya tiplerinde meydana gelen başkalaşma (alteration) dır” şeklinde açıklamaktadır (Ülken, 2000: 74).

Türkiye’de, toplumdan kaynaklanmayan bir kültür ve bilgilendirme söz konusu olmakta ve uzun zamandır bu ithal görüş ve yaşayış anlayışı sessiz bir direnç ile karşılaşmaktadır. Toplum, kendine yabancı olan bilgi ve yaşayış tarzları ile değil, kendi kaynaklarından

beslenmeli ve kendi kaynaklarıyla çözüm sağlayamadığı zaman, başka kaynaklara yönelmelidir. Bu yöneliş bile, kendi perspektifi ölçüsünde yapılmalıdır.

7.3. İnsanı yapısına ters sosyal sistemler

Bugün, insanın iç dünyasından kaynaklanan bazı istek ve arayışlara cevap getiremeyen siyasi, sosyal, ekonomik ve teknik sistemler; sosyal beklentiler ile uyumsuz birer çözümler olarak, toplumların hayatında gereksiz engeller gibi durmaktadırlar. Çünkü her sosyal, iktisadi veya teknik sistem, hayatın ihtiyaçlarına veya toplumların beklentilerine cevap verebilmek iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla, ihtiyacın dışında kalan ve sosyal hayata çözüm getiremeyen her sistem; gereksiz bir bilgi ve metot kalabalığından başka bir şey olmamaktadır.

Günümüzün modern ilmi, aynı zamanda Batı toplumunun temel ihtiyaç ve gerçeklerine dayanmaktadır. Günümüzde yapılan tüm araştırmaların %98'nin dolaysız olarak Batı toplumunun ihtiyaçları ve istekleri ile ilgili oluşu, bu görüşü açıkça delillendirmektedir (Serdar, 1986: 252).

Her sistem, toplumsal kabuller ve istekler ölçüsünde geçerli olabilmeli ve dayatma veya propaganda desteği ile ayakta tutulmaya çalışılmamalıdır. Bu yüzden sistemlerin; toplumsal irade ve kültürel anlayışa uygun kabuller doğrultusunda hayata geçirilmesi, toplumsal yapının sürekliliği açısından önemlidir.

7.4. Teknoloji ve ekonomik büyümenin getirdiği problemler

Bugün ekonomik ve teknolojik sistemlerin insanlığa getirdiği, teknoloji *temelli hayatın birçok sıkıntı ve problemleri* ortaya çıkıştır. Elektronik, mekanik ve kimyasal sistemlerin insan hayatına ve insan yapısına getirdiği sıkıntı, darbe, yük ve problemlerin ciddi bir şekilde analiz edilmesi gerekiyor:

Batı dünyasında, "metafiziği yaşayamama gerilimi" olarak fen ilimleri üst düzeylerde seyrediyor. Materyalizmin ivme kazanmasının ve dinlerin eski nüfuzlarını yitirmesinin bunda büyük bir payı var. Dışardan bakıldığında refah içerisinde yüzüyor gibi görünen insanlar, aslında bir sıkıntı cenderesinde boğuluyorlar (Merter, 2012: 282).

Ekonomi ve teknoloji adına, insanlığa fayda mı sağlamışlar; yoksa, problem mi getirmişlerdir? Üretim, pazarlama ve satış üçgeni içerisinde kalan insanlık, moda arzusu ve tüketim hırslarının sonunda, bu teknolojik ve rekabetçi sistem, insanlığın neleri kaybetmesine yol açmıştır? bunları yeniden ve çok hızlı bir biçimde sonuçlandırmak durumundayız.

Wallerstein'a göre, kapitalist dünya ekonomisi; Batı'nın çeper olarak nitelenen çevre ülkeleri ekonomik anlamda sömürüp, siyasal ve sosyal anlamda bağımlılaştırdığı tarihsel bir sistemdir (Wallerstein,1974:320-322). Ancak, "bu oluşumu şu ya da bu ülkedeki olaylar

değil, bir bütün olarak dünya sistemindeki değişimler yaratmıştır" (Ragin ve Chirot,2014:277).

İnsan ve toplumlar, ihtiyaçları ölçüsünde ve gerektiği kadar bir büyüme ve gelişme düzeni içine girmeli ve kendilerini huzursuz ve rahatsız edecek bir yaşama düzenine yönelmemelidirler.

Teknoloji, güç ve refah adına üretilen gereksiz eşya ve sun'i gıdalar; insanoğlunun ruh ve organik yapısını bozmaktadır. Bu yüzden, ihtiyaçlar ve gereklilikler ölçüsünde bir teknoloji ve büyüme trendi oluşturulmalıdır.

7.5. İnsan takatine uymayan bir medeniyet

Bugün insan, kendine belirli çalışma ve yaşama standartları belirlerken; takatinin ve dayanma gücünün üzerinde bir hayat tarzını zorla üstlenmek durumu ile karşı karşıya kalmış durumda. Halbuki, kendine yetecek, kendi fiziki ve organik kapasitesine ters düşmeyecek bir yaşama ve çalışma eylemi, onu daha da mutlu edip; muhtemel streslere düşmesini ve psikolojik enerji kaybının uğramasını engelleyebilecektir.

Batı düşünce ve medeniyetinin, insanlığa sunduğu yeni yaşama tarzının adı, "modernleşme" olarak ifade edilmektedir. Bin bir özellik ve yenilik ile ortaya atılan bu yaşama anlayışı, insan ve topluma sağlıklı bir dünya hediye edememiş; ciddi problemler getirmiştir:

Batı toplumunda ortaya çıkan insan tipi, günümüzde "modern insan" olarak adlandırılıyor. Modern insan, bilim ve akıl temelli olup; gelenek ve manevi değerlere mesafelidir. Modern toplumda insan, hayatta bireyci yaşayışın getirdiği farklı problemlerle karşılaşmaktadır. Modernleşme, Milletlerarası Sosyal İlimler Ansiklopedisinde şöyle açıklanır: "Modernleşme, eski bir olayın zamanımızdaki adı. Az gelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran sosyal değişme süreci" olarak tarif edilmektedir (Harol D. Lawsell, Zikreden Meriç, 1986: 265).

İnsan; yapısı, özellikleri ve nitelikleri; diğer varlıklardan farklı olduğu için, yapısal özellikler ve yaşama standartları ile uyumlu bir yaşama kapasitesi ve çalışma temposu ile hayatını sürdürmek durumundadır. Böylece, kendi ruh ve fiziki yapısına zarar vermeyeceği gibi, kaldıramayacağı yüklerin de altına girmeyecektir.

İnsanın kendini tanımadan çevresinde meydana getireceği sistem, onun problemlerini daha da arttırarak, çözüm yolu üretememe gibi bir kaosu da beraberinde getirmektedir.

Illich'e göre modernlik; fizikî kirlenme, sosyal kutuplaşma ve ruhî yetersizlik gibi temel sapma ve bozukluklar getirmiştir. Modern kurumlaşma ve bürokratik yapılanma biçiminin ferde güvensizlik temeli üzerine yükseldiği açıktır (Illich, 1990: 30).

7.6. Sosyal çevrenin kaybı

Bugün insanlık, çok ciddi bir sosyal çevre kaybı ile karşı karşıyadır. Sosyal çevreyi kaybetmeye sebep olarak; insani ilişkilerin azlığı, fedakarlığın neredeyse ortadan kalkması, karşılıksız yardımların azalması, başkalarını sevmeye ve acıma duygusunun yok olması gibi sebepleri gösterebiliriz. Böylece insan; sadece kendisini düşünmenin ve kendisine göre çevreyi belirlemenin bedeli olarak, “yalnız kaldığı” bir hayatı yaşama tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Modernizasyon ne sadece bir kurumsal süreç ne de şuur düzeyinde gerçekleşen bir hareket olarak düşünülemez. Eğer bütün sonuçları ile anlaşılacak isteniyorsa, modernizasyon, belirli kurumsal birikimlerin ve şuur içeriklerinin nakledildiği, taşındığı, iletildiği bir süreç olarak düşünülmelidir. Bu terimi daha önce tarif ettiğimiz manası içerisinde ele alacak olursak, modernizasyon için paketlerin nakledildiği bir süreçtir diyebiliriz (Berger, 1985: 132).

İkbal'e göre, modernizm insani özellik ve nitelikleri büyük ölçüde ortadan kaldıran toplumları mekanik hale getiren bir hayat anlayışıdır:

Bu yeni doktrin, aklın ve kalbin bütün gizliliklerine uzanarak insan mevcudiyetine hayat getirdi ve pragmatik tecrübe ve faydayı; sosyal, ekonomik ve politik hayatın esası olarak kabul etti (İkbal, 1972: 147-148).

Hayatın sadece menfaat elde etme yeri olmadığını ve manevi haz ve zenginliklerin, başkalarına değer ve yardım etme duygusu çerçevesinde oluştuğu bilinmelidir. İnsan, sadece kendi açısından olaylara bakmanın yeterli olmadığını fark edebilmeli ve başkalarıyla birlikte hayatı paylaşmanın önemini ve değerini anlamalıdır.

7.7. İnsanın kendine yabancılaşması

İnsanın kendine ve yaşadığı çevreye karşı yabancılaşması; aslında kendinden başka hiçbir şeyi düşünmemesi ve bencil bir şekilde kendi faydasını gözetmesinden kaynaklanmaktadır. Kendini ve varlık sebebini tam olarak kavrayamayan insan, kendi etrafındaki iktisadi ve fiziki dünyayı da bu dar ve sığ anlayışı ile anlayamamakta onu farkında olmadan tahrip etmektedir:

Çağımızda o güçler ve bilgi, büyük ulusların en önemli kişilerinin mührü altında kullanıldı. Bu uluslar arasında, daha çok güce sahip olma kovalamacasının bütün yabancılığı içinde ölümcül çabalar harcanıyor. Onlar yalnız sıradan tüketim maddelerini akıl almaz boyutlarda üretmiyorlar, birbirleriyle vahşice yarışarak atom bombaları, hidrojen bombaları ve bakteriyolojinin marifeti olan kitle katilleri de üretip yığıyorlar (Şerif, 1989: 53).

Batı'da hâkim olan, pragmatist anlayış; her şeyi maddi fayda ile açıklarken, manevi dünyanın; insana en büyük desteği veren büyük bir ihtiyaç olduğunu fark edememiştir:

Modernleşme, öyle hızlı ve plansız başlamıştır ki; onun sonuçları işte bu yönelişten büyük ölçüde etkilenmiştir. Bunun belirtileri, özellikle Cumhuriyetin ilk nesilleri üzerinde fazlaca görülmektedir. Modernleşme ve batılılaşma, «değişmez bir kural" gibi, o devrin insanların kafalarında yer etmiş ve değerlendirmeleri de bu devrimci nassın ışığında yapılmıştır:

Prof. Dr M.Turhan'a göre, kültür değişmeleri, taşkın heyecan ve ihtirasların karşılığı bir *inkılap çerçevesi* içinde meydana geldiği zaman, aynı cemiyete mensup bir şahsın bunları objektif bir tarzda da olsa tetkik etmesi, muhtelif sebeplerden dolayı kolay olmayacaktır (Turhan, 1969 : 189).

İnsanın kendi asli yapısına dönmesi, ruhi ve fiziki yapısına hâkim psikolojik ve organik kanunları keşfedip, buna göre bir sistem kurmanın önem ve gerekliliğini kavramasıyla mümkün olacaktır. Özellikle, insanın en temel yanı olan manevi dünyasının yok edilmesi, insanın tatminsizliğine ve insan dışı bir yaşayış sistemine yönelmesine neden olmuştur. Bu yüzden, kendindeki her özelliğin, nasıl bir operasyonla zenginleşeceğini araştırmalıdır.

Sonuç

Sosyal sağlık, insanın kendi ruh ve fiziki dünyasında mutlu ve huzurlu olabileceği bir dünyayı kurmakla sağlanabilecek bir durumdur. Bunun bir diğer ifadesi ise; sosyal, kültürel ve ahlaki varlığına cevap verecek anlayış, bilgi ve manevi sistemin gerçekleşmesidir. Çünkü insan, büyük ölçüde manevi, sosyal ve ahlaki bir varlıktır. Hayatını anlamlandıran ne teknoloji, ne siyaset ve ne de iktisadi faaliyetlerin gelişmesi ve güçlenmesidir.

İbni Sina'nın ilk defa ortaya koyduğu ilmi gerçek; ruhi problemlerin, organik rahatsızlıklara sebep olduğu bulgusudur. Maddi kazanç ve birikimlerin insana tek başına huzurlu ve rahat bir dünya hazırlamadığının bilinmesine karşılık; ahlaki ve sosyal açıdan mutlu olan insanların, ekonomik ve teknik eksiklik ve yetersizliklerle bile huzurlu bir hayatı yaşadıkları, birçok ilmi çalışma ile ortaya konmuştur.

Batı'nın kendi toplumsal tarihi ile bütün bir geleceği yeniden düzenlemeye girişmesi, aslında ciddi bir bilgi ve tecrübe hatasını ortaya koymuş ve insanlığı, kendi şartları içinde değerlendirmek gibi suni bir gerçeği savunmasına neden olmuştur.

Bu yaklaşım, büyük batılı düşünür ve sosyal bilimciler tarafından da eleştirilmiş ve hala da eleştirilmeye devam edilmektedir. İلمي gerçek; hiçbir zaman bazı görüşlerin, bir inanç gibi, ısrarla savunulmasına izin vermemektedir. Batı dışı toplum ve medeniyetlerdeki gelişmeler, Batı'nın kendi gerçeklerinin, sadece kendi dünyasında geçerli olduğunu ortaya koymuştur.

Özellikle, büyük sosyolog Sorokin, yaptığı araştırmalar ile, mekanist kültürlerle karşılık, Eskatolojik kültürlerin varlığına işaret ederek, kültürlerin farklı dünya ve yaşama tarzlarını ortaya koyduğuna işaret etmektedir.

Fikrî niteliği ağır basan kültürlerde mekanistik olmayan, ilâhî olarak güdülen, devresel ya da eskatolojik (ölüm, dirilme gibi sonla ilgili, doktrinler) yahut belli bir yönelim göstermeden yükselip alçalan tarih felsefeleri hâkim olma eğilimini gösterir. Tarihi süreçlerin devrevî ya da dalgalanmalı yorumunu yapan salt mekanistik teoriler ve insanın kaderi üstüne, dünyanın ve insanın tarihinin felaketli bir konu olacağını öngören Apokaliptik (Resulca kehanet gibi görünen şeyler-İncil'de Mesihçi anlayışlar), duyumcul ve daha küçük bir ölçüde de fikrî kültürün gerileme merhalelerinde çoğalma eğilimi gösterir (Sorokin, 1963: 19).

Yine, önemli psikologlardan Maslow, insanların manevi ve dini değerler ile, kendilerini aşan değer ve sistemler ile kendilerini gerçekleştirmeye, daha insani ve ahlaki bir özelliğe büründüklerini söylemektedir:

Maslow, gözlemlerinde, kimi insanların kendini gerçekleştirme süreci esnasında daha fazla sayıda “doruk deneyim” yaşadıklarını fark eder. Bunlar, aşkınlık arayışında olan (*transcendence seekers*) insanlardır. Bu insanlarda, daha bütünsel, küresel bir görüş oluşur; geçmiş ve gelecek zaman kategorileri, farklı bir değer kazanır. Bu kişiler, güncel yaşantıları sırasında, çevrelerindeki “kutsallığın” daha fazla farkına varırlar. Farkındalıkları arttıkça tavırlarına gurur değil, tevazu hâkim olur. Kimi insanlar ise daha “dünyevi” uğraşlarla kendilerini gerçekleştirir ve aşkınlık deneyimlerine uzak kalırlar (Merter 2012: 62).

Pozitivist ve materyalist batı düşüncesi, insanın bütüncü özelliğini parçalayarak, onu bir madde gibi tek tek açıklama yoluna gitmesinin arkasından, insanı tam olarak anlamak ve problemlerini çözmek konusunda ciddi sıkıntılarla karşılaştı. Bu konuda, İslam'ın insana, normal bir insan olarak bakışı konusunda Begoviç'in değerlendirmeleri önem taşımaktadır:

İslâm, insanda tabiatını aşan vasıflar geliştirme gayreti içinde değildir. İnsanları aziz veya melek yapmak istemez; zira böyle bir istek hayalîdir. Biz aslında ne isek, İslâm da bizi öyle, yani insan yapmak ister. İslâm, bir nevi zühdü tanımakla beraber, hayat, sıhhat, zihin, sosyal davranış, mutluluk ve zevke olan meyli yok etmek istememektedir (Begoviç, 2013:283).

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İnsan Yayınları, İstanbul 1992
- Aytaç, Ömer. "Kent mekanları ve Kimlik/Farklılık sorunu". *İdeal Kent Dergisi*. sayı.9, Mardin, 2013.
- Begoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Maya Kitap, İstanbul (2010)
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşünün Mücadelesi*. Akçağ yayınları, Ankara, 1988.
- Berger, Peter L. Berger, Brigitte. *Modernleşme ve Bilinç*. Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul 1985
- Cemile, Meryem. *Batı Uygarlığı ve İnsan*. Çev. İbrahim Edhem Bilgin. Kültür-Basın Birliği Yayını, İstanbul 1986.
- Dawies, Merlyn. V. *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*. Endülüüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid*. Çev: Ejder Okumuş. Mahya Yayınları, İstanbul 2017
- İkbal, Muhammed. *Reconstructution of Religious Thought in Islam*, Ashraf Publications, Lahore 1972.
- Kutup, Muhammed. *Sosyal Bilimlerin İslami Temelleri*. Çev.M.B.Eryarsoy. Beka Yayınları, İstanbul 2011.
- Lewis, Clarence Irving. *Analysis of Knowledge and Valuation*. (La Salle, The Open Court Publishing Co., Cambridge University Press, England 1946.
- Merter, Mustafa. *Dokuzyüz Katlı İnsan*. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İnsan Yayınları, İstanbul 1986
- Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, Oxford 1967
- Mills, C. Wright. *Toplumbilimsel Düşün*. Çev.Ü.Oksay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979
- Ragin ve Chirot. *Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih olarak siyaset ve Sosyoloji*. Selçuk Üniv. Edebiyat Fakültesi Dergisi, Konya 2014
- Serdar, Ziyaeddin. *İslâm Medeniyetinin Geleceği*. İnsan Yayınları, Çev. D. Aydın, İstanbul 1980
- Sorokin, Pitirim. *Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara 1963
- Şener, Sami. *Sosyal Bilimlere Alternatif Yaklaşım: Sosyoloji*. İnkılab Yayınları, İstanbul 2009
- Şerif, Reyhan. *İslam Toplumuna Doğru*. Çev.Celal Halil, Akabe Yayınları, İstanbul 1989
- Timur, Kemal. *Kural Tanımayan İdeoloji, Postmodernizm*. Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi 2017
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. 1001 Temel Eser, Ankara 1969
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Selçuk Yayınları, Konya 1966
- Wallerstein, Immanuel. "Medeniyetler Niçin Gündemde" Çev. Mustafa Özel. *İzlenim Dergisi*. İstanbul, Ekim 1993
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Economy in the Sixteen Century*. Acamic Press, NewYork 1974



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 478-492/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 478-492

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SOSYAL BİLİMLERDE EKOLLEŞME VE İBN HALDUNCU SOSYAL BİLİMİN İMKÂNI

Behçet BATUR

Dr. Öğr. Üyesi., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep
Asst. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University Faculty of Islamic Sciences,

Gaziantep /Turkey

behcet.batur@gibtu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6965-6313

Öz

Toplumsal olgu ve olayların açıklanmasında ve anlaşılmasında kullanılan en önemli araçlardan birinin sosyal kuramlar ve bu kuramların ortaya çıktığı ve şekillendiği sosyal bilim ekolleri olduğu söylenebilir. Her sosyal bilim ekolü farklı bir bakış açısıyla toplumu okumayı ve açıklamayı hedefler. Böylece başta sosyoloji olmak üzere tüm sosyal bilimlerde farklı dönem ve toplumlarda farklı sosyal kuramlar ve ekoller ortaya çıkmıştır. Fransız toplum ekolü, Alman tarih ekolü ya da Marxist ekol, liberal ekol, feminist ekol, evrimci ekol vb. bunlardan bazılarıdır. Sosyal bilimlerde çok sayıda ekolün ortaya çıkmasının temel nedenini toplumsal olgu ve olayların çok boyutlu olmasının yanı sıra her toplumun farklı tarihsel ve kültürel kodlara sahip olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla sosyal bilimlerde farklı kuram ve ekollerin varlığı son derece doğal ve gereklidir. Bununla birlikte modern sosyolojideki ekollerin büyük bir kısmı Batı kaynaklı olup toplumu farklı açılardan açıklama girişimleri olarak değerlendirilebilir.

İbn Haldun (1332-1406) 1377 yılında kaleme aldığı Mukaddime adlı eserinde kendine özgü bir toplum okuması ve açıklaması geliştirmiştir. Toplumsal olgu ve olayların açıklanması ve anlaşılmasında geliştirdiği başta asabiyet kavramı olmak üzere, toplumları bedevi-hadari toplum tipleriyle çözümlemesi kendisinin de özgün bir kuram ve ekol olma potansiyeline sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Haldun'un Batılı olmayan bir coğrafya ve kültüre ait olması, onu Batılı sosyal bilim ekollerinden ayıran en önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla günümüzde İbn Halduncu bir sosyal bilim kuram ve ekolünün kurulması ve geliştirilmesinin gerek toplumsal olgu ve olayların açıklanmasında gerekse de çağdaş toplumların çözümlemesinde son derece yararlı analitik işlevlerde bulunabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Sosyal Bilimler, Sosyal Bilimlerde Ekolleşme, İbn Halduncu Sosyal Bilim

ON ECOLIZATION IN SOCIAL SCIENCES AND THE POSSIBILITY OF IBN KHALDUNIAN SOCIAL SCIENCE

Abstract

It can be said that one of the most important tools used in the explanation and understanding of social phenomena and events is social theories and social science schools in which these theories emerged and shaped. Each social science school aims to read and explain society from a different perspective. Thus, different social theories and schools emerged in different periods and societies in all social sciences, especially sociology. The French school of society, the German school of history or the Marxist school, the liberal school, the feminist school, the evolutionary school, etc. are some of them. The main reason for the emergence of many schools in social sciences can be explained by the multidimensional nature of social phenomena and events, as well as the fact that each society has different historical and cultural codes. Therefore, the existence of different theories and schools in social sciences is extremely natural and necessary. However, most of the schools in modern sociology are of Western origin and can be considered as attempts to explain society from different perspectives.

Ibn Khaldun (1332-1406) developed a unique reading and explanation of society in his work *Mukaddime*, which he wrote in 1377. His analysis of societies with Bedouin-hadari society types, especially the concept of *asabiyyah*, which he developed in the explanation and understanding of social phenomena and events, reveals that he has the potential to be a unique theory and school. In addition, the fact that Ibn Khaldun belongs to a non-Western geography and culture can be considered as one of the most important elements that distinguish him from Western social science schools. Therefore, it is thought that the establishment and development of an Ibn Khaldunian social science theory and school can have extremely useful analytical functions both in the explanation of social phenomena and events and in the analysis of contemporary societies.

Key Words: Ibn Khaldun, Social Sciences, Schooling in Social Sciences, Ibn Khaldunian Social Science

Atf / Cite as: Batur, Behçet . "Sosyal Bilimlerde Ekolleşme ve İbn Halduncu Sosyal Bilimin İmkânı Üzerine": *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 478-492.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, toplum olgusunun anlaşılması ve açıklanmasına yönelik olarak ortaya çıkan sosyal bilimlerde ekolleşmelerin önemi üzerinde durarak İbn Halduncu sosyal bilim anlayışının da bir ekol olabileceği savı üzerinde durmaktır. Bilindiği gibi, toplumsal olgu ve olayların açıklanmasına/anlaşılmasına yönelik olarak çok sayıda ekol, okul veya yaklaşım, teori bulunmaktadır. Bu anlamda sosyoloji adeta bir teoriler yumağıdır¹ denebilir.

Ekol, bir bilim kolunda ayrı nitelikleri bulunan yöntem, akım veya yaklaşım² olarak tanımlanabilir. Burada sözü edilen ekol kavramına sosyal bilimlerdeki her türlü yaklaşım ve kuramlar da dahildir. Birbirine yakın olan kuramlar ve yaklaşımlar bir ekol başlığı altında değerlendirilebilir. Söz gelimi yapısalcı ekol, çatışmacı ekol, anlayıcı ekol, Frankfurt ekolü ya da Marxist ekol, Durkheimci ekol, Weberci ekol vb. çok sayıda sosyal

¹ Fatih Aman. Sosyoloji Teorilerine Aktörler-Faktörler Bağlamında Bir Bakış Denemesi, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sinop 2017; 26.

² [https://tr.wikipedia.org/wiki/Ekol_\(anlam_ayrımı\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Ekol_(anlam_ayrımı)), Erişim Tarihi: 01.06.2021

bilim yapma tarzı ve anlayışlarından söz edilebilir. Her bir ekol toplumsal olgunun yapı, işleyiş, değişim ya da anlaşılmasına ilişkin olarak metodik bazı farklılıklara sahip olarak kendini gösterebilmektedir. Herhangi bir teori veya yaklaşımın ekol olarak adlandırılabilmesi için onun güçlü ve yeni takipçiler edinmesi ve sosyal bilimler literatürüne dahil olması gerekmektedir. Tikel çözümler ekol olmak için yeterli değildir.

Sosyal bilimsel ekollerin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri toplumsal olgunun yapısı ve bu yapının nasıl açıklanabileceği sorunsalıdır. Örneğin toplum mu bireyi yoksa birey mi toplumu etkilemektedir. Ya da toplumsal olgular nasıl anlaşılabilir gibi soru(n)lar sosyal bilimlerde farklı, yer yer de karşıt ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her bir ekol, toplumun açıklanması/anlaşılması noktasında önemli bazı katkılarda bulunabilmektedir. Bu da göstermektedir ki sosyal bilimlerde yeni veya farklı ekollerin her zaman ortaya çıkması mümkün ve gereklidir.

Sosyolojide teorik bakış açılarını değerlendirmek uyarıcı ve çok zordur. Teorik tartışmalar, doğası gereği, deneysel anlaşmazlıklardan daha soyuttur. Sosyolojinin geneli üzerinde egemen tek bir teorik duruşun olmayışı disiplin içinde bir zayıflık olarak görülebilir. Ancak durum sanıldığı gibi değildir. Aksine, farklı kuramsal bakışların ve teorilerin rekabeti sosyoloji yapmanın canlılığının bir ifadesidir. Toplumu incelerken teorik anlaşmazlıklar bizi dogmadan kurtarır. Çünkü sosyal davranışlar çok yönlü ve karmaşıktır ve tek bir teorik görüşün bütün bu yönleri kapsama ihtimali bulunmamaktadır. Teorik düşünmede farklılık, araştırmalarda zengin bir kaynak sunar ve toplumsal araştırmaların gelişmesi için çok önemli olan düşün kabiliyetini canlandırır.³ Dolayısıyla sosyal bilimlerde ekolleşmenin (farklı kuram ve yaklaşımlar) kaçınılmaz olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir.

Bu çalışma sosyal bilimlerde ortaya çıkan ekollerin kapsamlı bir incelemesi olmayacaktır. Sadece sosyal bilimsel analizin doğası gereği ortaya çıkan ekolleşme olgusu üzerinde genel hatlarıyla durulmaya çalışılacaktır. Akabinde İbn Halduncu sosyal bilim tarzı ve anlayışı incelenerek İbn Halduncu sosyal bilim ekolünün imkân ve gerekliliği üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Böylece çağdaş sosyal bilim ekollerine İbn Halduncu sosyal bilim perspektifi tekil düzlemde değil belki ekol düzleminde kazandırılması amaçlanmaktadır.

Sosyal Bilimlerde Ekolleşme

Toplumsal hayata ilişkin deneysel ve rasyonel incelemelerin tarihini felsefe tarihinin ilk dönemlerine kadar götürülebilmek mümkündür. Bilhassa antik Yunan döneminde felsefenin konusunun doğadan topluma yönelmesiyle toplumsal bilimlerin kapsamına giren konularda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Platon ve Aristo başta olmak üzere, bu dönem düşünürlerinin eserlerinde ekonomi, sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi ve hukuk

³ Anthony Giddens. *Sosyoloji*. çev: Oktay Özdemir, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013, 138.

gibi toplumsal bilimlerin temel alanlarına yönelik birçok açıklama, yaklaşım, yöntem ve bilgi tartışması ortaya çıkmıştır. Söz gelimi önemli felsefi ekollerden biri olan Sofistlerin üzerinde durduğu temel soru(n)lardan biri toplumun sözleşme sonucu mu ortaya çıktığı yoksa doğal mı olduğu konusudur.⁴ Bu tartışma sonucunda birçok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Toplumun doğasına ilişkin ortaya çıkan iki temel ekol Platoncu logosçu ekolü ile Sofistlerin erosçu ekoldür. Platon'a göre toplumun doğasını logos (akıl, düzen) oluştururken, Sofistlere göre toplumun doğasını eros (arzu, çatışma) oluşturmaktadır.

Sosyolojik ekollerin hemen hepsi gerçekte toplumun en temel katmanını bulma arayışıdır denebilir. Örneğin temel birim Durkheim'da işbölümü, Marx'ta ekonomi, Weber'de akılçılığa olarak kendini göstermektedir. Kuramlar açısından da durum benzerdir. Çatışmacı, işlevselci, sembolik etkileşimci, alışverişçi vb. gibi terimler aynı zamanda o kuramların toplumdaki hangi temel birime gönderme yaptığını işaret etmektedir. Bununla birlikte sosyologlar söz konusu toplum olunca tek nedenli açıklamalardan uzak durmak gerektiğini bildiklerinden temel birime yapılan vurgunun değişimin en etkili faktörü budur şeklinde algılanması gerektiğini belirtirler. Yani anılan birimlerden hiçbiri tek başına toplumsal değişimin tek belirleyicisi olmasa bile onlar en etkin belirleyicilerdir⁵ denebilir.

Günümüzde sosyal bilimler felsefesinin alanında bulunan önemli tartışmalar arasında sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki yöntem sorunu, sosyal bilimlerin tarafsızlığı konusu, sosyal bilimlerde açıklama/anlama konusu, sosyal bilimsel yasaların varlığı veya sosyal bilimsel bilginin genelliği gibi konular yer almaktadır.⁶ Bu sorunlara yönelik olarak sosyal bilimlerde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Söz gelimi toplumsal olguların temelinde birey mi yoksa birey dışı faktörlerin mi etkili olduğu sorusuna karşılık olarak yine iki farklı ekol karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal faktörleri önceleyen ekol ile bireysel aktörleri önceleyen ekol olmak üzere makro düzlemde iki yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte sosyoloji tarihinde sosyologların çoğunun toplumsal faktörlerden yana olduğu ifade edilebilir. Söz gelimi Comte, Marx, Durkheim, Weber gibi kişiler toplumsal faktörleri ön plana çıkardıkları görülmektedir. Bu düşünürlere göre ekonomi, din, teknoloji, işbölümü, ideoloji, zihniyet, akılçılığa gibi birçok etken toplumu etkilemektedir. Aktörlere vurgu yapan alışveriş kuramı, sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik yaklaşım gibi sosyoloji kuramları ise görece yenidir ve bireylerin kendi iradelerine göre davranıp toplumu şekillendirdiklerini ifade ederler.⁷ Çağdaş sosyal bilimlerde iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Pozitivist düşünceye dayanan açıklayıcı yaklaşım ile Alman idealist geleneğine dayanan anlayıcı yaklaşım.⁸ Pozitivist bilgi

⁴ Alim Yılmaz & Sedat Yazıcı. Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2017, 58

⁵ Aman, Sosyoloji Teorilerine Aktörler-Faktörler Bağlamında Bir Bakış Denemesi, 18.

⁶ Yılmaz & Yazıcı, Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar, 58

⁷ Aman. Sosyoloji Teorilerine Aktörler-Faktörler Bağlamında Bir Bakış Denemesi, 25-26.

⁸ Zeynep Türkkkan. Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in Metodolojisi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2012, 64.

üretimine, pozitivist yönetime bağlı kalarak katkıda bulunmaya çalışan sosyal bilimciler, objektif bilgiye önem vermeye çalışırken, 20. yüzyılda, sosyal bilimlerin bu objektiflik vurgusu, bilgi sosyolojisi bağlamında eleştiriye uğrayarak bilginin *subjektif* boyutu öne plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Sübjektif bilgiye verilen bu rol, özellikle fenomenoloji ekolünün çalışmalarında ön plana çıkmıştır. Fenomenoloji ekolü, *objektif* bilginin sosyal bilimler için uygun olup olmadığını sorgulayarak sübjektif bilginin sınırlarının sosyal bilimlerin sınırlarıyla çakıştığı ve bundan dolayı da sosyal bilimlerin amacının sübjektif bilgiye yönelik olması gerektiği yönündedir.⁹ Bu farklı ekoller toplumsal olguların doğasına ve toplumsal olguların nasıl incelenmesine gerektiği sorusuna yönelik olarak ortaya çıkmış ekollerdir.

Sosyal bilimlerde ortaya çıkan farklı ekollerin varlığa ilişkin bir anlayışla (paradigma) beslendiklerini belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle her sosyal bilim ekolünün belirli bir dünya görüşü, varlık ve insan anlayışı yani paradigması bulunmaktadır. Felsefe tarihi boyunca karşımıza çıkan epistemolojik ve ontolojik farklılaşmanın temelinde de yine varlığa ilişkin bir anlayış ve inanç bulunmaktadır. Nitekim, varlıkbilim (ontoloji) alanındaki idealist, materyalist, agnostik ve düalist anlayışlar ve bunlar arasında devam eden tartışmalar, *toplumsal varlık* alanını konu edinen sosyal bilimcileri de etkilemiş ve onlar da söz konusu anlayışlar karşısında tavır belirlemek zorunda kalmışlardır. (...). Sosyal bilimler, tek bir bakış açısıyla iş gören bilimler olmamışlardır, bilakis değişik bakış açılarını hep bünyesinde taşımışlardır Bu bilimlerin içinden gelen bilim insanları eninde sonunda belirli bir bakış açısını seçmek durumunda kalmış ve ona göre bilimsel faaliyette bulunmuşlardır. Bilim insanları arasında ortaya çıkan ve çoğu zaman dışarıdakilere de garip gelen anlaşmazlıkların temel nedenini belki burada aramak gerekmektedir.¹⁰ Sosyal bilimlere damgasını vuran topluma ilişkin varlık anlayışları tamamen felsefi bir temele dayanırlar, çünkü hiç kimse toplumun doğası konusunda bilimsel bir görüşle işe başlamaz. İşe varsayımlarla başlayan sosyal bilimciler, daha sonra, belirli bir anlayış tarafından yönlendirilmiş bir çerçeve içinde ampirik çalışma yaparlar. Başka bir ifadeyle, *görmeden önce görüş açısı vardır* denebilir. Bu da şu anlama gelmektedir ki biz gerçekleri belirli bir açıdan görebilmekteyiz. Bu da tabii olarak, gerçekliğin seçici bir algılamasından başka bir şey değildir.¹¹ Sonuçta her sosyal bilimsel ekolün toplum açıklamasında, üzerine yaslandığı bir varlık (doğa, insan) anlayışından söz edilebilir.

Toplumsal olguların temeli, nasıl incelenmesi gerektiği ve toplumun ontolojisine ilişkin olarak farklılaşan çeşitli sosyal bilim ekolleri günümüzde de varlıklarını sürdürmektedirler. Yeniçağdan günümüze değin sosyal bilimlerin gelişimi, sosyal bilimlere ilişkin çağdaş tartışmaları anlamamızda ve onları değerlendirmemizde bize önemli ipuçları vermektedir. Sosyal bilim kavramsallaştırması, içeriği 19. yüzyılın düşünce ikliminde şekillenerek çeşitli metodolojik ve epistemolojik tartışmalarla bugüne

⁹ İsmail Hira. Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma, *Bilgi Dergisi*, Sakarya, 2000, 95.

¹⁰ Kadir Canatan. Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?, *Eskiye Dergisi*, Ankara, 2011, 11.

¹¹ Canatan. Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?, 12.

kadar gelmiştir. Çağdaş sosyal bilimlerin paradigmasının şekillenişinde Rönesans, reform ve aydınlanma dönemlerinin evren, doğa ve insan hayatına yönelik tasarımların yanında Fransız İhtilali'nin de önemli bir etkisi olmuştur.¹² Dolayısıyla günümüzde bilimin ve bilimsel etkinliklerin paradigma kavramından bağımsız olduğunu söyleyebilmek neredeyse imkânsız görünmektedir. Çünkü her bilimsel faaliyet, bazı ontolojik, metodolojik ve epistemolojik varsayımlardan hareketle gerçekleştirilmektedir. Bu varsayımlar da paradigma kavramını oluşturmaktadır.¹³

Sosyal bilim ekollerinin temel nitelikleri arasında topluma ve varlığa ilişkin olarak ortaya çıkan ontolojik, metodolojik ve epistemolojik farklılıklar olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu ekollerin hemen hemen tümü Batı (Avrupa ve ABD) kaynaklıdır. *Sosyoloji* kavramı, bilindiği gibi modern Batı uygarlığı içinde, belli bir dönemde, belirli şartların ürünü olarak ortaya çıkmış ve başka medeniyetlerde *sosyoloji* yoktur. Sosyoloji başlangıcından beri doğa bilimlerine benzemeye çalışmış ve bu nedenle de pozitivisttir. Benzer bir durumun diğer sosyal bilimlerde de yaşanmakta olduğu söylenebilir. Sosyal bilimlerdeki bu tıkanmaya bir çare aramak amacıyla Wallerstein'in başkanlığında toplanan Gulbenkian Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* adlı atölye çalışmasının raporunda belirtilmektedir: Rapora göre, sosyal bilimler modern topluma ait bir faaliyet biçimidir. Temelleri, 16. yüzyıldan beri büyük bir olgunluğa ulaşan, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern toplumda, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, seküler bilgi üretme çabasına dayanır. Bu bilimleri besleyen bilimsel arka plan yukarıda bahsedilen modern ve seküler arka plandır.¹⁴ Ayrıca sosyal bilim kurumsal gelişimi boyunca, üniversite sistemleri içinde kurulduğundan beri Batı merkezli olmuştur. Bu şartırtıcı değildir. Çünkü sosyal bilim Batı toplumunun bir ürünüdür ve Batı merkezilik Batı toplumunun coğrafi kültürünün kurucu unsurlarından biridir (...). Sosyal bilim, Batı'nın problemlerine cevap olarak, Batı'nın tüm dünya sistemine egemen olduğu tarihsel bir aşamada ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Dolayısıyla sosyal biliminin teorisinin, konu seçimi ve epistemolojisi/metodolojisinin hepsinin içinde dizayn edildiği potanın sınırlamalarını ortaya koymasına kaçınılmazdır.¹⁵

Modern sosyal bilim ekollerinin parçalı yapısı, farklı epistemolojik ve ontolojik kaynaktan beslenmeleri ve hepsinden önemlisi hemen hemen tümünün Batı orijinli olması, günümüzde üzerinde durulan ve sorgulanmaya başlanan konular arasında yer almaktadır. Sosyal bilimlerin üzerine yaslandığı bu bilgi kuramsal (epistemolojik) temel, modernizm eleştirileriyle birlikte sorgulanmaktadır. Sosyal bilimler, modernite sürecinde

¹² Hira, *Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma*, 82.

¹³ Türkan, *Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in Metodolojisi*, 81.

¹⁴ Faruk Yashlıçimen & Lütfi Sunar, *Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun, İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, 140.

¹⁵ Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, 184.

seslendirmeye çalıştığı evrensel doğruların yanı sıra kendi içinde her zaman farklı sesleri de barındırmıştır. Ancak farklı sesler kişisel ve akademik faaliyetlerle sınırlı kalmıştır. Son dönemlerde ortaya çıkan bu eleştiriler, tarihten sosyolojiye, ekonomiden antropolojiye kadar geniş bir alana yayılmış ve sosyal bilimlerin daha önce dile getirdikleri evrensel doğrulara duyulan kuşku, ortak bir kanaat haline gelmiştir. Böylece gerçekçi bir bilgi kuramı üzerine inşa edilen sosyal bilimlerin zemini kaygan bir hale gelmiştir. Kayganlaşan bu zemin, çeşitli sosyal bilimlerden yaygın bir şekilde eleştirilmeye başlanmış ve bu bilimlerin epistemolojik yapılarının, nasıl bir zeminden beslenerek şekilleneceği, kafaları meşgul eden önemli bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır.¹⁶ Burada eleştirisi yapılan temel konu, toplumun anlaşılmasına yönelik ortaya çıkan ekollerin yapılarıdır. Çünkü bugün Avrupa düşüncesinde mevcut olan epistemoloji kendi içinde farklı yaklaşımları ve metotları bulundurmakla birlikte bilginin insan hayatında konumlanması itibarıyla *tek boyutludur*. Yani pozitivist ve seküleristtir. Dini-manevi alana kendisini kapatmıştır ki bu da önemli bir sorun olarak görülmektedir. Bu tek boyutlulukla yaşanan kısır döngü, ancak bugünkü modern Batılı epistemolojinin ortaya çıkışı eleştirel bir bakışla çözümlenerek ve farklı ontolojik yaklaşımlardan ortaya çıkabilecek epistemolojik tasarımlarla aşılabılır.¹⁷ Bugün sosyolojik teorinin gelişiminin yeni bir aşamasındayız. Klasik sosyologların yaklaşımları büyük ekonomik ve toplumsal değişim zamanlarında şekillendi. Bugün ise en az geçmiştekiler kadar büyük küresel bir geçiş döneminde bulunuyoruz. Toplumsal hayatımızı değiştiren yeni dinamikleri anlamak için de yeni kuramlar geliştirmek durumundayız.¹⁸ Dolayısıyla gerek günümüz dünyasını açıklayabilecek gerekse de topluma ve toplumsal olgulara ilişkin olarak farklı bakış açıları ve ekollerin ortaya çıkması zaruridir. Bu noktada topluma ilişkin olarak ortaya çıkan/çıkacak epistemolojik, metodolojik ve ontolojik farklılıklar birer zenginlik olarak görülmeli ve yeni yaklaşım ve ekollerin oluşmasına de kapı aralanması gerektiği düşünülmektedir.

İbn Halduncu Sosyal Bilim

Her sosyal bilim kuramı, yaklaşımı veya ekolü toplumun anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla yeni ve farklı ekollerin sosyal bilimlere kazandırılması, insanlığın yararına olacaktır. Çünkü insana ve topluma ilişkin sistemli bir anlayışa ulaşabilmek için, kolayca anlaşılacak kadar basit fakat insan çeşitliliğinin genişliğini ve derinliğini kucaklamaya olanak tanıyacak kadar kuşatıcı bir takım bakış açılarına sahip olmak gerekmektedir. Bu tür bakış açılarını edinmek için verilecek mücadele, sosyal bilimlerin öncelikli ve daimi mücadelesidir.¹⁹ Bu anlamda toplumu açıklamaya yönelik her bilimsel girişim değerlidir ve her girişim bir ekol olmaya adaydır.

¹⁶ Hira, Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma, 81.

¹⁷ Yaşlıçimen & Sunar, Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun, 164.

¹⁸ Giddens, *Sosyoloji*, 161.

¹⁹ C. Wright Mills. *Sosyolojik Tahayyül*. çev: Ömer Küçük, İstanbul: Hill Yayınları, 2019, 177.

Sosyal bilimlerde ortaya çıkabilecek herhangi yeni bir ekol epistemolojik ve metodolojik düzlemde olmaktan ziyade ontolojik düzlemde farklı bir yapıya sahip olması gerektiği düşünülmektedir. Başka bir ifadeyle Batı'da açıklayıcı, anlayıcı, eleştirel vb. bilgi teorileri ve yöntemleri bulunmaktadır. Ancak bu bilgi ve yöntemdeki farklılıklara rağmen hemen hepsi manevi alana kapalı olduğundan pozitivist ve sekülerist birer varlık anlayışından beslenmektedir. Günümüzde Batı'daki bilimsel arayışların tıkanıp temel nokta da genelde yeni ve farklı bir ontolojik tasavvur olmaksızın epistemolojik değişimlerin yapılmasıdır. Dünya görüşü olarak da adlandırabileceğimiz sosyal bilimsel zemin değiştirilmeksizin bu sorunların aşılması mümkün görünmemektedir. Zira sorunun kaynağı sosyal bilimlere zemin teşkil eden dünya görüşüdür. Dile getirilen eleştiriler sağlam bir düzleme kavuşarak farklı sistemler önerememekte ve sonu gelmez bilgi tartışmalarından sonuç çıkamamaktadır. (...). Yapılması gereken şey sosyal bilim anlayışında değişik varlık tasavvurlarına kapıları açmak olmalıdır.²⁰

İbn Halduncu sosyal bilimin Batılı bilimlerden temel farkı bilimin paradigmasında yatmaktadır. İbn Haldun'un sosyal varlığa yönelik yaklaşımları, onun genel varlık anlayışından bağımsız ele alınamaz. Birçok Müslüman düşünürde görüldüğü gibi, o da varlık dünyasını birbirine bağlı halkalardan oluşan bir zincir olarak görmektedir. Varlık zinciri ya da varlık dairesi diye adlandırılan bu modelde cansızlarla canlılar alemi, hayvanlarla insanlar alemi, insanlarla melekler alemi, birbirleriyle bağlantılı ve bütünleşmiş bir yapı olarak algılanmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, varlığı, varlık katmanları arasındaki benzerlik ve farklılıkları göz ardı etmeden ve birini diğerine indirgmeden ele almaktadır.²¹ Bu yaklaşım İbn Halduncu sosyal bilim anlayışının ayırt edici özelliğidir. İbn Haldun'un sosyal varlık anlayışı, gerçekliği bütüncül, dinamik, organik ve interaktif bir yapı olarak görmektedir. Bu anlayış Batılı hiçbir kuramda bir arada bulunmamaktadır. Batı'daki ekollerin sosyal varlık anlayışları varlık konusunda parçalı, düalist ya da indirgemecidir. Bazı toplumsal olgular temel, diğer toplumsal olgular ise bu temele göre ortaya çıkan türev olgular olarak değerlendirilir.²² Dolayısıyla İbn Haldun bu açıdan da farklı bir sosyal bilim ekolü olma potansiyeline sahip gibi görünmektedir.

İbn Halduncu sosyal bilimin Batılı sosyal bilim ekollerinden farkı sadece paradigmatik boyutta değildir. Bunun epistemolojik ve metodolojik farklılıklarına da değinmek gerekir. İbn Haldun toplum çözümlemesinde çok faktörlü ve dinamik bir anlayışı benimser. Örneğin İbn Haldun'un asabiyet kavramı özünde kan ve soy bağına dayalı bir toplumsallık bilinci-duygusu iken bu kavram aynı zamanda içeriği ve yoğunluğu değişen her türlü toplumsal bilinç ve eylemliliğin de temel unsurunu ifade etmektedir. İbn Haldun bu kavramı toplumsal hayatın ve olguların merkezine koyar. Bedevilikte temel öneme sahip

²⁰ Yaslıçimen & Sunar, Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkanı Olarak İbn Haldun, 140.

²¹ Canatan, Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?, 16.

²² Canatan, Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?, 23.

olan bu olgu, farklı toplumsal gruplarda dönüşüme uğrayarak varlığını sürdürür.²³ Bununla birlikte İbn Haldun asabiyeti etkileyen din, ekonomi, siyaset vb. faktörleri de sayar. İbn Haldun'un düşünsel yapısında, teleolojik, ontolojik ve epistemolojik yönler bulunmaktadır. Ona göre bilim, tarih, toplum ve bilgi arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bu etkileşimin maddi, manevi ve sosyal temelleri vardır. Çoğu Avrupa ve Amerikalı araştırmacının ulaştığı sonuç, İbn Haldun'un teorisinin özgünlüğünü ve sosyal bilimlerde ortaya koyduğu bilimsel devrimini kabul etmektedir. Onlara göre İbn Haldun, sosyal bilimler araştırmacılarının düşüncelerinde yüksek bir etki bırakmış olan *Mukaddimenin* yazarıdır.²⁴

İbn Halduncu sosyal bilimin çok boyutlu-faktörlü olmasından dolayı çeşitli şekillerde sınıflandırıldığı görülmektedir. Örneğin kendisi Auguste Comte'dan beş asır önce sosyoloji biliminin temel ilkelerini belirleyen kimse olarak görülmüştür. İbn Haldun, normatif bir karakter taşıyan bilim (sosyoloji) öncesi sosyal düşüncedeki gibi, toplumun doğası ne olmalıdır? gibi soruların sorulduğu bir bakış açısı yerine; çağdaş sosyolojinin de sorduğu toplum nasıl işlemektedir?, bu isleyişi düzenleyen yasalar veya ilkeler nelerdir? gibi sorular ekseninde bir bakış açısı benimsemiştir. Bununla birlikte, sosyolojinin gerçek bir kurucusu, ortaya attığı neden-sonuç ilişkisine dayanan yeni yöntem yaklaşımıyla bir nevi sosyal felsefeci olarak değerlendirilmiş; ayrıca bir rasyonalist ve bilimsel tutuma sahip düşünür, objektif ve detaylı analizler yapan bir bilgin, natüralist ve ampirist, determinist, pozitivist, eleştirel, tarihi maddeci vb. olarak çeşitli şekillerde nitelendirilmiştir. İbn Haldun'un yenilikçi toplumsal çözümler, sofistike dinamik yapısalılık ve ekonomik olguları karşılıklı etkileşim halinde bir sistem olarak gören bir yaklaşım içeren başarısının düşünsel değerini azımsamamak gerekir. Kendisi, Platon, Aristo ve Galen ile başlayan ve Grek-İslami akılcılarla devam eden ve sonra 18., 19. ve 20. yüzyıllarda Batılılar tarafından keşfedilen, sosyal ve siyasi teorisyenlerin entelektüel soyuna aittir.²⁵ Bu açıdan İbn Haldun'un sosyal bilim literatüründe bir ekol olarak değerlendirilmemesi ve bu şekilde incelenmemesi önemli bir kayıp olarak değerlendirilebilir.

İbn Halduncu sosyal bilimin neden ekolleşmesi gerektiğine ilişkin olarak kendisinin ortaya koyduğu sosyal bilimin yapısı ve muhtevası hakkında durmak yararlı olacaktır. İbn Haldun'a göre; tarih birçok kaynağa, çeşitli bilgilere, sahibini doğruya ulaştıran hata ve sürçmelerden koruyan doğru bir bakış açısına ve kararlılığa muhtaçtır. Çünkü tarihi haberler (rivayetler) konusunda soyut nakle güvenilebilir ama ananelerin esasları, siyasi ilkeler, umranın (toplumun) tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu

²³ Behçet Batur. İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 2021, 159.

²⁴ Mohammareza Shahidipak. İbn Khaldun as a Paradigm for the Past and Future of Sociology and Humanity, *Sociology International Journal*, 4/5, (2020), 156.

²⁵ Frederic Stephen Dale. *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. çev: Ayşecan Ay & Canan Coşkun, İstanbul: Ay Yayınları, 2018, 26.

hususla gaib şahide (görünmeyen görünen) kıyas edilmezse, bu konularda hataya ve yanlışla düşmekten emin olunamaz.²⁶ diyerek tarihe ve topluma (umran adıyla) bilim kimliği ve yöntem kazandırmıştır. İbn Haldun'un en önemli yanı tarihi ve toplumu açıklarken rasyonel kanıtlara başvurması, efsanevi haberlere veya bilgilere itibar etmemesi ve maddi dünyanın doğasına ilişkin koşullara önem vermesidir. Bununla birlikte İbn Haldun tüm bilimlerin kaynağı Allah'tır. İnsan aciz ve eksik olduğundan bunu böyle kabullenmek gerekir²⁷ diyerek kendi bilim paradigmasını ortaya koyar. Ancak literatüre hâkim pozitivist ve seküler İbn Haldun okuması, umran ilminin insan iradesiyle şekillenen boyutuna yoğunlaşmış ve böylelikle İbn Haldun'un İslam düşüncesindeki tevhid inancını bu yeni ilme nasıl esas yaptığını göz ardı etmiştir. Halbuki tevhid inancı metinde bazen içkin halde bulunurken bazen de doğrudan vurgulanmıştır. İbn Haldun'un bilim anlayışı, bütüncül bir kâinat algısı, tarih düşüncesi ve toplum metafiziği üzerinde yükselmektedir. Bu üç unsur İbn Haldun'un Umran ilminde sistematize edilmektedir. Bu bilimi oluşturan üç unsurun müşterek değer noktası ise İslam düşünce geleneğindeki tevhid prensibidir.²⁸

İbn Haldun ampirik sosyal bilim icra ederken ve sosyal bilimsel ilke ve kuralları belirlerken içinde bulunduğu ve kendisinin de inandığı İslam dini ile herhangi bir gerilim veya çatışma yaşamamışken, aksine inancı ve bilimsel bulguları arasında bir bütünlük ve tamamlayıcılık bulunduğunu çoğu yerde ifade eder. Oysa Batı bilimi ve özellikle sosyal bilimler aynı çizgide bir gelişme gösterememiştir. Kilise hakikat tekeli iddiasında bulunduğundan ve İncil dışında doğru bilgi kabul etmediğinden bilimsel düşünce ve gelişmeler din karşıtı bir harekete dönüşmüştür. Batı'da toplumsal ve kültürel aydınlanma dinin zayıflamasına ve gerilemesine bağlı kılınmıştır. Bu yüzden Batı aydınlanması ve modernleşmesi din karşıtı ve bununla bağlantılı olarak metafizik karşıtı bir kimliğe bürünürken, İbn Halduncu sosyal bilimsel düşünce İslam'ın içinde ve birlikte kalarak gerçekleşebilmiştir. Sonuçta Batı'nın sosyal bilimi materyalist ve pozitivist bir yapıya bürünürken İbn Halduncu sosyal bilim senkretik bir yapıyla karşımıza çıkmaktadır.²⁹ İbn Haldun'un toplumsal olguları açıklarken bilimi ve bilimsel tutumu önceleyen tavrı, toplumsal ve tarihsel gelişmelerin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim kendisinin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal yapı, farklı devletlerde üstlendiği çeşitli üst düzey görevler ve bu sayede karşılaştığı ve gözlemlediği olaylar, onun topluma rasyonel bir açıdan bakmasını zorunlu kılıyordu. Çünkü toplumsal olayların kendine has bazı ilkeleri vardı ve bunun keşfi İbn Haldun açısından zor olmadı.

²⁶ İbn Haldun. *Mukaddime*. çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, 165.

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 196.

²⁸ Yalçıman & Sunar, *Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun*, 149-150.

²⁹ Behçet Batur. *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020, 195-196.

İbn Haldun'un toplumdaki *sosyolojik ilkeleri* keşfetmesi onu böyle bir bilim araştırmasına sevk etti.³⁰

İbn Haldun'un sosyal, siyasi, ilmî deneyimleri ve bu alanlardaki kuramları biri diğerini açıklayan ve tamamlayan iki yönlü bir yapıya sahiptir. İbn Halduncu yaklaşım sosyal bir pratik ve zihinsel çabadır. İbn Halduncu kuramlar, bu pratiğin ve bu çabaları doğuran faktörlerin dile getirilmesidir. Olgu kuramın yollarını ortaya çıkarır, kuram ise olgunun bütün boyutlarını açıklamaya çalışır. Bu iki faktör birlikte tek bir gerçekliği meydana getirir. İbn Halduncu tecrübenin özü, düşünce ile pratiğin kuvvetli bir biçimde karışımından kaynaklanmaktadır. Onun dehasının, ilhamının ve sağlamlığının sırrı budur.³¹ Onun hedefi farklı bilimler kurmaktan ziyade tarihi, toplumu, siyaseti, ekonomik ve kültürel yaşamın özüne ait olan düzenlilikleri ve değişimleri göstererek, bugünkü terimlerle söyleyecek olursak, disiplinler arası bir toplum kuramı ortaya koymaktır.³² Pek çok modern yazar ve araştırmacı İbn Haldun'u *tarihçi* ve *sosyolog* olarak değerlendirmektedir. Oysa onun eseri olan *Mukaddime*'den hareketle onu bu sıfatlarla tanımlamak son derece sınırlayıcı ve yanıltıcı bir tutum olacaktır. İbn Haldun, temelde tarihçi olmakla birlikte çok yönlü bir düşünür ve bilim adamıdır. Kendisi belirli bir alanla sınırlandırılabilir bir uzman veya bilim adamı değildir. O, bugün birbirinden kopmuş ve uzmanlaşmış bulunan pek çok sosyal bilim alanını ve disiplinini kuşatmış ve bütüncül olarak ortaya koyabilmiş bir düşünürdür. En doğru ifadeyle o genel anlamda bir *sosyal bilimci ve düşünce adamıdır*.³³

İbn Haldun'un sosyal bilim ekolü olması gerektiğine ilişkin diğer önemli bir neden ise kendisinin kurduğunu söylediği umran bilimidir. İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde umran biliminden bahseder ve bu bilimi kendisinin kurduğunu defalarca belirtir. (...). O'nun umran bilimi tüm sosyal etkinlikleri kapsadığından herkes *Mukaddime*'de kendi uzmanlık alanıyla ilgili bazı bilgiler bulabilir. Onun için uzmanlık alanları farklı pek çok araştırmacı, *Mukaddime*'ye göndermeler yapmak ihtiyacını duymuştur.³⁴ Temelinde toplumsal realiteyi esas alan umran bilimi kendine has bir konu ve yöntemi vardır. İnsan açısından sosyal hayatın kaçınılmaz olduğu temel varsayımından hareket ederek, toplumsal gerçekliğin siyasi, ekonomik, dini, askeri vb. boyutlarını inceler, bunlar arasındaki ilişkileri arar, toplumsal yapı ve değişimlere yönelir, değişim ilkelerini arar ve tipolojiler kurar. Toplamların oluşum, gelişim ve çöküşünü deterministik bir bakış açısıyla inceleyerek, bu bağlamda en önemli öge olarak değerlendirdiği asabiyeti

³⁰ Behçet Batur. *Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun'da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu*, Antakiyat, Hatay, 2019, 98.

³¹ Muhammed Abid Cabiri. Niçin İbn Haldun, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2006, 14-15).

³² Yıldırım Erbaş. İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya, 2008, 236.

³³ Kadir Canatan. *İbn Haldun Batı Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019, 75.

³⁴ Süleyman Uludağ. *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2015, 56-58.

incelemeye çalışır.³⁵ İbn Haldun'un bulduğunu söylediği umranbilim, günümüzde konuları itibariyle sosyolojiye benzediği için böyle de adlandırılmaktadır. Oysa Batı-merkezli bu bakış açısı, umranbilimin alanını daraltmaktadır. Çünkü çağdaş Batı sosyolojisi, geleneksel toplumdaki ziyade modern topluma odaklanmaktadır. Premodern toplumları araştırmayı ise kültürel antropolojiye bırakmıştır. Oysa umranbilim, hem sosyolojinin alanlarını hem de kültürel antropolojinin alanlarını kapsamaktadır. Bu nedenle *umran* kendine özgü bir disiplindir.³⁶

İbn Haldun'la ilgili oldukça fazla yazı yazılmış ve yazılmaya da devam edilecektir. Fakat İbn Haldun'la ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında onun umran bilimi merkezli anlayışının modern sosyal bilimlerin dayattığı yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılıp açıklanması çabalarının ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durumun konuyu belli boyutlarıyla, kısmen yansıtsa da yeterli derecede açıklama yeterliğinden uzak, zorlama bazı sonuçlara yol açacağını söylemek mümkündür. Nitekim modern sosyal bilimlerde Batı toplumlarında meydana gelen toplumsal, kültürel, ekonomik ve epistemolojik değişimler sonucu ortaya çıkmış ve çerçevede şekillenmiştir. Oysa umran biliminin böyle bir geçmişi yoktur, bu nedenle bu parametrelere göre analizler yapılmaz.³⁷ İbn Haldun'un umran ilmi fıkıhın mikro düzeyli analizini daha makro bir düzeye taşımıştır. Böylece toplumsal aşan genel bir düzeni hedefleyen bir analiz ortaya konmuştur. Bu gün toplumsal anlamlandırmak için özgün ve işe yarar bir analiz için umran ilmini bütüncül olarak uygulamaya konulması gerekmektedir.³⁸

İbn Haldun'un sosyal bilimin Batılı sosyal bilimlerden birçok açıdan farklı olduğu görülmektedir. Başta paradigmatik yapısı olmak üzere, biliminin ortaya çıktığı dönem ve coğrafya ve ürettiği sosyal bilimsel kavramlar kendisini diğer sosyal bilim ekollerinden ayırmaktadır. Netice itibariyle İbn Haldun'un sosyal bilim, umran biliminde incelediği konular ve benimsediği yöntem ile kendine özgü bir yaklaşımdır. İçinden çıktığı toplumsal, kültürel, ekonomik, tarihi vb. tecrübeler dikkate alınmadan, sadece modern sosyal bilimlerin temel alınarak kendisinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi mümkün görülmemektedir.³⁹ Günümüzde bilimlerde giderek artan uzmanlaşma ve atomizasyon dolayısıyla sosyal bilimlerde disiplinlerarası yaklaşımlara ve köprü disiplinlere karşı giderek artan bir ilgi gözlemlenmektedir. Bu ilgi, şüphesiz önemli bir gelişme olmakla birlikte çağımızda sosyal bilimlerin içine düştüğü krize tam bir cevap oluşturamamaktadır. Söz konusu krizin atlatılabilmesi için ontolojik ve epistemolojik temelde bütüncülüğü sağlayabilmiş köklü bir paradigmaya ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu noktada, İbn Haldun'un yaklaşımının böyle bir paradigma özelliğine sahip olduğu

³⁵ Sefer Yavuz, *İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 2013, 344.

³⁶ Canatan, *İbn Haldun Batı Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı*, 15.

³⁷ Yavuz, *İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi*, 344.

³⁸ Yasıçimen & Sunar, *Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun*, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2006, 167.

³⁹ Yavuz, *İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi*, 345.

söylenbilir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki, İbn Haldun Batı ve Batı modernitesiyle teması olmamış ve dolayısıyla tamamen geleneksel parametrelere ve bilim anlayışına göre düşünmüş bir düşünce adamıdır. Dolayısıyla onun sosyal bilim paradigması kendine özgü ve otantiktir.⁴⁰ Dolayısıyla modern dünyada İbn Halduncu sosyal bilimin ekolleşmesi ve sosyal bilim literatürüne etkin bir şekilde dahil olması gerektiği düşünülmektedir.

Sonuç

Toplumun anlaşılması ve açıklanması noktasında toplum olgusunun çok boyutlu ve karmaşık yapısından dolayı çok sayıda sosyal teori, yaklaşım ve ekoller ortaya çıkmıştır. Her sosyal bilim ekolü kendi açısından toplum olgusunu açıklamayı hedeflemektedir. Her ekolün sosyal bilimsel analizde ortaya koyduğu katkı küçümsenemez. Sosyal bilim ekollerinin farklılaşmasında rol oynayan etmenler arasında varlığa, doğaya ve insana ilişkin ontolojik yaklaşım ile metodolojik ve epistemolojik yaklaşım farklılığı bulunmaktadır.

İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde toplum ve toplumsal olguların açıklanması ve anlaşılmasına yönelik olarak belirli bir bakış açısı, kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma çalışmalarında bulunmuştur. Bu çalışmalar kendine özgülüğünün yanı sıra toplumu açıklama ve anlaşılmasına yönelik olarak da son derece güçlü yaklaşımlar içermektedir. Söz gelimi *asabiyet kavramı* ve kuramı ile *bedevi-hadari toplum tipolojisi* vb. çabalar sayılabilir.

Modern dünyada çok sayıda sosyal bilim ekolünün varlığından söz ettik. Söz gelimi işlevselci ekol, çatışmacı ekol, anlayıcı ekol, evrimci ekol vb. bunlar arasında yer almaktadır. İbn Haldun da yaptığı çalışmalar dolayısıyla modern anlamda yeni ve farklı bir sosyal bilim ekolü olma potansiyeline sahip gibi görünmektedir. Bu nedenle İbn Halduncu sosyal bilim, sosyal bilimlerde yeni bir ekol olarak ortaya çıkabilir. Çünkü onun sosyal varlık konusundaki görüşleri son derece özgündür ve kapsamlıdır. Bugünün uzmanlaşmış sektör sosyal bilimleri açısından İbn Halduncu sosyal bilim modern dönemde başvurulması gereken önemli bir yaklaşımdır.⁴¹ İbn Halduncu sosyal bilimden faydalanmanın yolu, bugüne kadar yapıldığı gibi onu farklı bilim dallarında değerlendirmek ya da Batılı düşünürlerle karşılaştırarak değil, günümüzde onun sosyal bilimsel düşüncesini yeniden ele alıp geliştirerek olabilir.⁴²

Günümüzde İbn Haldun hakkında oldukça geniş bir literatür oluşmuştur denebilir. Ancak bu literatüre bakıldığında İbn Haldun ya herhangi bir ekole yakın olarak gösterilmekte ya da kendisi hakkında kısmi açıklamalar getirilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu girişimlerin hiçbirisi İbn Haldun'un doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunamamaktadır. Dolayısıyla kendisinin bağımsız bir ekol olarak değerlendirilmesi gerektiği

⁴⁰ Canatan, *İbn Haldun Batı Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı*, 79.

⁴¹ Canatan, *Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?*, 23.

⁴² Erbaş, *İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek*, 244.

düşünülmektedir. İbn Halduncu sosyal bilimin modern sosyal bilim literatürüne tekil düzeyde değil bir ekol düzeyinde yer alması ve onun sosyal bilim kavram, kuram ve yaklaşımlarının yeniden ele alınarak modernize edilmesi ve sosyal bilim dünyasına etkili bir şekilde dahil edilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aman, Fatih. "Sosyoloji Teorilerine Aktörler-Faktörler Bağlamında Bir Bakış Denemesi", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, (2017), 17-28.
- Batur, Behçet. "Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun'da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu", *Antakiyat*, 2/1, (2019), 90-115.
- Batur, Behçet. *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.
- Batur Behçet. İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzduşümleri, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 46, (2021), 152-161.
- Cabiri, Muhammed Abid. "Niçin İbn Haldun", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 21/2, (2006), 9-16.
- Canatan, Kadir. "Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?", *Eskiye Dergisi*, 22, (2011), 10-23.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Batı Dışı Bir Sosyal Bilim İmkânı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Dale, Frederic Stephen. *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. çev: Ayşecan Ay & Canan Coşkun, İstanbul: Ay Yayınları, 2018.
- Erbaş, Yıldırım. "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarasılığı Düşünmek", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 3/1, (2008), 233-246.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev: Oktay Özdemir, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013.
- Hira, İsmail. "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", *Bilgi Dergisi*, Sayı 3, (2000), 81-96.
- İbn Haldun. *Mukaddime I-II*. çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Mills, C. Wright. *Sosyolojik Tahayyül*. çev: Ömer Küçük, İstanbul: Hill Yayınları, 2019.
- Shahidipak Mohammareza. İbn Khaldun as a Paradigm for the Past and Future of Sociology and Humanity. *Sociology International Journal*, 4/5, (2020),153-159.
- Türkkan, Zeynep. "Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in Metodolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, (2012), 63-84.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Ankara: Harf Yayınları, 2015.
- Wallerstein, Immanuel. *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Yaslıçimen, Faruk. & Sunar, Lütfi. "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, (2006), 137-167.
- Yavuz, Sefer, "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 40, (2013), 319-347.
- Yılmaz, Alim. & Yazıcı, Sedat. "Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı 88, (2017), 57-68.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 493-508/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 493-508

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

RELIGIOUS TREATMENT AND PREVENTING FOR COVID-19 (CASE OF INDONESIAN MUSLIM COMMUNITY IN MANAGING COVID-19 PANDEMY)

Muhammad TAQIYUDDIN

PhD Student, Aqidah and Islamic Philosophy, Universitas Darussalam Gontor Ponorogo Indonesia

taqiyuddin@unida.gontor.ac.id

orcid.org/0000-0002-0797-9181

<https://ror.org/029tp8j70>

Abstract

Despite the communities in the world have different strategies about Covid-19 treatment, some countries still sociologically rely on religious treatment. This is also the salient feature of religious communities in Indonesia with Muslim majority. In fact, his attitude also varied; but has a meeting point that can be studied with the integrated perspective of science and religion. This mixed method research model uses historical qualitative data from scientific articles and non-survey quantitative data; which collecting the both cultural and structural official statements that can be traced its circulation in the community through social media. By the statements, its refer from religious authority as well as Indonesian 'kiai' or mass organization, also the religious educational institution. Trough fenomenological approach, his study at least concluded that the majority of the Indonesian Muslim community responded to Covid-19 moderately. Although, at least their attitude is divided into 3 groups: a) ordinary people, b) scientists, c) religious. But in general, they can articulate and collaborate in facing the Covid-19 with a harmonious alignment between religious tradition, science and technology. Evidenced by the emergence of regulations and graphic design products and social agreements that projected the values of Islamic teachings, science and technology as well.

Key Words: Covid-19, Indonesian Muslim, Religious Treatment, Islamic Worldview

DİNİ TEDAVİ VE COVID-19'U ÖNLEME (COVID-19 PANDEMİSİNİ YÖNETMEDE ENDONEZYA MÜSLÜMAN TOPLULUĞU ÖRNEĞİ)

Öz

Covid-19 tedavisi hakkında Dünya'nın her tarafında farklı yöntemler bulunmaktadır. Buna rağmen bazı ülkeler sosyolojik bakımdan hâlâ dini tedavi yöntemine güvenmektedir. Bu durum Endonezya'daki Müslüman çoğunluğa sahip dini topluluğun göze çarpan bir özelliğidir. Aslında Endonezya'nın tutumu bu konuda çeşitlidir. İçinde bulundurduğu anlayış pozitif bilimlerin ve dinin bütünlük perspektifiyle incelenebilecek bir buluşma noktasına sahiptir. Bu karma araştırma modeli, bilimsel makalelerden alınan tarihsel nitel verileri ile anket dışı nicel verileri kullanır. Böylece sosyal medya aracılığıyla toplumdaki sirkülasyonu takip edebilen hem kültürel hem de yapısal resmi söylemleri toplayan bir kuruluştur. Bu söylemlerle, dini otoritenin yanı sıra aynı zamanda

Geliş Tarihi: 09.11.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1020998>

Kabul Tarihi: 11.11.2021

dini eğitim kurumu anlamında gelen Endonezya 'kiai' veya kitle örgütüne atf yapar. Fenomenolojik yaklaşım kullanılarak Endonezya'nın bu durumu en azından Müslüman nüfusunun çoğunluğunun Covid-19'a ılımlı olarak yanıt verdiği sonucuna ulaştı. Bu toplumun tutumu ise üçe ayrılmıştır: a) sıradan insanlar, b) bilim adamları, c) dindarlar. Ancak genel olarak Covid-19 ile yüzleşirken dini gelenek, bilim ve teknoloji arasında uyumlu bir şekilde kendilerini ifade edip iş birliği yapma olanakları vardır. İslami öğretilerin yanında bilimin ve teknolojinin de değerlerini yansıtan düzenlemeler, grafik tasarım ürünleri ve sosyal anlaşmaların belirmesiyle bu durum gözler önünde kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Covid-19, Indonesian Muslim, Religious Treatment, Islamic Worldview.

Atf / Cite as: Taqiyuddin, Muhammad. "Religious Treatment and Preventing for Covid-19 (Case of Indonesian Muslim Community in Managing Covid-19 Pandemy)": *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 493-508.

Introduction

Specifically, among the problems that were fixed by religion and its authority; is disaster management. As a developing country; disaster management really needs synergy from all parties. Not to mention, the level of technological readiness and public knowledge is not entirely able to be used. Thus, sometimes religious leaders as the people's mobilizing authority, may not be able to determine the right attitude because of the lack of scientific competence; due to various reasons.(Joakim and White 2015) This is the key to the urgency of the synergy. Resources that cannot yet be owned by religious authorities and religious leaders, can be supplied by the government as stakeholders in the country.

The government as an executive can legitimize legal authority and regulations to support the creation of such synergy. The government really needs religious institutions with their authority; affiliated with CSOs in carrying out mitigations to other actions. Islamic religious leaders, both in school areas and community organizations; also contributes to preventive action. This includes aspects of non-structural disaster mitigation; but has quite a broad impact.(Adiyoso and Kanegae 2013) In fact, the success of this method can overcome and anticipate social and political conflicts between organizations. That is, this method can be used to deal with disasters; as long as it is supported by regulations and reliable resources. Including scientific and technological assistance.(Sindre 2018)

This research uses a combination of qualitative and quantitative method (mixed method).(Turpin, Asano, and Finlayson 2015; Başkarada and Koronios 2018) The objects are phenomenon of Indonesia Muslim societies in facing Covid-19. Data collected through tracking literature samples in the form of: 1) circulars and appeals from religious organizations at the community and state institutions such as ministries and others.(Taqiyuddin 2020b) 2) poster or designs contained info related to the Muslim community in facing Covid-19.(Taqiyuddin 2020a) 3) scientific works: journals, theses, dissertations. The data was analyzed historically and critically descriptive; and tracing the roots of the religious attitude of the Indonesian Muslim community. Then compare it with documented social facts in various online news.(Taqiyuddin 2020c)

Moreover, this disaster is global pandemic. As we face these days; namely the emergence of the Corona Novel virus (NCov) or scientifically called Corona Disease 2019 or COVID-19. The spread of the virus preliminary reported from Wuhan, China. Namely, starting from the fish market mixed with other animals. The virus originally known from this animal, eventually transmitted to humans. In China, the variant of Corona virus are HCoV-229E, HCoV-OC43, SARS-CoV, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, and MERS-CoV. The Institute for Disease Management in China (the Chinese Center for Disease Control and Prevention) found various samples in the wild animal market; by swabbing the organs in animals such as blood, stomach and throat. (Stein 2020; Brüssow 2020; Stratton 2020) As of December 2019, the spread in China continued more massive during the Chinese New Year; where the mass are gathering in large scale. And then transferring among human body unconsciousness. Until January 31, 2020; This epidemic has spread to 19 countries with 11,791 confirmed cases and 213 deaths. This prompted WHO to declare a Public Health Hazard. (Adhikari et al. 2020)

The hypotheses taken by the researchers such:

1. This virus originates from wild animals that are consumed, thus infecting humans.
2. This virus transmitted through human contact; as well as droplets, liquid that comes out of coughing and sneezing that spreads into the air and attaches to various surrounding objects.
3. Viruses attached to various objects transmit to humans through the touch of a hand on droplet objects. The virus-containing hand is in contact with the respiratory tract; so the virus can enter the respiratory tract.

For this reason, world scientists recommend the government to conduct population lockdown and patients isolation as long as the vaccine had not be founded. The spread was through social contact such as a handshake, kissing, to cuddle with the 'carrier of the virus'. (Salzberger, Glück, and Ehrenstein 2020; Stein 2020)

Some countries that have large Muslim communities have taken action. Religious institutions and authorities began to play a role. In Saudi Arabia, the government has closed access to tawaf at night. The closure of Umrah access was also carried out; as a preventive measure before the outbreak due to the absence of social distancing in the worship. Based on government experience, the potential spread of outbreaks in this area will be quite high. Because the daily spreading of influenza and respiratory diseases can reach 50%; dominated by 50 years and over. (Ahmed and Memish 2020; Ebrahim and Memish 2020) In addition, in Indonesia and several other countries, similar policies have been carried out in Saudi Arabia are limiting the hajj quota. In fact, some countries have clearly canceled Hajj for 2020 (1442).

Religiosity in Indonesia: Background and Role

Religious society is a typical culture of Indonesia. This is based on Pancasila, which is in the first principle; it is mentioned about 'Oneness of God'. That is, even though Indonesia is not a particular religious state, religion is a value that is accommodated in Indonesian law. In fact, the religion is bureaucratically posited as the ministry of religion. Religion has also become an inseparable part of the dynamics and traditions of the people in the Indonesian public sphere. So, under any circumstances and however; will still involve religious institutions in it. (Latif 2018; Abdullah 2017)

This constitution enables religious plurality in Indonesia. All religions coexist peacefully with strong legislation. Religion, too, can be a solution to the socio-cultural problems that sometimes occur. (Kumar 2017) Although of course, there are parts that can be easily resolved; some are complicated enough to solve. In broad outline, religious patterns in Indonesia can be considered as Muslim majority represent moderate Islam. This is in line with the method of Islamization in this archipelago; through the *bi-l-hāl da'wa* path, also *mauidzah hasanah*. So, gradually; religion is a part of political power in Indonesia. (Zarkasyi 2008; Ahyar and Alfitri 2019)

Religion in Indonesia always appears to be a 'guardian' in the community. Also as a medium for the spread of wise harmony between Indonesian citizens; even in the arena of international diplomacy. Religion is also an ethos of thinking that underlies the emergence of culture, local wisdom, and tradition and intellectual ethos. (Hosen 2017) That is, religion and its laws become part of the authority that helps regulate the socio-cultural order in Indonesia; such as marriage law or religious community. The authoritative figures are participating in resolving the problem in public spaces; through official statements in certain religious fields and religious institutions. (Makin 2018; Hasyim 2015)

The religious legitimacy, historically can be traced from the scientific tradition that developed in Indonesia itself. Recorded a number of Nusantara scholars at that time which recognized internationally. In fact, his various works written in Arabic, which in that time become world Muslim academic language. With such religious capacity, it certainly had an influence in shaping the culture of the Nusantara Muslim community at that time, even today. (Syahnan 2019)

In the next period, the religious leaders joined hands with nationalists in liberating Indonesia from foreign colonialism. In fact, the scholars also fought and led the national movement at that time in various ways. KH Hasyim Asy'ari, for example, helped to take up arms while at the same time proclaiming jihad against the invaders as martyrs. As well as the economic and educational movement that is also produced by KH Ahmad Dahlan Muhammadiyah organization. That is, all these figures launched a political nationalism based on Islamic teachings. (Syamsuddin 1995; Zarkasyi 2019; Kusmana 2019)

However, the condition of religiosity in Indonesia is quite good and conducive. Especially before the influx of globalization and ideology from outside Indonesia. It can be seen, that the political and social atmosphere of Indonesia remains religious with its various moderate attitudes. Except, in some cases academically as well as methodologically polarized political elites and public figures; that is, influenced by foreign frameworks or Orientalist studies in stigmatizing several Islamic streams that have actually been peaceful in their plurality. (Buaben 2017; Montgomery and Heathershaw 2016) This is evidenced by the efforts of some academics who position the opposite between religion and science. It also stigmatizes that Islam has roots that foster purist, fundamentalist and even extremist terrorist attitudes. Of course, such an effort called an expression of hatred for the Islamic community in Indonesia, which is on average moderate. (Aguilera-Carnerero and Azeez 2016; Arat-Koç 2014; O'Donnell 2018)

However, in this pandemic era; Islamic cultural entities in Indonesia have proven their ability to organize society especially in facing this pandemic. In fact, its effectiveness exceeds the ability of academics, political elites, or public figures mentioned above. This figured by various mass dan political organizations and other community organizations that play a large role in the community. This role seems to have helped academics, political elites and public figures who were in the position of policy holders to collaborate in handling this national disaster. (Rajab, Nurdin, and Mubarak 2020; Zahrotunnimah 2020; Mahmuddin and Syandri 2020)

An interesting fact is that in Indonesia there has been an institutionalization of religious authority by maintaining the plurality of schools and Muslim organizations. The institutionalization is inseparable from the academic world; namely the existence of Islamic universities as well as Islamic schools at the level of childhood to high school. If in the era of the struggle for independence of tradition by the Indonesian Ulema Council nationally, also continued by various other Islamic organizations. (Hasan Basri 2020; Darmawan et al. 2020)

This is because of the basic understanding of moderate Muslims from various elements of the organization regarding the relationship between Islam and disaster. Namely, their ability to see comprehensively about pandemic issues from the point of view of religious thought that is inseparable from scientific methodology. Also an integrated wisdom acts that representing the teachings of Islam. (Novanda 2020; Machendrawaty et al. 2020; Mansyur 2020) This will be explained briefly about the view of the relationship between Islam and the scientific phenomenon in the form of the Covid-19 disaster.

Religiosity and Disasters

Historically, Islam has also affirmed that disasters have a background or a particular cause. These causes and effects referred to as phenomena or signs that must be 'read' through scientific methodology. In Islam, using scientific methodology is not much

different from the scientific methodology known in this modern era. This is because Islam also affirms that the five senses and ratios are an inseparable part of the epistemology of Islam. This clarifies the position of Islam in viewing causality as part of God's power that can be reasoned technically through reason and five senses. (Zarkasyi 2018)

What distinguishes, that Islam affirms the God as metaphysical Cause behind the phenomenon of cause and effect that appears in the physical world. More than that, Islam affirms the power of God who 'created' the natural law. This characteristic is what causes the Islamic worldview (Islamic Worldview) to have a broad spectrum in viewing nature, humans, and other metaphysical matters. This view forms a kind of cultural matrix that is inherent in a variety of social to scientific activities of a Muslim. (Abdullah, M. and Nadvi 2011; Ishaq and Daud 2017)

This view of life does not stop at the level of belief or belief alone. In Islam, the concept of faith has a relationship between beliefs, words and deeds at the same time. We can observe this in the pillars of faith and the pillars of Islam. Which, if we examine each of its aspects, strongly reflects the universality of Islam as a teaching of life. The concept of faith is very much tied to the implementation of Islamic teachings called the Shari'a. Which, is a comprehensive rule of life as a value system, law, ethics and aesthetics both individually and communally. All aspects of sharia are inseparable from the element of 'intention', which is part of the theological affirmation of the purpose of the implementation of sharia, namely worship of God. (Daud 2015; Majid and Haliding 2014; Hassan 2018)

So, even though physically looks the same human, both Muslims and infidels. For example, chicken that is slaughtered Islam is not much different physically from that which is slaughtered is not Islamic. The difference is in the aspect of lafadz basmalah as sharia and theological affirmation of the purpose of slaughtering chickens, namely getting halal food to support the survival of worship for God. In the context of the Covid-19 pandemic it is also no different. Muslims can follow health protocol made by non-Muslims though. This is because in the Shari'a there is a command to 'hifdz al nafs' (safeguarding the soul - survival) and a prohibition to plunge oneself into danger. (Dahlan et al. 2020) Such religious orders are included in the category of Islamic maqasid. Moreover, if the scientific research (especially medical) found that such disasters bring serious harm and danger, where danger can be threatening if the association held a mass gathering. (Auda 2007; Kamali 2019; Alyanak 2020)

In general, community religiosity proved to play an active role in helping disaster management. The evidence arises when the social movement of the community in fundraising is driven by community organizations such as Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, and others. Organizations such as political parties also carry religious motivation in justifying the truth of their actions to help deal with disasters. The motivation, the

movement is a step that has the dimension of pious charity and amar ma'ruf (commanding good /right) as well as rewarding in the sight of Allah.(Joakim and White 2015; Rokib 2012) On the scale of religious knowledge, disaster management is categorized in contemporary fiqh, often called Disaster Fiqh. Which, some aspects of the law will be adjusted to the needs; without changing the essence of the pillars of Islam itself. (Ha 2015; Iskandar 2019)

The Covid-19 phenomenon can explained scientifically without contradicting religion. Scientists and religious authorities have confirmed that viruses seen as living organisms that are so small that they are invisible. The life of the virus proved to have a cycle that follows 'sunnatullah' (God's laws), which has a part of character that is permanent and unchanging. In fact, its life cycle can predicted and understood scientifically. This explanation, although most come from non-Muslim scientists, but the results can used for Muslim communities anywhere.(Hasbiyallah et al. 2020)

In Indonesia in particular, religious leaders also mobilized their abilities through their capacity as leaders of CSOs and other organizations; both large and small in guarding the safety of Muslims in their respective congregations. This is marked by the emergence of various religious fatwas about the implementation of religious activities in mosques, schools, and the wider community. Globally, this phenomenon has actually happened in the international Islamic world.(Ahmed and Memish 2020; Dahlan et al. 2020; Hasbiyallah et al. 2020; Rusyana et al. 2020)

There are several religious fatwa from community organizations, universities, and others that issued statements about Covid-19. In general, we can map it into several clusters. Namely: fatwa on the implementation of worship in public places, fatwa on the implementation of religious activities based on local culture, and fatwas that are motivating the Muslim community in dealing with the Covid-19 disaster. This represent the emergence of fatwas about obligatory prayers and Friday prayers based on the Islamic fatwa approach, to fatwas relating to how to address Covid-19 in the view of Islamic creed.(Qotadah 2020b; Rajab, Nurdin, and Mubarak 2020; Mahmuddin and Syandri 2020; Djalante et al. 2020)

All ijthihad ulama products about religious fatwas about Covid-19, can be categorized as scientific activities that have roots in Islamic intellectual traditions. Even in the perspective of the philosophy of science, we can call this fatwa a product of science; which emerged from the Islamic scientific methodology called ijthihad.(Javed and Javed 2015) We can say this, because the process of ijthihad is very laden with methodology and scientific activity in concluding an Islamic law in the form of a fatwa. This scientific activity based on religious assumptions that built based on the Qur'an and hadith as a theoretical foundation in viewing the Covid-19 phenomenon.(Muslih 2016; 2019)

Mapping Indonesian Muslim Community

Islam sees the plague as another disease. However, the terms used to refer to this are quite diverse. Various groups also have their own ways. For example, if we divide by several stages, especially in terms of access to academic literacy: 1) the civilian, 2) scientists, and 3) religionists. (Muslih 2017) In this case, the civilian represents people who have followed more scientific, social and political discourse than created it; although of course, people always have social agreements and local wisdom which we can call indigenous science. (Hiwasaki et al. 2014; Davids 2016)

If traced, in fact the community often gets guidance from figures; in the Indonesian context, that the majority of Muslim communities are bound by certain Islamic figures. Factually, the community often bases its actions based on the guidelines of these figures. This explains the emergence of some traditions with customary and cultural dimensions that have Islamic nuances. Although the shape is varied; both verbally using Islamic symbols and local customs that do not conflict with Islam. (Irfan 2017; Nadhiroh 2018; Irbansyah 2019; Putra 2018; Khoiri 2017)

Meanwhile, scientists represent people who are involved in certain scientific fields, both to obtain academic degrees or not. In his hierarchy, scientists also have diverse competencies. Both mastering disciplines that are linear or interdisciplinary, multidisciplinary, and interdisciplinary. Thus, all of his attitudes also reflect thoughts, products, to different ideas and views in seeing the Covid-19 phenomenon. (Hasyim 2015; Zarkasyi 2019; Musadad 2015) In Indonesia for example; almost all scientists in it represent the community based on religious values in Pancasila. Thus, the technicalities and steps in dealing with Covid are also different from those of other countries. This proven by the writing of various scientific works that have religious dimensions and relate them to the Covid-19 disease. (Saefi et al. 2020) These religious-based scientific works had written by students and lecturers in Islamic and public universities.

The scientist complexity views on Covid-19, is also experienced by people who are categorized as religious in the community. They act as direct enlighteners and guides of the community; often, they called ulama, kiai, or others. With their scientific capacity, they become a source and reference for the community when certain problems are encountered. Also with their capacity, they are collaborated with the government in pandemic prevention measures on a national scale. Among them is the collaboration of the government and MUI in providing direction in the dimensions of scientific, religious, also related to public policy in order to provide social order in the pandemic. (Rusyana et al. 2020; Junaedi et al., n.d.; Mansyur 2020; Kuipers, Mujani, and Pepinsky 2020)

Preventive Action of the Indonesian Muslim Community during Covid-19

Based on the mapping above, we can conclude the existence of convergence among these groups. In particular, the integrative aspect that links the Covid-19 phenomenon with

Islam and science at the same time. What is interesting is that various preventive solutions for the Muslim community in Indonesia have certain characteristics. Which, his various actions reflect religious and social motivations which also proved scientific in dealing with the Covid-19 phenomenon. These things can be proven by the existence of several regulations which also have national and international standards, but have a justification from religious arguments :

1. The Social Distancing as regulation that restricts social activities or prohibits a mass gathering at a place. Usually, religious rites in Islam; which has both a spiritual and a social dimension; often requires the implementation of worship carried out simultaneously (in congregation). (Qotadah 2020b) With the Covid-19, a problem arose: how to hold congregation prayer at the mosque? Especially about the every Muslim's obligation of Friday prayer. This was clearly addressed by religious authorities by issuing fatwas about Friday prayers during the pandemic. (Kuipers, Mujani, and Pepinsky 2020) Following the prayer in congregation in the mosque and attending walimatul 'ursy, until the resignation of the pilgrimage this year (due to the absence of istithā'ah). (Rajab, Nurdin, and Mubarak 2020; Hasbiyallah et al. 2020; Mushodiq and Imron 2020; Mansyur 2020; Maravia 2020)

Some of the practices can be witnessed in various news stories on social media; from electronic newspapers to certain social media accounts. Here are also various guidelines about congregational prayer with physical distancing. Until the implementation of Eid al-Fitr. (Taqiyuddin 2020c; 2020b; 2020a) The keywords used as a reason to stop the law from the obligations at the top are related to an emergency situation; that is, promoting the maqāshid syariah and sad dzariah. (Hidayatullah and Nasrullah 2020) Called emergency, because there are primary things that must be prioritized by the sharia, namely the safety of the soul and aqidah at the same time. Which, both relies on personal safety first. (Al Amin 2020; Hasibuan and Yusram 2020; Arsad 2020; Rusyana et al. 2020; Hasbiyallah et al. 2020)

2. Closing the nose when sneezing and mouth when coughing. That this case is, in fact, the teaching of Islam; and it has been implemented since Covid-19 has not spread though. This is because of the Rasulullah hadith related to the ethics of sneezing and coughing; which he always puts his hand or cloth on his face to close it and reduce his voice. (Helmi Basri 2018; Arifin et al. 2020; Hanbal 2001 vol. 15, p. 412, hadits no. 9662; Al-Sijistaniy, n.d. vol. 4, p. 307, hadits no. 5029; Abdusshomad 2020) Internationally, this behavior is highly recommended by any health practitioner. Even at the international level, this acts is recommended by WHO in the health protocol. (Ashraf et al. 2020; Cascella et al. 2020) Because, one aspect of Covid-19 transmission is through droplets resulting from sneezing or coughing that spreads open in the air. So, closing your nose when sneezing and coughing is recommended. (Cascella et al. 2020; Islam et al. 2020; Amanambu 2020) For this reason, this has been consciously popularized through religious figures who collaborate with scientists and governments. (Taqiyuddin 2020a)

3. Ablution and purification are one of the religious orders. Which, at the same time, has scientific benefits in the form of maintaining health and hygiene. ("Ablution Wisdom in the View of Quran, Hadith, and Medicine" 2011) If we look at aspects of the pillars and legal requirements of ablution, we will find some scientific matters; for example using clean and purifying water, up to limbs such as face, hands, feet, and even dedicated to rinse and cleanse the nose and ears. These things, certainly very helpful in maintaining cleanliness which is highly recommended in the health protocol. (Rahman 2020; Suhendar et al., n.d.)

Some contemporary problems regarding the obligation to purify as a condition of worship for medical personnel can be answered. That those who take cover behind PPE and are not advised to take it off, are allowed to use waivers (rukhsah) for tayammum. (Qotadah 2020a; Amel 2019; Arsad 2020) Psychologically, performing ablution correctly can increase optimism and calmness. Which, both of these attitudes can help deal with community and individual concerns; that is, the Muslim community did not experience chaos during the pandemic. (Ilyas 2020)

Social motivation was also promoted in the Covid-19 era. Interestingly, that social motivation is based on the teachings of Sufism in Islam. Which, in the modern way is meant as psychotherapy. (Ahmad Fajar et al. 2020) Its function is to bring the calm of the individual to the community in dealing with the plague. Calmness is needed in formulating appropriate actions and attitudes; especially in organizing social worship activities. (Yono, Rusmana, and Noviyanty 2020; Rifa'i et al. 2020; Hajar 2020) Some forms of activities are dhikr, tadabbur al-Qur'an, online religious lectures, to prayer in congregation at home filled with tausiyah. (Saebani et al. 2020)

The theological awareness above gave birth to a productive religious attitude. Namely patience, resignation, to be pleased with the will of Allah. This kind of attitude was also built in various appeals and circulars spread by Islamic-based organizations and political organizations. (Yono, Rusmana, and Noviyanty 2020; Yono 2020; Daniel 2020) Online and written appeals were also submitted by several religious leaders in the community; both through newspaper and non-newspaper social media. (Taqiyuddin 2020c; Suherdiana et al. 2020)

Collaboration of the Religious Authority with the Government can be interpreted as the alignment of the umara 'and ulama. Its function is to facilitate Muslims in a variety of things that are needed, such as disinfection of mosques, to health protocols for Islamic educational institutions such as pesantren and others. (Rajab, Nurdin, and Mubarak 2020; Daniel 2020) The government really needs to work together with scholars and other religious figures; because social legitimacy is always in their hands, even though the legality of administration is held by the government. This is because religion really regulates the social activities of the community and its culture. (Rusyana et al. 2020; Solahudin et al. 2020)

Conclusion

It is an interesting fact that can be concluded, apart from the professionalism in handling the Cov en-19 by the Indonesian government; namely the religious attitude of the Muslim community in Indonesia. Not as expected that religion is often associated with myths, in fact Muslims in Indonesia in their communities are very convergent and integrated with religious and scientific studies; although some are still not socialized. The productive religious attitude factor is because of the easy access of the ummah to Islamic educational institutions such as state and private Islamic tertiary institutions; following tradition Muslims that concerns the authority of the clergy. Further research needed is a detailed mapping of the level of religious awareness in various regions; thus clarifying the influence and contribution of religious organizations and Islamic educational institutions in these locations.

Reference

- Abdullah, M. and Nadvi, M. "Understanding the Principles of Islamic World-View." *The Dialogue* 6/3, (2011), 1–16. <http://www.qurtuba.edu.pk/thedialog/>.
- Abdullah, M. Amin. "Islam as a Cultural Capital in Indonesia and the Malay World: A Convergence of Islamic Studies, Social Sciences and Humanities." *Journal of Indonesian Islam*. (2017) <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.307-328>.
- Abdusshomad, Alwazir. "Pengaruh Covid-19 Terhadap Penerapan Pendidikan Karakter Dan Pendidikan Islam." *QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama* 12/2: (2020), 107–15.
- "Ablution Wisdom in the View of Quran, Hadith, and Medicine." *Arak Medical University Journal*. 2011.
- Adhikari, Sasmita Poudel, Sha Meng, Yu-Ju Wu, Yu-Ping Mao, Rui-Xue Ye, Qing-Zhi Wang, Chang Sun, et al. "Epidemiology, Causes, Clinical Manifestation and Diagnosis, Prevention and Control of Coronavirus Disease (COVID-19) during the Early Outbreak Period: A Scoping Review." *Infectious Diseases of Poverty* 9/1, (2020), 29. <https://doi.org/10.1186/s40249-020-00646-x>.
- Adiyoso, Wignyo, and Hidehiko Kanegae. "The Preliminary Study of the Role of Islamic Teaching in the Disaster Risk Reduction (A Qualitative Case Study of Banda Aceh, Indonesia)." *Procedia Environmental Sciences*. (2013) <https://doi.org/10.1016/j.proenv.2013.02.110>.
- Aguilera-Carnerero, Carmen, and Abdul Halik Azeez. "KEYWORDS Islam Muslims Hate Speech Cyber Islamophobia Twitter Critical Discourse Analysis 'Islamonausa, Not Islamophobia': The Many Faces of Cyber Hate Speech." *Journal of Arab & Muslim Media Research*. 2016. https://doi.org/10.1386/jamr.9.1.21_1.
- Ahmad Fajar, Dadang, Isep Zaenal Arifin, Hajir Tajiri, and Elly Marlina. "Membentuk Ketahanan Mental Berbasis Tasawuf Melalui Dzikir Lathifah Sebagai Metode Terapi Terhadap Efek Pandemi Covid 19." *LP2M*. (2020).
- Ahmed, Qanta A, and Ziad A Memish. "The Cancellation of Mass Gatherings (MGs)? Decision Making in the Time of COVID-19." *Travel Medicine and Infectious Disease*, 101631. (2020) <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.tmaid.2020.101631>.
- Ahyar, Muzayyin, and Alfitri Alfitri. "Aksi Bela Islam: Islamic Clicktivism and the New Authority of Religious Propaganda in the Millennial Age in Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9/1, (2019), 1-29. <https://doi.org/10.18326/ijims.v9i1.1-29>.
- Al-Sijistaniy, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats bin Ishaq bin Basyir bin Syadad bin Amru al-Azadiy. n.d. *Sunan Abi Dawud*. Edited by Muhammad Muhyi al Din Abdul Hamid. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah.
- Alyanak, O\u0159uguz. "Faith, Politics and the COVID-19 Pandemic: The Turkish Response." *Medical Anthropology*. 2020. <https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1745482>.
- Amanambu, Uchenna Ebony. "Almajiri Islamic Practices And The Covid-19 Pandemic In Nigeria: Matters Arising." *Journal of Applied Philosophy* 18/3, (2020).
- Amel, Camelia Rizka Maulida. "Konsep Rukhsah Bagi Tenaga Medis Dengan Alat Pelindung Diri Saat Menangani Pasien COVID-19." *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam* 22/2, (2019), 262–82.
- Amin, M Nur Kholis Al. "Menakar Nilai kemanfaatan Penangguhan Walimat Al-'Ursy Di Masa Darurat COVID-19 Melalui Analisis Sadd Adz-Dzari'ah." *Ulumuddin: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10/1, (2020), 27–38.
- Arat-Koç, Sedef. "Dance of Orientalisms and Waves of Catastrophes: Culturalism and Pragmatism in Imperial Approaches to Islam and the Middle East." *Third World Quarterly*. 2014. <https://doi.org/10.1080/01436597.2014.971563>.
- Arifin, Tajul, Neni Nuraeni, Didi Mashudi, and Encang Saefudin. "Proteksi Diri Saat Pandemi COVID-19 Berdasarkan Hadits Shahih." (2020).
- Arsad, Muhammad. "Efektivitas Rukhsah Dalam Pelaksanaan Ibadah Masa Pandemi Covid-19." *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi* 6/1, (2020), 59–74.
- Ashraf, Hamid, Ahmad Faraz, Md Raihan, and Sanjay Kalra. "Fighting Pandemics: Inspiration from Islam." *JPMA. The Journal of the Pakistan Medical Association* 70/5, (2020), S152--S156.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. *Middle-East Journal of Scientific Research*. (2007). <https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.13.1885>.

- Başkarada, Saša, and Andy Koronios. "A Philosophical Discussion of Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Research in Social Science." *Qualitative Research Journal*. (2018). <https://doi.org/10.1108/QRJ-D-17-00042>.
- Basri, Hasan. "Religious Community Responses to COVID-19: Case Study on Muslim Small Community." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24/8, (2020), 10439–46.
- Basri, Helmi. "RELEVANSI ANTARA HADITS DAN SAINS Kaedah Dan Aplikasinya Dalam Bingkai Ijaz Ilmi." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 17/1, (2018), 130–46.
- Brüssow, Harald. "The Novel Coronavirus – A Snapshot of Current Knowledge." *Microbial Biotechnology* n/a (n/a). (2020). <https://doi.org/10.1111/1751-7915.13557>.
- Buaben, Jabal M. "The Middle Path of Moderation in Islam : The Qur'anic Principle of Wasatiyyah / Mohammad Hashim Kamali." *Islam and Civilisational Renewal* 8/3, (2017), 444–46. <https://doi.org/10.12816/0042936>.
- Cascella, Marco, Michael Rajnik, Arturo Cuomo, Scott C Dulebohn, and Raffaella Di Napoli. "Features, Evaluation and Treatment Coronavirus (COVID-19)." In *Statpearls*. (2020). [Internet]. StatPearls Publishing.
- Dahlan, Moh, M Sirajuddin, Andri Saputra Miinuddin, A Novan Safi?, and Adella Lovita. "Consistency of Rural Muslim Communities in Maintaining Safety (Hifdz Al-Nafs) in Performing the Worship of Daily Prayers (Shalat) in the Midst of Covid-19 Outbreak." *Journal of Talent Development and Excellence* 12/1, (2020), 2134–39.
- Daniel, Tumpal Daniel Tumpal. "Penguatan Tarbiyah Umat Dan Kontribusi Islam Atasi Covid 19." *Alasma| Jurnal Media Informasi Dan Komunikasi Ilmiah* 2/1, (2020), 13–22.
- Darmawan, Dadang, Deni Miharja, Roro Sri Rejeki Waluyajati, and Erni Isnaeniah. "Sikap Keberagaman Masyarakat Menghadapi Wabah COVID-19." *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya* 4/2, (2020), 115–24.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. "The Metaphysical Worldview." In *A Companion to the Worldview of Islam; Course Materials for Wise Summer School 2015*. Kuala Lumpur: CASIS-UTM. (2015).
- Davids, Nuraan. "Beyond the Indigenous/Non-Indigenous Knowledge Divide: The Case of Muslim Education and Its Attenuation to Cosmopolitanism." *South African Journal of Higher Education* 28/5, (2016). <https://doi.org/10.20853/28-5-410>.
- Djalante, Riyanti, Jonatan Lassa, Davin Setiamarga, Choirul Mahfud, Aruminingsih Sudjatma, Mochamad Indrawan, Budi Haryanto, et al. "Review and Analysis of Current Responses to COVID-19 in Indonesia: Period of January to March 2020." *Progress in Disaster Science*, 100091. (2020).
- Ebrahim, Shahul H, and Ziad A Memish. "COVID-19: Preparing for Superspreader Potential among Umrah Pilgrims to Saudi Arabia." *The Lancet* 395/10227, 2020. e48. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30466-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30466-9).
- Ha, Kyoo Man. "The Role of Religious Beliefs and Institutions in Disaster Management: A Case Study." *Religions*. (2015). <https://doi.org/10.3390/rel6041314>.
- Hajar, Andi. "Ajaran Al-Mahabbah Sebagai Upaya Mengatasi Keresahan Manusia Dalam Menghadapi Pandemi Covid-19." *Jurnal Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam & Pendidikan* 2/1, (2020), 18–29.
- Hanbal, Abu 'Abdullah Ahmad bin Muhammad Ibn. *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal Tahqiq Syu'aib Al-Arnauth Wa Abdullah Bin Abdul Muhsin Al-Turkiy*. Vol. 14. Beirut: Al-Risalah Foundation. (2001).
- Hasbiyallah, Hasbiyallah, Ratu Suntiah, Hilda Ainisyifa, and Titim Fatimah. "Fikih Corona: Studi Pandangan Ulama Indonesia Terhadap Ibadah Dalam Kondisi Darurat Covid-19." *Karya Tulis Islam Fakultas Tarbiyah Jurusan PAI*. 2020.
- Hassan, Nur Jannah. "The Integration of Qur'anic Worldview with Natural Science: Answering the Long Call For Islamic Secondary Schools." *Al-Burhan: Journal Of Qur'an And Sunnah Studies* 2/1, (2018), 18–34.
- Hasyim, Syafiq. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia." *Philosophy and Social Criticism*. (2015). <https://doi.org/10.1177/0191453714566547>.
- Hidayatullah, Hidayatullah, and Nasrullah Nasrullah.. "Enforcement Of Health Law In The Crisis Period Of Pandemic Outbreak Covid-19: The Policy of Large Scale Social Limitation (LSSL) in Indonesia Viewed of the Theory of Al-Maqaashid Asy-Syar'iyyah'." *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 20/1, (2020), 43–58.
- Hiwasaki, Lisa, Emmanuel Luna, Syamsidik, and Rajib Shaw. "Process for Integrating Local and Indigenous Knowledge with Science for Hydro-Meteorological Disaster Risk Reduction and Climate Change

- Adaptation in Coastal and Small Island Communities." *International Journal of Disaster Risk Reduction* 10, (2014), 15–27. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2014.07.007>.
- Hosen, Nadirsyah. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate." In *Law and Religion, An Overview*. 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315091990>.
- Ilyas, Sabrida Muhammad. "Islamic Psychotherapy In The Pandemic Of Covid-19." *ENLIGHTEN: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 3/1, (2020), 35–47.
- Irbansyah, Ricky. "Pandangan Ulama Dan Masyarakat Kecamatan Singkil Kabupaten Aceh Singkil Tentang Adat Temetok Dalam Walimah Al-'Ursy." Universitas Islam Negeri Sumatera Utara. (2019).
- Irfan, Agus. "Local Wisdom Dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmu'at Al-Shari'ah Al-Kafiyah Li Al-'Awam." *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 1/1, (2017), 88–109.
- Ishaq, Usep Mohamad, and Wan Mohd Nor Wan Daud. "Ibn Al-Haytham'S Classification of Knowledge." *Al-Jami'ah* 55/1, (2017), 189–210. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.189-210>.
- Iskandar, Mizaj. "Fiqh Anticipation: Mitigation Concept Based on Islamic Law." In *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. (2019). <https://doi.org/10.1088/1755-1315/273/1/012045>.
- Islam, M Saiful, Kazi M Rahman, Yanni Sun, Mohammed O Qureshi, Ikram Abdi, Abrar A Chughtai, and Holly Seale. "Current Knowledge of COVID-19 and Infection Prevention and Control Strategies in Healthcare Settings: A Global Analysis." *Infection Control & Hospital Epidemiology*, (2020), 1–11.
- Javed, Arshia, and Muhammad Javed. "The Need of Ijtihad for Sustainable Development in Islam." *IIUC Studies*, (2015). <https://doi.org/10.3329/iiucs.v9i0.24027>.
- Joakim, Erin P., and Robert S. White. "Exploring the Impact of Religious Beliefs, Leadership, and Networks on Response and Recovery of Disaster-Affected Populations: A Case Study from Indonesia." *Journal of Contemporary Religion*, (2015). <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1025538>.
- Junaedi, Jujun, Mukhlis Aliyudin, Dede Sutisna, and Prita Priantini Nur Chidayati. n.d. "Konflik Interpretasi Fatwa MUI Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pandemi Covid-19." *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati*.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Maqāṣid Al-Sharī'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal." In *Maqasid Al-Shari'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal*, (2019), 1–46. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67974>.
- Khoiri, Khoiri. "Antara Adat Dan Syariat (Studi Tentang Tradisi Mandi Safar Di Tasik Nambus, Riau, Ditinjau Dari Perspektif Islam)." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 16/2, (2017), 196–210.
- Kuipers, Nicholas, Saiful Mujani, and Thomas Pepinsky. "Encouraging Indonesians to Pray From Home During the COVID-19 Pandemic." *Journal of Experimental Political Science*, (2020), 1–11.
- Kumar, Gautam. "Indonesian Religious Culture and the Undercurrent." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, (2017). <https://doi.org/10.31291/hn.v5i2.144>.
- Kusmana, Kusmana. "The Qur'an, Woman and Nationalism In Indonesia: Ulama Perempuan's Moral Movement." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57/1, (2019), 83–116.
- Latif, Yudi. "The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno's Way." *Studia Islamika*, (2018). <https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.7502>.
- Machendrawaty, Nanih, Yuliani Yuliani, Asep Iwan Setiawan, and Yuyun Yuningsih. "Optimalisasi Fungsi Mesjid Di Tengah Pandemi Covid 19: Telaah Syar'i, Regulasi Dan Aplikasi." *UIN Sunan Gunung Djati Bandung*. (2020).
- Mahmuddin, Ronny, and Syandri Syandri. "Qadariyah, Jabariyah Dan Ahlus Sunnah (Studi Komparatif Merespon Kebijakan Pemerintah Dan Ulama Mencegah Merebaknya Covid-19)." *Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam* ½, (2020), 209–22.
- Majid, Jamaluddin, and Safri Haliding. "The Need for the Islamization of Knowledge in Accounting." *Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics*. (2014), <https://doi.org/10.15408/ijies.v6i1.1366>.
- Makin, Al. "'Not a Religious State': A Study of Three Indonesian Religious Leaders on the Relation of State and Religion." *Indonesia and the Malay World*. (2018), <https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1380279>.
- Mansyur, Muchtaruddin. "Haji Health Istithaah amid the COVID-19 Pandemic." *Medical Journal of Indonesia* 29/2, (2020), 115–17.
- Maravia, Usman. "Rationale for Suspending Friday Prayers, Funerary Rites, and Fasting Ramadan during COVID-19: An Analysis of the Fatawa Related to the Coronavirus." *Ethics* 4/2, (2020).

- Montgomery, David W., and John Heathershaw. "Islam, Secularism and Danger: A Reconsideration of the Link between Religiosity, Radicalism and Rebellion in Central Asia." *Religion, State and Society*. 2016. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1220177>.
- Musadad, Asep N. "Klasifikasi Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Jābir Bin Ḥayyān." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 5/2, (2015), 115. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v5i2.126>.
- Mushodiq, Muhamad Agus, and Ali Imron. "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7/5, 2020, 403.
- Muslih, Mohammad. "Al-Qur'an Dan Lahirnya Sains Teistik." *TSAQAFAH* 12/2, (2016). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v12i2.756>.
- Pengembangan Sains Islam Dalam Perspektif Metodologi Program Riset Lakatosian*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press. (2017).
- "Toward Theology of Science: Philosophical Reflection On The Development Of Religion-Based Science." *KALAM*. (2019). <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/klm.v13i1.3953>.
- Nadhiroh, Wardatun. "Kitab Sanjata Mu'min: Sebuah Bentuk Tafsir Awam Di Tanah Banjar." *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 11/1, (2018), 119–43.
- Novanda, Galuh Dwi. "Advocacy and Legal Aid During Covid-19 Pandemic: How Indonesia Survives?" *The Indonesian Journal of International Clinical Legal Education* 2/2, (2020), 101–10.
- O'Donnell, S Jonathon. "Islamophobic Conspiracism and Neoliberal Subjectivity: The Inassimilable Society." *Patterns of Prejudice* 52/1, (2018), 1–23. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2017.1414473>.
- Putra, Muhammad Yunan. "Talfiq Dan Pengaruhnya Terhadap Ibadah Masyarakat Awam Serta Pandangan-Pandangan Ulama Fiqh." *SANGAJI: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum* 2/1, (2018), 160–82.
- Qotadah, Hudzaifah Achmad. "Covid-19: Prayers Performance Of Medical Team Without Ablution And Tayammum Based On Four Madhab Fiqh." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7/8, (2020a).
- "Covid-19: Tinjauan Maqasid Al-Shariah Terhadap Penanguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (Hifdz Al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz Al-Din?)." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7/7, (2020b).
- Rahman, Z. "Mujahadah Al-Nafs among Covid 19 Patients in Quarantine." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24/1, (2020).
- Rajab, Alif Jumai, Muhamad Saddam Nurdin, and Hayatullah Mubarak. "Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah Dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19." *BUSTANUL FUQAH: Jurnal Bidang Hukum Islam* ½, (2020), 156–73.
- Rifa'i, Ilyas, Ferli Septi Irwansyah, Mar'atus Sholihah, and Astri Yuliawati. "Dampak Dan Pencegahan Wabah Covid-19: Perspektif Sains Dan Islam." *Jurnal Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat (LP2M)*. (2020).
- Rokib, Mohammad. "The Importance of Faith-Based Organization in Shaping Natural Disaster: Case Study of Muhammadiyah." *SALAM Jurnal Study Masyarakat Islam*, (2012).
- Rusyana, Ayi Yunus, Dedi Supriyadi, Ali Khosim, and Fahmi Hasan Nugroho. "Fatwa Penyelenggaraan Ibadah Di Saat Pandemi Covid-19 Di Indonesia Dan Mesir." *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati*, (2020).
- Saebani, Beni Ahmad, Mohammad Nadjib, Mustopa Kamal, and Yana Sutian. "Kesadaran Teologis Keberagamaan Umat Manusia Dalam Menghadapi Wabah Covid-19." *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, (2020).
- Saefi, Muhammad, Ahmad Fauzi, Evi Kristiana, Widi Cahya Adi, M Muchson, M Eval Setiawan, Novita Nurul Islami, Dian Eka Aprilia Fitria Ningrum, M Alifudin Ikhsan, and Mavindra Ramadhani. "Survey Data of COVID-19-Related Knowledge, Attitude, and Practices among Indonesian Undergraduate Students." *Data in Brief*, 105855, (2020).
- Salzberger, Bernd, Thomas Glück, and Boris Ehrenstein. "Successful Containment of COVID-19: The WHO-Report on the COVID-19 Outbreak in China." *Infection*, 2020. <https://doi.org/10.1007/s15010-020-01409-4>.
- Sindre, Gyda M. "From Secessionism to Regionalism: Intra-Organizational Change and Ideological Moderation within Armed Secessionist Movements." *Political Geography* 64, (2018), 23–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2018.02.004>.

- Solahudin, Dindin, Dang Eif Saiful Amin, Deden Sumpena, and Fathin Anjani Hilman. "Analisis Kepemimpinan Di Indonesia Dalam Kerangka Tanggap-Darurat Covid-19." *Penulisan Karya Tulis Ilmiah UIN Sunan Gunung Djati Bandung Di Masa Work From Home Tahun 2020*.
- Stein, Richard Albert. "The 2019 Coronavirus: Learning Curves, Lessons, and the Weakest Link." *International Journal of Clinical Practice*, (2020). <https://doi.org/10.1111/ijcp.13488>.
- Stratton, Samuel J. "COVID-19: Not a Simple Public Health Emergency." *Prehospital and Disaster Medicine* 35/2, (2020), 119-119. <https://doi.org/10.1017/S1049023X2000031X>.
- Suhendar, Dede, Asep Supriadin, Gina Giftia Azmiana Delilah, and Tety Sudiarti. n.d. "Potensi Mineral Tanah Liat--Surfaktan Untuk Aplikasi Bahan Sanitasi Dalam Pencegahan Covid-19: Pembelajaran Dari Taharah Yang Menggunakan Tanah." *Article*.
- Suherdiana, Dadan, Aang Ridwan, Uwes Fatoni, and others. "Pesan Dakwah Ormas Islam Indonesia Dalam Menghadapi Krisis Keagamaan Masa Pandemi Covid-19." *Karya Tulis Ilmiah*, 2020.
- Syahnan, Mhd. "Nahdlatul Ulama Scholar In Mandailing Land: A Biography of Shaykh Ali Hasan Ahmad Ad-Dary." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, (2019). <https://doi.org/10.30821/jcims.v3i1.4138>.
- Syamsuddin, M. Din. "The Muhammadiyah Da'wah and Allocative Politics in the New Order Indonesia." *Studia Islamika*, (1995). <https://doi.org/10.15408/sdi.v2i2.834>.
- Taqiyuddin, Muhammad. "Sample from Social Media (Sampel Dari Media Sosial)." Zenodo, 2020a. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3940717>.
- "Sample from Social Organization and Government (Sampel Dari Organisasi Masyarakat Dan Negara)." (2020b). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3940736>.
- "Sample from Websites (Sampel Dari Berita Website)." Zenodo, (2020c). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3940719>.
- Turpin, Merrill J., Miho Asano, and Marcia Finlayson. "Combining Qualitative and Quantitative Data Collection and Analysis Methods in Understanding Multiple Sclerosis Fatigue Management." *International Journal of Qualitative Methods*, (2015). <https://doi.org/10.1177/160940691501400206>.
- Yono, Yono. "Sikap Manusia Beriman Menghadapi Covid 19." *Mizan: Journal of Islamic Law* 4/1, 2020.
- Yono, Yono, Indriya Rusmana, and Hielda Noviyanty. "Psikoterapi Spiritual Dan Pendidikan Islam Dalam Mengatasi Dan Menghadapi Gangguan Anxiety Disorder Di Saat Dan Pasca Covid 19." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7/8, (2020).
- Zahrotunnimah, Zahrotunnimah. "Langkah Taktis Pemerintah Daerah Dalam Pencegahan Penyebaran Virus Corona Covid-19 Di Indonesia." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7/3, (2020), 247-60.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "The Rise of Islamic Religious-Political Movements in Indonesia: The Background, Present Situation and Future." *Journal of Indonesian Islam* 2/2, (2008), 336-78.
- "Epistemological Implication of Al-Ghazzali's Account of Causality." *Intellectual Discourse* 26/1, 2018, 51-73.
- "Appraising the Moderation Indonesian Muslims with Special Reference to Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama." *ADDIN* 12/1, (2019), 1. <https://doi.org/10.21043/addin.v12i1.4179>.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 509-528/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 509-528

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİYLE YAZILMIŞ BİLİNMEYEN İKİ AYRI SATIR ALTI TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMESİ

Ahmet AKPINAR

Dr. Öğr. Gör., Bayburt Üniversitesi Rektörlük Türk Dili, Bayburt
Dr.Lec., Bayburt Univesity Rectorate Turkish Language, Bayburt /Turkey

aakpinar@bayburt.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2965-1627

ror.org/050ed7z50

Öz

Eski Anadolu Türkçesinin 13. yüzyıldan itibaren yazı dili olarak kullanılmaya başlanmasıyla günlük ibadetlerde okunan kısa sûreler (*Fatiha, İhlas, Yasin, Tebareke* vd.) Türkçeye tercüme edilmiştir. Beylikler dönemine tesadüf eden bu tercüme faaliyetleri Kur'an'ın bir bütün hâlinde Oğuz Türkçesine tercümesinin de önünü açmıştır. Anadolu Türkçesine yapılan ilk Kur'an tercüme Arapça bilmeyenlere Kur'an âyetlerinin manasını öğretmek amacıyla satır arasına Kur'an âyetlerinin meali ya da meal-tefsiri yazılarak yapılmıştır.

Bu çalışmada, iki yeni Eski Anadolu Türkçesi Kur'an tercümesi (AÜ EY1059 ve O6 Mil Yzb 50) tanıtılarak bu yazmalardaki sözvarlığı ilk olarak dönemin diğer tercümeyle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmadan elde edilen sonuca göre Eski Anadolu Türkçesi Kur'an tercüme sözvarlığı bakımından iki ayrı grupta toplanmıştır. Sonuç olarak, nüsha tavsifi yapılan bu iki tercümenin 1. grupta yer alan tercümele sözvarlığı bakımından örtüştüğü görülmüştür. Bunun yanında, sözvarlığı bakımından 1. ve 2. grupta yer alan Kur'an tercümele Doğu Türkçesiyle yazılmış (*Hekimoğlu, Özbekistan, Meşhed-1007*) Kur'an tercümelele de karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmaya göre, 2. grupta yer alan Kur'an tercümelelele sözvarlığı bakımından Harezmi Türkçesiyle örtüştüğü, ancak bu grupta yer alan Bursa ve Önder nüshalarının sözvarlığının örtüşmediği görülmüştür. Bu durum, 2. grupta yer alan Eski Anadolu Türkçesi Kur'an tercümelelelele Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir ara tercümeden kopyalandığını gösterirken, Bursa ve Önder nüshalarının üçüncü bir ara nüshadan kopyalanmış olabileceğini de düşündürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oğuz Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, satır altı çeviri, Kur'an-ı Kerim, satır altı Türkçe Kur'an tercümelelele

TWO UNKNOWN INTERLINEAR TURKISH TRANSLATIONS OF THE QUR'AN WRITTEN IN OLD ANATOLIAN TURKISH

Abstract

With the use of Old Anatolian Turkish as a written language since the 13th century, the short surahs (*Fatiha, İhlas, Yasin, Tebareke, etc.*) read in daily prayers were translated into Turkish. These translation activities, which

Geliş Tarihi: 08.12.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1034216>

Kabul Tarihi: 12.12.2021

coincided with the period of the principalities, paved the way for the translation of the Qur'an as a whole into Oghuz Turkish. The first translations of the Qur'an into Anatolian Turkish were made by writing the translation or translation of the Qur'anic verses between the lines to teach the meaning of the Qur'anic verses to those who do not know Arabic.

In this study, two new Old Anatolian Turkish Qur'an translations (*AU EY1059* and *06 Mil Yzb 50*) were introduced and the vocabulary in these manuscripts was first compared with other translations of the period. According to the result obtained from this comparison, the Old Anatolian Turkish Qur'an translations were gathered in two separate groups in terms of vocabulary. As a result, it was observed that these two translations, which were described as a copy, overlapped with the translations in the first group in terms of vocabulary. In addition, the translations of the Qur'an in the first and second groups in terms of vocabulary were also compared with (*Hekimoğlu, Özbekistan, Meşhed-1007*) the translations of Qur'an written in Eastern Turkish. According to this comparison, it was seen that the translations of the Qur'an in the second group overlapped with the Khwarezm Turkish in terms of vocabulary, but the vocabulary of the Bursa and Önder copies in this group did not overlap. This situation shows that the Old Anatolian Turkish Qur'an translations in the 2nd group were copied from an intermediate translation written in Khwarezm Turkish, while it also makes us think that the Bursa and Önder copies may have been copied from a third intermediate copy.

Key Words: Oghuz Turkish, Old Anatolian Turkish, interlinear translation, Qur'an, interlinear Turkish Qur'an translations

Atf / Cite as: Akpınar, Ahmet. "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bilinmeyen İki Ayrı Satır Altı Türkçe Kur'an Tercümesi". *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 509-528.

Giriş

Türklerin İslamiyeti kabulü 10. yüzyılda vuku bulmuştur. Ancak İran coğrafyasında İslamiyet daha evvel yayılmış ve ilk defa Samanoğulları devleti zamanında Emir Mansur b. Nuh'un emriyle (H350-35/M961-976) zamanın büyük âlimlerinden müteşekkil bir heyet oluşturularak Taberî'nin 40 ciltlik tefsirindeki yorum kısımları dışarıda bırakılarak Kur'an-ı Kerim Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu tercümenin giriş kısmında isimleri sayılan tercüme heyeti içerisinde İsbicap yöresinden iki Türk âlimin de adları zikredilmiştir. Togan'a göre, Türkçe ilk Kur'an tercümesi Farsça tercümeden kısa bir süre sonra¹ bu tercüme heyetindeki Türk âlimler tarafından yapılmıştır.² Esasında elimizde bu yargıyı doğrudan destekleyen bir kanıt olmamasına rağmen en eski Türkçe Kur'an tercümesi olduğu düşünülen Rylands Kur'an tercümesinin Farsça ilk tercümenin bir kopyası olabileceği de düşünülmektedir. Zira, içerisinde Farsça tercüme de barındırdığı için şimdiki dek bilinen en eski Kur'an tercümesi olarak kabul edilmektedir. Bu en eski Türkçe Kur'an yazmasındaki (*Rylands KT*) Türkçe tercümeli kısımlar incelendiğinde mütercim ya da müstensihnin Arapça sözcüklere karşılık ararken kimi kez Farsça tercümedeki eşdeğerleri doğrudan kopyaladığı bazen de kaynak metin yerine Farsça tercümeden kelimesi kelimesine Türkçeye tercüme yaptığı görülmektedir.

¹ İnan'a göre, Farsça tercüme Türklerin Buhara'yı aldıkları tarihten 16 yıl sonra gerçekleşmiştir. Buhara'nın alındığı tarihten 70 yıl sonra Kaşgar'da Kutadgu Bilig yazılmış ve muhtemelen Kur'an-ı Kerim'in tercümesi de bu zamanda yapılmıştır (Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*, DİB Yay., Ankara 1961, s. 8).

² Zeki Velidi Togan, *Kur'an ve Türkler*, Kapı Yay., İstanbul 1971, s. 19-20.

Anadoluda eski Oğuz yazı diliyle (*Eski Anadolu Türkçesi*) yazılmış olan ilk Kur'an tercümesi ibadetlerde okunan (*Fatiha, İhlas, Yasin, Tebareke* gibi) kısa sûrelerin tercümesi şeklinde başlamıştır. İnan'a göre, "...beyzade ve şehzadelere Kur'an'la beraber Arap dilini de öğretmek amacıyla sırf öğretim bakımından yazılmışlardır. İhtimal ki satır arası, tefsirsiz tercüme de medrese taleplerine Kur'an lügatını öğretmek için yazılmış olabilir"³ Beylikler dönemine tesadüf eden bu faaliyetler Kur'an'ın bütün hâlinde tercümesini de kolaylaştırmıştır. Ancak Kur'an âyetlerinin ilk tercümesi -Arapça bilmeyenlere Kur'an âyetlerinin manasını öğretmek amacıyla- satır arasına Kur'an ayetlerinin mealı ya da meal-tefsiri yazılarak yapılmıştır. İnan'a göre, satır altı / satır arası kelimesi kelimesine tercüme geleneği Moğollar birlikte gelen ya da Moğol istilasıyla göç etmek zorunda kalan Harezmi ve Horasanlı bilginler tarafından Anadoluya getirilmiştir. İnan'a göre, Kur'an'ın tercümesi ve tefsiri dört şekilde gerçekleşmiştir:⁴

1. Satır arasına kelime kelime tercüme yapılarak,
2. Satır arasına kelime kelime tercüme yapıldıktan sonra âyetin kısa veya uzun tefsiri yapılarak,
3. Satır arasında tercüme yerine âyetin anlamı verilip sonra uzunca tefsiri yapılarak,
4. Kelime kelime tercüme tefsirle aynı satırda devam edip ara sıra uzun tefsirlere yer verilerek.

1. Satır Altı Türkçe Kur'an Tercümeleri Külliyyatı

Türk ve dünya kütüphaneleri ile şahsî kütüphanelerde bulunan satır altı tercümeli Türkçe Kur'an yazmaları daha evvel yapılan tanıma ve sınıflandırma çalışmalarında⁵ ayrıntılı şekilde ele alınmış ve ulaşılabilen ya da varlığı bilinen yazmaların künyeleri verilmiştir. Aradan geçen zaman içerisinde çeşitli bilimsel ortamlarda tanıtılan yeni yazmalarının da ilave edilmesiyle bu külliyyat genişlemiştir. Aşağıdaki bölümde tarafımızdan tespit edilen satır altı Türkçe tercümeli iki Kur'an yazması tanıtılacaktır. Bu amaçla daha evvel

³ Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Makaleler ve İncelemeler*, ss. 141-155, TTK Yayınları, Ankara 1960, s. 141-155.

⁴ Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar" s. 90-91.

⁵ Abdülkadir Erdoğan, "Kur'an Tercemelerinin Dil bakımından Değerleri", *Vakıflar Dergisi*, 1938, sayı: 1, Ankara s. 47-51; Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", Ankara 1960; M.Hamidullah ve M.Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Bibliyografyası*, çev. M. Sait Mutlu, TİB Yayınları, Ankara 1991; Gülden Sağol, "Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 1997, sayı: 8, s. 379-396; Yaşar Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'an Tercümelelerinin Birbiri İle İlgisi ve Tasnifi Üzerine" *Gazi Türkiyat*, Bahar 2019, sayı: 24, s. 47-65.

tarafımızdan tanıtılan 06 Mil Yzb 502 numaralı Türkçe Kur'an tercümesiyle⁶ birlikte üzerinde bilimsel çalışma yapılan diğer Kur'an tercümeleri de bu karşılaştırmaya konu edilecektir.

2. Tarafımızdan Tespit Edilen Satır Altı Kur'an Tercümeleri

Tarafımızdan tespit edilen satır altı Kur'an tercümeleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

| | Yazmanın Bulunduğu Yer | Sahası |
|------------------------------------|--|---------|
| Milli Kütüphane Nüshası | Türkiye/Ankara Milli Kütüphane No. 06 Mil Yz B 50 | Anadolu |
| Ankara Üniversitesi Nüshası | Türkiye/Ankara Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Küt. No. EY1059 | Anadolu |

Tablo 1. Tespit Edilen Satır Altı Kur'an Tercümeleri

2.1. Milli Kütüphane 06 Mil Yz B 50 Numaralı Türkçe Kur'an Tercümesi

Ankara Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonuna 06 Mil Yz B 50 numarayla kayıtlıdır. Yazmanın tavsifi şu şekildedir:

Yazmanın Tavsifi

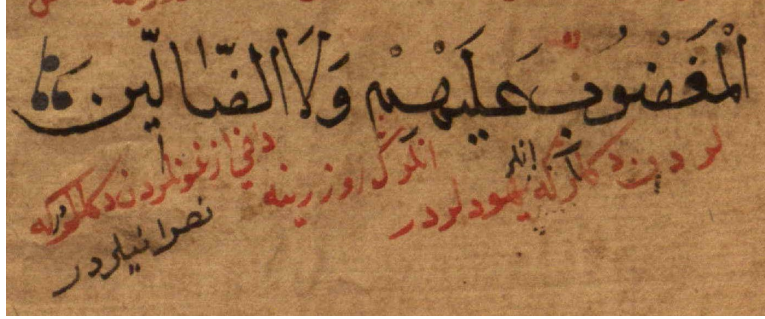
Eser 264x175-220x122 mm ölçülerinde olup 290 varak, 10 satırdır. Eser siyah bez sırtlı, satırlar laciverdi bez kaplı, mukavva bir cilt içerisinde. Yazma iki cilt olup I. cilt Fatıha sûresinin ilk âyeti ve bunun tercümesiyle başlamakta, Kehf suresinin 36. âyetinin başında kalmaktadır. II. cilt Kehf sûresinin 36. âyetinin ortasından başlayıp Nas sûresinin son âyetiyle sona ermektedir. Eserin yazıldığı tarih ve yazarı kaydedilmemiştir.⁷

Katalog bilgisinde yazı türü yanlışlıkla "harekeli sülüs" yazılmıştır. Hâlbuki eser nesih yazıyla yazılmış olup baştan sona kadar yazı harekesizdir. Yazmanın 1v/1b ile 6v/6b

⁶ Bkz. Ahmet Akpınar, Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bilinmeyen Satır Arası Türkçe Kur'an Tercümesi. *Journal of Turkish Studies*, 2015, sayı:10/cilt: 16, s. 73-96. DOI: 10.7827/TurkishStudies.8486

⁷ "06 Mil Yz B 50" Numaralı Türkçe Kur'an Tercümesi, (<http://www.yazmalar.gov.tr/>) Tarih: 29/11/2021.

arasındaki Türkçe tercüme düzenli bir nesih yazı ve kırmızı mürekkeple yazılmış, 1v/1b'den 6v/7a'ye kadarki kısımlarda tercümesi unutulmuş âyetlere siyah mürekkeple bir başka kişi tarafından eklemeler yapılmıştır. Türkçe tercüme 6v/7a'dan itibaren Tarık suresine kadar bozuk bir nesih yazı ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Tarık sûresinden Duha sûresinin 10. ayetine kadar ise bozuk nesih yazı ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Duha sûresinin 11. ayetinden Zilzal sûresine kadarki kısım esere sonradan eklenmiş ve Türkçe tercümesi yapılmamıştır. Zilzal sûresinden Asr sûresine kadarki kısım yine bozuk nesih ve kırmızı mürekkeple yazılmış, Humeze sûresi boş bırakılarak Fil sûresi bozuk nesih ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kureyş sûresinden Nas sûresinin sonuna kadarki varaklar esere sonradan ilave edilmiş olup kalan sûrelerin Türkçe tercümesi yapılmamıştır. İlk altı yaprakta tercüme ve bütün duracaklar kırmızıdır.



Resim 1. Yazmaya sonradan siyah mürekkeple eklenen kısımlar (1v/1b)

2.2. Ankara Üniversitesi EY1059 Numaralı Türkçe Kur'an Tercümesi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi yazma eserler bölümünde EY1059 yer numarasıyla kayıtlıdır. Yazmanın tavsifi şu şekildedir:

Yazmanın Tavsifi

Yazma Fatıha sûresinin ilk âyet-i kerimesiyle başlayıp Nâs suresinin son âyetiyle sona ermektedir. Baştan sona Kur'an'ın tüm âyetlerinin Türkçe tercümesini içermektedir. Ancak, bazı surelerde besmelenin tercümesi yapılmamıştır. 607 varak olup 10 satır olarak yazılmıştır. Duraklar ve sûre başları kırmızı mürekkeple Arapça yazılmış, tercüme satır aralarına siyah mürekkep kullanılarak nesih yazıyla yazılmıştır. Yazmanın sırtı deri kaplı olup sayfaları düzenlidir. Yazmanın sonunda Nâs suresinden sonra besmele ile başlayan bir vakıf kaydı vardır. Vakıf kaydında Hüsnîye Kadın adlı kişinin vakfelediği yazmaktadır. Eserin müellifi ve tarihi belirtilmemiştir.

3. Tespit Edilen Yazmaların Batı Türkçesiyle Yazılan Satır Arası Türkçe Kur'an Tercümeleriyle İlgisi

Türkçe Kur'an tercümelerinin hangi ana/ara kaynaklardan kopyalandığını tespit edebilmek için daha evvelki bibliyografya çalışmalarında -genellikle âyetlerden

hareketle- sözvarlığı bakımından benzerliklere dayalı bir sınıflandırma yapılmıştır. Sözelimi M.Hamidullah ve M.Yaşaroğlu tarafından yapılan tasnif denemesinde tespit edilen Kur'an tercüme/tefsirleri Fatiha sûresi bakımından karşılaştırılmıştır.⁸ Yine, Y.Şimşek tarafından yapılan bir başka tasnif denemesinde de farklı âyetler üzerinden bir karşılaştırma denemesi yapılmıştır.⁹

Kur'an tercümelerinin birbiriyle olan benzerliğinin tespitinde sadece Fatiha sûresinin karşılaştırmaya konu edilmesiyle sağlıklı bir tasnif yapmanın mümkün olmayacağı malumdur. Ancak bazı âyetlerin karşılaştırılmasıyla tercümelerinin birbiriyle olan münasebeti tespit edilebilir ve belli ara nüshalarla olan benzerlikleri belirlenebilir. Ancak, bu meyanda yapılan tasnif denemelerinde EAT Kur'an tercümelerinin doğrudan ana nüshaya dayandırıldığı görülmektedir.¹⁰ EAT Kur'an tercümeleleri birbiriyle karşılaştırıldığında esasında ana nüshaya dayanan ara nüshalardan kopyalandığı görülecektir.

Aşağıdaki bölümde tarafımızdan tanıtımı yapılan EAT dönemi satır arası Kur'an tercümeleri literatürde yer alan diğer Kur'an tercümeleriyle karşılaştırılacaktır. İlk olarak Fatiha sûresi özelinde bir karşılaştırma yapılacak, daha sonra da başka sûrelerdeki âyetler karşılaştırılarak benzerlikler tespit edilecektir.

1. Grup

| | Âyet | Nüsha |
|-----------------|---|---------------|
| Fâtiha / 1-7 | başladum adıyla tağrı te'âlânüj ki rızq viricidür ve rahmet idicidür şükr cemî' âlemleri yaradan tağrıya ki rızq viricidür ve rahmet idicidür kıyâmet güninüj pâdişâhı saña taparuz dağı saña sığınuruz göster bize hidayet tevfiğ-ile doğru yolu yolını ol kimselerüj kim ni'met virdüj anlarüj üzerine kağınılmışlardan degiller ki [anlar] yehüdilerdür anlarüj üzerine dağı azğunlardan degüller[dür] ki [naşrânilerdür] | MK Yzb 50 |
| | başladum Allâh adıyla ki rızq viricidür ve rahmet idicidür şükr cem' âlemleri yaradan Tağrıya ki rızq viricidür ve rahmet idicidür kıyâmet güninüj pâzişâhı saña taparuz dağı saña sığınuruz göster bize hidâyet tevfiğ-ile doğru yolu yolını ol kimselerüj ki ni'met virdüj anlarüj üzerine kağınılmışlardan | MK Yzb 502 |

⁸ M.Hamidullah ve M.Yaşaroğlu, *Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Bibliyografyası*, Ankara 1991; Muhammed Hamidullah, "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri", *Türkiyat Mecmuası*, c.XIV, 1964, ss. 65-80.

⁹ Yaşar Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'an Tercümelerinin Birbiri İle İlgisi ve Tasnifi Üzerine" Bahar 2019.

¹⁰ Yaşar Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'an Tercümelerinin Birbiri İle İlgisi ve Tasnifi Üzerine" Bahar 2019.

| | | |
|--|---|-------------------------|
| | degüller ki yehūdilerdür gāzab olmuş azgunlardan degüller ki naşrānilerdür azgun olmuş | |
| | başladum adıyla taḥrı te'âlānuḡ ki rızq viricidür şükr cemi' âlemleri yaradan Taḥrı te'âlāya ki rızq viricidür ve raḥmet idicidür kıyāmet güninüḡ pādişāhidur saḡa ṭaparuz daḡı saḡa sığınuruz göster bize hidāyet tevfiḡ-ile toḡrı yolu yolını ol kimselerüḡ kim ni'met virdüḡ anlaruḡ üzerine kaḡınımlardan degiller ki yehūdilerdür anlaruḡ üzerine | AÜ EY1059 |
| | başladum Allāh adı-y-ıla ki rızq véricidür ve raḥmet édicidür şükür cemi' âlemleri yaradan Taḥrıya ki rızq véricidür ve raḥmet édicidür kıyāmet güninüḡ pādişāhı saḡa ṭaparuz daḡı saḡa şığınuruz göster bize hidāyet tevfiḡı-y-ıla doḡrı yolu yolını ol kimselerüḡ kim ni'met virdüḡ anlaruḡ üzerine kaḡınımlımlardan degüller ki yahūdilerdür gāzab olmuş azgunlardan degül ki naşrānilerdür azgun olmuş | Kayseri No. 26786 |
| | başladum adıyla Taḥrı Ta'âlānuḡ ki rızq véricidür ve raḥmet édicidür şükr cemi' 'âlemleri yaradan Taḥrı'ya ki rızq véricidür ve raḥmet édicidür din gününüḡ pādişāhı saḡa ṭaparuz ve daḡı saḡa şığınuruz göster bize hidāyet tevfiḡile doḡru yolu yolını ol kimselerüḡ ki ni'met virdüḡ kaḡınımlımlardan degüllerden ki Yehūdiler azgunlardan degüller ki Naşrāniler | Bursa Nüşhası |

Tablo 2. Fatıha sûresi benzer olan satır arası Kur'an tercümeleleri

2. Grup

| | Âyet | Nüşha |
|------------------------------|---|---------------------|
| Fâtiha /1-7 | Taḥrı adıyla ya'nî başların yā oḡırın gey raḥmet kılıcı raḥmet kılıcı ögmek Taḥrı'nuḡdur 'âlemler issi yā bisleyicisi. gey raḥmet kılıcı raḥmet kılıcı. yanud günü issi ya'nî kıyāmet günü. saḡa ṭaparuz daḡı Taḥrı senden arḡa virmek isterüz. yol göster bize toḡru yol. yolu anlaruḡ kim eylük eyledüḡ anlaruḡ üzerine kaḡınımlımlar degüller ya'nî cuḡüd degüller daḡı azmımlar degüller ya'nî naşrāniler degüller. | Berlin A. Fot 45 |

| | |
|--|---------------------------|
| <p>Taḥrî adıyla ya'nî başların veyâ okırın gey rahmet kılıcı, rahmet kılıcı.</p> <p>ögmek taḥrînuḡdur 'âlemler issi yâ bisleyicisi. yâ rahmet kılıcı rahmet kılıcı. yanut günü issi. saḡa ṭaparuz daḡı senden arka virmeḡ isterüz. yol göster bize. ṭoḡru yol. yolu anlaruḡ kim eylûk eyledüḡ anlaruḡ üzerine, ḡakınılmıḡlar degüller ya'nî cuḡûd degüller, daḡı azmıḡlar degüller, ya'nî naṣrâniler degüller.</p> | <p>Sivas EY84/176</p> |
| <p>Taḥrî adıyla ya'nî başların yâ okırın gey rahmat kılıcı, rahmat kılıcı.</p> <p>ögmek taḥrînuḡdur âlemler issi -yâ bisleyicisi-. gey rahmat kılıcı rahmat kılıcı. yanut günü issi ya'nî kıyâmet gününde hükm eylemeḡe mâlik olan. saḡa ṭaparuz; daḡı senden arka virmek isterüz. yol göster bize, ṭoḡru yol. yolu anların kim eylûk eyledün anların üzerine; kakınılmıḡlar degüller ya'nî cuḡûd degüller, daḡı azmıḡlar degüller ya'nî naṣrânî degüller.</p> | <p>TİEM40</p> |
| <p>Taḥrî adıyla başladum Taḥrî adıyla ulu baḡṡıḡ baḡıḡlayıcı esirgeyici ve çoḡ baḡıḡlayıcı</p> <p>ögmek Taḥrînuḡdur 'âlemler issi ulu baḡṡıḡ baḡıḡlayıcı esirgeyici pâdiṡâh<ı> gününiḡ kıyâmet saḡa ṭaparuz daḡı <senden> yardım isterüz ṭoḡru yol göster bize ṭoḡru yolu yolu anlarıḡ eylûk eyledüḡ anlarıḡ üzerine ḡakınılmıḡlar degüldür anlaruḡ üzerine daḡı azmıḡlar degüldür</p> | <p>Topkapı</p> |

Tablo 3. Fatıha sûresi benzer olan satır arası Kur'an tercümelere

Fatıha sûresindeki sözvarlıḡının benzerliḡi bakımından deḡerlendirdiḡimizde yazmalar arasında eṡdeḡerlikler bakımından az da olsa bazı farklılıkların olduḡu açıkça görülmektedir. *Tablo 2'*de 1. gruptaki Bursa Nüshası ile *Tablo 3'teki* Topkapı Nüshası söz diziliḡi bakımından grubundaki diḡer tercümelere eṡleṡirken 1. gupta Bursa Nüshası (**dîn günü**) ve 2. grupta Topkapı Nüshası'nın (**esirgeyici, yardım**) gruptaki diḡer tercümelere farklı olduḡu görülmektedir.

Tablo 4 ve *Tablo 5'te* 1. grup ve 2. gruptaki EAT KT'nde Hicr sûresinin 3. âyeti karşılaṡtırılmıḡtır.

1. Grup

| | Âyet | Nüsha |
|--------|---|-------------------------|
| Hicr/3 | terk eyle anları yesünler dağı dirlik eylesünler dağı meşğül olsunlar sanularna pes özin fikrinden sonra bileler | MK Yzb 50 |
| | ço anları <i>terk eyle</i> yiyeler dağı dirlik eyleyeler dağı meşğül eyler anları <i>ya'nî gâfil eyler</i> anları şagınç özün fikir sonra bileler | MK Yzb 502 |
| | ço anları <i>terk eyle</i> yeyeler dağı dirlik eyleyeler dağı meşğül eyler anları <i>ya'nî gâfil eyler</i> anları şagınç özün ¹¹ fikir sonra bileler | Kayseri No. 26786 |

Tablo 4. Hicr sûresinin 3. ayeti birebir aynı olan 1. grup satır arası Türkçe Kur'an tercümeleri

2. Grup

| | Âyet | Nüsha |
|--------|---|---------------------|
| Hicr/3 | ko anları yiyeler dakı göneneler dakı meşgul eyleye anları şagınç sonra bileler | TİEM 40 |
| | ço anları yeyeler dağı göneneler dağı meşğül eyleye anları şagınç sonra bileler | Bursa Nüshası |
| | ço anları, yiyeler dağı göneneler dağı meşğül eyleye mi anları şagınç sonra bileler | Önder Nüshası |
| | ço anları yiyeler dağı göneneler dağı meşğül eyleye anları şagınç sonra bileler | Sivas EY84/176 |
| | ço anları yiyeler dağı göneneler dağı meşğül eyleye anları şagınç sonra bileler | Berlin A. Fot 45 |

¹¹ "uzun fikir" şeklinde yanlış okunmuş.

| | |
|--|----------------|
| ko anları yiyeler dağı göneler dağı meşgöl eyleye anları ümiz ummak bes sonra bileler | Topkapı Nüşası |
| ko anları yeyeler dağı göneler dağı meşgöl eyleye anları şakınacak biz pes tiz bileler | AÜ EY1059 |

Tablo 5. Hicr sûresinin 3. ayeti benzer olan 2. grup satır arası Türkçe Kur'an tercümelere

Tablo 4'te görüldüğü üzere 1. grupta yer alan Kur'an tercümelere (MK Yz b 50, MK Yz b 502, Kayseri No.26786) ve Tablo 5'te karşılaştırılan 2. grup yazmalar (TİEM 40, Bursa Nüşası, Önder Nüşası, Sivas EY84/176, Berlin A. Fot 45) eşdeğerlikler bakımından birbiriyle örtüşmektedir. Bunun yanında, 1. grupta Topkapı ve AÜ EY1059 Kur'an tercümelere istinsah edilirken müstensihin şahsî tasarrufuna bağlı olarak yorumlu karşılıkların da tercümeğe eklendiğı görülmektedir.

13. yy'da vuku bulan Moğol istilasından kaçan Türk toplulukları ilk önce Harezmi bölgesine yerleşmiş ve burada Oğuz ve Kıpçak Türkçelere temelinde yeni bir yazı dilini oluşturmuştur. Oğuzcanın müstakil bir yazı dili hâline gelmesinden önce bu yazı diliyle (Harezmi Türkçesi) pek çok Kur'an tercümesinin (Hekimoğlu, Özbekistan ve Meşhed KT'leri) yazıldığı bilinmektedir. Oğuzcanın müstakil bir yazı dili hâline gelmesi ancak Oğuz Türklerinin 13. yüzyılda büyük kitleler hâlinde Anadoluğa gelmesiyle mümkün olmuştur. Öyleki Oğuz Türkçesiyle yazıldığı bilinen ilk Kur'an tercümesinde (British Or. 9515)¹² Oğuzcanın henüz yazı dili olmaya başladığı döneme dair ilginç kullanımlar (dil özellikleri ve farklı imla bakımından) göze çarpmaktadır. Bu meyanda, EAT dönemi Kur'an tercümelereinin bir bölümünün Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir ana/ara nüshadan kopyalandığı söylenebilir. Tablo 6 ve Tablo 7'de 1. ve 2. gruptaki EAT Kur'an tercümelere Nisâ sûresinin 3. âyeti bakımından Harezmi Türkçesi Kur'an tercümelereleriyle (Hek., Meş.1007, Özb.) karşılaştırılmıştır.

1. grup

| | Âyet | Nüşa |
|--------|---|-----------|
| Nisâ/3 | dağı eger qorqarsañuz ki 'adl idemeyesiz yetim mâlı hakkında pes evlenünüz sizün gönlünüz diledügi 'avratlardan böyle ikisini dağı üçini dağı dördinci-y-le evleniğiniz eger qorqarsañuz 'adl idemeyesiz pes biri yeter yağud mâlıñuzdan | MK Yzb 50 |

¹² Bkz. Ali Gül, *British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş- Metin-Notlar-Dizin)*. AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, TDE (Eski Türk Dili) Anabilim Dalı. Doktora Tezi, Ankara 2014.

| | | |
|--|---|----------------------|
| | câriye olsa yazuk degül | |
| | eger qorqsañuz ki 'adl idemeyesiz yetimler haqqında pes evlenüñüz sizüñ gönlüñüz istedügi 'avratlardan birini yâ iki yâ üç yâ dört pes eger qorqsañuz ki 'adl idemeyesiz pes bir yiter yâ sizüñ mālñuzdan câriye olsa yazuk yoqdur | MK Yzb 502 |
| | eger qorqsañuz ki 'adl edemeyesiz yetimler haqqında pes evlenüñüz sizüñ göñlüñüz istedügi 'avratlardan birini yâ iki yâ üç yâ dört pes eger qorqsañuz ki 'adl edemeyesiz [pes bir yeter] yâ sizüñ mālñuzdan câriye olsa yazuk yoqdur ol azıdur | Kayseri No. 26786 |
| | eger qorqarsañuz ki 'adl edebilmeyesiz yetimler haqqında pes evleniñüz sizüñ yüregüñüz istegen 'avratlardan bir ya iki ya üç ya dört pes eger qorqarsañuz ki 'adl edebilmeyesiz pes bir yetiñür sizüñ mālñuzdan kırnaq olsa yazuğı yoqdur ol azıdur | Bursa Nüshası |
| | Eger qorqsañuz ki 'adl idebilmeyesiz yetimler haqqında, pes evlenüñüz sizüñ yüregüñüz istegen 'avratlardan birin yâ iki yâ üç yâ dört. Pes eger qorqsañuz ki 'adl idebilmeyesiz pes bir yitiñür. Yâ sizüñ mālñuzdan kırnaq olsa yazuk yoqdur. Ol azıdur 'âyiletlerüñüz. | Önder Nüshası |

Tablo 6. Nisa sûresi 3. ayetin EAT ve Harezmi Türkçesi KT'yle karşılaştırılması

2. Grup

| | Âyet | Nüsha |
|---------------|---|----------|
| Nisâ/3 | tağı eger qorqsañız kim 'adl kılu bilmeseniz öksüzler içinde nikâh kılıñ anı kim helâl bolsı sizge tişilerdin ikin ikin tağı üçün üçün tağı törtin törtin eger qorqsañız kim 'adl kılu bilmeseniz birni yâ ol nirse kim erklendi sağ eligleriñiz ol yaqınraq kim küç kılmasañız | Hek. |
| | tağı eger qorqsañız kim 'adl kılubilmeseniz öksüzler içinde nikâh kılıñ anı kim helâl boldı sizge tişilerdin ikkin ikkin tağı üçün üçün tağı törtün törtün tağı eger qorqsañız kim 'adl kılubilmeseniz birni yâ ol nirse kim erklendi sağ eligleriñiz ol yaqınraq kim küç | Meş.1007 |

| | | |
|--|--|---------------------|
| | kılmasañız | |
| | taķı eger orķsañız kim ‘adl kılmasañız öksüzler içinde nikāh kılıñ anı kim helāl boldı sizge tişilerdin ikin ikin taķı üçn üçin taķı tördin tördin taķı eger orķsañız kim ‘adl kılmañız birni yā ol nerse kim erklendi sağ eligleriniz ol yaķınraķ kim küç kılmasañız | Özb.2008 |
| | daķı eger korkasız kim adl eylemeyesiz yetimlere çiftlenün anı kim halāl oldı size avratlardan ikin ikin daķı üçin üçin daķı dördin dördin ya‘nı nite kim yetimlere velî olmakdan sakındunuz, zinadan dağı <i>sakınun</i> ; avrat alun pes eger korkasız kim adl eyleyimeyesiz bir yā ol kim mālik oldı sağ ellerünüz şol ya‘nı bir yā <i>karavaş</i> yaķınırakdur kim zulm eylemeyesiz | TİEM40 |
| | daķı eger orķasız kim ‘adl eylemeyesiz yetimlere çiftlenün anı kim helāl oldı size ‘avratlardan ikin ikin üçin üçin daķı dördin dördin pes eger orķasız kim ‘adl eylemeyesiz bir ya ol-kim mālik oldı sağ ellerünüz şol ya‘nı bir aravaş yaķınırakdur kim zulm eylemeyesiz | Sivas EY84/176 |
| | dağı eger orķasız kim ‘adl eylemeyesiz yetimlere, çiftlenün anı kim helāl oldı size ‘avratlardan ikin ikin dağı üçin üçin dağı dördin dördin ya‘nı nite kim yetimlere velî olmakdan şaķındunuz zinādan dağı şaķınun ‘avrat anuñ. pes eger orķasız kim ‘adl eyleyimeyesiz bir ol kim mālik oldı sağ ellerünüz. şol ya‘nı bir yā <i>karavaş</i> yaķınırakdur kim zulm eylemeyesiz. | Berlin A. Fot 45 |
| | dağı eger orķasız ‘adl eylemeyesiz yetimleri pes çiftlenün helāl oldı size ‘avratlardan ikin ikin dağı üç üç dağı dördün dördün pes eger orķasız ‘adl eylemeyesiz birin birin yā mālik oldı sağ elleriniz şol yaķınırakdur zulm eylemeyesiz | Topkapı Nüşhası |
| | dağı eger orķasız kim ‘adl eylemeye yetimlere içinde çiftlenün anı kim halāl oldı sizün-çün ‘avratlardan êkin êkin dağı üçin üçin ve dördin dördin pes eger orķasız illā zulm eylemeyesiz pes bir yā ol kim mālik oldı sağ elleriniz şol yaķınırakdur kim zulm eylemeyesiz | AÜ EY1059 |

Tablo 7. Nisa sûresi 3. ayetin EAT ve Harezmi Türkçesi KT'yle karşılaştırılması

Tablo 6 ve Tablo 7'de karşılaştırılan Kur'an tercümeleeri Tablo 8'de sözvarlığı bakımından karşılaştırılmıştır:

| Harezmi Türkçesi KT (Hek., Özb., Meş.1007) | Eski Oğuz Türkçesi (EAT) KT | |
|---|---|--|
| | 1. Grup Tercümeleer | 2. Grup Tercümeleer |
| <i>helâl ol-</i> | <p><i>gönlün iste-</i></p> <p>MK Yzb 502, Kayseri No. 26786, Önder Nüşhası</p> <p><i>gönlün dile-</i></p> <p>(MK Yzb 50)</p> <p><i>yüregün iste-</i></p> <p>Bursa Nüşhası</p> | <p><i>helâl ol-</i></p> <p>TİEM 40</p> <p>Sivas EY84/176</p> <p>Berlin A. Fot 45</p> <p>Topkapı Nüşhası</p> <p>AÜ EY1059</p> |
| <i>sağ elig</i> | <p><i>cāriye</i></p> <p>MK Yzb 50, MK Yzb 502, Kayseri No. 26786</p> <p><i>ķarnaķ</i></p> <p>Bursa Nüşhası</p> <p>Önder Nüşhası</p> | <p><i>mālik oldı sağ ellerüñüz</i></p> <p>TİEM 40</p> <p>Sivas EY84/176</p> <p>Topkapı Nüşhası</p> <p>AÜ EY1059</p> <p><i>mālik oldı sağ ellerüñüz ya'nı bir ķaravaş</i></p> <p>Berlin A. Fot 45</p> |
| <i>nikāh eyle-</i> | <p><i>evlen-</i></p> <p>MK Yzb 50, MK Yzb 502, Kayseri No. 26786, Önder Nüşhası, Bursa Nüşhası</p> | <p><i>çiftlen-</i></p> <p>TİEM 40</p> <p>Sivas EY84/176</p> |

| | | |
|--------------|---|---|
| | | Berlin A. Fot 45 Topkapı Nüshası AÜ EY1059 |
| <i>öksüz</i> | <i>yetim</i> MK Yzb 50, MK Yzb 502, Kayseri No. 26786, Önder Nüshası, Bursa Nüshası | <i>yetim</i> TİEM 40 Sivas EY84/176 Berlin A. Fot 45 Topkapı Nüshası AÜ EY1059 |

Tablo 8. Batı Türkçesi Kur'an tercümelelerinin Doğu Türkçesi Kur'an tercümeleleriyle eşdeğerlikler bakımından karşılaştırılması (Nisa sûresi/3)

Tablo 8'e göre, 2. gruptaki EAT Kur'an tercümeleleri (TİEM40, Sivas EY84/176, Berlin A. Fot 45, Topkapı Nüshası, AÜ EY1059) sözvarlığı bakımından Harezmi Türkçesiyle yazılmış Kur'an tercümeleleriyle örtüşürken, Bursa Nüshası ve Önder Nüshaları örtüşmemektedir. Bu konuya Şimşek tarafından yapılan tasnif denemesinde değinilerek bu iki nüsha ayrı bir grupta sınıflandırılmıştır.¹³

Sonuç

Anadolu sahasında tercüme ya da istinsah edilmiş olan satır altı Kur'an tercümeleleri Oğuz Türkçesiyle yazılmış olan bir ana nüshadan kopya edilen ara nüshalardan kopyalanmıştır. Bugün için elimizde ana nüsha mevcut olmadığı için mevcut EAT Kur'an tercümelelerinden hareketle ara nüshaların tespitine dair bazı fikirler yürütülebilmektedir. Sözgelimi, müstakil Kur'an yazmaları bilimsel çalışmalara konu edildikçe ve dilbilimsel yeni araştırma metotları yardımıyla incelendiğinde daha sağlıklı tasnif denemelerinin yapılabileceği kuşkusuzdur. Yukarıda ilk defa tanıtılan ve nüsha tavsifi yapılan Mil Yz B 50 ve AÜ EY1059 numaralı Türkçe Kur'an tercümeleleri EAT döneminde kaleme alınan diğer tercümelelerle karşılaştırılmış, sözvarlığı bakımından 1. grupta yer alan (MK Yzb 502, Kayseri No.26786) Kur'an tercümeleleriyle benzerlik gösterdiği görülmüştür. Ayrıca, sözvarlığı bakımından 1. ve 2. grupta gösterilen Kur'an tercümeleleri Doğu Türkçesiyle yazılmış Hek., Meş.1007, Özb. KT ile de karşılaştırılmış ve sonuç olarak 2. grupta yer alan (TİEM40, Sivas EY84/176, Berlin A. Fot 45, Topkapı Nüshası, AÜ EY1059) Kur'an tercümelelerinin sözvarlığının Harezmi Türkçesiyle örtüştüğü görülürken, 1. ve 2. gruptaki EAT Kur'an tercümeleleriyle

¹³ Yaşar Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'an Tercümelelerinin Birbiri İle İlgisi ve Tasnifi Üzerine" Bahar 2019.

sözvarlığı (*Fatiha sûresi, Hicr/3 ve Nisa/3 âyetleri*) bakımından uyuşan Bursa Nüshası ile 2. grupta yer alan Önder Nüshası'nın sözvarlığı bakımından Harezmi Türkçesiyle örtüşmediği görülmüştür.¹⁴ Bu durum, 2. grupta yer alan tercümelelerin Harezmi Türkçesiyle yazılmış bir ara tercümeden kopyalandığını gösterirken, Bursa ve Önder nüshalarının üçüncü bir ara nüshadan kopyalanmış olabileceğini düşündürmektedir.

Bu çalışmanın sınırları içerisinde iki yeni EAT Kur'an tercümesi (*AÜ EY1059 ve MK Yzb 50*) tanıtarak bu yazmaların EAT 1. gruptaki diğer nüshalarla olan benzerliği ortaya konulmuştur.

Kısaltmalar

| | |
|-------------------|---|
| AÜ EY1059 | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi No. EY1059 |
| Berlin A. Fot45 | Almanya/Berlin Kütüphanesi A. Fot 45 |
| DLT | Dîvânu Lugâti't-Türk |
| EAT | Eski Anadolu Türkçesi |
| Hek. | Süleymaniye Kütüphanesi/Hekimoğlu Ali Paşa Camisi No.2 |
| Kayseri No. 26786 | Kayseri Raşit Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi No.26786 |
| KT | Kur'an Tercümeleleri |
| Man. | Manisa İl Halk Kütüphanesi No. 931 |

¹⁴ Elbette, sadece birkaç âyeti karşılaştırarak bu gibi kesin yargılara varmak bilimsel ölçütler açısından doğru değildir. Ancak daha evvel tarafımızdan yapılan bir çalışmada (Bkz. Akpınar, 2020) Kur'anda yer alan 50 Arapça kök ve türevi eşdeğerlikler bakımından sıklığı esas alınarak karşılaştırılmış ve sonuç olarak Özbekistan KT ve Harezmi Türkçesi KT'nin sözvarlığı bakımından birbiriyle örtüştüğü görülmüştür. Aynı zamanda, satır altı Kur'an tercümeleleri sözvarlığı bakımından karşılaştırıldığında birebir Türkçe ya da Arapça ve Farsça eşdeğerlerin yanısıra yorumlu (tefsir) eşdeğerlerin de birbiriyle örtüştüğü görülmüştür. Bu örtüşme sıklık frekansı bakımından hatırı sayılır oradadır. Bu makalenin sınırları içerisinde tamamına değinmek elbette mümkün değildir. Ancak bu mevzuyu başka bir makaleye tehir ederek bahsedilen örtüşmeye dair burada sadece birkaç örnekle iktifa edeceğiz. Satır altı Kur'an tercümelelerindeki sözvarlığının benzerliğine dair fikir yürütürken konu edilen Batı ve Doğu Türkçesi Kur'an tercümeleleri bir bütün hâlinde düşünülmeli ve karşılaştırmalar da konunun merkezine Kur'an-ı Kerim yerleştirilerek yapılmalıdır. Unutulmamalı ki Türkçeye tercüme edilen Kur'an tercümelelerinde, tercüme yönteminin farklılığını belirleyen en önemli unsurlardan biri hazırlanacak tercümenin hangi amaçla ve nerede kullanılacağıdır. Eğer her kesimden kimsenin anlayacağı bir tercüme yapılacaksa elbette mütercim/müstensihin göz önüne alması gereken şey eserin yazıldığı muhitte yaşayan çeşitli Türk boylarına hitap edecek bir tercüme gerçekleştirmektir. Bu amaçla bazı teknik terimlere verilen karşılıkların genellikle ikili şekillerde verilmesi icap edecektir: *bulğak / sınağ* (Ryl.KT, 8/39), *tarlık / yazuk* (TİEM40 KT, 48/17), *yazıklı ol- / yaman ol-* (Man.KT, 2/283); *belâ ya'ni Tengriğa küfr ketürmek* (Özb.KT, 2/217), *belâ ya'ni Tangrıka küfr ketürmek* (Hek.KT, 2/217). Eğer tercüme medrese gibi Kur'an ilimlerinin okutulduğu bir muhit için hazırlanacaksa o zaman da tefsir-tercüme metoduna müracaat edilecektir: *özündin bitgen* (Hek.KT, 2/42), *özündin bitigen* (Özb.KT, 2/42); *dindin çıkp uruşmak* (Hek.KT, 33/14), *şeri'etde bulunmaz işler* (TİEM40 KT, 5/79).

| | |
|----------------|---|
| Meş.1007 | İran/Meşhed Asitan-ı Kuds-ı Razavî Kütüphanesi No. 1007 |
| MK Yzb 487 | Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü No. 487 |
| MK Yzb 50 | Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü No. 50 |
| MK Yzb 502 | Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü No. 502 |
| Önder Nüshası | Fahrettin Önder Şahsî Kütüphanesi |
| Özb. | Özbekistan Kur'an Tercümesi No. 2008 |
| Ryl. | Rylands Kur'an Tercümesi No. 25-38 |
| Sivas EY84/176 | Sivas Etnoğrafya Müzesi Kütüphanesi No. EY84/176 |
| TİEM40 | Türk İslam Eserleri Müzesi No. 40 |
| TİEM40 | Türk İslam Eserleri Müzesi No. 40 |
| TİEM73 | Türk İslam Eserleri Müzesi No. 73 |
| Topkapı | Topkapı Sarayı Kütüphanesi No. 252 |

Kaynakça

- AKAR, Ali. *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük) [53b-105b]*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Akpınar, Ahmet. "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bilinmeyen Satır Arası Türkçe Kur'an Tercümesi". *Journal of Turkish Studies*, 10/73-96, 2015.
- Akpınar, Ahmet. *Türkçe Kur'an Tercümelerindeki Dinî Eşdeğerlerin Semantik Açısından İncelenmesi (XI-XV. Yüzyıllar Arası)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler. *Kur'an-ı Kerim ve Tercemesi* (No. EY1059). Erişim 29 Ekim 2021. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/yazma-eserler/>
- Ata, Aysu, *Karahanlı Türkçesi: Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Ryland Nüshası), Giriş-Metin-Notlar+Dizin*. Ankara: TDK Yayınları, 2004.
- Ayhan, Vefa. *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) [245b-320a]*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Erdoğan, Abdülkadir. "Kur'an Tercemelerinin Dil bakımından Değerleri". *Vakıflar Dergisi*, 1/47-51, 1938.
- Ersoy, Gülser. *İran Asitan-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi 1007 Numaralı Satır Altı Kur'an Çevirisi: I-X. Cüzler (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tezli Yüksek Lisans, 2017.
- Gül, Ali. *British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş- Metin-Notlar-Dizin)*, Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- İnan, Abdülkadir. "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Makaleler ve İncelemeler*, 141-155, Ankara: TTK Yayınları, 1960.
- İnan, Abdülkadir. *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: DİB Yayınları, 1961.
- Karabacak, Esra. *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish*. Part III: Facsimile of the MS Manisa İl Halk Library No. 931 Section One: 1a-224a. ABD: Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994.
- Küçük, Murat. *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Muhammed Bin Hamza (1976). *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi*. düz. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, I (I-II), 1976.
- Muhammed Hamidullah. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Yazma Tercümeleleri". İstanbul: *Türkiyat Mecmuası*, XIV/ 65-80, 1964.
- Muhammed Hamidullah ve Yaşaroğlu, Macit. *Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Bibliyografyası*. çev. M. Sait Mutlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sağol, Gülден. *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi. Giriş-Metin-Sözlük*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, I(I-II), 1993.
- Sağol, Gülден. "Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Marmara Üniversitesi, Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8/379-396, 1997.
- Şimşek, Yaşar. *Eski Anadolu Türkçesi Satırları Arası Kur'an Tercümesi (Topkapı Nüshası, Giriş - Metin - Notlar - Dizin)*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şimşek, Yaşar. *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi (Meşhed Nüshası -293 No.-)*. Giriş, Metin, Dizin. Ankara: Akçağ Yayınları, I (I-II), 2019.
- Şimşek, Yaşar. "Satırları Arası Türkçe Kur'an Tercümelerinin Birbiri İle İlgisi ve Tasnifi Üzerine". *Gazi Türkiyat*. 24/47-65, Bahar 2019.
- Togan, Zeki Velidi. *Kur'an ve Türkler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1971.
- Toker, Mustafa. *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, I(I-II), 2011.
- Tuna, Cem. *Berlin El Yazmaları Kütüphanesi'ndeki Eski Anadolu Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Üşenmez, Emek. *Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası. Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini-Tıpkıbasım*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013.

- Işıkcın Yılmaz, Buket. *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Satır Arası Kur'an Tercümesi 1a - 216b (Giriş - Metin - Sözlük - Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- YEK, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim ve Tercemesi (06 Mil Yz b 50-1-2)*. Erişim 29 Kasım 2021. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/kuran-i-kerim-ve-tercemesi/2790>
- Yılmaz, Hikmet. *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük) [1b-53a]*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.



Resim 2 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi No.1059 Nolu Yazma Nüsha (1b-2a)



Resim 3. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi No.1059 Nolu Yazma Nüsha (2b-3a)



Resim 4. Milli Kütüphane Mil Yz B 50 Nolu Yazma Nüsha (1b-2a)



Resim 5. Milli Kütüphane Mil Yz B 50 Nolu Yazma Nüsha (1b-2a)



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 529-553/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 529-553

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SOSYAL MEDYANIN GENÇLERİN DÜŞÜNCE VE DEĞERLERİNE ETKİSİ

Sami ŞENER

Prof. Dr., KTO Karatay Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

KTO Karatay University, Department of Sociology

Samis843@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0066-9105

<https://ror.org/054341q84>

Beyza Nur YİĞİT

KTO Karatay University, Department of Sociology

Beyza19.42@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8602-2416

Öz

Teknoloji toplumu olduğumuzdan beri hayatımıza giren sosyal medya özellikle gençlerin ilgi odağı olmayı başarmıştır. Sosyal medyanın gücü göz ardı edilemez durumdadır, bu yüzden sosyal medyanın fonksiyonları ve nasıl olması gerektiği önem arz etmektedir. Bu çalışma ile ergenlerin sosyal medya kullanmalarıyla birlikte gündelik hayatlarına nasıl etki ettiği, düşünce ve değerlerinde nasıl değişimler olduğunu tespit etmek hedeflenmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, günümüz zaman dilimi içerisinde, Konya ili Meram, Selçuklu ve Karatay ilçelerindeki 14-20 yaş arası fertler ve bu kişilerin anneleri oluşturmaktadır. 14-20 yaş arası gençler ve anneleriyle yapılacak mülakat ile görüşleri alınıp değerlendirildikten sonra bir sonuca varılacaktır. Anneler ile yapılan görüşmede gençlerin sosyal medyadan olumsuz etkilendikleri, gençlerin düşünce ve değerler sistemi sosyal medyada geçirdikleri zamana göre farklılık gösterdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal medya, Düşünce, Değerler, Gençler

THE EFFECT OF SOCIAL MEDIA ON THE THOUGHTS AND VALUES OF YOUNG PEOPLE

Abstract:

Social media, which has entered our lives since we became a technology society, has managed to become the center of attention, especially of young people. The power of social media cannot be ignored, so the functions of social media and how it should be are important. The aim of this study is to determine how adolescents affect their daily lives with the use of social media, and how there are changes in their thoughts and values. Qualitative research method was used in the research. The universe of the research is composed of members between the ages of 14 and 20 and their mothers in the districts of Meram, Seljuks and Karatay in Konya province in today's time period. An interview with young people aged 14-20 and their mothers will be

Geliş Tarihi: 25.10.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.979579>

Kabul Tarihi: 20.11.2021

concluded after their opinions are received and evaluated. In the interview with the mothers, it was concluded that the young people were negatively affected by the social media, and the thought and value system of the young people differed according to the time they spent in the social media.

Keywords: Social media, Thought, Values, Young People

Atf / Cite as: Şener, Sami-Yiğit, Beyza Nur. "Sosyal Medyanın Gençlerin Düşünce ve Değerlerine Etkisi": *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 529-553.

1. Giriş

Teknolojinin gelişmesi ile teknoloji toplumu meydana gelmiştir. Teknoloji toplumu özelliğinden beri sosyal medya toplumların hayatına girmiş ve gün geçtikçe etkisini büyütüştür. Özellikle de gençlerin ilgi odağı olmuştur. Gençler zamanlarının çoğunu sosyal medya içinde geçirmeye başlamış olmasından dolayı sosyal medyanın etkisi artmıştır. Sosyal medyanın her ne kadar bilgi almak, yeni arkadaşlıklar edinip sosyalleşmek, eğitim gibi fonksiyonları olsa da olumsuz örnek olarak, gençlerin düşünce ve değer yapılarını değiştirebilecek fonksiyonları da vardır. Özellikle de okul çağında olan ergenlerin, zamanlarının büyük bir kısmını sosyal ağlar içerisinde geçirmesinin büyük ölçüde zararlı etkileri vardır. Günlerinin çoğunu burada geçiren ergenlerin düşünce yapılarının yeni oluştuğunu, düşünce ve değer yapıları da bununla bu ortamdan tabii olarak menfi olarak etkilenecektir. Zamanlarının çoğunu bu ağlarda geçiren ergenlerin düşünce ve davranışlarının ne düzeyde etkilendiği sorusu akıllara gelmektedir. Günümüzde oldukça yaygınlaşan sosyal medya, eğitimden eğlenceye platformlarına kadar yoğun şekilde kullanılmaktadır. Bu durum da sosyal medyayı kullanımını mecburi hale getirmektedir. Sosyal medya kullanım yaşının oldukça düşmesi ile, kullanıcıların özellikle ergenlerin karşısına çıkan içeriklerden etkilenmeleri, düşünce ve değer yapılarının farklılık göstermesi kaçınılmaz olmaktadır. Gerek ailelerine gerekse çevresine karşı tutumlarını da büyük ölçüde sosyal medyada karşılaştığı, maruz kaldığı içerikler belirlemektedir. Sosyal medyanın bilinçsiz bir şekilde kullanılmasının sonucunda değerler de ciddi oranda etkilenmektedir. Değerlerimiz, fertler arasındaki ortak kurallar olarak kabul edilen yaşama anlayışı ve felsefesidir. Değerlerin zedelenmesi, bireyler arasındaki münasebetlerin aksaması, toplumdaki kuralların bozulması, toplumun artık eskisine göre daha sağlıksız hareket etmesine sebebiyet verecektir. Bir şirketteki kuralların yavaş yavaş bozulması halinde, o şirketteki çalışanların disipline edilmesi konusunda ciddi oranda meseleler yaşanması ile şirketin zarar görmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu örneği Toplumun değerleriyle olan ilişkilerinin değişmesi konusu ile bağdaştırabiliriz. Değerler; toplum içi yaşayışı organize edici rolünden dolayı fertler ve onların bir araya gelerek oluşturdukları toplumlar için büyük önem arz etmektedir (Özensel, 2003). Bu kurallar, 12 toplum içinde yazılı olmayan; gelenek, adet, değer diye adlandırılan unsurlardır. Her fert kendisinden önceki gelen kuralları yani değerleri yaşatarak kendisinden sonraki gelecek nesillere aktarmak zorundadır. Zincir arasında kopukluk olduğu zaman gelecek zincirleri de yani nesilleri de etkileyecektir. Günümüzde gençlerin düşünce ve değerler yapısının bozulması, geleceğimizi menfi olarak ciddi oranda etkileyecektir. Fertlerin toplumun

içindeki hareketlerinden konuşma üslubuna kadar olan davranışların doğruluğu, benimsenmiş olduğu değerlere göre şekillenmektedir. Sosyal medyanın içinde büyüyen çocukların düşünce ve değerlerinin de sosyal medyaya göre şekillenmesi kaçınılmaz olacaktır. Değerler sabit olmayınca, değişim ve gelişim içerisindedir. Bunlar göz önüne alındığı zaman ergenlerin zamanlarının çoğunu geçirdiği sosyal medyada farklı değer ve düşüncelere sahip kullanıcılara özenmeleri ve onların düşünce yapısına, değerlerine geçiş yapmaları tabiidir. Günümüz insanlarının çoğu zaman hayatlarını, yediklerini, düşünce ve duygularını paylaştıkları ağıdır sosyal medya. Düşünce yapıları henüz oturmamışken ve değerlerine tam bağlanmamışken, farklı kültürlere, örf ve adete bağlı kullanıcıların ve içeriklerin karşısına çıkması, gençlerimizin düşünce ve değer yapısının değişmesine imkan sağlayacaktır. Üstelik bir arayış içerisindeyken karşısına doğruluğu ispat edilmemiş bilgilerin çıkması, gençleri peşinden sürükleyecek ve bu bilgilere ikna edecektir. Günümüze baktığımızda gençlerde batıya özenme söz konusudur. Batı'nın hayat tarzını hayatlarına geçirmeye çalışırken, Batı'nın sadece hayat tarzı değil, yemek yemesinden düşünce yapısına kadar kendi hayatlarına örnek almaya çalışmaktadırlar. Bu durum da kendi benliklerini kaybetmeye ve kültürde farklılaşmaya sebebiyet vermektedir. Medya ve Batılı bilgi sistemleri, Batı'yı medeni gösterdiklerinden dolayı gençlerimiz de medeniyetin peşine gitme çalışmaktadır. Bu durumda, akıllara "medeniyet nedir?" sorusu gelmektedir. Keza Batı'nın tarihine baktığımızda medeniyet kavramının insani ve ahlaki boyutta olmadığını rahatlıkla görürüz. Bir ülkenin teknolojisi, iktisadi gücü ve yaşam tarzı, o ülkenin medeni olduğunu göstermez. Tek yanlı ve iktisadi boyutlu bilgilendirme da sosyal medyanın yanıltıcı ve doğruluktan uzak olduğunu göstermektedir. Günümüzde gençler çok sayıda sosyal ağların kullanılması sonucunda, farklı görüş ve değerlerin etkisi altına girmektedir. 13 Yeni medya olan sosyal medya üzerine araştırmalar yapan İspanyol sosyolog ve radikal teorisyen Manuel Castells, bilgi teknolojilerinin toplumsal hayatı değiştirdiğini savunmaktadır. Castells'e göre, postmodern toplumun tanımlayıcı karakteristikleri bilgi teknolojisi, internet ve hepimizi kuşatan bilişim toplumudur. Castells'e göre toplumsal yapı çökecek ve yeni kimlik kayıpları yaşanacaktır. Sosyal ağların da yaygınlaşması ve kullanım yaşının düşmesiyle birlikte kimlik kayıplarının meydana çıkması kaçınılmaz olur (Slattery, 2003) Gençlerin sosyal medyada karşılaştığı bilgi ve konu içerikleri düşünce yapılarını etkilemekte ve bunun beraberinde değerler sistemi de değişmeye uğratılmaktadır. "Chicago Okulunun en önemli teorisyenlerinden biri olan Robert Park'a göre en önemli mesele, sosyal ve politik alanda var olan kitlelerin nasıl kontrol edileceğidir. Park, 20. yüzyılın yeni şehir toplumlarında sosyal kontrol aracı olarak kitle iletişim araçlarının önemi üzerinde durmaktadır. 21. Yüzyılda ise kitle iletişim araçları, yerini sosyal ağlara bırakmıştır. Birçok araştırmacı da günümüz toplumunu "ağ toplumu" olarak nitelendirmektedir" (Çalışkan ve Mencik, 2015: 16.) Sosyal ağlar günümüzde bu kadar büyük yer kaplıyorsa, bunun olumlu ve olumsuz etkileri de kaçınılmaz olacaktır. Gençler sosyalizasyon süreci içindeyken, sosyal medyadan gördükleri, öğrendikleri kendi duygu dünyalarına ciddi oranda etki etmektedir. Sosyal medya araçlarının yapısal özelliği olarak etkileşimlere açık

olması, yönlendirici, kışkırtılabilir ve amacından saptırabilir olması göz önüne alındığında; gençlerin benliklerinin, düşünce ve değer yapılarının oluşum sürecinin sosyal medya içinde gerçekleşmesi oldukça önemli ve tehlikelidir. Özellikle gençlerin karşısına çok yönlü ve zararlı nitelikteki içeriklerin çıktığını düşünürsek, gençlerin düşünce ve değerler sistemini doğrudan etkileyecek ve bunun sonucu kültürel bozukluğa kadar gidecektir. Günümüzde gençlerin Batı hayat tarzına özenmesi, buna örnek olarak verilebilir. Gençlerin Batı'ya özendiği takdirde kendi kültürümüzü, dini, milli, ahlaki tutumlarımızı kaybedip, kültür farklılaşması yaşanması kaçınılmaz olacaktır. 14 Anthony Giddens moderniteyi bir “cehennem kamyonu” olarak tanımlar. Giddens, biz insanların bir ölçüde birlikte sürebileceğimiz, ancak aynı zamanda kontrolümüzden çıkmış ve kendi yolunda giden bir güç makinesi olarak görür. Bazen güvenli bir yolda gibi görünürken, bazen de önceden göremeyeceğimiz yollara sapar. Bu yolculuk çoğu kez neşeli olabilir. Ancak bu yolculuğun hızı ve güzergahı asla kontrol edilemez. Sosyal medyayı da Giddens'ın aynı ifadeyle açıkladığını görüyoruz: Eğlenceli zamanlar geçirdiğimiz bir platform olsa da sonunun nereye gideceğini kimse bilemez. Sosyal medya hesapları ne kadar güvenilir gözükse de bilgilerimizin gizliliği söz konusu olsa da iç dünyasında tamamen bu güveni yok etmiş bir düzen vardır. Giddens'a göre “modernliğin süreksizlikleri modernliğin son aşamasının bir parçasıdır”. Bu süreksizliklerin sebebi ise değişim hızı yani teknoloji etkileridir. Bütün bu gelişmeler insanlığa çok hoş gelmiş, fırsatlar sağlamıştır. Fakat bu modernliğin karanlık bir yönü de çıkmıştır. Güvenliğe karşı tehlike ve güvene karşı risk doğmuştur. Örneğin sosyal medyanın eğlenceli, bilgi edindiğimiz bir yer olması fakat buna karşılık da bilgilerimizin çalınma ihtimalinin bulunması. Gençlerin düşünce ve değer yapılarının değişmesi sonucu, kültürel farklılıkların doğması bu tür farklılaşmalara bir örnektir. Giddens'ın modernite teorisinde de olduğu gibi sosyal medyanın iyi yanlarının yanında uzun vadeli kötü yanları da vardır. İyi yanlarının yanında haberleşmek de vardır. Fakat bu haberleşmenin, sosyal medyanın içinde bulunan bilgilerin doğruluk düzeyi de ayrı bir araştırma konusu olmalıdır. Burada konu, sosyal medyanın içinde doğru içeriklerinin olmasına da imkan sağlamaktır. İçerisinde yanlış bilgileri de barındıran sosyal ağların, gençlerin kullanmasının ne kadar doğru olduğu bir tartışma konusudur. Geleceğimizi emanet ettiğimiz gençlerin doğruluğundan şüphe ettiğimiz sosyal medyanın içine kendilerini kaptırması, ister istemez onların düşünce yapılarını da etkileyecektir. Gençlerin çevrelerini keşfetmeleri, yeni arkadaşlıklar edinmeleri için sosyal medyanın gerekli olduğunu savunan görüşler de vardır. Sosyal medya kontrollü kullanıldığı zaman, sosyal medya bağımlılığına gidilmediği takdirde faydalı olabilecek bir iletişim sistemidir. Fakat günümüzde çoğu gencin sosyal medyada rol model aldığı, özendiği problemleri ve aykırı örnekler de mevcuttur. Bu durum da gençlerin düşünce yapılarının özendiği kişilere benzemesine sebep olmaktadır. Aynı zamanda sosyal medyayı kontrol dışı kullandıkları zaman, ailesi ile bağları olumsuz etkilenmekte ve sorumluluklarından kaçtıkları görülmektedir. 15 Düşünce ve değerler sistemi her ne kadar fertleri etkilese de, fertlerden sonra gelecek nesli de etkilemektedir. Bu durum karşısında kültürel farklılaşmaların meydana gelmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Gençlerin düşünce ve değerler sistemiyle kültürleri arasında ciddi ve önemli bir münasebet var. Düşünce ve değerler sisteminin değişmesi üzerinde kültüre bağlılıkları azalacak ve gelecek nesiller için eskiden sahip olunan kültür kalmayacaktır. Aslında sosyal medyanın yanlış ve bilinçsiz kullanımının sonuçları, sadece fertler üzerinde değil; gelecek nesil üzerinde de etkili olacaktır. Gençlerin sosyal medyadan edindikleri yanlış bilgiler, kurdukları yanlış arkadaşlıklar değerler sistemini zedelemektedir. Sosyal medyanın gençler üzerinde düşünce ve değerler sisteminin sosyal medyadan ne derece etkilendiğini bu çalışmada görmüş olacağız. Bu çalışma ile 14-20 yaş arası bireylerin sosyal medyanın etkisi ile birlikte düşünce ve değerlerinin ne düzeyde değiştiğini ve annelerinin çocukları üzerindeki gözlemlerini değerlendirip, sosyal medyanın, gençlerin düşünce ve değerler yapısını etkileyip etkilemediğini tespit etmeyi hedeflemektedir

2.Sosyal Medya ve Fonksiyonları

Teknolojinin gelişmesi ile hayatımıza hızlıca giren sosyal medyanın birçok işlevi vardır. "1850'lere doğru telgraf, 1850-1880 arasında telefon, 1900'lere doğru elektromanyetik dalgalarla iletim, 1920-30 arası radyo, 1950-60 arası televizyon ve 1970'lerle birlikte telekomünikasyon ve bilgisayar teknolojilerinin birleşmesinden doğan yeni medyalar, yaşadığımız dünyanın çehresini değiştirmiştir. 2000"li yıllar iletişim teknolojilerinin küresel kullanım imkanlarının arttığı, bilginin en önemli değer haline geldiği yıllar olmuştur "(Binatlı, 2011: 13). Yeni medyanın oluşmasıyla birlikte sosyal medya da hayatımızda yerini almıştır. Günümüzde internetin de yaygınlaşması ile sosyal medya hemen hemen her yaş aralığında kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal medyanın bu yaş aralıklarına bağlı fonksiyonları da vardır. Gençlerin özellikle sosyal medya kullanma amacı eğlence, eğitim, haberleşme ve sosyal çevre edinmektir. Sosyal medyanın bu kadar yaygınlaşmasıyla birlikte, hemen hemen herkesin hayatında önemli bir yer tutmuştur. Sosyal medya insanlarla iletişimi kolaylaştıran, sosyalleştiren, bilgi akışının kolay sağlanmasını sağlayan ortamı oluşturmaktadır. Ama, burada kültürün önemi özel bir yer tutmaktadır. Kültür dışı iletişim, her zaman faydalı etki yapmamaktadır. Her yaş aralığından, her statüye sahip fertlerin kullanmış olduğu sosyal medya günümüzde hızla yaygınlaşmaktadır. Sosyal medyanın özellikleri aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır (Zafarmand, 2010: 10):

- ⊗ Açıklık: Sosyal medya servislerinin çoğu katılım ve geri bildirim açıktır. Yorum yapma, oy verme, bilgi akışını paylaşmaya özendirilmektedir.
- ⊗ Katılım: Sosyal medya, içinde olmak isteyen herkesi davet etmekte, izleyici, dinleyici ve medya arasındaki uzaklığı ortadan kaldırmaktadır.
- ⊗ Karşılıklı Konuşma: İki yönlü bir etkileşim ortamı sağlamaktadır. Yorumlama ve geri besleme içerdiği için iki yönlü iletişim sağlamaktadır.
- ⊗ Topluluk: Sosyal medya içinde aynı ilgi alanına sahip fertler topluluk oluşturup birbirleriyle iletişim halindedir. İlgi alanları, konuşmaları vb. içerikleri paylaşmaktadır.
- 17 ⊗ Medyada İçerik Oluşturma: Sosyal medyada içerik oluşturmak sadece gazeteci, kamu organizasyonlarıyla sınırlı kalmamakta, sosyal medyayla ilgilenen herkesin paylaşım ve içerik paylaşmasıdır.
- ⊗ Bağlantısallık: sosyal medya diğer sitelerle bağını korumakta ve böylece daha fazla kitleye ulaşmaktadır.
- ⊗

Yeni Etkileyenler Tabakası Oluşturma: Sosyal medya kullanıcıları geleneksel gazetecilerle eş değer görülmekte hatta bazen onlardan daha güvenilir ve dürüst görülmektedir. Bu durumda sosyal medya kullanıcıları fertleri etkileme konusunda yeni bir tabaka oluşmasını sağlamıştır. Facebook, Twitter, Foursquare, Instagram, Youtube, bloglar, Google+, Pinterest, Tiktok günümüzde ön plana çıkan ve çoğunluk tarafından tercih edilen sosyal paylaşım ağlarıdır. Gençler daha çok Twitter, Instagram, Tiktok, Youtube gibi sosyal ağları tercih etmektedir. Bu sosyal ağların gençler üzerinde olumlu etkilerinden daha çok olumsuz etkileri mevcuttur. Twitter, gençlerin gündemi takip edip haberdar oldukları, görüşlerini paylaştıkları, birbirlerinin görüşlerinden yararlandıkları bir sosyal ağ platformudur. Instagram, fotoğraf paylaşma platformudur. Kullanıcılar yakınlarıyla ve kendileriyle fotoğraf paylaşmakta ve diğer kullanıcılara bu fotoğrafları sergilemektedir. Tiktok, özellikle gençlerin tercih ettiği, video paylaşımı yaptıkları bir platformdur. Ülke içi ya da yurt dışındaki kullanıcıların paylaştıkları videoların benzerlerini çekip paylaştıkları platformdur. Youtube ise her yaş kullanıcının en sık kullandığı sosyal ağ platformudur. Youtube sadece sosyal medyayı değil, geleneksel medyayı da etkilediği görülmektedir. Dizi, film, müzik, eğlence, bilgi paylaşımı ve daha birçok alana sahiptir. Bu sebeple her yaş aralığındaki fertlerin kullanması durumu mevcuttur. Bu sosyal ağların faydalı yönlerinin olduğu gibi, zararlı yönleri de bir hayli fazladır. En başta güven meselesi önemlidir. Bu sosyal ağlar ne kadar güvenli sorusu akıllara gelmektedir. 18 Sosyal ağların faydalı ve zararlı yönlerini tek tek ele alacak olursak, Twitter'da gençlerin yeni bilgiler edinmesinin yanında kendilerini daha özgür ifade etmeleri ve gündemi takip etmeleri faydalı yönleri arasında sayılmaktadır. Zararlı yönlerine gelecek olursak en başta güvenilirlik olgusu karşımıza çıkmaktadır. Twitter'da edindikleri bilgilerin doğru olmaması durumunda gençlerde yanlış algı yaratacak olması ve düşüncelerinin de yanlışla kayması kaçınılmaz olur. Instagram örneğinde ise gençlerin sosyal çevresinin gelişmesi, yeni arkadaşlıklar edinmesi ve arkadaşlarıyla rahatlıkla iletişim halinde olması faydalı yönlerindedir. Fakat gençlerin yeni edineceği arkadaşlıkların ve çevresindeki insanların güvenilirliği yine akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Aynı zamanda paylaşılan fotoğrafların içeriğinin de bilinmemesi halinde, birçok dolandırıcılığın önü açılmaktadır. Gençlerin iyi niyetlerinden faydalanıp onların merhamet duygusunu sömürdükleri takdirde gelecek nesillere merhametsizliği aşılamış olurlar. Bu açıdan baktığımızda gençlerin maruz kaldığı içeriklerden sadece gençlerin değil, o toplumun ve gelecekteki toplumun etkilenmesi göz ardı edilemez durumdadır. Bir diğer örnek ise Tiktokdur. Bu sosyal ağ sitesinde gençlerin birbirlerine özenerek çektiği videolar gündeme gelmektedir. Yine karşılına ne tür içerik ve kullanıcıların çıktığı belli olmayan bu sosyal ağ sitesinde gençlerin duygularını, düşüncelerini etkilemektedir. Düşünce yapıları ile değerler sistemi ayrılmaz bir bütündür. Düşünce yapıları değiştiği takdirde değerler sisteminde de değişimler meydana gelecektir. Youtube örneğinde ise karşılına çıkan videoların güvenilirliği ve dürüstlüğü sorgulanmalıdır. Burada ebeveynlere de oldukça fazla sorumluluk düşmektedir. Çocuklarının ne tür videolara maruz kaldıklarını takip edip onları gerektiğinde uyarmak ebeveynlerinin

sorumluluğudur. Günümüzde gençler Youtube’da kendilerine bir rol model edinmekte ve onun gibi olmaya çalışmaktadır. Bu rol modelleri bazı zamanlarda yabancı kişiler de olmaktadır. Yabancı hayatlara özendiği takdirde düşünce ve değerler sistemi değişip etkilenecek ve bunun sonucunda ise kültür yapısındaki değişimleri başlayacaktır. Batı yaşam tarzına özenme durumu meydana gelmektedir. Bu sosyal ağlarda takip ettiği kişilerin gerçek hayatlarını yansıtmaması, onların sadece mutlu oldukları, sorunsuz bir dünyayı yansıtması, gençlerin kendi hayatlarını sorgulamaya itmektir. Bunun sonucunda aile bağlarında zayıflık, arkadaş çevresinde değişiklikler olmaktadır. Kimlik arayışındaki bu gençlerin sosyal medyada fazla zaman geçirmesi ile, sosyal medyada kendilerine bir yaşam alanı oluşturmaya ve yeni kimliklerini bu sahte 19 dünyada edinmektedirler. Düşünce ve değerler sistemi de bu sahte hayata göre şekillenmekte ve değişmektedir. Bu konuda akıllara iki soru gelmektedir; sosyal medyada gördüğümüz her kullanıcı gerçekten dürüst, her bilgi güvenilir ve doğru mu? Doğruluğu ve dürüstlüğü kesin olmayan bu sosyal ağlarda gençlerin kendilerine bir yaşam alanı oluşturması ne kadar sağlıklı olur? Baudrillard iletişim ve enformasyon araçlarının görevini geçiği üretmek olarak nitelendirmektedir (Baudrillard, 2015: 69). Günümüz sosyal medyasına baktığımızda onun nitelendirdiği görevlerini yerine getirip getirmediği büyük bir soru işaretidir. Sosyal medya gerçeklikten uzak, hayali bir hayat alanıdır. Gençlerin sosyal medyaya sığınmalarının asıl sebeplerinden birisi de budur. Kendilerine istedikleri hayal ettikleri ortamı yaratmak, bu yarattıkları ortama istediklerini almaktır. Sosyal medyada takip ettikleri kullanıcılar gerçekleri yansıtıyor olsaydı gençlerin rol model edindikleri fertler sosyal ağ sitesi içinde olmaz, gerçek dünyamızdaki fertler arasından olurdu. Sosyal medya içinde yer alan fertler; kusurlardan yoksun, adeta kusurlarından sıyrılıp sosyal medyanın içine girmişlerdir. “Bu kusursuzluk Baudrillard’ın düşüncesinde hiper-gerçeklikler olarak ifade edilir. Gerçekliğin kusurluluğundan yoksun olması olarak ifade edilmektedir. Baudrillard’a göre gerçeklik kusurludur fakat hiper-gerçeklik kusursuzluktur. Baudrillard’ın düşünce yapısına göre sosyal medya kusurlardan yoksundur; o halde sosyal medya hiper-gerçekliktir” (Metin ve Karakaya, 2017: 117) Gerçeklikten uzak olan sosyal medya güvenilirliğini ve dürüstlüğü yitirmiş demektir. Gençlerin gerçeklikten uzak, güvensiz ortamda günlerinin yarısını harcamaları onların düşünce ve değerler sisteminin etkilenmesine sebep olmaktadır. Medyanın yaygın hale gelmesiyle birlikte fertler toplumsal hayatı sosyal ağlar ile algılamaya başlamış ve böylece bu ağlara bağımlı hale gelmiştir. Modern dünyada pek çok insan yaşamını medya aracılığıyla algılamaktadır. Gelişen dünya ile sosyal hayatta medyanın etkinliği artmakta ve daha fazla insan sosyal medyaya bağımlı hale gelmektedir. Medyanın, haber ve bilgi verme, sosyalleşme, eğitim, eğlence, kültürel değerlerin korunması, denetim/eleştiri ve kamuoyu oluşturma ve tanıtım gibi başlıca işlevleri vardır. Sosyal medyanın işlevleri, birbirlerinden farklılaşarak ayrılmaktadır.

2.1. Eğitim Fonksiyonu

Sosyolojik bakış açısıyla baktığımızda eğitim, toplumda varlıklarını sürdüren fertlerin yetiştirilmesini amaçlayan bir sistemdir. Eğitim, fertlerde bebekken başlayan ve hayatlarını bitirene kadar devam eden bir sistemdir. Öğrendiğimiz en ufak bilgi bile, fertler için eğitimidir. Eğitimsiz toplum sağlığını koruyamaz ve devamını getiremez. Fertlerin asıl ihtiyaçları olan eğitim, gençlik çağlarından başlamaktadır. Eğitim sadece okulda değil, aile içinde, arkadaş ortamında hatta sosyal medyada bile görülmektedir. Sosyal medya sağlıklı ve bilinçli kullanıldığı takdirde gençlerin eğitim hayatlarını olumlu etkilemektedir. Fakat bilinçli kullanımı aştığı, bir bağımlılık haline geldiğinde; eğitim hayatlarını olumsuz etkilemesi durumu doğar. Medya kişiliğin oluşmasına, düşüncenin gelişmesine yardımcı olur. Özellikle de gençlerin algı ve şuur düzeyini yükselterek, eğitimlerine yardımcı rol oynamaktadır. Eğitimde sosyal medyanın kullanılması öğrenciler ve öğretmenler arasındaki iletişimi hızlandırarak daha sağlıklı hale getirmektedir. Bunların yanı sıra eğitimlerini kötü etkilemesi de göz ardı edilemez. Gençlere her ne kadar doğru bilgi ulaşımında yardımcı olsa da aynı zamanda yanlış bilgileri de karşısına çıkaracaktır. Bu durum, yanlış bilgileri benimsemesiyle düşünce yapılarının değişmesini ve böylece değerler sistemini farklılaşmasını doğurmaktadır. Sosyal medyanın, sosyal ağlar sayesinde bilgiye kolay ulaşma, bilgi paylaşımı, bilgileri inceleme gibi faydaları vardır. Dünyanın farklı yerlerine ulaşabilmeleri, öğretmen ve sınıf arkadaşlarıyla etkileşim halinde olması bilgiye erişim ve öğrenme isteklerini artırmaktadır. Sosyal medyanın eğitim fonksiyonundaki faydalı yönleri bunlardır. Zararlı yönleri ise; sosyal medyada fazla zaman geçirdiği takdirde, zamanının birçoğunu gereksiz yere kullanmış olacak ve derslerine, ödevlerine zaman ayıramayacaktır. Bundan dolayı sosyal medya eğitimi olumlu etkilemesinin yanında aynı zamanda olumsuz da etkilemektedir. Sosyal medyanın eğitim fonksiyonuna zararlarını azaltmak için, eğitim alanında kullanılan sosyal medya çalışmalarını arttırmak, bu alanda içerikler oluşturmak, sosyal medya eğitimleriyle öğrencileri şuurlandırmak gerekmektedir.

2.2 Sosyalleşme Fonksiyonu

Sosyalleşme, toplum içinde edindiğimiz ya da edineceğimiz rolleri yerine getirmek için lüzumlu olan becerilerin, değerlerin ve benlik algılarının gelişmesidir. Toplum içinde arkadaş rolüne sahip olmak için gerekli becerileri, bilgileri ve değerleri geliştirmiş olmak gerekiyor. Dört temel sosyalleşme aracı vardır; aile, okul, arkadaş grupları ve kitle iletişim araçlarıdır. Aile fertlerin sosyalleşmesi için oluşan ilk basamaktır. Fertler ilk aile içinde sosyalleşir ve ilk rolünü aile içinde alır. Eğitim fonksiyonunda olduğu gibi sosyalleşme fonksiyonunda da ilk gerekli bilgileri aileden alır. Fertler, değerler, kimlik ve benlik algısını ilk olarak aileden öğrenirler. İkinci basamak ise okuldur. Ailenin verdiği eğitimi okul devam ettirir ve fertlerin yeni kimlik edinmesini, yeni beceri, tutum ve değerler kazanmasını sağlar. Aile ve okulun yanında arkadaş grupları da fertlerin sosyalleşmesi için büyük önem arz etmektedir. Arkadaş ortamında bireyler dayanışma, rekabet gibi deneyimleri yaşar ve kendilerini doğru ve özgür ifade etmeyi öğrenirler. Kitle iletişim araçları olan medya ise diğer araçlardan daha kapsamlı ve evrensel bir güce sahiptir.

Gençlerin duygu, düşünce, inanç, bilgi, tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Sosyal medya içinde yapılan çoğu aktivite fertlerin sosyalleşmesini sağlamaktadır. Sosyalleşme, yeni arkadaşlıklar kurma, kolay iletişim sağlama, gündemden haberdar olma, boş zamanları değerlendirme gibi faaliyetler içermektedir. Sosyal medyanın aile, okul ve arkadaş çevresinden ayıran diğer özelliği ise hayal ürünü olmasıdır. Gerçeklikten uzak fakat gerçek gibi gösterilmesi sosyal medyanın farklarından biridir. Sosyal medya, bireyin içinde yaşadığı toplum ile bütünleşmesini sağlayan, toplumsal birleşmeyi etkin bir biçimde katılmak için mecburi bir bilinçlenmeyi kolaylaştıracak ortak bir bilgi ve düşünce formu oluşturmaktadır. Sosyal medya aracılığı ile yeni arkadaşlıklar edinmek çok kolaylaşmıştır. Gençler bu sayede çevresini geliştirmekte ve yeni arkadaşlıklar kurmaktadır, böylelikle özgüvenleri güçlenmektedir. Sosyal medyanın gençler üzerinde arkadaş bulma ve çevre edinme konusunda olumlu sonuçları vardır. Sosyal medyanın sosyalleşme fonksiyonunun iyi yönlerinin yanında olumsuz yönleri de mevcuttur. Sosyal medya geleneksel iletişim biçimlerinin yerini almasıyla birlikte, sosyalleşme fonksiyonu daha ön plana çıkmıştır. Fertler sosyal medyada kendilerini nasıl tanıtmak istiyorlarsa öyle tanıtmışlardır. Bu bağlamda sosyal medyanın güvenilirliği sosyalleşmeyi de etkilemektedir. Gençlerin sosyal medya aracılığı 22 ile tanıştığı insanların güvenilirliği, bu fonksiyonun olumlu ya da olumsuz yönünü belirlemektedir. Sosyal medyada görüldüğü gibi olmayan o kadar insan varken, şans eseri iyi kişilerle de karşılaşılmaktadır. Bir diğer yönü ise gençlerin karşısındaki bireylerin düşünce ve değerler sistemini benimseyecek olmasıdır. Yine bu durum da şans eseri olmakla birlikte, Fertler sosyalleşme ile toplumun içinde karışmakta, becerilerini geliştirmektedir. Bu bakımdan sosyalleşme fertler için oldukça önemli bir etmendir. Sosyalleştikleri ortamın güvenilir olması gençlerin düşünce yapılarının sağlıklı olabilmesi için büyük önem taşımaktadır.

3. Sosyal Medyanın Faydaları ve Zararları

Sosyal medyanın hayatımızın bir parçası haline gelmesiyle birlikte kullanıcılarına birçok fayda sağlamaktadır. Bu faydalarının yanında zararları da bulunmaktadır. Sosyal medyanın kullanım oranı günümüzde bir hayli artmış ve artmaya da devam etmektedir. Gençlerin çoğu bugün sosyal medyayı aktif kullanmaktadır. Sosyal medyayı reddetmek mümkün değildir artık. Sosyal medyanın zararlı yönlerini şu şekilde açıklayabiliriz; Kimlik oluşumuna olumsuz etkisinin olması: Çocukların ve gençlerin kimlik edinme dönemlerinde kendilerinden memnun olmadıkları özellikleri mevcuttur. Bununla baş etmek için sosyal medyadan sahte hesap açarak kendisini ifade etmek istediği gibi görülmektedir. Bu durum, onların gelişmekte olan kimliklerini olumsuz etkilemektedir. Aynı zamanda, sosyal medyanın güvenilir olmadığı konusunu da ortaya koymaktadır. Mahremiyet duygusunun gelişmesini engellemek, bir diğer zararlı yönüdür. Gençlerde mahremiyet duygusu ergenlik çağında başlamaktadır. Bu dönemlerinde sosyal medyanın içinde olan gençler, diğer kullanıcılardan mahremiyet duygusunun olmadığını konusunda eksiklikler gördükçe ve onların hayatlarındaki her olayı sosyal medyaya yansıttıklarına şahit oldukça, mahremiyet duygusu gençler için yok olmaya başlayacaktır. Sosyal

medyada kandırılma, suiistimal edilme durumu da bir diğer zararlı yönüdür. 23 Gençlerin onaylanma ve kabullenilme dönemlerinde sosyal medyanın içinde olmaları, onların kandırılmalarına sebep olabilmektedir. Yine karşımıza sosyal medyanın güvenilirliği problemi çıkmaktadır. Gençlerin düşünce yapısının değişmesiyle birlikte, onların kandırılmaları durumları olağan olacaktır. Sosyal medyanın yayılım hızı çok güçlüdür. Saniyeler içinde paylaşılan bir bilgi birden çok alıcıya ulaşmaktadır. Bununla birlikte yanlış bilgilerin de hızlıca yayılması toplum içinde bilgi kirliliğine neden olmaktadır. Gençlerin bu doğruluğu ispatlanmayan bilgileri, paylaşımları almaları düşünce yapılarına zarar vermektedir, onları yanlışlığa itmektedir. Gençlerde popüler olma isteği, gençleri bazı durumlarda yalana itip, benliğinden çıkarmaya/uzaklaşmalarına sebep olabilir. Takip ettiği kullanıcılara özenme, onları rol model alma, düşünce ve değerler sistemine de derinden zarar verebilir. Beğenilen fotoğraflar da gençlerin açık, çıplak, kendi istediği için değil de başkalarının zevklerine göre giyinmek arzusu hem mahremiyet duygusunu hem de benliklerini zedelemektedir. Diğer kullanıcıların zevkine göre hareket eden gençler, kendi benliklerini unutacak ve onlar gibi hareket etmeye başlayacaktır. Sosyal medyanın her ne kadar sosyalleştirme gibi fonksiyonu varsa da tam tersi olarak asosyalleştirebil durumu da söz konusudur. Günlerinin çoğunu sosyal medyada geçiren gençler, aslında böylece hem ailelerinden hem de sosyal çevresinden uzaklaşmaktadır. Her ne kadar sosyal bir medya olsa da bu iletişim anlayışı; gençleri yalnızlaştırmakta ve içine kapanık bir fert yapmaktadır. Bunun sonucunda ise; konuşamayan fakat sadece yazarak iletişim kuran bir gençlik yetişmektedir. Ya da tam tersi, sosyal medyadan öğrendiği argo kelimeleri günlük hayatında da kullanmaya başlamaktadır. Sosyal medyanın zararları yanında, faydaları da mevcuttur. Dünyada olup biteni saniyesinde görüp haberdar olmak gibi. Haberleşme konusunda oldukça yardımcı dokunan sosyal medyada dünyanın diğer ucunda neler olup bittiğini saniyesinde öğrenmek, sosyal medyanın faydalı işlevlerindedir. Bununla beraber arkadaşlarıyla daha çabuk iletişim kurma, sosyalleşmeyi de sağlama konusunda da katkı sağlamaktadır. Öğrencilerin ders ve ödevler hakkında bilgi sahibi olmaları da bir diğer faydalı işlevidir. Eğitime yardımcı 24 olan sosyal medya, öğrencilerin; öğretmen ve arkadaşlarla kolay iletişime geçmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda sosyal medya içerisinde yazarlara, politikacıları ve daha nice önemli isimlere daha kolay ulaşma fırsatı sağlanmaktadır. Sosyal medya, yardımlaşma duygusunu da geliştirmeye yardımcı olmaktadır. Sosyal medya içerisinde yardıma muhtaç insan veya hayvanları görerek, kişilerin bu kesimlere yardım etmeleri konusundaki paylaşımları, gençlerin yardımlaşma ve merhamet duygusunu geliştirmektedir. Gençler sosyal medyada kendilerini daha rahat ifade etmektedir. Orada kendilerini daha özgür hissetmelerinden dolayı ifade özgürlüğünden yararlanmaktadırlar. Fakat, bu konunun da riskleri bulunmaktadır. Sosyal medyanın tamamen özgür bir platform olmaması ve gizlilik politikasının tam anlamıyla olmaması risk taşımaktadır. Gençlerin kendilerini sosyal medyada tamamen özgür hissetmeleri onları rahatlatsa da, sosyal medyanın görünmeyen iç yüzü özgürlükçü değildir. Çünkü, gençler; farkında olmadan yanlış anlayış ve davranışlar kazanma durumu ile karşı karşıya

kalabilmektedirler. Sosyal medyanın yayılım hızının güçlü olması her ne kadar zararları olsa da faydaları da mevcuttur. Önemli bir konuda, hızlı yayılım bazen insanların hayatını kurtarabilmekte. Örneğin acil kana ihtiyacı olan kişilerin sosyal medya sayesinde hızlıca duyurup hedeflerine ulaşmaları gibi ya da yardım projelerinin daha fazla insana duyurulması gibi. Gençler sosyal medyanın bu faydalarından etkilenip yardımlaşma duygusu geliştirecektir. Sosyal medyanın faydalarının yanında zararlarından korumak için ebeveynlerin çocuklarını sokakta koruyup kolladığı gibi sosyal medyada da koruyup kollaması gerekmektedir. Aksi halde, farkında olmadan yanlış ve kötü etkiler altında kalabilme durumu gerçekleşebilir.

3.1. Sosyal Medyanın Düşünce ve Değerler Sistemi Üzerine Etkisi

Davranışlarımızı belirlemede, neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamamızı sağlayan normlara değerler sistemi denir. Değerler bir toplumdaki ceza ve ödülün de temelini oluşturmaktadır. Fertlerin sosyal rollerini seçmesinde ve bunları gerçekleştirmesini sağlar. Değerler düşünce yapısının şekil almasında büyük rol oynar. 25 Düşünce ve değerler birbirini etkileyen iki unsurdur. Bunları birbirinden ayırmak hata olur. Bir ferдин düşünce yapısında değişiklikler olduğu zaman değerler sisteminde de değişimler gözlemlenmektedir. Değerler sistemindeki değişimler fertlerin hayata bakış açısını, düşüncesini etkilemesinden dolayı kendisinden sonra gelecek nesli de etkilemekte bununla beraber kültür yapısında farklılaşmalar meydana gelmektedir. Fertlerin düşünce yapısının değişmesinde çevresel faktörlerin yer almasıyla birlikte sosyal medyanın da etkileri görülmektedir. Değerler doğru şeyleri yapmaya yöneltir. Düşünce ve değerler sistemi bozulan bir ferдин yanlış yapması, yanlışla sürüklenmesi olası bir durumdur. Gençler takipçi sayısını artırmak, tanınır olmak için farklı kimliğe bürünmekte ve en sonunda düşünce ve değer yapılarını kaybetmektedirler. Farklı etnik köken, cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum, medeni durum gibi demografik özelliklerini kendi isteklerine göre sosyal medyaya yansıtılmaktadır. Gençlerin birçoğu sosyalleşmek için kullanmış olduğu sosyal medyada dikkat çekmek için sahte kimlik yaratmakta ve o kimliğe bürünmektedirler. Bunun sonucunda gerçek kimlikleri ve sahte kimlikleri çatışmakta ve gerçek hayatında sorunlara yol açmaktadır. Kimlik karmaşası yaşayan gençlerin düşünce yapılarında da karmaşa görülmekte ve yavaş yavaş düşünce ve değerler sisteminde değişimler başlamaktadır. Sosyal medyada günlerinin çoğunu harcayan gençlerin paylaşılan içeriklerden etkilendiği görülmektedir. 14-20 yaş aralığındaki gençlerin düşünce yapıları sabit olmadığı için değişmesi olağan bir durumdur. “Akran grubunun ergenler ve gençler üzerinde önemli ölçüde etkileri vardır. Terörist eyleme katılmış biriyle ya da grupla sosyal ilişkilerde bulunanların arkadaşları tarafından terörist eyleme itildikleri, bir suç işledikten sonra bir daha bu gruptan kopamadıkları ve eylemlerine devam ettikleri söylenebilir” (Şener, 2013: 49.) Gençlerin sosyal medyadan edindikleri akran grupları da aynı etkiyi vermektedir. Bu yüzden gençlerin sosyal medyada edindikleri çevre düşünce, değerler sistemi, tutum ve davranışları için çok önemlidir. Edindikleri çevre son derece Sosyal medyada gerçek hayata göre kendilerini daha özgür

ve rahat hisseden gençler birbirleri ile görüşlerini paylaşıp, görüş alışverişi yapmaktadırlar. Farklı bir görüş gençlere daha cazip gelmekte ve bu görüşleri araştırıp incelemektedirler. Bununla beraber istemli veya istemsiz bir şekilde karşı görüşü benimsemeye başlamaktadırlar. Bu görüşler zaman zaman kendi değer ve kültür yapılarıyla çatışsa da düşüncelerini savunmaktadırlar. 26 Sosyal medyanın güvenilirliğinin kesin olmamasıyla birlikte gençlerde farklı kültür, düşünce ve değerler sistemine özenme durumu başlamaktadır. Bu durumun olmasının ardından düşünce yapıları değişmekte ve değerler sistemini zedelemektedir. Sosyal medya toplumsal değerlerden, aile yapılarından ve gerçeklerden uzak oluşturulmuş bir araç haline gelmiştir. “Baudrillard’a göre gerçeklik ilkesinden uzaklaşmak simülasyon yani görüntüler üzerine kurulu gerçekliklerin oluşmasına yol açmaktadır” (Aktaran: Metin ve Karakaya, 2017: 116) Dolayısıyla prensiplerinden yoksun bir gerçekliğin, gerçeklik olarak algılanması mümkün değildir (Baudrillard, 2005:8). Simülasyon; olmayan bir şeyi var gibi göstermektir. Sosyal medya da bir simülasyon evrenidir. Olmayan olayların, kişilerin, sahte fotoğraf ve hayat hikayelerinin var gibi gösterilmesidir. “Gerçeklikten uzak olan sosyal medyanın, toplumsal değerlerin yozlaşmasına sebebiyet vermektedir” (Aktaran: Metin ve Karakaya, 2017: 116) Bu gerçekliklerden uzak olan sosyal medya, hayatın gerçeklerinin göz ardı edilmesine sebebiyet vermekle birlikte düşünce ve değerler sistemini de etkilemektedir. Gençlerin sosyal medyada kendilerine rol model edindiği kullanıcıların gerçek olmayan hayatlarına özenmeleri değer ve kültürel yapılarını zedelemektedir. Sosyal medyanın gençler üzerinde yorumlayıcı, düşündürücü etkisi de vardır. Gençlerin sosyal medyada gördükleri olayları yorumlamak onların bakış açılarını genişletmektedir. Fakat bu durum karşısında düşünce karmaşası yaşamakta ve kararsızlık durumu oluşmaktadır. Doğru bilgilerin olduğu kadar yanlış bilgilerin de mevcut olduğu sosyal medya, bilgi arayışı içindeki gençlerin karşısına çıkarak düşünce yapısını etkilemektedir. Bunun yanı sıra masum gibi görünen fakat içeriğinde gençlerin düşünce yapısını etkileyen paylaşımlar sosyal medya içinde oldukça yaygındır. Ebeveynler çocuklarını her ne kadar korumaya çalışsa da bu masum gözükene, fakat aslında zararlı olabilen içeriklerden koruyamamaktadır. Alıcıya vermek istenen mesajın gizli bir şekilde verilmesi, gençlerin doğrudan düşünce ve değerler sistemine etki etmektedir. Gençlerin sosyal medyada farklı kültürlere ait kullanıcılarla karşılaşması sonucunda, bu kullanıcıların hayat tarzları farklı olduğu için dikkatini çekmekte ve daha sonrasında farkında olmadan bu yaşam tarzına/tarzını yavaş yavaş benimseme isteği doğmaktadır. Bütün bu etkenler, sosyal medyanın düşünce ve değerler sistemini menfi olarak etkilemektedir. 27 Sosyal medyanın düşünce ve değerler sistemini kötü etkilemesinin yanında, gençlere yardımlaşma duygusunu, merhamet, toplum içinde rahat hareket edip kendisini ve düşüncelerini savunmayı da aşlamaktadır. Fakat her ne kadar iyi yönü de olsa, sosyal medyanın gençlerin düşünce sistemini yanlış etkilemesi sonucunda gelecek nesillere kadar bozucu etkisini sürdürmektedir. Kültür statik bir yapıya değil, dinamik bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı kültürün de bu düşünce ve değerler sisteminin değişmesi sonucunda etkilenmesi kaçınılmaz olmaktadır.

4. Bulgular

Araştırmamızın bu bölümünde sosyal medyanın düşünce ve değerler alanında 14- 20 yaş grubundaki fertlere etkisi ve bu fertlerin annelerinin görüşleri çerçevesinde yapılan mülakatın bulgularına yer verilmiştir.

4.1. Sosyal Medyanın Güvenilirliği

Sosyal medyanın güvenilir olması günümüzde en çok dikkat edilen husustur. 14- 20 yaş arasındaki fertler ile yapılan mülakat sonucuna göre sosyal medyanın güvenilirliği Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: sosyal medyanın güvenilirliği

| SOSYAL MEDYANIN GÜVENİLİRLİĞİ | EVET | HAYIR | BAZEN | TOPLAM |
|-------------------------------|------|-------|-------|--------|
| KIZ | 2 | 3 | 1 | 6 |
| ERKEK | 0 | 5 | 1 | 6 |
| TOPLAM | 2 | 8 | 2 | 12 |

Kız katılımcıların yarısı sosyal medyayı güvenli bulurken, 2 katılımcı güvensiz ve bir katılımcı da sosyal medyanın kullanım durumuna göre güvenilirliğini ortaya koyduğunu belirtmiştir. Erkek katılımcıların ise tamamına yakını güvenilir olmadığını söylerken, 1 katılımcı ise bazı konularda güvenilir olduğunu söylemiştir. Sosyal medyayı toplamda 12 kişiden 8’i güvenilir olmadığını söylemiş, 2 kişi güvenilir ve yine 2 kişi bazen güvenilir bulmuştur. Buna göre; Katılımcıların %66,7’si sosyal medyayı güvenilir bulmamakta, %16,6’sı sosyal medyanın güvenilir olduğunu belirtirken bu konuda kararsız olan ve sosyal medyanın kullanım şekline, hangi amaçla kullanıldığına göre farklılık gösteren katılımcılar ise, sosyal medyanın güvenilirliğinin %16,6’sını oluşturmaktadır. Sosyal medyanın güvenilir olduğunu söyleyen katılımcılar doğru kullanıldığında güvenilir olduğunu belirtmiştir. Sosyal medya kullanıcısı olan gençlerin büyük kısmı sosyal medyanın güvensiz bir mecra olduğunu savunmaktadır. Karşılıklarına nasıl içerik ve kullanıcı çıkacağını bilmeyen gençler, sosyal medyaya bu bağlamda bir güven sorununun olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcı 7 “Sosyal medyanın güvenilir olduğunu düşünmüyorum. Bu yüzden fotoğraf dahi atmıyorum.” görüşünü belirterek, sosyal medyanın güvenilirliği şahsi hesaplarında özgür hareket etmediğini dile getirmiştir.

4.2. Gençlerin Sosyal Medyaya Bakış Açıkları

Günümüzde sosyal medya kullanım yaşı bir hayli düşmüştür. Sosyal medyayı en çok kullanan kesimden birisi de gençlerdir. Gençler sosyal medyayı daha çok eğlence, boş vakitlerini değerlendirmek, gündemi takip etmek ve yeni bildiler edinmek için kullanmaktadır. Kız katılımcıların %83,4'ü sosyal medyayı eğlence amacıyla kullanmaktadır. Geriye kalan %16,6'sı ise, sosyal medyayı sosyalleşmek için kullanmaktadır. Erkek katılımcıların %33,4'ü sadece eğlenmek, %16,6'sı eğlenmek ve yeni bilgiler öğrenmek, %16,7'si gündemi takip etmek ve eğlenmek, %33,3 sadece sosyalleşmek, yeni çevre edinmek için kullanmaktadır. Erkek katılımcıların %83,3'lük kesimi sosyal medyayı genel olarak eğlenmek için kullanmaktadır. Toplam katılımcıların ise %33,4'ü sadece eğlenmek için sosyal medyayı kullanmaktadır. Geriye kalan %66,4'ü eğlenmenin yanında gündemi takip etmek, yeni içerikler öğrenmek, ödev yapmak, çevresini geliştirip sosyalleştirmek gibi etkenler sebebiyle sosyal medyayı kullanmaktadır. Sosyal medyanın güvenilirliğinden şüphe eden gençlerin, günümüzde eğlenmek için seçtikleri ilk yöntemlerden birisi sosyal medyada boş vakitlerini değerlendirmektir. Sosyal medya, gençlere göre birçok beklentiyi karşılamak için başvurulmuş bir mecradır.

4.3. Gençlerin Sosyal Medyada Geçirdikleri Zaman ve Bunun Etkileri

14-20 yaş arasındaki fertlerin sosyal medya içerisinde geçirdikleri zaman Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: gençlerin sosyal medyada geçirdikleri zaman

| GEÇİRDİKLERİ ZAMAN | GÜNDE 2-3 SAAT | GÜNDE 3-4 SAAT | GÜNÜN YARISI | BOŞ ZAMANIN HEPSİ | TOPLAM |
|--------------------|----------------|----------------|--------------|-------------------|--------|
| KIZ | 1 | 3 | 1 | 1 | 6 |
| ERKEK | 1 | 1 | 1 | 3 | 6 |
| TOPLAM | 2 | 4 | 2 | 4 | 12 |

Kız katılımcıların %50'si sosyal medyayı 3-4 saat kullanmaktadır. Geriye kalan %50'lik kısımda ise 2-3 saat, günün yarısı ve boş zamanlarında kullanmaktadır. Erkeklerin ise %50'si her boş vaktini sosyal medya ile meşgul etmektedir. Toplamda ise günlerinin %33,4'ü günde 3-4 saatini sosyal medyada geçirirken, %16,6'sını ise, günde 2-3 saat ile günün yarısında geçirmektedir. Bu verilere baktığımız zaman erkeklerin sosyal medya kullanım konusunda kız kullanıcılara göre daha bağımlı olduğunu görmekteyiz. Her boş

vaktinde sosyal medyaya girme ihtiyacı duyan erkeklerin miktarı, toplam sayının yarısıdır. Kızların sosyal medyada geçirdikleri en fazla zaman ise günde 3-4 saattir.

Sosyal medyanın faydalı ve faydasız etkisinin olmasına rağmen, genellikle faydasız etkileri daha sık/fazla görülmektedir. Gündemi daha hızlı takip etmek ve olayları sığa sığına öğrenmek, sosyal medyada uzun zaman geçirmenin faydalı yönüdür. Bilgilere kolay ulaşmak da faydalı yönü gibi gözükse de yanlış bilgi oranı da bir hayli fazladır. Bu yüzden gençlerin bilgilenmek istedikleri zaman yanlış bilgilerle karşılaşma oranları yüksektir. Zararlı yönleri ise; vakitlerini daha değeli kullanmak yerine, sosyal medyada öldürmelerine sebebiyet vermektedir. Sosyal medyada zararlı içeriğe muhatap olmak ve bununla böylece, düşünce ve değerler sisteminin çok daha kolay etkilenmesini sebep olma ihtimali vardır. Bu durum, gençleri derslerinde başarısızlıktan sorumluluklarını aksatmaya kadar birçok etkene sebep olmaktadır. Katılımcı 7 *“çalışmadığım, boş zamanlarımda hep kullanırım. Damarımdaki kanımdır”* şeklinde sosyal medya meşguliyet ve bağımlılığını değerlendirmiştir. Sosyal medyadan hiç ayrılmadığını, hatta bu yüzden sorumluluklarını aksattığını ve daha sonrasında zor duruma düştüğünü belirtmiştir.

4.4. Sosyal Medyanın Sorumluluklara Etkisi

Sosyal medyanın zararlarından birisi de sorumlulukların aksamasına sebep olmasıdır. Verilere göre kız katılımcıların sosyal medya yüzünden sorumlulukları %66,7 oranda etkilenmemektedir. %16,6 oranda ise etkilenmekte ve kısmen Erkek katılımcılar ise kız katılımcıların tersi aksine, sorumluluklarını %66,7 oranda etkilediğini ve %16,6 oranda etkilemeyip bazı kısmen etkilediklerini söylemiştir. Tüm katılımcılara baktığımızda %41,7 oranda etkilediğini, kısmen etkilemediğini söylemişlerdir. %16,6 oranda ise bazen etkilediği görülmektedir. Sosyal medyanın kendi sorumluluklarını bazen etkilediğini söyleyen kullanıcılar ise, bir konu üzerinde araştırma yaptığında ya da bir içeriğe daldığında sorumluluklarını aksattığını söylemiştir sadece. Bu konuda/konunun, yine cinsiyete göre farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Erkeklerin sosyal medyaya daha bağımlı olduğu, bu alanda da karşımıza çıkmaktadır. Sorumluluk birçok duyguyu da beraberinde getirmektedir. Sorumluluklarını aksatan gençlerin diğer duygu ve davranışlarında da eksiklik olmaktadır. Bu durum, vicdani rahatsızlığa kadar sebebiyet vermektedir. Katılımcı 6 *“Sorumluluklarımı aksatmama sebep oluyor. Hatta bakmak zorunda olduğum kardeşim ağlasa bile sosyal medyaya daldığım için bakamıyorum”* şeklinde sosyal medyanın kendisini adeta içine çektiğini ve önemli bir konuda bile ondan ayrılmadığını belirtmiştir. Katılımcı 8 ise *“Çalışırken sosyal medyaya dalıp işlerimi aksatıp geciktiriyorum”* açıklamasında bulunmuştur. Bu durum sonucunda gençler için sosyal medya, sorumlulukları aksatmaya sebep olmaktadır.

5. Gençlerin, Sosyal Medya'nın Düşünce ve Değerler sistemini etkilemesi hakkındaki görüşleri

Sosyal medyanın düşünce ve değerlerin 14-20 yaş grubundakilere etkisi Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: sosyal medyanın gençlerin değerlerini etkilemesi hakkındaki görüşleri

| DÜŞÜNCE ETKİLEMESİ VE DEĞERLER SİSTEMİNİ | EVET | HAYIR | BAZEN | TOPLAM |
|---|------|-------|-------|--------|
| KIZ | 2 | 4 | 0 | 6 |
| ERKEK | 4 | 2 | 0 | 6 |
| TOPLAM | 6 | 6 | 0 | 12 |

Sosyal medyanın değerler sistemini etkilemesi hakkında kız katılımcıların %66,6'sı etkilemediğini söylemiştir. %33,4'ü ise sosyal medyanın düşünce yapılarına etki ettiğini söylemiştir. Erkek katılımcılarda ise tam tersi durum söz konusu olmuştur. %66,6'sı sosyal medyanın değerlerini etkilediğini, %33,4 'ü ise etkilemediğini, fakat çevresindeki fertleri etkilediğini söylemiştir.

Katılımcı 5, sosyal medya değerler sisteminizi etkiliyor mu sorusuna *“evet, bazen videoları gece bırakacağım deyip bırakmıyorum ya da başka şeyler söylüyorum”* yanıtını vermiştir. Sosyal medyanın değerleri etkilemesi, gençlerin ailelerine yalan söylemesi ya da geçiştirmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Katılımcı 7, *“evet, sosyal medyadaki hayatlara özenme oluyor, bu yüzden onlar gibi olmak istiyorum ve etkileniyorum”* cevabını vermiştir. Sosyal medyada diğer kullanıcılara özenme halinin sonucunda, sadece düşünce ve değerler sistemi etkilenmiyor. Bununla beraber çevresine karşı tutum, kültürel bağlılık, ailesine bağlılık faktörlerine kadar farklı konular etkilenmektedir. Katılımcı 11, *“Toplumun değerlerinin değiştiğini düşünüyorum”* cevabını vermiştir.

Tablo 4: sosyal medyanın gençlerin düşüncelerini etkilemesi hakkındaki görüşleri

| SOSYAL MEDYANIN DÜŞÜNCELERİ ETKİLEMESİ | EVET | HAYIR | BAZEN | TOPLAM |
|---|------|-------|-------|--------|
|---|------|-------|-------|--------|

| | | | | |
|--------|---|---|---|----|
| KIZ | 1 | 2 | 3 | 6 |
| ERKEK | 4 | 1 | 1 | 6 |
| TOPLAM | 5 | 3 | 4 | 12 |

Sosyal medyanın düşünce sistemini etkilemesi hakkında kız katılımcıların %16,7 'si etkilediğini, %33,3'ü etkilemediğini ve %50'sini ise bazı durumlarda etkilediğini söylemişlerdir. Erkek katılımcıların ise %66,7'si etkilediğini %16,6 etkilemediğini ve yine %16,6 ise bazen etkilediğini söylemektedir. Bazın etkilediğini söyleyen katılımcılar, sosyal medya içinde gördüğü her içeriği araştırmadan kabullenmediğini ve her konuya inanmayarak, düşüncelerinin kolay etkilenmediğini savunmuştur. Toplam verilere göre katılımcılar, %41,7 oranında etkilenmiş, %25'i etkilenmemiş ve %33,3'ünün ise bazı durumlarda etkilendiği gözlemlenmiştir. Sosyal medyanın düşünce ve değerler sistemini etkilemesinin sebepleri olarak, diğer kullanıcılara özenme durumunun olduğunu söylemişlerdir. Diğer kullanıcıların hayat tarzları düşünce yapısı itibarıyla, çevresine özenme durumu olduğu için, onlar gibi düşünüp yaşamaya başladıklarını belirtmişlerdir. Etkilenmediğini söyleyen katılımcılar ise, kendilerinin etkilenmediklerini; fakat çevresindeki çoğu insanın etkilendiğini ve böylece düşünce ve değer yapılarının değiştiğini belirtmiştir. Sosyal medya yüzünden, toplumun düşünce yapısının değiştiğini ve bu durum sonucunda değer ve kültürlerinde de farklılıklar olmaya başladığını söylemişlerdir. Katılımcı 5, sosyal medya düşüncelerinizi etkiliyor mu sorusuna "Aslında çoğu şey saçma, tartışmalar oluyor o yüzden hayır" cevabını vermiştir. Katılımcı 8, "etkiliyor, özellikle siyasi görüşümde çok farklılıklar oldu. Bunda sosyal medyanın çok büyük etkisi var" cevabı ile, sosyal medyanın düşünceleri etkilediğini göstermektedir.

5.1. Gençlerin Sosyal Medyanın Kültür Yapısına Etkisi Hakkındaki Görüşleri

Sosyal medyanın gençlerin kültür yapısına etkisi hakkındaki görüşleri Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Gençlerin sosyal medyanın kültür yapısına etkisi hakkındaki görüşler.

| KÜLTÜR YAPISINA ETKİSİ | ETKİLİYOR | ETKİLEMİYOR | TOPLAM |
|------------------------|-----------|-------------|--------|
| KIZ | 3 | 3 | 6 |
| ERKEK | 3 | 3 | 6 |

| | | | |
|--------|---|---|----|
| TOPLAM | 6 | 6 | 12 |
|--------|---|---|----|

Sosyal medyanın kültür yapısını etkilemesi hakkındaki kız ve erkeklerin de görüşleri aynı olup %50 oranında etkiliyor ve etkilemiyor cevaplarını vermişlerdir. Sosyal medyanın kültür yapısını etkilediğini savunan katılımcılar, sosyal medyanın değerleri etkilemesinin ardından, kültür yapısının da bozulmaya başladığını ve akraba bağlarının koptuğunu, misafirperverlik alışkanlığının azaldığı görüşündedir. Bir diğer bakış açısı ise, sosyal medya sayesinde kültürün değişmesi ve yeniliklerin ortaya çıkması konusudur. Kültür yapısının değişmesi ile kendilerinin yenilediğini savunmaktadırlar. Katılımcıların bazıları ise, düşünce ve değerlerinin etkilenmediğini söylemişlerdir. Katılımcı 7, sosyal medyanın kültür yapısını etkilediğini düşünüyor musunuz sorusuna “ *Evet etkiliyor. Akrabalarım karşı asosyalleştiriyor, geri planda kalıyorum.*” Cevabını vermiştir. Geri planda kaldığını düşünen katılımcının özgüven eksikliği yaşamasına ve kendisini doğru ifade etmekte zorlanmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal medyanın sosyalleşme fonksiyonunun söylenmesine rağmen, kullanıcıları gerçek hayatta sosyal açıdan geri planda bırakmaktadır.

5.2. Sosyal Medyanın Gençler ve Aile Bağları Üzerine Etkisi

Sosyal medyanın gençler ve aileleri üzerinde yapılan mülakatta kız katılımcıların %66,7 oranında aileleri ile bağı etkilemediği, %33,3 ise etkilediğini söylemiştir. Ailelerine karşı %66,7 oranda kırıcı olmadıklarını, %33,3 seviyesinde ise kırıcı olduğunu ve yine aynı oranlarda sosyal medyanın etkisiyle ailelerine karşı sevgilerinin azalıp arttığını söylemişlerdir. Aile bağları ile aralarında olan gerginliğin ve sevgi konusundaki değişiklik sebebinin, çok fazla sosyal medya ile meşgul olmalarından ve bundan dolayı sorumluluklarını aksatmalarına da sebep olduğu sonucuna varılmıştır.

Erkek kullanıcılar ise %33,3 oranında aile bağları konusunda etkilendiği, %66,7 oranda etkilemediğini söylemiştir. Bununla birlikte %33,3 oranında ailelerine karşı kırıcı davrandıklarını %66,7 oranındakiler ise, sosyal medyanın kırıcı olmalarıyla bir ilgisi olmadığını söylemişlerdir. Bu durumun netleşmesi için, Ailelerin de görüşlerinin alınmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Aileleriyle arasındaki sevgide ise sosyal medyanın etkili olması %16,6, %83,4 etkili olmadığı görüşündedirler. Ailelerle aralarındaki bağlarda azalması ya da artmasının en temel sebebi olarak, sosyal medyada gördükleri diğer ailelerin tutum ve davranışlarındaki yetersizlik olduğunu bildirmişlerdir. Bir diğer etmen/durum ise, sosyal medyada sinirlenip ailelerinden bunun acısını çıkarmaları ve sonucunda gerginlik çıkıp, aralarındaki bağın ve sevginin azalmasıdır. Daha sonrasında pişmanlık yaşadıklarını belirten katılımcılar, sosyal medyanın kendilerini olumsuz etkilediğini söylemektedir. Bununla beraber çevrelerinde bazı kişilerin, sosyal medyaya göre/medyanın etkisiyle ailesine karşı tutumlarının değiştiğini gözlemlemişlerdir.

Katılımcı 5, sosyal medya aile bağlarını etkiliyor mu sorusuna “*derse pek odaklanamadığım için genelde sosyal medyada oluyorum yani, evet fazlasıyla*” cevabını vermiştir. Katılımcının vermiş olduğu cevapta sorumluluklarını aksattığı ve bundan dolayı ailesiyle bağlarını olumsuz etkilediği görülmektedir. Katılımcı 8, ise “*evet, tiktok da gördüğüm ailelerden dolayı halime şükrediyorum*” cevabını vermiştir. Sosyal medyada gördükleri içerikler, aile bağlarını bazen olumlu da etkilemektedir.

6. Annelerin Sosyal Medyaya Bakış Açıları

Annelerin sosyal medyaya karşı olan bakış açıları, çoğunlukla sosyal medyayı, sadece bilgi ve haberleşme doğrultusunda faydalı buldukları yönündedir. Annelerin %58,3’ü sosyal medyayı faydasız ve çocuklarının kullanmasını doğru bulmuyorken; %25’i sosyal medyanın kontrollü bir şekilde kullanıldığında faydalı bulmaktadır. Annelerin %16,7’si ise sosyal medyayı faydalı ve kullanmalarında sakınca olmadığını belirtmiştir.

Annelerin sosyal medyanın faydalı bulduğu yönleri; kolay bilgi edinilmesi örneğin bir araştırma yaparken bilgilerin hızlı bir şekilde bulunması, çocuklarının derslerine bu konuda yardımcı olması, gündemin takip edilebilmesi, güncel haberlerin yer alması, çocuklarının kendilerini geliştirip sosyalleşmeleri ve böylece arkadaş çevrelerinin genişlemesi, iletişimi daha kolay hale getirmesi, kendi bilgi edindiği alanlardan arkadaşlar edinip kendisine göre faydalı arkadaşlar edinmesidir.

Annelerin çocukları için sosyal medyanın faydasız bulduğu yönleri ise; sosyal medya içerisindeki içeriklerden çok etkilenmeleri, insanların birbirlerini tutarsız yargılaması, yargılamanın sonucunda çocuklarda özgüven eksikliği ve benlik sorunu ile karşılaşılması, uygunsuz paylaşımların olması, çocukların terbiye yapılarının bozulması, düşünce yapılarını etkilemesi, zamanlarını çalması, bağımlılık yapması, güvenilir bir mecra olmaması, karşılarına çıkan insanların kötü niyetli olabilecek olması, yanlış arkadaşlık ve çevre edinmesidir. Henüz gelişim çağındaki çocuklarının iyi ve kötü ayrımını tam yapamadığı için karşılarına çıkan içerikleri kendilerine örnek alabilir/alarak, ahlaki gelişimini olumsuz yönde etkileyebilmesidir. Sosyal medyanın bağımlılığa dönüşmesi halinde, derslerini ihmal etmeleri de söz konusudur. Her şeyin fazlasının zarar olduğu gibi sosyal medya kullanımının da fazlası zararlı olduğu şeklinde görüşlere sahiptirler.

6.1. Annelerin Sosyal Medyanın Düşünceler ve Değerler Sistemini Etkilemesi Hakkındaki Görüşleri

Katılımcı 1 ve katılımcı 5, sosyal medyanın düşünce ve değerlerini etkilediğini direkt söylemişlerdir. Diğer katılımcılar ise dolaylı yollardan sosyal medyanın etkilediğini, kendi çocuklarında bu etkilenme olmasa bile, çevrelerindeki çocukları etkilediğini söylemişlerdir. Katılımcı 4 ise, uygunsuz paylaşımlardan dolayı çocuklarının etkilenebileceklerini belirtmiştir. Annelerin genel görüşleri sosyal medyanın fazla kullanıldığında, amacının dışına çıkıp kontrolsüz kullanım yapıldığında zararlı olabileceği ve çocukları olumsuz etkileyeceği yönündedir. Sosyal medyanın güvenilir bir ortam

olmadığını ve kullanıcıların karşısına faydasız içeriklerin çıkması sonucunda olumsuz etkileneceğini eklemiştir. Katılımcı 8, “sosyal medyada olan içeriklerin ahlaki tutumları etkilenmesi üzerine düşünce ve değerler sisteminin buna bağlı olarak bozulacağı” görüşündedir. Katılımcı 10, katılımcı

11 ve katılımcı 12 sosyal medyanın düşünce ve değerler sisteminin etkilenmesinin bir diğer sebebinin, yanlış arkadaşlıklar olması görüşündedir. Annelerin sosyal medyanın düşünce ve değerler sistemini etkilemesindeki ortak görüşleri ise, sosyal medyanın güvenilir bir içerik olmaması ve karşılına çıkacak/çıkan uygunsuz içeriklerdir. Onlara göre, kontrolsüz kullanılan sosyal medya, yalnızca düşünce ve değerler sistemini değil; kültür yapısını da etkilemektedir.

6.2. Annelerin Sosyal Medyanın Kültür Yapısına Etkisi Hakkındaki Görüşleri

Annelerin sosyal medyanın kültür yapısına etkisi hakkındaki görüşleri Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6: Annelerin sosyal medyanın kültür yapısına etkisi hakkındaki görüşleri.

| KÜLTÜR YAPISINA ETKİSİ | ETKİLİYOR | ETKİLEMİYOR | TOPLAM |
|------------------------|-----------|-------------|--------|
| KIZ ANNESİ | 4 | 2 | 6 |
| ERKEK ANNESİ | 5 | 1 | 6 |
| TOPLAM | 9 | 3 | 12 |

Kültür yapısının sosyal medyadan etkilenip etkilenmediği konusu annelere sorulduğunda kız çocukların anneleri %66,6 etkilenmediğini, %33,4 etkilendiğini söylemişlerdir. Etkilendiğini söyleyen anneler, özellikle sosyal medyanın büyüklere saygı, konuşma şekli ve misafirperverliklerini yani gelen misafirlerin yanlarına hiç girmeme, hal hatır sormama gibi kültür yapılarının terkedilmesine etki ettiğini söylemişlerdir. Etki etmediği cevabını veren anneler ise, kendi çocuklarında bunu gözlemlemediği, fakat çevresindeki çocuklarda büyük değişimler olduğunu söylemiştir. Erkek çocukların anneleri ise %83,4 oranında sosyal medyadan etkilenildiğini, %16,6 etkilenmediğini söylemişlerdir. Etkilendiğini söyleyen annelerden katılımcı 1, misafirperverlik kültürünün yitirdiğini şöyle belirtmiştir: “yemek kültürümüz bile değişti, çocuklarım sosyal medyanın içinden çıkıp yemeğe dahi gelmiyorlar” katılımcı 8, eve “misafir gelmesini bile istenmediğini, hiçbir yere de gitmek istemediklerini, hep telefonla meşgul olduğunu” söylemiştir. Katılımcı 12 ise, “sosyal

medyada gördüğü zararlı içeriklerin çocukları üzerinde çok etkisinin olduğunu, kültür yapılarına kadar bozulduğunu, çocuğunu buna karşı uyarmasına rağmen kendi kültür yapılarını, geri kafalılık olarak gördüğünü” söylemiştir. Onlara göre sosyal medya; misafir kültürü, sofrasız kültürü, büyüklere gösterilen saygıyı etkilemektedir.

6.3. Annelerin Sosyal Medyanın Gençlerin Sorumluluklarına Etkisi Hakkındaki Görüşleri

Annelerin sosyal medyanın gençler üzerinde sorumluluklarına etkisi hakkındaki görüşleri Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Annelerin sosyal medyanın gençler üzerindeki sorumluluklarına etkisi hakkındaki görüşleri

| SORUMLULUKLARA ETKİSİ | ETKİLİYOR | ETKİLEMİYOR | TOPLAM |
|-----------------------|-----------|-------------|--------|
| KIZ ANNESİ | 3 | 3 | 6 |
| ERKEK ANNESİ | 5 | 1 | 6 |
| TOPLAM | 8 | 4 | 12 |

Sosyal medyanın gençlerin sorumluluklarını aksatmalarına etkisinin olup olmadığı annelere sorulmuştur. Kız annelerinin verdiği cevaplar %50 oranında etkilediği ve %50 etkilemediği yönündedir. Katılımcı 5, “*evet, sorumluluklarını etkiliyor. Sorumluluk diye bir şey kalmadı. Sosyal medya ne zaman hayatımıza girdi bir şey yapamaz oldular*” görüşünde bulunmuştur. Erkek anneleri ise %83,4 sosyal medyanın sorumluluklarını olumsuz etkilediğini, %16,6’sı ise etkilemediğini söylemiştir. Katılımcı 12, “*aksatmıyor; çünkü sorumluluklarını yerine getirmeden sosyal medyaya girmesine izin vermiyorum. Sosyal medya ile meşgulken ödevlerini yapmıyor eğitimini olumsuz etkiliyor bunun için önce yapması gereken sorumluluklarını yerine getirmeye çalışıyorum*” demiştir. Sosyal medya gençlerin zamanlarının faydasız kullanılmasına sebebiyet verdiği için sorumluluklarını aksatmakta hatta bazen yerine getirmemelerine yol açmaktadır. Sorumluluklarını yerine getirmeyen ya da aksatan gençler, eğitimlerine yeterince önem vermemektedirler. Bu durum sadece gençleri etkilememekte, onlardan sonra gelecek nesli de etkilemektedir. Sadece eğitimlerini değil annelerine yardım etmek gibi sorumlulukları aksatmaktadır.

6.4. Annelerin Gözünde Sosyal Medyanın Etkisiyle Gençlerin Tutum ve Davranışları

Sosyal medya ile ortalama günlerinin yarısını geçiren gençlerin tutum ve davranışlarında da etkilerini yansıtmaktadır. Annelerin gözünde sosyal medyanın gençler üzerinde tutum

ve davranışlarına etkileri ise şu yöndedir: kızların annelerinin görüşleri %50 sosyal medyadan etkilendiği yönünde, %50 ise etkilenmediği yönündedir. Katılımcı 1, katılımcı 2 ve katılımcı 4, sosyal medyanın çocuklarının tutum ve davranışları üzerinde etkisi olmadığını söylerken; katılımcı 3, katılımcı 5 ve katılımcı 6, sosyal medyanın çocuklarının tutum ve davranışları üzerinde olumsuz etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcı 5, sosyal medyanın çocuğunun tutum ve davranışlarını etkilemesi konusunda şu görüşüne yer vermiştir *“Çevreden uzaklaştı, akrabalar geldiğinde yanlarına gitmiyor, arkadaş ortamını boşladı, odasından dışarıya çıkmıyor ve kimseyle görüşmüyor.”* Gençleri içine kapamık, sadece sosyal medyada kurdukları sahte hayatların içine hapsetmektedir. Katılımcı 6, *“Sosyal medyadaki ünlüleri takip edip onlar gibi Türkcəsi bozuk bir şekilde konuşmalar, özenmeler içine giriyor”* görüşünde bulunmuştur. Sosyal medyanın, sadece tutum ve davranışların değil dilimizin de bozulmasına sebep olduğu görülmektedir. Aynı zamanda özendiği kişilerin düşünce yapılarını benimseyip, değerler sisteminin ve kültür yapısının değişmesine sebep olmaktadır. Kendi fikirlerini terk edip, özendiği kişinin fikirlerini benimsemektedirler.

Erkek çocukların anneleri ise %83,4 sosyal medyanın çocuklarının tutum ve davranışını etkilediği, %16,6’sı ise, sosyal medyanın çocuklarının tutum ve davranışını etkilemediği görüşündedir. Katılımcı 1, katılımcı 2, katılımcı 3, katılımcı 4 ve katılımcı 6 sosyal medyanın olumsuz etkilediği görüşündeyken; katılımcı 5, etkilemediği görüşündedir. Katılımcı 4, *“Sosyal medya içinde ne gördüyse kardeşlerine uyguluyor ve bu durum ailemizde huzursuzluğa sebep oluyor. Orada gördüğü insanlar gibi davranıp hareketlerinin değiştiğini gözlemliyorum. Bu konuda onu uyarsam da hemen sinirleniyor”* görüşlerine yer vermiştir. Katılımcı 6, *“Bazı durumlarda tutum ve davranışları değişiyor. Arkadaşlarına değer veren birisi olmasına rağmen sosyal medya yüzünden tartışmalar yaşadığını görüyorum.”* Görüşündedir. Sosyal medyanın gençlerin tutum ve davranışlarını etkilemesi sadece kendilerini değil çevresindeki insanları da etkilemektedir. Aile bağlarına ve arkadaş ilişkilerine zarar verdiği görülmektedir.

6.5. Annelerin Sosyal Medyanın Gençler Üzerindeki Etkisinin Genel Yorumu

Sosyal medyanın faydaları olduğu kadar zararlarının da olduğunu düşünen anneler, eğitimlerine katkıda bulunması, yeni ve sağlıklı arkadaşlar edinip sosyalleşmesi, araştırma yaparken kolaylık sağlaması, güncel haberleri takip etmeleri dışında çocuklarının sosyal medya kullanmalarını uygun bulmamaktadır. Yanlış bilgiler edinip düşünce yapılarının değişmesi, karşılına kötü niyetli insanların çıkabilecek olması, bağımlılık derecesine geldiğini ve bu yüzden aile ve arkadaş bağlarını olumsuz etkilemesi, kültür ve değerler sistemini olumsuz etkilemektedir. Çocuklarında bu olumsuz etkilerle karşılaşmayan anneler, çevrelerinde hep bu sonuçlarla karşılaştığını belirtmişlerdir. Onlara göre; bilgi edinmek için girdikleri sosyal ağ sitelerinde bilgi kirliliğinin de çok olmasından dolayı, gençlerin yanlış bilgi edinmeleri de kaçınılmaz olmaktadır. Katılımcı 1 *“Sosyal medyadan çok etkilenmelerini zararlı buluyorum”* görüşünü belirtmiştir. Aynı zamanda gençlerin ahlaki değerlerini de etkileyeceği görüşünde olan anneler, sosyal

medyanın karşılıklarına çıkan ve normalleştirilen değer ve kültür yapımıza aykırı olan içeriklere gençlerin maruz kaldığı görüşündedir.

Sosyal medya faydalı ve amacının dışında kullanmadığı takdirde faydalı bir mecradır. Fakat gençlerin sosyal medyada karşılıklarına çıkacak olan içerik ve kullanıcılar kontrol altına almak güçtür. Katılımcı 12, " *Sosyal medya da yararlı arkadaşlıklar kurabileceği gibi zararlı arkadaşlıklarda kurabilme ihtimali her zaman var. Sosyal mecralarda her türden insan bulunuyor. Olumsuz örnek olabilecek birçok fazla paylaşımına bende bizzat denk geliyorum. Henüz gelişim çağında bir çocuk, iyi ve kötü ayrımını çok net yapamayacağı için bu zararlı içerikleri kendisine örnek alabilir. Ahlaki gelişimini olumsuz yönde etkileyebilir. Ayrıca sosyal medyanın bir bağımlılığa dönüşmesi durumunda derslerini vs. ihmal edebilir*" görüşünü belirtmiştir. Sosyal medyanın düşünce ve değerler sistemini etkilemesinden dolayı annelerin amacının dışında kullanılmaması gerektiği görüşündedir.

7.Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada 14-20 yaş arası gençlerin sosyal medya kullanmaları sonucunda düşünce ve değerlerinde değişimler olup olmadığını ve annelerinin gözünde sosyal medyanın çocuklarını nasıl etkilediği çalışılmıştır.

Toplumumuzun geleceği olan gençlerin kazanacağı değerler geleceği ve kültürel devamlılığı derinden etkilemektedir. Gençlerde değer oluşturma sürecine birçok etmenin etki etmesiyle birlikte özellikle son yıllarda varlığını çokça hissettiren sosyal medyanın etkisi büyüktür. Sosyal medyanın faydalı yönlerini göz ardı etmek mümkün değildir. Fakat bu faydalı yönleri sosyal medyanın kontrolsüz kullanılması sonucunda zararlı hale gelmektedir. Sosyal medyanın zararlı olduğu yönlerinin etkileri daha geniş çaplı ve uzun vadeli olmaktadır. Bir gencin düşünce ve değer yapısının değişmesi geleceği etkilemekte, gelecekteki nesillerin değer yapılarının farklılaşması kültürel farklılığı doğurmaktadır. Sosyal medyanın içine kendini kaptıran gençler, gerçek hayattan kopmakta ve birçok kullanıcı sosyal hayatında problem yaşamaktadır. Sosyal medyanın kontrol dışı kullanımı sonucunda aile bağlarında kopukluklar yaşanmakta, arkadaş çevresinde iletişim eksikliği yaşanmakta ve akraba ilişkileri unutulmakta kısacası duygusal fakirlik yaşamaktadırlar. Konya'da yaşayan gençlerin kültür yapısında akraba ilişkileri önemli yer tutmaktadır. Fakat sosyal medyanın akraba ilişkilerini zedelemesi sonucunda kültürlerinde farklılaşma meydana gelmektedir. Gençlerin sosyal hayatlarında problem yaşamaları sonucunda yalnızlaşmakta ve kendilerini daha çok sosyal medyaya vermektedir. Sosyal medyayı sığınılacak bir liman olarak görmekte ve sosyal ağların kullanımı kontrolden çıkarak sosyal medya bağımlılığı oluşmaktadır. Bu yalnızlaşmaları sonucunda mutsuzlukları artmakta ve kendilerini sosyal medyada gördüğü mutlu insanların yerine koymaktadır. Bu durumda da düşünce yapısının değişmesi kaçınılmaz olmaktadır. Sosyal medyada gördüğü mutlu insanların da aslında sosyal medyada farklı kimliğe büründüğünü ve kendisini olduğu gibi değil de olmak istediği gibi göstermesi sosyal medyanın yanıltıcı özelliğini göstermektedir. Aynı zamanda sosyal medyada yer alan bilgilerin doğruluğu

araştırılmadan doğru bilgi olarak kabul edilmesi birçok toplumsal problemi de beraberinde getirmektedir. Sosyal ağlarda bu kadar doğruluğu kesinleşmemiş bilgilerin olması kültür yapımızı tehdit etmektedir. Özellikle gençler gördükleri bir şeyin doğruluk payını araştırmadıkları zaman toplumsal eylemlerde çabucak organize olmaları, bilinçsizce aidiyet duygularına kapılmaları toplumun huzuru için de tehdit oluşturmaktadır. Bu durumda sosyal medyanın sadece boş zaman değerlendirme kurumu olmadığını, aile yapısından toplumun sağlığına kadar etkilemesini görmekteyiz. Bu çalışmada gözlemlenen bir diğer husus da sosyal medyadan erkek çocukların daha fazla etkilenmesidir. Yapılan mülakat sorularına göre kız annelerinin ve erkek annelerinin verdikleri cevaplar doğrultusunda kız çocukların sosyal medya içerisindeyken sorumluluklarını daha az aksattığı, aile bağlarının etkilenmediği, düşünce ve değerler sisteminin erkek çocuklara göre daha az etkilendiği görülmüştür. Erkek çocuklarının verdikleri cevaplar ise bu konuyu doğrular niteliktedir. Erkeklerin sosyal medya içerisinde daha fazla zaman geçirmesi gözlemlenmiş ve bunun sonucunda düşünce ve değerler sistemi daha fazla etkilenmiştir. Sosyal medyada geçirilen zamana göre gençlerin daha fazla düşünce ve değerler sisteminin etkilendiği sonucuna varılmaktadır. Annelerin görüşlerinde ise; çocukların kendilerini çok fazla sosyal medya ile meşgul etmeleri sonucunda ahlaki tutumları, çevresine ve ailesine karşı tutumları, düşünce ve değerler sisteminde değişiklikler olduğu gözlemlenmiştir. Gençler sosyal medya ile meşgul olurken, sosyal medyanın nasıl etkileri olduğunu pek fark etmese de anneler çocuklarını dışarıdan gözlemlediği için sosyal medyanın gençler üzerindeki etkisini daha net gözlemlemektedir. Sosyal medyanın düşünce ve değerleri etkilemesinin yanında kültür yapılarını da etkilediği gözlemlenmektedir.

Gençleri sosyal medyanın olumsuz özelliklerinden korumak için ilk olarak ailelerin çocuklarını bu konuda bilgilendirmeleri gerekmektedir. Çocuklarının üzerinde baskı kurmadan onları kontrol ettiklerini hissettirmeden çocuklarını takip etmeleri gerekmektedir. Daha sonrasında okulların sosyal medya kullanımıyla ilgili eğitimler vermesi, okul hayatının bir döneminde ders olarak görülmelidir. Öğretmenler ve ailelere sosyal medya hakkında seminerler düzenlenmeli, böylece veli ve öğretmenlerin bilinçlenmesi hedeflenmektedir. Okullara düşen görevler ise sosyal medya okuryazarlığı dersleri vermektir. Gençlerin çevresindeki her bir yetişkine bu konuda görev düşmektedir aslında. Gençleri uyarması ve sosyal medyanın masum bir mecra olmadığını anlatması gerekmektedir. Gerekli kamu otoritelerinin de sosyal medyaya sınırlılık getirilmesi gerekmektedir. Düşünce ve değerler sistemini etkilemesi olası sosyal ağlara yaş sınırı gelmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Ayaydın, Y. & Ayaydın, H.Y. (2018). Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 33.
- Bayar, M. & Şama, E. (2019). Sosyal Ağların Sınıf İçi Değer Yapısı ve İstenmeyen Öğrenci Davranışları Üzerine Bir Derleme Çalışması. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 16.
- Bulut, Y. (tarih yok). Sosyolojiye Giriş I. D. D. BULUT içinde, *Sosyolojiye Giriş I Sosyoloji Lisans Programı* (s. 280). İstanbul.
- Cantürk, G. & Yüksel, İ. (2020). Dijital Medyanın Ortaöğretim Çağındaki Gençlerin Düşünme Biçimleri Üzerindeki Etkileri. *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi*, 22.
- Cavga, Z. (2019) Lise Öğrencilerinde Aile Yaşam Doyumu İle Psikolojik Dayanıklılık ve Sosyal Medya Kullanım Bozukluğu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Çelik, E. (2018) Öğretmenlerin İnternet, Sosyal Medya Bağımlılıkları ile Evlilikte Uyum ve Aile İşlevleri Arasındaki İlişki Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Aile Danışmanlığı ve Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul.
- Ceylan, Y. (2012). Toplumsal Değerler ve Medya Etiği. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14.
- Çalışkan, M. & Mencik, Y. (2015). Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya. *Akademik bakış Dergisi*, 24.
- Demir, Ü. (2016). Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: . *Seçuk İletişim*, 24.
- Dinç, E. S. (2020). Sosyal Medya Ortamlarında Siber Zorbalık: *yeni medya elektronik dergi*, 16.
- Karaboğa, M. T. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Bir Sosyalleşme Alanı Olarak Sosyal Medya Hakkındaki Görüşleri. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25.
- Karagülle, A. E., & Çaycı, B. (2014). Ağ Toplumunda Sosyalleşme ve Yabancılaşma. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 9.
- Karakaya, Ş. (2006). Sosyal Bir Süreç Olarak Eğitim. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6.
- Kumcağız, h., & Özdemir, t. y. (2019). Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık. *International Journal of Social Science Research*, 17.
- Metin, O., & Karakaya, Ş. (2017). Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Derlemesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13.
- Otrar, M.& Argın, F.S. (2014). Ergenlerin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının Çok Boyutlu İncelenmesi. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi*, 20.
- Öztürk, M. F., & Talas, M. (2015). Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 20.
- Polat, O. (2016). Eğitsel Sosyal Medya Platformları ve Edmodo Örnek Uygulaması, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Bilgisayar ve Teknolojileri Eğitimi Anabilim Dalı, Konya.
- Slattey, M. (2018). Sosyolojide Temel Fikirler. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Şahin, F. Y., & Öztoprak, Ö. (2019). Ergenlerin Sosyal Medya Bağımlılığı Düzeylerinin Benlik Saygısına Göre İncelenmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 15.
- Şener, S. (2013). Türkiye'de Gençlik: Beklentiler, Problemler ve Düşünceler. İstanbul: İnkılab Basım Yayım.
- Şimşek, T. (2019). Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası. *Sosyolojik düşün*, 15.
- Tekin, H. (2016) Ortaokul Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımı İle Algılanan İnsani Değerlerin İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adıyaman.
- Uluç, G., & Yarcı, A. (2017). Sosyal Medya Kültürü. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15.
- Vatandaş, S. (2018). Farklı İdeolojik Kimlikler Açısından Sosyal Medyanın Anlam ve Önemi. *Akdeniz İletişim Dergisi*, 21.
- Vatandaş, S. (2020). Sosyalleşme ve Sosyalleşmenin Sosyal Medya Mecralarındaki Anlamsal ve İşlevsel Dönüşümü. *erciyes iletişim dergisi*, 20.
- Vural, Z. A., & Bat, M. (2010). Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma. *Journal of Yasar University*, 36.
- Mozol. (Ocak 2018). Sosyal Medya Kavramı Kullanım Alanları ve Özellikleri. <https://www.baskimagazam.com/blog/Sosyal-Medya-Kavrami-Kullanim-Alanlari-Ve-ozellikleri> Erişim Tarihi: 16.06.2021



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 3, 2021, ss. 554-560/ Volume: 5, Issue: 3, 2021, pp. 554-560

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

THE MAPPILA COMMUNITY AND THEIR CULTURE IN THE SOUTHERN PART OF INDIA, KERALA

Ahammed Ishac CHEMBIRIKA EBRAHİM

Dr., SBE, İslam Tarihi ve Sanatları Doktora Programı, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye
PhD Student, Social Science, Department of Islamic History, Sakarya University, Sakarya, Turkey

ishacsahibksd@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3502-1226

<https://ror.org/04ttnw109>

Abstract

This study mainly focused on lively society of kerala known as Mappila in southern India. The major parts of Mappila community reside in the Kerala state. Their culture and language of Mappila are known as Malayalam and the people are famous as Malayalis. The original homeland of the Mappilas it included from Cape Comorin to Mangalore part of Karnataka State but here given important for Mappilas living inside the land of kerala. The early history of Mappilas goes through to the Arab people when they landed in the coastal shores of Kerala and rest of history continues from them. Early historian noted that these kerala shore was the main trade of spices and ginger for Arab traders which was the main reason caused for repeated visits of Arabs to Kerala. The cultural point of Kerala Hindu people they opened doors both Islam and Christianity, same time kept religious harmony each other. This paper focusing mainly the significant role of Mappila community, history and development of their culture among kerala society.

Keywords: Mappila, Arabs, Islam, Culture, Trade, harmony, Kerala.

HİNDİSTAN'IN GÜNEY KISMI, KERALA'DAKİ MAPPILA TOPLUM VE KÜLTÜRLERİ

Öz

Bu çalışma esas olarak Güney Hindistan'da Mappila olarak bilinen Canlı Kerala Toplumu üzerine yapılan bir çalışmadır. Mappila Topluluğunun büyük bir kısmı Kerala eyaletinde bulunur. Mappila'nın kültürleri ve dilleri Malayalam olarak bilinir ve Malayalılar olarak tanınırlar. Mappilas'ın ana vatanı, Cape Comorin'den Karnataka eyaletinin Mangalore bölümüne kadar olan kısımdır, ancak burada Kerala'da yaşayan Mappilaslılardan bahsedeceğiz. Mappilas'ın erken tarihi, Kerala'nın kıyılarına indiklerinde Arap halkına kadar uzanır ve tarihin geri kalanı onlardan devam eder. Erken tarihçiler, bu Kerala kıyılarına Arap tüccarlar için ana baharat ve zencefil ticareti yeri olduğunu ve Arapların Kerala'yı tekrar tekrar ziyaret etmesinin ana sebebinin bu olduğunu belirtmektedirler. Kerala Hindu halkının kültürel açıdan hem İslam'a hem de Hristiyanlığa kapılarını açmış, aynı zamanda dini uyumu da korumuştur. Bu makale genel olarak Mappila topluluğunun önemli rolüne, Kerala toplumu arasındaki kültürlerin tarihine ve gelişimine odaklanmaktadır.

Geliş Tarihi: 08.12.2021

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1034154>

Kabul Tarihi: 11.12.2021

Anahtar Kelimeler: Mappila, Arap, İslam, Kültür, Ticaret, Uyum, Kerala.

Atıf / Cite as: Ahammed Ishac Chembirika Ebrahim. "The Mappila Community And Their Culture In The Southern Part Of India, Kerala" *Apjir* 5/3 (Aralık 2021), 554-560.

Introduction

The history of Mappila¹ which have left some differentiation among Muslims in the three significant regions of Kerala southern, central, and northern. We can also found variations within the regions related to urban rural part. The population statistics of northern region of Kerala 69%, central region 15%, and the southern region 16% of the total population. The percentage of Muslim population of southern regions about 10%, central region 9%, and northern region it is 36 % of the total population. The variation in the ratios it also affect the development of that region. Some of the region of Kerala have strong minority of Muslim population. At same time we can see a distinct cultural profile.²

The term "Mappila" related to 'broader community consisting of various heterogeneous populations that practice Islam'.³ Muslim development of southern region related to coastal atmosphere. We know that the Islam its first development started in Indian continent through Arab traders who came to Kollam and other parts of Kerala. Muslim culture was remained in the coastal cities but the same time majority of culture was Hindu.⁴ Arab traders ascendant mercantile area in Indian Ocean. Arab geographer noted this Kollam as Kaulam which was the trade and coastal area.⁵ In southernmost of Kerala main trading ports were the Kozhikode, Muziris, and Kollam which played a significant role as a capital city of Venad.⁶

Kollam was the major port for Chinese ships for exchanging silk goods with traders from the western countries. The famous world traveler like Marco Polo also noted that this Kollam city was the major Commerce City. Chinese exporters continued their relationship with south Indian ports. When throws light on Kollam history it also faced lots of attacks and conflicts. But same time door was opened for Muslim Merchants.⁷

¹ M.Naeem Qureshi, "Moplahlar," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara ,TDV Yayınları), 2005, 30/ 279-280.

² Roland E. Miller, *Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community in India Has Blended Tradition and Modernity* (State University of New York Press, 2015), 41.

³ Manaf Kottakkunnummal, "Indigenous Customs and Colonial Law: Contestations in Religion, Gender, and Family Among Matrilineal Mappila Muslims in Colonial Malabar, Kerala, c. 1910-1928," *SAGE Open* 4/1 (2014), 2.

⁴ A P Ibrahim Kunju, *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture* (Trivandrum [Kerala]: Sandhya Publications, 1989), 67.

⁵ A. Sreedhara Menon, *A Survey of Kerala History* (Kottayam: National Book Stall, 1967), 114-122.

⁶ Leslie Brown, *The Indian Christians of St Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar* (England: Cambridge University Press, 1956), 74-76.

⁷ Kunju, *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture*, 67.

Tamil and Malayalam culture relatively showing same attachments. Major place was Wakkom which was the origin of some of the revival scholars of Mappila like Abdul Khader Moulavi etc. This modern revival moved step by step to parts of Malabar regions especially Kollam and Alleppey. Miller mention that ‘an administrator named Kesava Das brought Rawthar Muslims from Tamil country to Alleppey to offset the Dutch trade control of Cochin, and they played a leading role in the commercial Alleppey culture’.⁸

The Cochin (Kochi) has a major role in central region, which also major place for Muziris. Nowadays it is port of Kodungalur (Cranganore). Same time this place were situated near Periyar River. This kodungalur port was played a major contribution in ancient era. The ancient travelers and geographers mentioned about this port. The Chinese and Roman trader were largely interested this port. Major trading products were Pepper, ginger, turmeric, silk and gems. For Jews and Christians this port became major spot for trading. After this Roman team, Arab traders started to come to southern part of India, mainly they landed coastal region of south India. Same time these Arab traders brought Islam with them and Hindu people were interested on Islam too.⁹

Kodungalur was one of the important center for Chera Kingdom and Perumal rulers whom ruled southern region of India. Periyar rivar region was the major point in all aspects. Before Christians¹⁰ set up of trading, Muslims were played a major role in Kodungalur and coastal are of Kerala. But after Christiane dominance were increased through pepper export and Portuguese and Dutch took over the trade of Kochi. They also helped Christians more than other communities. Muslim traders whom moved to central region of Kerala.¹¹

Muslims of Kodungalur developed social harmony and find new educational methods. After this region became a major center for Mappila intellectual reforms. This modernization education also spread central region of Kerala. The Same time north Malabar region also played a major role on engaging cultural harmony and cultural adaptability. This also shows the Malabar Muslims showed harmony exclusively and inclusively.¹²

Calicut was center of the coastal culture and the commercial trading for entire region. It was one of the oldest port of Kerala. At the time of Zamorin¹³, Calicut port became more

⁸ Miller, *Mappila Muslim Culture : How a Historic Muslim Community in India Has Blended Tradition and Modernity*, 42.

⁹ T.W Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Constable & Company, 1913), 199–200.

¹⁰ Kawashima Koji, *Missionaries, the Hindu State and British Paramountcy in Travancore and Cochin, 1858-1936* (University of London, 1994), 3–4.

¹¹ Lincoln Paine, “The Indian Ocean in the Seventh and Eighth Centuries,” *Maritime Contacts of the Past: Deciphering Connections Amongst Communities*, (2014), 46.

¹² Michael Pearson, *The Indian Ocean* (London, New York: Routledge, 2003), 59–60.

Mahmood Kooria, “An Abode of Islam under a Hindu King: Circuitous Imagination of Kingdoms among Muslims of Sixteenth-Century Malabar,” *The Journal of Indian Ocean World Studies*, (2017), 89.¹³

commercial and through this trade open gate for Arabian traders and for Islam. Step by step commercial ships were carried among Calicut and Hadramaut on southern Arabian coast continuously. Even today also at Beypore near Calicut, a few wooden dhows are still being made by hand in the old manner. Arabs and Calicut Mappilas each other continue to take pride in their Arab descent and connection.¹⁴ Through this connection Mappila economic stability were strong, that's why Mappila community's space were strong among other communities.¹⁵ So that Calicut remained major place for Hindu – Muslim harmony and cooperation.¹⁶ Mercantile cooperation and relationship was the major reason for the spread of Islam at Malabar Coast. By the reason of trade, commerce and Islamic faith people from different parts of country settled in Malabar coastal area. Untouchable group of people accepted Islamic faith because of hierarchy among their society and attracted Mappila Community life style and behaviour.¹⁷

As per historical evidence, conversation to Islam happened in different context. The continue trading and relationships of Arab traders caused intermarriage and lots of Nayar family and lower caste people attracted Mappila customs which was similar to their way of life. At this time there was context of kingdoms power, trade and conversion.¹⁸

Kannur also played a major role for development of Mappila Culture. The growth of Islam was by intermarriage and conversation of Nayars and other classes of Hindu society. Lots of Nayar members were accepted Islam and Nayars opened door for Muslim traders too. After Ali Raja conversion¹⁹ to Islam Mappila kingdom established. Ali raja contributed more helps and supports for Muslim traders and this time female Muslim rulers (Beevis) also helped Arabs and Mappila community. This royal family played important contribution for the development of Muslim community.²⁰

The lower castes of Hindu and outcastes they attracted the views of Islam and accepted Islam.²¹ After adaptation of Islam, this group of people empowered socially and

¹⁴ K.V. Krishna Ayyar, *The Zamorins of Calicut (From the Earliest Times down to A . D. 1806)* (Calicut: The Norman Printing Bureau, 1938), 36–50.

¹⁵ Muhammadali P Kasim, "Mappila Muslim Masculinities : A History of Contemporary Abjectionification," *Sage* 23/ (2020), 545.

¹⁶ Edward Simpson, *Muslim Society and the Western Indian Ocean: The Seafarers of Kachchh*, ed. Zulfikar Hijri Ruth Barner, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (London, New York: Routledge Indian Ocean Series, 2008), 51/50.

¹⁷ Kasim, "Mappila Muslim Masculinities : A History of Contemporary Abjectionification," 545.

¹⁸ Kottakkunnummal, "Indigenous Customs and Colonial Law: Contestations in Religion, Gender, and Family Among Matrilineal Mappila Muslims in Colonial Malabar, Kerala, c. 1910-1928," 2–3.

¹⁹ Peter Hardy et al., "Kolathunadu, 1663-1723," (2005), 1–8.

²⁰ Stephen F. Dale, "Trade, Conversion and the Growth of the Islamic Community of Kerala, South India," *Studia Islamica, Brill*, (1990), 156–164.

²¹ Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 204.

economically. The kingdom of Hyder Ali and Tipu Sultan²² strengthened relationship with Arabs and Mappila community got more base under this kingdom. After conversion transformed into Islamic character.²³ The Islamic basic education done from Maunat-ul-Islam Sabha at Ponnani.²⁴ Even nowadays also this formal educational center continue duties which established. The newcomers of Islam they learned Islamic basic education, culture and tradition. By the help of this center, many people came out to learn about Islam and Muslim. After conversion to Islam, they also became the part of Mappila community.²⁵

Malabar coastal area linked with fisher- folk of Mappila Muslim. From Mangalore in the north to Cochin in the south these fisher group accepted Islam and followed Islamic faith. Fisher groups were very innocent people and followed their own lifestyle and same time worked hard for commercial trading and export. They helped Arab traders each other.²⁶

Decline of Mappila community in trading and from political power were started at the time of Portuguese. Mappila muslim community became landless, unemployed and fishermen. Moreover, '*changing geopolitical conditions compelled the Zamorins to shift their allegiance to the Portuguese leaving the Mappilas in a miserable condition*'.²⁷

Conclusion

This paper mainly focused about Mappila Muslims in Kerala and their way of conversion to Islam and life. Article throws light on Mappilas and Hindus harmony which helped to accept Islam other low caste people. Basically Mappila Muslims included Fisher community too. Kozhikode and Kannur was major centre for Mappila Muslims. Arabs were married and increased trade relationship with Kerala through Mappila Muslims. Through this marriage increased interreligious relations and opened door to customary adaptation. Arab traders also started to learn Malayalam language by the help of Mappila

²² David Hardiman - David Ludden, *The New Cambridge History of India. Volume 4, Part 4, An Agrarian History of South Asia, The American Historical Review*, 2000, 105/139. Rajeshwari Datta, "The India Office Library: Its History, Resources, and Functions," *The University of Chicago* 36/2 (1966), 99-148.

²³ Dietmar Rothermund, "Mysore," *Encyclopedia of India*, ed. Stanley Wolpert (Thomson Gale, 1950), 3 K-R/207. Bipin Shah, "Barbosa Duarte Journey to Malabar Coast Part-2 Covering Maharashtra," *State University of New York*, (2016), 1-49. Renu Elizabeth Abraham, *History Writing and Global Encounters in Sixteenth-Century Kerala* (University of Kent, 2020), 68.

²⁴ R.E Miller, "Mappila," *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), V1/458-466. Qureshi, "Moplahlar," 30/279-80. Kooria, "An Abode of Islam under a Hindu King: Circuitous Imagination of Kingdoms among Muslims of Sixteenth-Century Malabar," 89-91. Shafeeq Hussain Vazhathodi Al-hudawi - Development Directorate, "The Islamic Educational Tradition in Kerala: How It Practiced the Concept of Knowledge In Islam" December 2013 (2014), 1-5.

²⁵ Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 203.

²⁶ Dorian Q. Fuller et al., "Across the Indian Ocean: The Prehistoric Movement of Plants and Animals," *Antiquity* 85/328 (2011), 547. Zayn al-Dīn ibn 'Abd al-'Azīz Malibārī, *Tohfut-Ul-Mujahideen: An Historical Work in the Arabic Language, Trc. Lieut M. J. Rowlandson* (London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1833), 63-64.

²⁷ Kasim, "Mappila Muslim Masculinities : A History of Contemporary Abjectionification," 545.

Muslims. The women who married Arabs, by the mother children's were adapted Malayalam customs. Mappila Muslim they adopted Islamic character and Malayali way of life too. So this cultural exchange helped to happened various events.

Reference

- Abraham, Renu Elizabeth. *History Writing and Global Encounters in Sixteenth-Century Kerala*. University of Kent, 2020.
- Al-hudawi, Shafeeq Hussain Vazhathodi - Directorate, Development. "The Islamic Educational Tradition in Kerala: How It Practiced the Concept of Knowledge In Islam" December 2013 (2014), 13.
- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Constable & Company, 2nd Ed., 1913. https://www.muslim-library.com/dl/books/english_The_Preaching_Of_Islam.pdf
- Ayyar, K.V. Krishna. *The Zamorins of Calicut (From the Earliest Times down to A . D. 1806)*. Calicut: The Norman Printing Bureau, 1938.
- Brown, Leslie. *The Indian Christians of St Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*. England: Cambridge University Press, 1956.
- Dale, Stephen F. "Trade, Conversion and the Growth of the Islamic Community of Kerala, South India." *Studia Islamica, Brill*, 155–175.
- Datta, Rajeshwari. "The India Office Library: Its History, Resources, and Functions." *The University of Chicago* 36/2 (1966), 99–148.
- Fuller, Dorian Q. et al. "Across the Indian Ocean: The Prehistoric Movement of Plants and Animals." *Antiquity* 85/328 (2011), 544–558. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00067934>
- Hardiman, David - Ludden, David. *The New Cambridge History of India. Volume 4, Part 4, An Agrarian History of South Asia. The American Historical Review*, 2000. <https://doi.org/10.2307/2652068>
- Hardy, Peter et al. "Kolathunadu, 1663-1723," 1–8.
- Kasim, Muhammadali P. "Mappila Muslim Masculinities: A History of Contemporary Abjection." *Sage* 23/ (2020), 542–557. <https://doi.org/10.1177/1097184X18803658>
- Koji, Kawashima. *Missionaries, the Hindu State and British Paramountcy in Travancore and Cochin, 1858-1936*. University of London, 1994.
- Kooria, Mahmood. "An Abode of Islam under a Hindu King: Circuitous Imagination of Kingdoms among Muslims of Sixteenth-Century Malabar." *The Journal of Indian Ocean World Studies*. <https://doi.org/10.26443/jiows.v1i1.21>
- Kottakkunnummal, Manaf. "Indigenous Customs and Colonial Law: Contestations in Religion, Gender, and Family Among Matrilineal Mappila Muslims in Colonial Malabar, Kerala, c. 1910-1928." *SAGE Open* 4/1 (2014), 215824401452541. <https://doi.org/10.1177/2158244014525416>
- Kunju, A P Ibrahim. *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture*. Trivandrum [Kerala]: Sandhya Publications, 1989. [https://doi.org/Chronic ischaemic mitral regurgitation. Current treatment results and new mechanism-based surgical approaches](https://doi.org/Chronic%20ischaemic%20mitral%20regurgitation.%20Current%20treatment%20results%20and%20new%20mechanism-based%20surgical%20approaches%20)☆
- Malibārī, Zayn al-Dīn ibn 'Abd al-'Azīz. *Toḥfut-ul-Mujāhideen: An Historical Work in the Arabic Language, Trc. Lieut M. J. Rowlandson*. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1833.
- Menon, A. Sreedhara. *A Survey of Kerala History*. Kottayam: National Book Stall, 1967.
- Miller, R.E. "Mappila." *The Encyclopaedia of Islam (NEW)*. V1/31–79. Leiden: Brill, 1991. <http://books.google.com/books?id=apU3AAAAIAAJ>
- Miller, Roland E. *Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community in India Has Blended Tradition and Modernity*. State University of New York Press, 2015.
- Paine, Lincoln. "The Indian Ocean in the Seventh and Eighth Centuries." *Maritime Contacts of the Past: Deciphering Connections Amongst Communities*, 37–53. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Pearson, Michael. *The Indian Ocean*. London, New York: Routledge, 2003. <https://doi.org/10.1007/s10308-006-0083-1>
- Qureshi, M.Naeem. "Moplahlar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara, TDV Yayınları)*. 279–280, 2005.
- Rothermund, Dietmar. "Mysore." *Encyclopedia of India*. ed. Stanley Wolpert. 3 K-R/440. Thomson Gale, 1950.
- Shah, Bipin. "Barbosa Duarte Journey to Malabar Coast Part-2 Covering Maharashtra." *State University of New York*.
- Simpson, Edward. *Muslim Society and the Western Indian Ocean: The Seafarers of Kachchh*. ed. Zulfikar Hijri Ruth Barner. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. London, New York: Routledge Indian Ocean Series, 2008. <https://doi.org/10.1163/156852008x317833>