

journal of
analytic
divinity



VOLUME: 6 - ISSUE: 1 - SUMMER: 2022 - E-ISSN : 2602-3792

<https://dergipark.org.tr/jad> - <https://andcenter.org>





Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 6, Sayı/Issue: 1, 2022.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

JOURNAL OF ANALYTIC DIVINITY

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Journal of Analytic Divinity'ye aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Journal of Analytic Divinity is an internationally indexed, peer-reviewed journal published twice a year. All the responsibility of all articles published in JAD in terms of language, science and legal belongs to the authors, and the publishing rights belong to the Journal of Analytic Divinity. The Editorial Board is free to publish or not publish articles submitted to the journal. Articles sent to the journal are not returned.

Yayıncı/Publisher

Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0775-023X

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Yusuf YARALIOĞLU

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBU, Institute of Social Sciences
yusufyaralioglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0966-5925

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr



Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Harun ŞAHİN (Uluslararası İlişkiler/International Relations)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Arş. Gör. Dr. Rukiye Aysun İNAN (Felsefe ve Din Bilimleleri/İndeksleme/Philosophy and Religious Sciences/Indexing)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
r.aysun.inan@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1595-6454

Doç. Dr. İ. Ethem ARIOĞLU (İslam Tarihi ve San.-Türk Dili/Islamic History/Arts and Turkish Language)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Humanity and Social Sciences Ankara/Türkiye, iaroglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4051-3700

Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI (Temel İslam Bilimleri/Foundations of Islamic Sciences)

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Bayburt University Faculty of Theology, Bayburt/Türkiye
avarli61@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9094-861X

İsmail ZEYREK (Editöryal Süreçler- Takip Kontrol/ Editorial Processes-Control)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, AYBU, Institute of Social Sciences, Şırnak/Türkiye
ismailzeyrek@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8127-3646

Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
yakup.civelek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Dr. İsmail KAYA (Etik Süreçler/Ethical Processes)

Millî Eğitim Bakanlığı, Ministry of National Education, Düzce Provincial Directorate of National Education, Duzce/Türkiye
ikayatr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6920-7358



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 6, Sayı/Issue: 1, 2022.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

II

Arş. Gör. Mehmet Emin SARIKAYA (İngilizce-Kitap Değerlendirmesi/English-Book Review)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
eminsarikaya.93@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7550-4727

Arş. Gör. Hümeysra Ahsen DOĞAN (İstatistik/Statistic)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
ahsencik1996@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3813-8470

Yayın Tarihi/Publishing Date: 15.06.2022

Kapsam/ Scope: Sosyal Bilimler

Yayın Dilleri- Languages of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça& Türk Lehçeleri-Turkish & English & Arabic&Turkish Dialectics

Yazışma Adresi/ Contact Address

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Esenboga Campus, Cubuk/Ankara

Periyot/Period

JAD yılda iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel bir dergidir.

JAD is an international refereed journal and is published biennially

JAD, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 (CC BY) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Journal of Democracy Platform, is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Hakem Kurulu/Referee Board

JAD, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

JAD uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Dizinleme Bilgileri/Abstracting and Indexing Services

	Kabul/Accepted
1-İSAM	18.12.2017
2-Türk Eğitim İndeksi	19.12.2017
3-Index Copernicus	02.01.2018
4- ATLA	09.01.2019
5- ERİH PLUS	11.03.2019
6-ASOS	25.04.2019
7- DOAJ	30.04.2019
8- Sharpa/Rome	10.01.2020
9- ProQuest	30.03.2020
10-EBSCO	02.12.2020

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye
ogungor@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üni., İlahiyat Fakültesi/ Bursa Uludağ University Faculty of Divinity/Bursa/Türkiye
akurt@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6087-3725

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
adnandemircan@gmail.com |
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan

Kalijaga State University/Endonezya
ahmad.rafiq@uin-suka.ac.id
ORCID: 0000-0001-9353-3380

Prof. Dr. Dosay KENJETAY

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Akhmad Yassawi University Faculty of Divinity/ Türkistan/Kazakistan
dossay.kenzhetay@ayu.edu.kz.

Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Atatürk University Faculty of Divinity/ Erzurum/Türkiye
eyupsimsek@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4393-7616



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 6, Sayı/Issue: 1, 2022.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

III

Prof. Dr. Felix KÖRNER

Humboldt-Universität zu Berlin/Zentralinstitut für
Katholische Theologie/ Nikolaus Cusanus-
Lehrstuhl für Theologie der Religionen
felix.koerner@hu-berlin.de
ORCID: 0000-0003-1618-7968

Prof. Dr. Frank GRIFFEL

Yale University, Religious Studies/USA
frank.griffel@yale.edu
ORCID: 0000-0003-0905-4374

Prof. Dr. Kemal POLAT

Kyrgyz-Turkish Manas University/ Bişkek/ Kyrgyz
Republic, kemal.polat@manas.edu.kg
ORCID: 0000-0002-9259-8016

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
ayildirim2000@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Asım YAPICI

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye, asim.yapici@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7041-9064

DANIŞMA KURULU/BOARD OF ADVISORY

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Bursa
Uludağ Unı. Faculty of Divinity/ Bursa/Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2161-4875

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
aunsal@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
mehmetunalunal@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7169-5757

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye
ozdemirmetin@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5678-8579

Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
yakup.civelek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3448-4723.

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
zekisalih55@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
mozkan@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6006-3172

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Ü./Social Sciences Univ. of
Ankara/ Türkiye
aliosman.kurt@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/Türkiye
celikcela@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3279-5405

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Erciyes
University Faculty of Divinity/ Kayseri/Türkiye
yunusa@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0741-6896

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
hibulut@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5528-9559

Prof. Dr. Heidi HADSELL

President of Hartford Seminary/USA

Prof. Dr. İshak ÖZGEL

Süleyman Demirel Üniversitesi/ Suleyman Demirel
University Faculty of Divinity/ Isparta/Türkiye
ishakozgel@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3807-414X



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 6, Sayı/Issue: 1, 2022.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

IV

Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANOVA

Ahmet Yesevi Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/Akhmad Yassawi University Faculty of
Divinity/ Türkistan/Kazakistan

Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH

Mohammed bin Zayed University for
Humanities/United Arab Emirates
b_labidi@yahoo.fr

ORCID: 0000-0001-9056-486X

Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF

École Biblique of Jerusalem/İsrail
venard@ebaf.edu

Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL

Hamad bin Khalifa Uni./Doha/Qatar
malgammal@hbku.edu.qa

ORCID: 0000-0002-8389-3400

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni./Ankara Yıldırım
Beyazıt Univ./Ankara/ Türkiye
murat60demirkol@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1770-4288

Prof. Dr. Sami KILIÇ

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Fırat
University Faculty of Divinity/ Elazığ/Türkiye
skilic959@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9954-5312

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/
Sivas Cumhuriyet Üni. Faculty of Divinity/
Sivas/Türkiye, tozdes@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6989-1900

Prof. Dr. Yasin YILMAZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
yyilmaz@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6186-2400

Prof. Dr. Zekiye DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
zdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4009-7751

Doç. Dr. Fatima ZOHRA AOUATI

Aouati University of Sharjah/United Arab Emirates
faouati@sharjah.ac.ae

Doç. Dr. Harun ŞAHİN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
hsahin@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/Ankara Hacı Bayram University Faculty
of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
salih.aydemir@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3236-8438

Doç. Dr. Jamal J. ELİAS

University of Pennsylvania /USA
jjelias@upenn.edu

Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV

Osh State University/ Osh/Krgzy

Dr. A. Ulrich PAFFRATH

Goethe Universität/Germany
praxis-dr.paffrath@gmx.de

Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahit ASUTAY

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi/Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/Türkiye
mucahitasutay@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3200-4666

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul
University Faculty of Divinity/ İstanbul/Türkiye
mustafa.d.69@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9056-2389



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), V-VI.



Kıymetli Okurlar;

Journal of Analytic Divinity Dergisi, ilk gün ki heyecan ve çalışma arkadaşlarımızın gayretleri ile sizleri değerli akademisyenlerin ve araştırmacıların çalışmalarıyla buluşturmaktadır. Yayın hayatına başladığı ilk sayısından itibaren Journal of Analytic Divinity Dergisi, nitelikli yazıları, akademik ve etik ilkeler çerçevesinde inceleyerek uluslararası indekslerde taranmasını sağlamaktadır. Her geçen gün gelişerek yoluna devam eden Türkiye akademik dergilerinin standartlarını yakalamak adına yeniliklere açık bir ekip çalışması dergimizin misyon ve vizyonuna hizmet etmektedir. Bu sayımızda olduğu gibi bundan sonraki sayılarımızda da ülkemiz akademik dergiciliğine katkı sunmayı bir borç bildiğimizi ifade etmek isteriz.

2022 yılının ilk sayısı olan dergimizin 6. cilt 1. sayısında 14 Türkçe ve 1 İngilizce makale ve 1 kitap değerlendirmesi olmak üzere toplam 15 akademik çalışma yayınlanmaktadır.

Dergimizin bu sayısında Dr. Öğrencisi Sevim İleri Ünal ve Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat'ın kaleme aldığı *Din Öğretiminde Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri* adlı makalelerinde Türkiye'de ortaöğretim kurumlarında güncel olarak uygulanan 2018 DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) incelenmiştir. *4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Online Eğitim Tecrübeleri Üzerine Nicel Araştırma (Ankara Örneği)* adlı makalesinde Doç. Dr. Muhammed Ali Yazıbaşı, 4-6 yaş kuran kursu öğreticilerinin uzaktan eğitime yönelik ders materyalleri geliştirme, öğretim teknolojilerinden yararlanma, sesli ve görüntülü oyunlar hazırlama vb. hususlarla ilgili tecrübelerini tespit etmektedir. Veşşâ'nın hayatı ve maksûr-memdüd konusu, Arş. Gör. Yusuf Buhan tarafından *Ebu't-Tayyib el- Veşşâ ve el-Memdûd ve'l-Maksur Adlı Eseri* isimli makalede ele alınmıştır. *Pets: Theological Dilemmas and Spatial Accommodation Among Turkish-Speaking Migrants in the Northwest of England* isimli makalesinde Dr. Öğr. Üy. Mehmet Davut Coştu İngiltere'nin kuzeybatısındaki Türkçe Konuşan (TK) göçmenler tarafından evcil hayvan sahiplenme eylemini nasıl deneyimlediği, mülakatlardan toplanan materyaller üzerinden incelenmektedir. Lisans Öğr. Rabia Kılıç'ın *Dost-Düşman Ayrımı Bağlamında Kur'an'da Damga Tipleri* çalışması, Kur'an'da düşman olarak damgalanan birey ve gruplar, bu damgalamanın sebepleri ve damgalamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan yapısal ayrımcılık ele alınmıştır. *Mekke'de Hz. Muhammed'i Teselli Eden Kıssalar (Hz. Musa Örneğinde Karşılaştırmalı Tahlil)* başlıklı çalışmasında Dr. Öğr. Üy. Mürsel Ethem, Kur'an'ı Kerim'de en fazla anlatılan kıssalardan olan Hz. Musa kıssasını özellikle Mekki ayetleri dikkate alıp, Hz. Muhammed'e ve ashabına nasıl bir destek ve motivasyon sağladığını yaşanan olaylar

ile kıyaslama yaparak açıklamıştır. Lisans Öğr. Sena Koyuncu, *Çokluk Kuramı Bağlamında Kur'an'da Kitleler* isimli makalesi Kur'an'da olan kitle örnekleri irdeleyerek kitlelerde mevcut olan çokluk durumu Kur'an'da nicelik (çokluk) ve kitle ilişkisi bağlamında ortaya koymuştur. *Kırgız Aile Değerleri* başlıklı çalışmada Prof. Dr. Recai Doğan ve Dr (Aday) Dilnoza Rahmatillaeva, Kırgız ailesinin sahip olduğu mevcut değerler sistemi kaleme almıştır. milliyetçilik fenomeni kavramsal olarak ele alınıp tarihsel gelişim, değişim ve toplumlara etkileme boyutlarıyla duygu milliyetçiliği bağlamında sosyolojik olarak incelendiği *Duygu Milliyetçiliği Olarak Kur'an'da Yakınlarla İlişkinin Sosyolojisi* isimli makale, Lisans Öğr. Fuat Araz tarafından oluşturulmuştur. Öğr. Gör. Dr. Servet Demirbaş, *Kur'an-ı Kerim'de 'Asâ Fiili ve İhtiva Ettiği Manalar* başlıklı çalışmada Arap dilinin edebi inceliklerini incelemektedir. *Sosyolojik Bağlamında Yoksunluğun Kur'an'ı İzdüşümleri* adlı çalışmada Lisans Öğr. Sare Nur Aydın, sosyolojik bağlamda yoksunluk teorisini ele alarak Kur'an'daki yoksunluk izdüşümlerini irdelemiştir. Lisans Öğr. Rabia Berre Tufan, *Olumsuz Algı Yönetimi Biçimi Olarak İnkarcıların Kur'an'da Tuzak Kurma Eylemleri* isimli makalesinde Kur'an'da geçen anlatılar üzerinden algı yönetimi konusunu çalışmıştır. Dr. Öğr. Üyesi Nurdan Yağlı "Türk Tipi Travmayla Baş Etme Stratejisi - Acıyı Bal Eylemek: Sarıkamış Destanı Örneği" adlı çalışmasıyla politik psikolojik açıdan Sarıkamış Destanına farklı bir perspektiften bakmıştır. *Kaynakları Açısından Kur'an'da Halk İnançları Eleştirisi* çalışmada Doç. Dr. İbrahim Yıldız, Kur'an'da bahsi geçen bâtil halk inançları konu etmektedir. H. F. Dinçer ise "Kur'an'da Hatırlatma Unsurları Olarak Ritüeller, Mekan, Zaman ve Olaylar" konusunu toplumsal hafıza açısından ele almıştır. Son olarak Arş. Gör. Nazianzuslu Grigorius ve *Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*, Yazar: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2021) isimli kitap değerlendirmesi ile yeni sayıda katkı sunmuştur. Hayriye Özlem Sürer Yayınlanan tüm makaleler ülkemizin akademik birikimine bir katkı sunmak ve siz değerli okurlarımıza bilgiyi ulaştırmak adına takdir yahut eleştirilerinize açıktır.

Dergimiz editörler kurulunda yeni sayımızdan itibaren bir bayrak değişimi söz konusudur. Bu çerçevede yayına başladığı günden bu yana emek ve gayretleriyle dergimizin günlere ulaşmasına katkı sunan Sayın Dr. Öğr. Üy. Tuğba Özen ve Dr. Halil İbrahim Doğan hocalarımıza teşekkür ederiz. Dergimiz editörler kuruluna yeni katılan hocalarımıza ise hoş geldiniz diyoruz. Dergimiz yeni kadrosu ile profesyonelleşme yolunda kararlı adımlar atmaktadır. ERİH PLUS, ATLA, DOAJ, İNDEX COPERNICUS, EBSCO gibi uluslararası alan indekslerinde taranan dergimiz araştırmacılarımızın makalelerini titiz bir değerlendirme süreci ile okuyucusuna sunmayı amaç edinmiştir. Siz değerli bilim insanları ve araştırmacılara dergimizin yeni sayısını takdim etmekten onur duyuyoruz.

Editör

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR (AYBÜ, İİF/AYBU, Faculty of Islamic Sciences)
Ankara/Türkiye (ogungor@ybu.edu.tr) ORCID: 0000-0002-0775-023X



Journal of Analytic Divinity

Cilt/Vol: 6, Sayı/Issue: 1, 2022.

E-ISSN: 2602-3792

ANKARA-TURKIYE

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Journal of Analytic Divinity 6/1

Özcan Güngör-----IV-V

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Din Öğretiminde Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri

Knowledge, Media and Technology Literacy Skills in Religious Teaching

Sevim İleri Ünal-Ayşe Zişan Furat-----9-32

4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Online Eğitim Tecrübeleri Üzerine Nicel Araştırma (Ankara Örneği)

A Quantitative Research on Online Education Experiences of 4-6 Years Old Quran Course Teachers (Ankara Example)

Muhammed Ali Yazıbaşı-----33-61

Ebü't-Tayyib el-Veşşâ ve el-Memdûd ve'l-Maksur Adlı Eseri

Ebu't-Tayyib el-Veşşâ and His al-Mamdud va'l-Maqsur

Yusuf Buhan-----62-78

Pets: Theological Dilemmas and Spatial Accommodation Among Turkish-Speaking Migrants in the Northwest of England

Evcil Hayvanlar: İngiltere'nin Kuzeybatısında Yaşayan Türkçe Konuşan Göçmenlerde Teolojik İkilimler ve Dini Mekân Yapma Pratikleri

Mehmet Davut Çoştu-----79-101

Dost-Düşman Ayrımı Bağlamında Kur'an'da Damga Tipleri

Types of Stigmas the Context of Friend-Foe Distinction in the Qur'an

Rabia Kılıç-----102-121

Mekke'de Hz. Muhammed'i Teselli Eden Kıssalar (Hz. Musa Örneğinde Karşılaştırmalı Tahlil)

Stories That Consolidated Prophet Muhammad (Pbuh) in Mecca (Comparative Analysis in the Example of Prophet Moses)

Mürsel Ethem-Yusuf Topyay-----122-147

Çokluk Kuramı Bağlamında Kur'an'da Kitleler

Masses in The Qur'an the Context of Quantity Theory

Sena Koyuncu-----148-163

Kırgız Aile Değerleri Kyrgyz Family Values	
Recai Doğan-Dilnoza Rahmatillaeva -----	164-187
Duygu Milliyetçiliği Olarak Kur'an'da Yakınlarla İlişkinin Sosyolojisi The Sociology of The Relationship with Relatives in The Qur'an As Emotional Nationalism	
Fuat Araz -----	188-205
Kur'an-ı Kerim'de 'Asâ Fiili ve İhtiva Ettiği Manalar The Uses of the Verb 'Asâ in the Qur'ân and Its Meanings	
Servet Demirbaş -----	206-225
Sosyolojik Bağlamında Yoksunluğun Kur'an'ı İzdüşümleri The Qur'anic Projections of Deprivation in its Sociological Context	
Sare Nur Aydın -----	226-248
Olumsuz Algı Yönetimi Biçimi Olarak İnkarcıların Kur'an'da Tuzak Kurma Eylemleri Trapping Actions of the Unbelievers in the Qur'an as a Form of Negative Perception Management	
Rabia Berre Tufan -----	249-267
Türk Tipi Travmayla Baş Etme Stratejisi - Acıyı Bal Eylemek: Sarıkamış Destanı Örneği The Strategy of Coping with Trauma of the Turkish Type - Turning Pain Into Honey: Sarıkamış Example	
Nurdan Yağlı Soykan -----	268-291
Kaynakları Açısından Kur'an'da Halk İnançları Eleştirisi Criticism of Folk Beliefs in Terms of Its Sources in The Quran	
İbrahim Yıldız -----	292-315
Kur'an'da Hatırlatma Unsurları Olarak Ritüeller, Mekân, Zaman ve Olaylar Rituals, Space, Time and Events as Reminders in the Qur'an	
Hazal Feyza Dinçer -----	316-336

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi, Yazar: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2021). Gregory of Nazianzus and the Matter of the Deity of the Holy Spirit, Author: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyeşi Publishing, 2021).	
Hayriye Özlem Sürer -----	337-346



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 9-32.



Din Öğretiminde Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri
Knowledge, Media and Technology Literacy Skills in Religious Teaching

Sevim İleri Ünal

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü

PhD. (Cand). Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Studies, Istanbul/Türkiye

E-posta: sevimileri35@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5823-6874

Ayşe Zişan Furat

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Prof., Istanbul University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious
Studies, Istanbul/Türkiye

E-posta: zisanfurat@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2263-9780

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ocak/January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Nisan/ April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1054087

Cite as / Atıf: Ünal, Sevim İleri-Furat, Ayşe Zişan. "Din Öğretiminde Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 9-32.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sevim İleri Ünal-Ayşe Zişan Furat)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Sevim İleri Ünal %60, Ayşe Zişan Furat % 40

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Bu makalenin amacı; güncel olarak uygulanan 2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) kazanımlarının, 21. yüzyıl becerilerinden olan bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesine katkısını tespit etmektir. Bu doğrultuda öncelikle 21. yüzyıl becerileri arasında yer alan bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin kavramsal çerçeveleri ele alınmış, bu becerilerin din öğretimiyle ilişkisi ve öğretim programındaki kazanımların bu becerilerin gelişimine katkısı değerlendirilmiştir. Araştırmada kapsam olarak Türkiye’de ortaöğretim kurumlarında güncel olarak uygulanan 2018 DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) belirlenmiştir. Dolayısıyla bu çalışma programın tamamı üzerine olmayıp, programda yer alan kazanımlar ve kazanımlara ait açıklamalarla sınırlandırılmıştır. Araştırma sürecinde yöntem olarak içerik analizi türlerinden olan kategorisel içerik analizi benimsenmiştir. Öğretim programında yer alan kazanımlar, kazanımlara ilişkin açıklamalarla birlikte ele alınarak bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığına ilişkin kodlamalarla MAXQDA nitel veri analizi programında analiz edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda öğretim programında yer alan kazanımlarda ve kazanımlara ilişkin açıklamalarda bilgi okuryazarlığı becerisinin öne çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, 21. Yüzyıl Becerileri, Bilgi Okuryazarlığı, Medya Okuryazarlığı, Teknoloji Okuryazarlığı.

Abstract

The aim of this article is to determine the contribution of the achievements of the 2018 Religious Culture and Moral Education Curriculum (Secondary School 9th, 10th, 11th and 12th Grades) to the development of information literacy, media literacy and technology literacy skills, which are 21st century skills. In this direction, information, media and technology literacy skills as 21st century skills are discussed in the conceptual framework. The relationship of these skills with religious education and the contribution of the gains in the curriculum to the development of these skills have been tried to be revealed. The scope of the research consists of the 2018 DKAB Curriculum (Secondary Education 9th, 10th, 11th and 12th Grades) currently applied in DKAB lessons in secondary education institutions in Turkey. Therefore, this study is limited to the gains and explanations of the achievements in the program and the whole program is not discussed. In the research process, categorical content analysis, which is one of the content analysis types, was adopted as a method. The acquisitions in the curriculum were analyzed together with the explanations regarding the acquisitions, and were analyzed in the MAXQDA qualitative data analysis program with the coding of information literacy, media literacy and technology literacy. As a result of the analysis, it was concluded that information literacy skills came to the fore in the learning outcomes included in the curriculum.

Keywords: Religion Education, 21st Century Skills, Information Literacy, Media Literacy, Technology Literacy



Giriş¹

Bireyin içinde bulunduğu çevreye, topluma veya kültüre kayıtsız kalamayacağı gibi zamana ve çağa da kayıtsız kalması mümkün olmamaktadır. Tüm çağlarda olduğu gibi içinde bulunduğumuz 21. yüzyılda da yaşanan gelişmeler doğrultusunda bu yüzyıl insanı için ihtiyaçlar oluşmuş ve gereklilik arz eden birtakım sorumluluklar meydana gelmiştir. Bu ihtiyaçların karşılanması ve sorumlulukların yerine getirilmesi için çağımız insanlarından birtakım becerilere sahip olmaları beklenmektedir. ‘21. yüzyıl becerileri’ olarak da ifade edilen bu beceriler, her geçen gün önem kazanmakta ve küresel düzeyde yaygınlaşmaktadır.

21. yüzyıl insanının sahip olması gereken becerilerin ortaya çıkmasında etkili olan temel faktörü çağın karakteristik özellikleri oluşturmaktadır. İnsana verilen değerin artması, problemlerin daha karmaşık hale gelmesi, bilgi birikiminde artış yaşanması, hızlı değişim ve istikrarsızlıkların artması, ülkeler arası göçler sonucu demografik yapıların değişerek çok kültürlü toplumların oluşması 21. yüzyılın karakteristik özelliklerini belirleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır. Bu doğrultuda çağımız insanı için ileri düzeyde problem çözme, karar verme, iletişim kurma gibi beceriler gerekli hale gelmekte ve Hacıoğlu’nun ifadesiyle kozmopolit düzende dönüşüme uyum sağlamak kaçınılmaz olmaktadır (Hacıoğlu, 1990, 48-50).

21. yüzyıl becerilerine yönelik dünya genelinde ulusal düzeyde yapılmış çok sayıda çalışma ve çerçevenin bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Avrupa Birliği (“Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi”, 2019), OECD(*Thriving In A Digital World*, 2019) vb. uluslararası kuruluşlar tarafından da küresel düzeyde çalışmalar yapılmış ve 21. yüzyıl becerilerine ilişkin çerçeveler belirlenmiştir (“Framework for 21st Century Learning” (2019); Voogt - Roblin, 2010; “ATCS 21”, 28 Eylül 2020; Lemke, 2002; Wagner, 2008).

Türkiye’de ise eğitim öğretim alanında beceri geliştirilmesine verilen önemin somut bir örneğini 2010 yılında başlanan çalışmalar neticesinde 02/01/2016 tarihinde 29581 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi(TYÇ) oluşturmaktadır (Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi, 2016). Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi doğrultusunda ulusal düzeyde hazırlanan TYÇ (“Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi Kitapçığı”, 2015), 2018 yılında güncellenen öğretim programlarında yer almakta, becerilerin bilgi ve davranışlarla bütünleştiği yetkinlikleri öğrencilere kazandırmayı amaçlamaktadır (MEB, 2018, 3). Türkiye’de 21. yüzyıl becerilerinin önemine doğrudan işaret eden ve okul öncesi dönemden hayat boyu öğrenme alanına kadar her kademedeki becerilerin gerekliliğini ortaya koyan bir diğer gelişme de Milli Eğitim Bakanlığı (MEB)

¹ Bu makale “21. Yüzyıl Becerileri Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Analizi” başlıklı doktora tezi çalışmasından uyarlanarak hazırlanmıştır.

bünyesinde hazırlanan ‘2023 Eğitim Vizyonu’ belgesinin yayınlanmasıdır (“MEB 2023 Eğitim Vizyonu”, 2018). Hem çağın hem de geleceğin becerileriyle donatılmış bireyler yetiştirilmenin amaç edinildiği (MEB 2023 Eğitim Vizyonu, 2018, s. 7) vizyon belgesine göre 21. yüzyıl becerileri; “olmazsa olmaz küresel bir norm” olarak tanımlanmaktadır (MEB 2023 Eğitim Vizyonu, 2018, s. 14). Türk Eğitim Sistemi’nde 21. yüzyıl becerilerine işaret eden bir diğer örneği ise; 2011 yılında MEB tarafından ortaöğretim öğrencilerine yönelik olarak gerçekleştirilen ‘MEB 21. Yüzyıl Öğrenci Profili’ başlıklı araştırma oluşturmaktadır (MEB 21. Yüzyıl Öğrenci Profili, 2011). Bu çalışma, 21. yüzyıl öğrencilerinin özelliklerini ortaya koyarken aynı zamanda eğitim sistemiyle yetiştirilmesi hedeflenen öğrenci profiline dair çıkarımlarda bulunmakta ve 21. yüzyıl becerilerinin önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, Trilling ve Fadel (Trilling - Fadel, 2009) tarafından hazırlanan ‘21. Yüzyıl Öğrenme Ortaklığı’ olarak bilinen projeye ait P21 (Partnership for 21st Century Skills) Beceriler Çerçevesi esas alınmaktadır. Bu çalışmanın P21 çerçevesi üzerinden yürütülmesi; global düzeyde kabul gören başlıca çerçevelerden olan P21 becerilerinin kapsamı ve içeriğinin detaylı bir şekilde ele alınması, Türkiye’de eğitim öğretim alanında 21. yüzyıl becerilerine ilişkin çalışmalara katkı sağlaması ve öğretim programlarında TYÇ kapsamında yer alan iletişim becerileri, dijital beceriler, öğrenmeyi öğrenme gibi beceriler doğrultusunda okuryazarlık becerilerinin kazanımlarla ilişkisinin ortaya konulması bakımlarından tercih edilmiştir.

Çağımız insanını muhatap alan 21. yüzyıl becerileri; endüstride, ekonomide, bilim ve teknolojide olduğu gibi eğitimde de bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Eğitimde bu gerekliliği anlamlandırabilmek için çağın karakteristik özelliklerinin önemi kadar çağın muhatapı olan jenerasyonu da dikkate almak gerekmektedir. Dijital dünyaya göz açmış bireylerden oluşan günümüz öğrencilerinin internet nesli olduğu kabul edildiğinde; bağımsız öğrenen, güçlü görüş sahibi, dijital okuryazar, görsel-deneysel öğrenen, çoklu görevler yapabilen, ileri düzey bilişim becerilerine sahip ve sosyal olarak kapsayıcı bireyler olduğu görülmektedir (Şahin, 2009, 157). Çağımız öğrencileri için bir zorunluluk halini alan 21. yüzyıl becerilerinden özellikle okuryazarlık kapsamında yer alan beceriler eğitim-öğretim süreci için önem arz etmektedir.

2000’li yıllardan itibaren eğitimde yaşanan değişim ve dönüşüm, öğretim süreç ve uygulamalarında okuryazarlık türlerine olan ihtiyacı artırmıştır. Eğitim sistemlerindeki yeni okuryazarlık türlerinin ortaya çıkışına; oluşturulan bilgilerin çeşitli ortamlarda sunulması ve bilgi teknolojileri üzerine yapılandırılan teknolojik devrim zemin oluşturmaktadır. Çoklu zeka kuramına yönelik uygulamalar, disiplinler arası yaklaşımlar, kültürel ve demografik yapıların değişimi toplumda ihtiyaç duyulan okuryazarlık çeşitliliğini artırırken, okuryazarlık becerilerine dair yeni beklentileri ortaya çıkarmaktadır (Önal, 2010, 105). Salt okuma ve yazma becerisinin ötesinde bir beceri alanına işaret eden okuryazarlık kavramı; harfleri, nesnelere, olayları veya olguları çözümlenmekten ibaret



olmayıp onları anlamlandırmaya yönelmektedir. Bu anlamlandırma çabası her geçen gün medya, görsel, ekonomi gibi yeni terimlerle birleşerek, çeşitli okuryazarlık türleriyle daha geniş yelpazede anlamlar kazanmaktadır (Kurudayıoğlu - Tüzel, 2010, 286).

Branş ayrımı olmaksızın tüm derslerde ihtiyaç duyulan 'bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı' becerileri, Din Kültür ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi açısından da gereklilik niteliği taşımaktadır. 2018 yılında güncellenen MEB öğretim programlarında, öğrencilere ulusal ve uluslararası düzeyde kişisel, sosyal, akademik ve iş hayatlarında ihtiyaç duyacakları becerilerin kazandırılması vurgulanmaktadır. Bununla birlikte MEB Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği'nin 9. maddesine göre öğretim programlarında yer alan becerilerin, öğrenci çalışma kitaplarında bulunan unsurlar ile kazandırılması ve pekiştirilmesi hedeflenmektedir (Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği, 2012, md. 9). Ders kitaplarına yönelik hedeflerinin yanı sıra DKAB öğretim programlarında yer alan kazanımlar; programın amaçları ve hedefleri doğrultusunda yol gösterici olmakta ve öğretimin planlanmasından ölçme-değerlendirme ile tamamlanmasına kadar tüm süreçlere yön vermektedir. Kazanımlar ekseninde öğretimin yapılandırılmasıyla ise öğrencilerde becerilerin geliştirilmesine yönelik uygulamalara yer verilmektedir (MEB, 2018, 9). Dolayısıyla din öğretiminde tüm becerilerde olduğu gibi bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin kazandırılmasında da DKAB dersi kazanımları kilit konumdadır. Bu sebeple DKAB öğretim programlarının 21. yüzyıl Türkiye'sinde çağın gerektirdiği becerilerden olan bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerilerini geliştirme konusundaki etkisinin belirlenmesi bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Kazanımların okuryazarlık becerileri bakımından değerlendirilmesinde, kazanım maddelerinin tek başına ele alınması araştırmaya ilişkin gerçek sonuçları tam olarak yansıtmaması bakımından yeterli görülmemektedir. Bu sebeple kazanım maddeleriyle birlikte kazanımlara ilişkin açıklamalar da dikkate alınmıştır. Ancak kazanımların ve kazanımlara ait açıklamalarda yer alan yönergelerin birlikte değerlendirilmesiyle öğretim sürecinin şekillendirmesi ve okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesi mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada kazanımların okuryazarlık becerilerine etkisi araştırılırken, hem kazanım maddelerinde hem de kazanımlara ilişkin açıklamalarda okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesine yönelik ifade ve yönergeler üzerine odaklanılmıştır.

Bu makalenin amacı; güncel olarak uygulanan 2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) kazanımlarının, 21. yüzyıl becerilerinden olan bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesine katkısını tespit etmektir. DKAB öğretim programı kazanımlarında bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı becerileri ele alınırken, ortaöğretim düzeyinde incelenmesi bilhassa tercih edilmiştir. 14-19 yaş aralığındaki bireylerden oluşan ortaöğretim öğrencilerinin, bilişsel gelişim, sosyal ve duygusal gelişim, dini gelişim

alanlarındaki özellikleri bu tercihte etkili olmuştur. Bireylerin soyut düşünce gelişimi 12 yaşından itibaren gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dini konuların ve kavramların öğrenilmesi, bu konular ve kavramlar üzerine eleştirel düşünce ve problem çözme becerilerinin geliştirilmesi bu dönemde mümkün olmaktadır. 12-14 yaş arası öğrencilerin dini şuura uyanma dönemi, 14-18 yaş arası öğrenciler için ise dini bunalım ve şüpheler dönemi olarak ifade edilmektedir. Dini bunalım ve şüpheler dönemi, öğrencilerin önceden edindikleri dini bilgileri ve inançları yeniden gözden geçirmeye ve eleştirmeye başladıkları bir dönemdir. Bu dönemde şüpheler, öğrencileri sorgulamaya ve karar vermeye yöneltmektedir (Altaş, 2007, 54-55). Gelişim aşamaları bakımından ortaöğretim öğrencilerinde 21. yüzyıl becerilerinin kazandırılması, içinde buldukları dönemde ve geleceğin yetişkinleri olarak tüm hayatlarında ihtiyaçlarını karşılamalarına yardımcı olmaktadır. 21. yüzyıl becerileri arasında büyük paya sahip olan bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin ortaöğretim DKAB dersi kazanımları ekseninde öğrencilere kazandırılması sadece bu becerilerin kullanılmasında değil diğer 21. yüzyıl becerilerinin de geliştirilmesinde katkı sağlayabilecek niteliktedir.

Bu makalede araştırma yöntemi olarak içerik analizi türlerinden olan kategorisel içerik analizi benimsenmiştir. Genel olarak içerik analizinde; sözlü, yazılı ve diğer materyallerde bulunan mesajlar, anlamsal ve/veya dilbilimsel açıdan objektif ve sistematik bir şekilde tasnif edilmekte, sayılara dönüştürülmekte ve çıkarımda bulunmaktadır (Tavşancıl - Aslan, 2001, 22). Kategorisel içerik analizinde ise, belirli bir mesaj, içerik veya metin birimlere ayrılmakta ve bu birimler önceden belirlenmiş ölçütlere göre kategoriler halinde gruplandırılmakta ve kategorilerin frekansları saptanmaktadır (Bilgin, 2000, 15). İçerik analizlerinde bulunması gereken başlıca özellikler arasında nesnellik ve sistemlilik yer almaktadır (Tavşancıl - Aslan, 2001, 22-23). Bu gereklilik doğrultusunda araştırma verileri olarak kazanımların tek başına değerlendirilmesi yerine, kazanımlara ait açıklamalarla birlikte değerlendirilmesi tercih edilmiştir. Kazanımlar ve kazanımlara ait açıklamalara ilişkin veriler sistematik olarak üniteler bazında MAXQDA 2020 programına aktarılmış ve okuryazarlık türleri bağlamında belirlenen kodlara göre taranmıştır.

21. Yüzyıl Becerisi Olarak Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri

Küresel düzeyde en çok kabul gören 21. yüzyıl beceri çerçevelerinden biri P21 beceri çerçeveleridir. '21. Yüzyıl Öğrenme Ortaklığı' projesi olarak bilinen P21 (*Partnership for 21st Century Skills*); ABD'de 21 eyalette uygulanan ve 33 kurum tarafından desteklenen stratejik bir eğitim projesidir (Gelen, 2017, 18). P21 beceriler çerçevesi, Amerika'da *Cisco*, *Apple*, *National Education Association* gibi farklı şirket ve derneklerin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Öğrencilerin bireysel ve mesleki yaşamlarında gerekli olan yeterlikler ve özellikler olarak nitelenen P21 becerileri, okul öncesi dönemden ortaöğretimin sonuna kadar öğrencilerin sahip olması gereken becerilere vurgu yapmaktadır (Voogt - Roblin, 2010, 5).



'Yaşam ve Kariyer Becerileri', 'Öğrenme ve Yenilenme Becerileri' ve 'Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri' olmak üzere üç ana başlık altında becerilerin sistematize edildiği P21 çerçevesi, öğrencilerin yaşamlarında ve iş yaşantılarında başarılı olmaları için ihtiyaç duydukları bilgi ve becerileri tanımlamak için geliştirilmiştir. Bu çerçevenin oluşturulmasında öğretmenlerden, eğitim uzmanlarından ve iş dünyasının liderlerinden alınan veriler etkili olmuştur ("Framework for 21st Century Learning" (2019)). P21 becerilerinin sacayaklarından biri olan okuryazarlık becerileri, aynı zamanda dünya genelinde yaygın olarak bilinen çerçevelerden olan *Assessment and Teaching of 21st Century Skills* (ATC21s) (Griffin - Care, 2015), *The North Central Regional Educational Laboratory* (NCREL) (Lemke, 2003), *Association of American Colleges & Universities* (AACU) (Robbins, 2014) ve Iowa (McNulty, 2007) beceri çerçevelerini oluşturan unsurlar arasında yer almaktadır.

21. yüzyılda bilgiye ve medyaya ulaşım son derece kolaylaşmakla birlikte uygun şekilde bilgi ve medyaya erişim sağlama, değerlendirme, kullanma, yönetme ve ekleme becerilerine olan ihtiyaç artmaktadır. Çağımız insanının çok fazla bilgiye, medyaya ve teknolojiye maruz kaldığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bunlarla başa çıkmak için uygun becerileri öğrenme gereksinimi de ortaya çıkmaktadır. Çağın ihtiyaçlarına cevap niteliğinde olan bilgi, medya ve teknoloji becerileri ile öğrenciler; dijital araçlarla düşünme, öğrenme, iletişim kurma, işbirliği yapma ve yaratma yeteneklerini artırmak için büyük fırsatlar elde etmektedirler (Trilling - Fadel, 2009, 64-65)

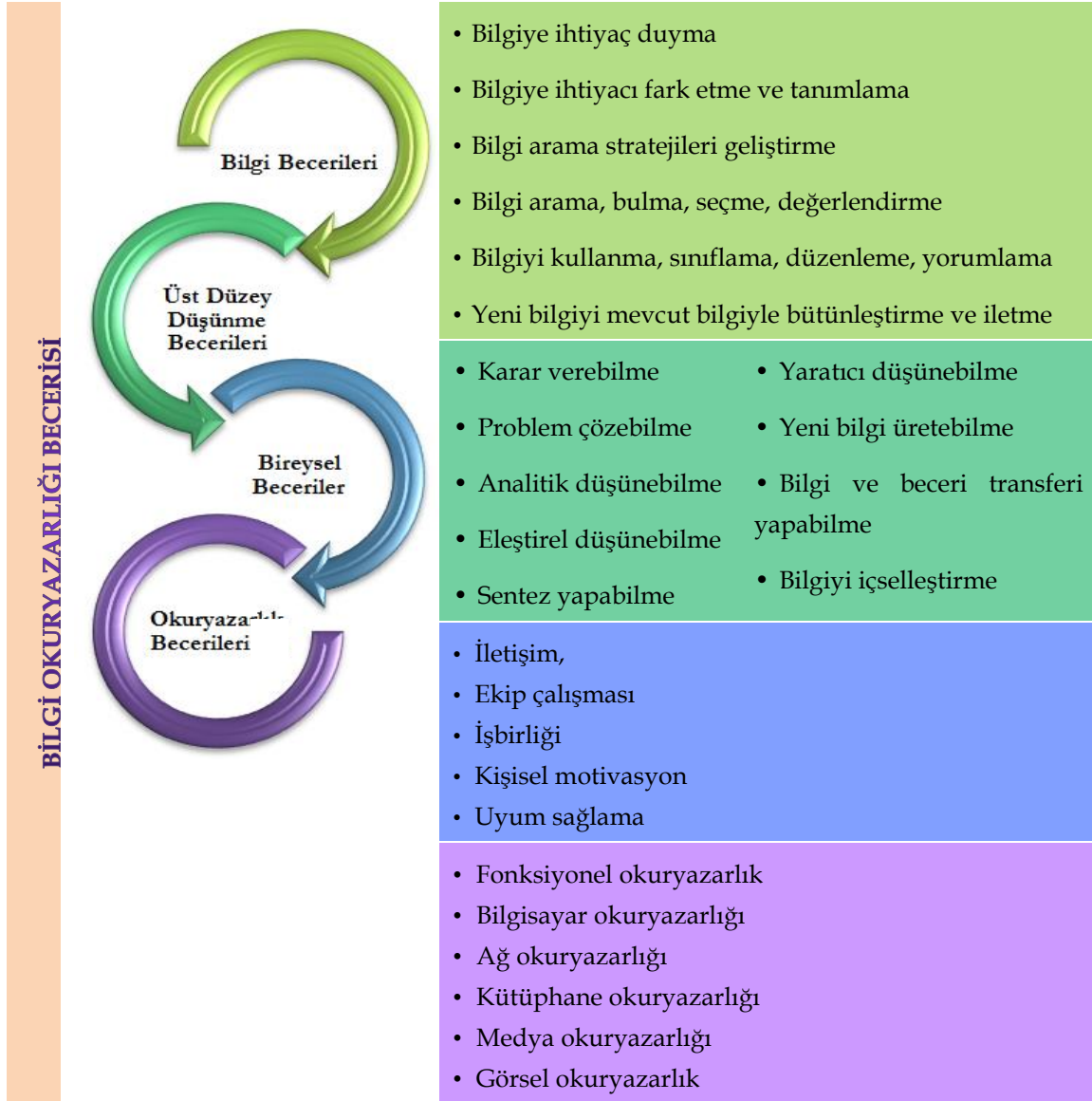
1.1. Bilgi Okuryazarlığı

'Bilgi Okuryazarlığı' terim olarak ilk defa 1974 yılında G. Zurkowski tarafından kullanılmıştır. Zurkowski'ye göre; bilgi kaynaklarını çalışmalarına uygulama konusunda eğitim almış kişiler bilgi okuryazarı olarak tanımlanmaktadır (Badke, 2010, 48). Günümüzde ise beceriler bütünü olarak kabul edilen bilgi okuryazarlığı kavramı; bilgi becerileri, üst düzey düşünme becerileri, bireysel beceriler ve muhtelif okuryazarlık becerilerinin sentezi olarak görülmektedir (Kurbanoglu, 2010, 743)(Şekil 1).

21. yüzyıl insanından bilgi okuryazarlığı düzeyinin yükselmesi beklenmektedir. İş hayatında, okulda, evde veya toplum içinde, bilgiye verimli ve etkili bir şekilde erişme, bilgileri eleştirel ve yetkin bir şekilde değerlendirme, bilgiye erişim, değerlendirme, uygulama, yönetme konularında talepler bulunmaktadır. P21 projesi, bu taleplere cevap verecek öğrenciler için bazı gereklilikler bildirmektedir (Trilling - Fadel, 2009, 67). Bu gereklilikler;

- Bilgiye zamanı verimli ve kaynakları etkili kullanarak erişim sağlamak,
- Bilgileri eleştirel ve yetkin bir şekilde değerlendirmek,
- Mevcut konu veya sorunlar için bilgileri doğru ve yaratıcı bir şekilde kullanmak,

- Çok çeşitli kaynaklardan bilgi akışını yönetmek,
- Bilgiye erişim ve kullanımı çevreleyen etik ve yasal konulara ilişkin temel bir anlayış uygulamak, olarak belirtilmektedir.



Şekil 1- Bilgi Okuryazarlığı Becerisi ile İlişkili Beceriler("Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz"(Kurbanoglu, 2010) başlıklı makaleden yararlanılarak uyarlanmıştır

1.2. Medya Okuryazarlığı

Medya; çeşitli araçlarla kitlesel iletişime ve kişiler arası iletişime imkân tanıyan uygulamaları ve teknolojileri kapsayıcı bir kavramdır (Bilici, 2014, 5).Gelişen teknolojik imkânlarla birlikte geniş sahalara yayılma fırsatı yakalayan medyayı doğru okumak, doğru yazmak, doğru anlamak ve doğru anlamlandırabilmek 21. yüzyıl insanı için gereklilik



haline gelmiştir. Bu gereklilik sonucu ortaya çıkan medya okuryazarlığı becerisi her geçen gün daha fazla öneme sahip olmaktadır.

Medya okuryazarlığına dair çeşitli tanımlamalar yapılmaktadır. Yaygın olarak kabul gören tanıma göre medya okuryazarlığı; “çeşitli türden (görsel, işitsel, basılı, vb.) medya mesajlarına erişebilme, erişilen medyaları eleştirel bakış açısıyla çözümleyip değerlendirebilme ve kendi medya iletilerini üretebilme becerisi” (RTÜK, 2016) olarak ifade edilmektedir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere medyayı tek bir türe sığdırmak mümkün değildir. Dolayısıyla medya okuryazarlığı, gazeteler ve dergiler gibi basılı medyayı; radyo, televizyon, sinema gibi elektronik medyayı; bilgisayar, internet, sanal platformlar, mobil teknolojiler gibi dijital medyayı kapsayan bir beceri niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle medya okuryazarlığı hem bilgi okuryazarlığı becerisi ile hem de teknoloji okuryazarlığı becerisi ile yakından ilişkilidir.

P21 becerileri arasında yer alan medya okuryazarlığı becerisi, çağımız insanının özellikle de öğrencilerinin kazanması gerektiği düşünülen beceriler arasında yer almaktadır. Medya ve dijital medya seçimleriyle çevrili 21. yüzyıl öğrencilerinin, medya kaynaklarını en iyi şekilde nasıl uygulayacaklarını anlamaları gerekmektedir. Medya okuryazarlığı, mesajların işlenmesi ve iletilmesini sağlayan araçlar (baskı, grafik, animasyon, ses, video, web siteleri vb.) ve mesajlar, izleyiciler üzerinde etkili olmaktadır. Videolar, podcastler ve web siteleri gibi ilgi çekici ve etkili iletişim ürünleri oluşturmak ve medya oluşturma araçlarını kullanmak için medya okuryazarlığı becerisine ihtiyaç duyulmaktadır (Trilling - Fadel, 2009, 67-68). 21. yüzyıl öğrencilerinin medya okuryazarlığı becerisine sahip olmaları için medya analizi ve medya ürünlerine dair P21 çerçevesinde öneriler bulunmaktadır. Bu öneriler; öğrencilerin sadece medyayı analiz edebilmelerini değil aynı zamanda medya ürünleri oluşturabilmelerini de dikkate almaktadır. Medyayı analiz edebilmeleri için öğrencilerden öncelikle medya mesajlarının nasıl, neden ve hangi amaçlarla oluşturulduğunu anlayabilmeleri beklenmektedir. Sonrasında ise mesajları nasıl farklı yorumladıklarının, değerler ve bakış açıları dâhilinde veya haricinde medyanın inançları ve davranışları nasıl etkileyebileceğinin farkına varmaları; medyanın erişimini ve kullanımını çevreleyen etik ve yasal konulara ilişkin temel bir anlayış benimsemeleri beklenmektedir. Öğrencilerin medya ürünleri oluşturabilmeleri için ise en uygun medya oluşturma araçlarını, özelliklerini ve kurallarını anlamaları ve kullanmaları; farklı ve çok kültürlü ortamlarda en uygun ifadeleri ve yorumları anlayabilmeleri ve etkili bir şekilde kullanmaları beklenmektedir (Trilling - Fadel, 2009, 69).

1.3. Teknoloji Okuryazarlığı

21. yüzyılda yaşanan hızlı gelişmelerin başında teknoloji gelmektedir. Teknolojiyle beraber ekonomi, sanayi, sosyal ve kültürel yaşam ve eğitim başta olmak üzere birçok alanda da teknolojik gelişmeler yaşanmaktadır. Sanal ağlar üzerinden çevrimiçi olarak gerçekleştirilen alışveriş, ders, bankacılık işlemleri, iletişim, sağlık hizmetleri gibi çeşitli

alanlardaki teknolojik gelişmeler günümüz insanlarını kuşatmaktadır. Bu duruma kayıtsız kalmak mümkün olmayıp çağın gerektirdiği becerilerden teknoloji okuryazarlığı becerisini kazanmak adeta zorunluluk halini almaktadır.

Çağımız insanının teknolojiyle çevrili hayata uyum sağlayabilmesi, toplum içinde birey olarak kendini geliştirmesi önem arz etmekte ve teknolojiyi okuyabilmeyi gerekli kılmaktadır. 21. yüzyılın ve teknolojinin imkânlarından faydalanan, bilgi edinen, bilgiyi kullanan, üreten ve bu sayede devamlı gelişme kaydeden bir bireyin çağa ve çevresine kolaylıkla uyum sağlayabileceği öngörülmektedir. Bu durum günümüz insanının teknoloji kullanım becerilerine bir başka deyişle dijital yeterliğe sahip olmasını değerli kılmaktadır (Bozer, 2019, 173). Dijital yeterlilik için ise ön koşul olarak teknoloji okuryazarlığı becerisi kabul edilmektedir. Teknoloji okuryazarlığı, bireylerin teknolojiyi ve teknolojinin toplumla ilişkisini algılaması, fark etmesi (Bacanak vd., 2003, 191), teknolojiyi anlamasını, kullanılmasını, değerlendirmesini ve yönetmesini sağlayan bir beceri olarak görülmektedir (International Technology Education Association, 2007, 9).

Bilgisayar okuryazarlığı, dijital okuryazarlık, dijital çağ okuryazarlığı, sosyal ağ okuryazarlığı gibi çeşitli okuryazarlık kavramlarını kapsamına alan teknoloji okuryazarlığı becerisi, P21 becerileri çerçevesinde Bilgi ve iletişim teknolojileri (BİT) okuryazarlığı olarak ifade edilmektedir. BİT, bilgi toplumunda işlevsel olabilmek için iletişim araçlarına ve ağlarına erişerek, bilgiyi yönetmek, entegre etmek ve değerlendirmek için dijital teknolojilerden yararlanmayı ifade etmektedir (ICT Literacy Panel, 2002, s. 2). 21. yüzyıl insanı dijital ve teknolojik araçlarla donanmış dünyaya gözünü açmaktadır. Bu araçları öğrenmek kadar, onların en iyi ne şekilde kullanılacağını bilmek ve uygulamak gerekmektedir. P21 becerileri çerçevesi kapsamında BİT okuryazarlığı becerisine sahip olmak için öğrencilerden teknolojiye dair bazı uygulamaları gerçekleştirmeleri beklenmektedir. Teknolojiyi etkili bir şekilde kullanmak için gerekli olan bu uygulamalar şu şekilde sıralanmaktadır (Trilling & Fadel, 2009, s. 71);

- Teknolojiyi araştırma, organize etme, değerlendirme ve iletişim kurma aracı olarak kullanmak,
- Bilgi ekonomisinde başarılı bir şekilde işlev görmek için bilgiye erişmek, yönetmek, entegre etmek, değerlendirmek ve oluşturmak suretiyle dijital teknolojilerle iletişim ağı araçlarını ve sosyal ağları uygun şekilde kullanmak
- Bilgi teknolojilerine erişim ve kullanım hakkında etik ve yasal konular üzerine temel bir anlayış uygulamak gerekmektedir.

2. Din Öğretiminde Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerileri

21. yüzyıl insanı için öğrenme belli bir zaman dilimiyle sınırlı kalmayıp tüm hayatı kuşatmaktadır. Yaşam boyu öğrenmeyle yeni nitelikler kazanan bireyler, çeşitli türlere ait okuryazarlık becerilerini kazanırken araç-gereç sınırlaması olmaksızın bilgiye ulaşmayı



hedeflemektedir. Farklı türlerde okuryazarlık becerilerinin tümü için ortak olan bu hedef doğrultusunda; bilgi temelli olma, bilgiyi uygulama, kurallara uygunluk, günceli takip etme ve bilgi kullanımına aktif katılım gibi ilkeler öne çıkmaktadır (Önal, 2010, 114). 21. yüzyılın yaşam boyu öğrenen insanları olarak günümüz öğrencileri için tek bir türde okuryazarlık becerileri yeterli olmayıp, birçok alanda bu becerileri geliştirmeleri ihtiyaç olarak görülmektedir. Din okuryazarlığı becerisi de bu türler arasında yerini almaktadır.

Bireylerin manevi yaşantıları ile teknik bilgi ve becerilerinin sentezlendiği din okuryazarlığı; dini konularda temel bilgi sahibi olmaktan, dini bilgileri günlük yaşamda pratiğe dönüştürmeye kadar geniş yelpazede farklı anlamlar ve unsurlara işaret etmektedir. Çok kültürlü yapılara sahip ülkelerde özellikle üzerinde durulan din okuryazarlığı kavramı; din eğitiminin teorisi, hedefleri ve politikası gibi çeşitli bileşenlerine ait çalışmalar ile çok sayıda ortak paydaya sahiptir (Furat, 2012, 11-15). Ülkemizde gerçekleştirilen örgün din eğitimi faaliyetlerinde, Türk Milli Eğitim Sistemi'nin hedefleri dikkate alınmaktadır. Okul öncesi eğitimden ortaöğretime, üniversiteden yaşam boyu öğrenime kadar Türk Milli Eğitim Sistemi'nin tüm kademelerinde okuma-yazma becerilerinin ve okuryazarlık türlerinin gerçekleştirilmesini hedefleyen ulusal politikalar belirlenmiştir (Önal, 2010, 116). Din okuryazarlığı becerisi bu bağlamda ele alındığında diğer okuryazarlık türlerinden bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Özellikle bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı becerileri, 21. yüzyıl insanı için din okuryazarlığı becerisini geliştirmede katkı sağlayacak niteliktedir.

Din öğretimi faaliyetlerinin gerçekleşmesinde ve hedeflerine ulaşmasında DKAB dersleri başat role sahiptir. Bu bakımdan birçok becerinin gelişiminde de DKAB dersleri etkin rol almaktadır. Bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesinde ortaöğretim DKAB öğretim programında yer alan kazanımların etkisinin analiz edildiği bu çalışma kapsamında 2018 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı üniteler bazında ele alınmıştır. Her sınıf düzeyinde beşer ünitenin yer aldığı programda toplam 20 ünite bulunmaktadır. Bu çalışmada, programda yer alan kazanımlar ve kazanımlara ilişkin açıklamalar, üniteler bazında ayrı ayrı belge olarak tanımlanmış ve okuryazarlık becerilerinin kodlanmasıyla analiz edilmiştir.

Beceriler	Becerilerin Yer Aldığı Ünite Sayısı	Yüzde %
Bilgi Okuryazarlığı Becerisi	20	100
Medya Okuryazarlığı Becerisi	2	10
Teknoloji Okuryazarlığı Becerisi	1	5
Kodlanmış Belgeler	20	100
Kodlanmamış Belgeler	0	0

Tablo 1- 2018 Ortaöğretim DKAB Programında Bilgi, Medya ve Teknoloji Okuryazarlığı Becerilerinin Geliştirilmesine Yönelik İfadelerin Ünitelere Göre Dağılımı

Tablo-1’de belirtildiği üzere bilgi okuryazarlığı becerisinin geliştirilmesine yönelik ifadelerin tüm ünitelerde yer aldığı görülürken, medya okuryazarlığının geliştirilmesine yönelik iki, teknoloji okuryazarlığının geliştirilmesine yönelik ise sadece bir üniteye yer aldığı görülmektedir.

Tablo-1’de okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesine yönelik ifadelerin yer aldığı ünite sayıları yer almaktayken Tablo-2’de ise bu bilgiler detaylandırılarak sınıf, ünite ve kazanım numaralarına ait bilgilere yer verilmektedir. Programda yer alan kazanımlar analiz edilirken kazanımlara ait açıklamalar da dikkate alınmıştır. Bu sebeple Tablo-2’de belirtilen kazanımlar aynı zamanda ilgili kazanıma ait açıklamaları da kapsamaktadır.

Bilgi Okuryazarlığı Becerisini Geliştirmeye Yönelik Kazanımlar**				Medya Okuryazarlığı Becerisini Geliştirmeye Yönelik Kazanımlar**	Teknoloji Okuryazarlığı Becerisini Geliştirmeye Yönelik Kazanımlar**
9/1/1	10/1/2	11/1/1	12/1/2	9/5/2	9/1/1
9/1/2	10/1/3	11/1/3	12/1/3	12/3/4	
9/1/3	10/1/5	11/1/4	12/1/4		
9/2/1	10/1/6	11/1/5	12/1/5		
9/2/2	10/2/4	11/2/1	12/2/1		
9/2/4	10/2/5	11/2/2	12/2/2		
9/2/5	10/3/4	11/2/4	12/2/3		
9/3/1	10/3/7	11/3/1	12/3/2		
9/3/3	10/4/3	11/3/3	12/3/3		
9/3/4	10/4/2	11/4/1	12/3/4		
9/3/6	10/4/5	11/4/2	12/3/5		
9/4/1	10/5/1	11/4/3	12/4/1		
9/4/3	10/5/3	11/5/1	12/4/2		
9/4/4	10/5/4	11/5/2	12/4/3		
9/5/1	10/5/5		12/4/4		
9/5/2	10/5/6		12/4/5		
9/5/3			12/5/1		
			12/5/2		



12/5/3

12/5/4

Tablo 2- 2018 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'nda Okuryazarlık Becerilerinin Gelişmesine Katkı Sağlayacak Nitelikte İfade ve Açıklamaların Yer Aldığı Kazanımlar

** (Sınıf Düzeyi/ Ünite Numarası/ Kazanım Numarası)

Tablo-2'de görüldüğü üzere ortaöğretimde tüm sınıf düzeylerindeki kazanımlarda bilgi okuryazarlığı becerisinin geliştirilmesine ilişkin ifadeler yer alırken; medya okuryazarlığı becerisini geliştirmeye ilişkin ifadeler dokuzuncu sınıf beşinci ünite ile on ikinci sınıf üçüncü ünite, teknoloji okuryazarlığı becerisini geliştirmeye ilişkin ifadeler ise sadece dokuzuncu sınıf birinci üniteye yer almaktadır.

2.1. Din Öğretiminde Bilgi Okuryazarlığı

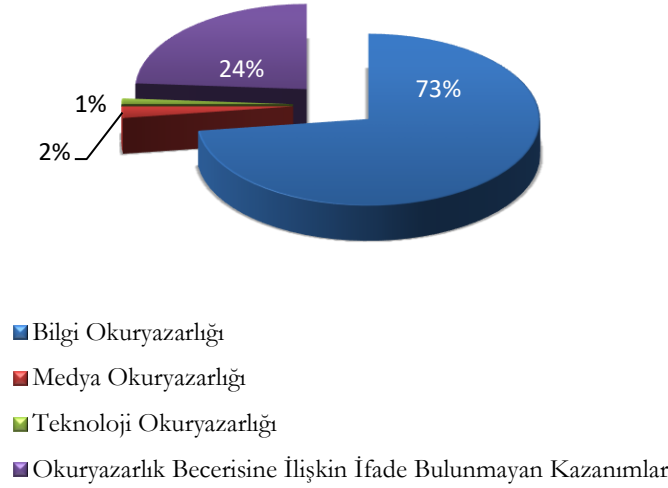
Özellikle küreselleşmeyle birlikte dünya genelinde yaşanan ekonomik, sosyal, kültürel etkileşimlerin ve akışların yaygınlaşması sonucu farklı inanç biçimleri daha fazla ortak zeminde karşılaşmaktadır. Modernleşme ve sekülerleşmenin de etkisiyle birlikte inançların algılanma biçimlerinde dönüşümler yaşanmış ve modern toplumlarda dinin etki gücünün kaybolmadığı gerçeğiyle karşılaşmıştır. Bu durum, din olgusunun yeni perspektiflerle değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (MEB, 2019, 3). Bu bağlamda din okuryazarlığı kavramı öne çıkan unsurlar arasında yer almaktadır. Ülkemizde literatüre 21. yüzyılla birlikte giren kavramlardan olan din okuryazarlığı; bir dinin inananlarından sahip olmasını beklediği o dine ait kavramları, ibadetleri, inanç esasları ve tarihi gerçeklikleri bilmek gibi becerileri kapsamaktadır (MEB, 2019, 3).

Dini metinleri, dini kavramları, dinsel boyutu olan herhangi bir durumu çözümlmeyi, değerlendirmeyi ve öznel din dilini oluşturabilmeyi (Nazıroğlu, 2015, 209) ifade eden din okuryazarlığı kavramı ile ilişkili olarak karşımıza çıkan bir diğer okuryazarlık türü de inanç okuryazarlığıdır. Bir dine ait kavram, ibadet, inanç esasları ile dinin tarihi ve sosyal arka planını bilmek (MEB, 2019, 3) olarak tanımlanan inanç okuryazarlığı kavramı, tanımı ve içeriği itibarıyla din okuryazarlığından farklı bir alanda bulunmayıp bilgi zeminine oturtulmaktadır.

Din öğretiminde bilgi okuryazarlığı becerisi sadece öğrenen bireyler için değil din eğitimcileri için de son derece önem arz etmektedir. Bilgi okuryazarlığı yeterliliği yüksek düzeyde olan eğitimciler, bilgiyi değerlendirebilen, uygulayabilen, dönüştürebilen, bilgi toplumunu daha iyi anlayabilen ve bu toplumda yer edinebilen bireyler olmanın yanı sıra öğrencilere verdikleri eğitimle din eğitiminin kalitesinin artmasına katkıda bulunabilmektedirler (Aydın, 2017, 145). Örgün eğitimde kaliteyi arttıran unsurlar arasında öğretmenler kadar öğretim programları da etki göstermektedir. Bu bakımdan DKAB

öğretim programında (MEB, 2018) yer alan kazanımlarda bilgi okuryazarlığı becerisini geliştirmeye yönelik içerikler önem taşımaktadır.

Bilgi okuryazarlığını geliştirmeye katkı sağlayacak nitelikte olan kazanımlar programın büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında 21'i 9. sınıf, 29'u 10. sınıf, 17'si 11. sınıf ve 22'si 12. sınıf olmak üzere toplam 89 kazanım bulunmaktadır. Yapılan analizler sonucunda 70 kazanımda okuryazarlık becerilerini geliştirici içeriklere rastlanmıştır. Bu kazanımlardan 67'si bilgi okuryazarlığına, 2'si medya okuryazarlığına, 1'i ise teknoloji okuryazarlığına yöneliktir. Medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerilerini geliştirici nitelikte olan kazanımlarda aynı zamanda bilgi okuryazarlığına ilişkin ifadeler de yer almaktadır. Bu sebeple okuryazarlık becerilerine ilişkin olmayan kazanım sayısı 22 olarak tespit edilmiştir. (Şekil 2)



Şekil 2- 2018 DKAB Dersi Öğretim Programı(Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)'nda Okuryazarlık Becerilerine İlişkin Kazanımların Dağılımı

Kazanımların ve kazanımlara ilişkin açıklamaların çok büyük bir bölümü bilgi okuryazarlığı becerisinin gelişimine yöneliktir. Bilgi okuryazarlığı becerisinin gelişimi hem diğer okuryazarlık türlerinin gelişimine hem de eleştirel düşünme, problem çözme, karar verebilme gibi üst düzey becerilerin gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan ortaöğretim DKAB derslerinin bilgi okuryazarlığı becerisini geliştirmede büyük katkı sağlayabileceği görülmektedir. Bu katkının sınıf düzeyinde dağılımına bakıldığında ise 9. sınıfta 17 kazanım, 10. sınıfta 16 kazanım, 11. sınıfta 13 kazanım, 12. sınıfta ise 21 kazanımın bilgi okuryazarlığı ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu kazanımların bir kısmına Tablo-3'te yer verilmektedir. Tüm sınıf düzeylerinde bilgi okuryazarlığının gelişimine yönelik kazanımların fazlaca yer alması, aynı zamanda din okuryazarlığı gelişimini de destekler bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.



Sınıf Düzeyi/Ünite Numarası/Kazanım Numarası	Kazanım	Kazanıma İlişkin Açıklama
9.3.3.	İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandırır.	Mükellef ve ef'al-i mükellefine (farz, vacip, sünnet, mendup, mübah, haram ve mekruh) yer verilir.
9.4.3.	Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir	Kazanım; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini kullanma, Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme becerilerini geliştirici etkinliklerle desteklenir. Bu kapsamda ayetlerin (nüzul sebebi, ana konuları gibi) kısa açıklamalarına öğrenci seviyesine göre yer verilir.
10.1.2.	Allah'ın varlığı ve birliği konusunda akli ve nakli delilleri analiz eder.	"Gaye ve nizam", "ekmel varlık" delilleri ile sınırlandırılır.
10.5.3.	Dini yorumlarla ilgili bazı kavramları değerlendirir.	İtikad, fıkıh, mezhep ve fırka kavramları öğrencilerin seviyeleri ve kültürel altyapıları göz önünde bulundurularak ele alınır.
11.1.3.	Ahiret hayatının aşamalarını ayet ve hadislerle temellendirir.	Ölüm, kabir, berzah âlemi, kıyamet, ba's, haşir, hesap, cennet ve cehennem kavramlarına yer verilir. Kıyamet ve yeniden diriliş gibi konular akli ve nakli deliller ışığında ele alınır.
12.1.3.	İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanıır.	Kurumlar; cami, mescit, mektep, medrese, daru'l-kurra, daru'l-hadis, beytü'l-hikme kütüphane, rasathane ve şifahane ile sınırlandırılır.

Tablo 3- 2018 Ortaöğretim DKAB Programında Bilgi Okuryazarlığı Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik İçeriklere Örnekler

Bilgiye erişim sağlamak, bilgiyi doğru ve yaratıcı bir şekilde kullanmak, bilgi akışını yönetmek ve bilgiyi eleştirel bir şekilde değerlendirmek bilgi okuryazarlığı becerisi kapsamında ele alınmaktadır. Bu doğrultuda kazanımlarda bilgi okuryazarlığına ilişkin kodlamalar yapılırken, örneklerin yer aldığı Tablo 3'te de görüldüğü üzere, kavramların öğrenilmesi, birbiriyle ilişkilendirilmesi, analiz edilmesi ve değerlendirilmesi gibi ifadeler dikkate alınarak analiz edilmiştir.

2.2. Din Öğretiminde Medya Okuryazarlığı

Gazete ve dergi gibi basılı medya ürünleri, 21. yüzyılla birlikte yerini büyük ölçüde dijital platformlarda ve sanal ortamlarda karşımıza çıkan medya ürünlerine bırakmıştır. Bu durum özellikle etkileşimli platformların etkisiyle medyada bilgi kirliliğine sebep olurken, medya okuryazarlığı kavramının önemini artırmakta ve daha geniş bir alana yayılmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla medya okuryazarlığı yeterliliği tek boyutla sınırlandırılmayan bir hal almıştır. Medya okuryazarlığının çok boyutlu yönüne vurgu yapan Potter; bilişsel, duygusal, estetik ve ahlaki boyutlarıyla birlikte medya okuryazarlığı kavramını ele almaktadır. Bu boyutlarda özellikle ahlaki boyutun din öğretiminde ön plana çıktığı görülmektedir. Ahlaki boyutu vicdan ve ruhla temellendiren Potter medyadaki ahlaki temaları anlamak için iyi bir medya okuryazarı olmak gerektiğini savunmaktadır. Medya içeriklerinde karşılaşılan bir olayda veya hikâyede yaşananlar ve karakterlerin iyiliği veya kötülüğünü bilebilmek için ahlaki boyut gerekmektedir. Medyadaki mesajların altında yatan değerleri derinden algılayabilmek ve bu değerler hakkındaki yargılarda bulunabilmek ahlaki bilgi seviyemizle yakından ilişkilidir (Potter, 2013, 23-24). Değer ve ahlak öğretimi bakımından büyük role sahip olan DKAB derslerinde medya okuryazarlığının önemi ön plana çıkmaktadır.

Medya okuryazarlığı ile ilişkili bir kavram olan 'dini medya okuryazarlığı' kavramı da DKAB dersleri açısından önem arz etmektedir. Medyanın kısa sürede büyük kitlelere bilgi ulaştırması, küresel bir ortam sunması gibi olumlu yönlerinin yanında her zaman doğru ve güvenilir bilgi içermemesi, çeşitli manipülasyonlarda araç olarak kullanılması gibi olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Dinde bireyin kendisi için faydalı olanı tercih etmesi, olumsuz koşullar karşısında yine bireyin kontrol ve iradesiyle zararlardan korunması hedeflenmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, medya ve din alanlarının ortak noktada buluşması ile bir bakıma dini medya okuryazarlığı ile medyanın sunduğu avantajlardan yararlanmak ve olası zararlarından kaçınmak mümkün hale gelmektedir (Nazıroğlu, 2015, 209). Medya okuryazarlığı ile bütünleştirilmiş bir din eğitimi olarak görülen dini medya okuryazarlığı, din eğitimi sürecinde kitle iletişim araçlarından etkin bir şekilde yararlanmak için de etkili olmaktadır (Furat, 2015, 353). Medyadaki olumsuzluklardan korunmak için de olsa, medyanın imkânlarından faydalanarak eğitim-öğretim sürecini zenginleştirmek için de olsa dini medya okuryazarlığının DKAB dersleri açısından son derece önemli olduğu açıktır. Bu bağlamda kazanımlar incelendiğinde; bilgi okuryazarlığına nispeten medya okuryazarlığı becerisine ilişkin daha az sayıda ifade ile karşılaşılmaktadır.



Sınıf Düzeyi/Ünite Numarası/Kazanım Numarası	Kazanım	Kazanıma İlişkin Açıklama
9.5.2.	İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.	<p>Hicaz Bölgesi, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat Bölgesi; İran, Horasan, Türkistan ve Mâverâünnehir Bölgesi; Hint Alt Kıtası; Anadolu ve Balkanlar; Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip Bölgesi) ve Endülüs gibi İslam medeniyetinin tarihî süreçte hayat bulduğu ilim ve kültür havzaları ele alınır.</p> <p>İslam medeniyetinin bu havzalara İslam'ın taşınmasına öncülük eden âlimler, komutanlar ve tüccarlara kısaca yer verilir.</p> <p>İslam medeniyetine değer katan ana dillere (Türkçe, Arapça, Farsça) değinilir.</p> <p>İslam medeniyetinin Anadolu ve Balkanlara taşınmasında Horasan, Anadolu ve Rumeli erenlerinin de rolüne kısaca değinilir.</p> <p>Öğrencilerin Türkiye ile gönül coğrafyamız arasındaki tarihî ve kültürel bağların güçlenmesine yönelik sözlü ve yazılı önerilerde bulunabilecekleri etkinliklere yer verilir.</p>
12.3.4.	Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanır.	<p>Cem ve cemevi, musahiplik, razılık ve kul hakkının sorulması, cemde on iki hizmet, semah, gülbank, Hızır ve Muharrem orucu konularına yer verilir.</p> <p>Bu kapsamda;</p> <ul style="list-style-type: none"> Hacı Bektaş Veli'nin, Bektaşiliğin oluşumu ve Aleviliğin gelişimindeki rolüne, Alevilik-Bektaşilikteki "ocak kültürü"ne, "el ele, el hakka ikrarı"na ve "dört kapı kırk makam"a yer verilir; Bektaşilikte musahipliğe "ikrar ve nasip alma" da denildiğine ve bu kavramın İslam tarihindeki muhacir ensar kardeşliğine dayandırıldığına değinilir. Cemevi; âyin-i cem erkânının yapıldığı, "yol, âdap ve erkân yeri" olarak nitelendirilir; Bektaşilikte ise cemevi yerine "meydan evi" ifadesinin kullanıldığına da değinilir.

“Düşkünlükten kaldırma cemi”, “Dardan indirme cemi” ile “Abdal Musa cemi”nden bahsedilir. Âyin-i cem ve cemevi ile ilgili görsellere yer verilir.

- Alevilik-Bektaşilikte duaların başında, “Bismişah”, sonunda ise “Allah Allah” lafzının söylendiğine değinilir. “Gülbank” konusunda ise “Lokma Duasına” da yer verilir.

Tablo 4- 2018 Ortaöğretim DKAB Programında Medya Okuryazarlığı Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik İçerikler

Kazanımlar arasında %2’lik oranda bulunan medya okuryazarlığını geliştirmeye yönelik ifadeler, dokuzuncu ve on ikinci sınıflarda birer kazanım olarak yer almaktadır (Tablo-4). Teknolojik imkânlarla beraber her geçen gün artan medyanın etkisine karşın bu oranın düşük olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte kazanımlardaki ifadelerde yer almamakla birlikte on birinci sınıf dördüncü ve beşinci üniteler ile on ikinci sınıf üçüncü, dördüncü ve beşinci üniteler gibi medya içeriklerinden yararlanılabilecek ünite ve kazanımlar bulunmaktadır. Dolayısıyla sadece programın değil DKAB dersi öğretmenlerinin de medya okuryazarlığı becerisine sahip olup uygun kazanımlarda öğrencilerde de bu beceriyi geliştirmeye yönelik çalışmalar yapması ve öğrencileri teşvik etmesi önem arz etmektedir. Örneğin, kazanım açıklamalarında yer alan ifadelerden hareket edilecek olursa; Türkiye ile gönül coğrafyamız arasındaki kültürel ve tarihî bağların güçlenmesine yönelik önerilerde bulunması için öğrencilerin literatürdeki bilgilerle yetinmeyip görsel ve yazılı medyada bu konuda yer alan haberleri, belgeselleri, yayınları vb. dikkate alması daha zengin içeriklere ulaşmasına ve medya okuryazarlığı becerilerinin gelişmesine destek sağlayabilir. Cem töreni ve cemevi ile ilgili görsellere yer verilmesine yönelik kazanım açıklaması da medya okuryazarlığı becerisinin önemi bakımından örnek teşkil etmektedir. Medyadan yazılı veya görsel içerik elde ederken güvenilir ve doğru kaynaklardan araştırma yapma, karşılaşılan ilk içeriği kabul etmek yerine daha iyi, daha kapsamlı, daha doğru içerikler için araştırma yapma ve seçici davranma gibi konularda öğrencilerin medya okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesi teşvik edilebilir.

2.3. Din Öğretiminde Teknoloji Okuryazarlığı

21. yüzyılın karakteristiğini ifade etmek için kullanılan çeşitli ifadeler arasında dijital çağ veya teknoloji çağı ifadeleri geçmektedir (Kaplan - Ertürk, 2012, 7). Günümüz insanını her geçen gün daha fazla kuşatan teknolojik gelişmeler daha fazla alana yayılmaktadır. Bu alanlar arasında din önemli bir konuma sahiptir. Gerek dini bilgileri öğrenme gerekse dini yaşantılara dair paylaşımlarda bulunma konusunda teknolojik olarak çeşitli imkânlar sağlanmaktadır. Dijital mecralarda dua gönderme, emoji veya ikon gibi görsellerle dualara âmin deme, çevrimiçi dinî eğitimler alma, hatim takibi yapma gibi dini yaşantıda



yenilikler yaşanmaktadır. Yine dijital uygulamalar ve akıllı cihazlar aracılığıyla tesbih çekmek, ezan vaktinden haberdar olmak, kıbleyi tayin etmek, Kur'an-ı Kerim öğrenmek, meal, hadis ve dini içerikli elektronik kitapları okumak teknolojinin dini yaşantıya kolaylıkları arasında yer almaktadır. Teknoloji dini bilgi ulaşmayı ve dini yaşantıyı kolaylaştırmakla beraber çok fazla içerik barındırması sebebiyle seçici davranmayı mecbur kılmaktadır (Çapcıoğlu - Anık, 2021, 38-39). Dijital dünyada bireyin hem dini bilgileri edinmesinde, hem dini yaşantısını kolaylaştırmasında hem de dijital ortamdaki aşırı bilgi yoğunluğu arasında işine yarayacak bilgiyi seçebilmesinde teknoloji okuryazarlığının önemi ortaya çıkmaktadır.

Teknolojik gelişmelerin dini yaşama yansımaları kadar din öğretimine de etkisi bulunmaktadır. Dijitalleşme süreciyle birlikte materyaller zenginleşmiş ve çeşitliliği artmıştır. Daha fazla duyuya hitap eden yeni nesil materyallerle din öğretiminde kolaylık sağlanmıştır. Önceleri millî-manevî değerlerin kazanımında bireyin ailesi ve akran çevresi en büyük etkiye sahipken günümüzde teknoloji ve dijitalleşme de bu etkiye ortaklık etmektedir. Dolayısıyla dini öğrenme sürecinde bireylerin teknolojiden maksimum düzeyde faydalanmaları, dijital bilgi yığını arasında doğru seçimler yapmaları, farklı akımlar, görüşler ve yaşamlar karşısında bocalamamaları din eğitimin sağlam temellere dayandırılmasıyla mümkün kılınabilmektedir (İltuş, 2021, 527-529). Bireylerin dini yaşantılarında teknolojinin avantajlarını kullanmaları ve dezavantajlarından kurtulabilmelerinde aldıkları din öğretiminin payı büyüktür. Dolayısıyla DKAB derslerinde teknoloji okuryazarlığı becerisinin gerekliliği hem öğretim sürecinin kalitesini artırmak için hem de yaşam boyu öğrenen bireyler olarak öğrencilere katkı sağlamak için ortaya çıkmaktadır.

Sınıf Düzeyi/Ünite Numarası/Kazanım Numarası	Kazanım	Kazanıma İlişkin Açıklama
--	---------	---------------------------

9.1.1.	İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar.	İslam'ın bilgi kaynaklarında; selim akıl, doğru haber ve salim duyu organlarının yanı sıra bilgi ve düşünme kaynakları hakkında felsefe ve bilim dünyasındaki yapılan değerlendirmeler, İslam kelamının epistemolojik yaklaşımları bağlamında ele alınır. Rüya, keşif ve ilhamın İslam âlimlerince bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğine vurgu yapılır. Ayrıca güncel bilgi kaynaklarına (dijital kayıtlar gibi) değinilir.
--------	---	---

Tablo 5- 2018 Ortaöğretim DKAB Programında Teknoloji Okuryazarlığı Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik İçerik

Örgün öğretimde DKAB derslerine yönelik EBA ve DÖGM Materyal gibi dijital platformlarla teknoloji okuryazarlığı becerisinin gelişimine katkı sağlanmaktadır. Bununla birlikte orta öğretim DKAB öğretim programlarında yer alan kazanımlarda da teknoloji okuryazarlığına ilişkin içerikler yok denecek kadar az düzeydedir. Sadece dokuzuncu sınıfın ilk ünitesinde 'İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar.' kazanımına ilişkin açıklamada teknoloji okuryazarlığını geliştirmeye yönelik içerik bulunmaktadır (Tablo-5). Burada da medya okuryazarlığında olduğu gibi öğretmenlerin bu beceriyi geliştirmede önemli role sahip olduğu düşünülebilir.

Tartışma

Din öğretimi tek boyutlu bir yapıya sahip olmayıp çok yönlü açıdan ele alınabilecek bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla DKAB derslerinde de tek bir beceri gelişimi değil öğrencilerin yaşamları boyunca gereksinim duyacakları ve kullanabilecekleri becerilerin verilmesi önemlidir. Bilgi, medya ve teknoloji becerileri bu bağlamda öne çıkmakla beraber din okuryazarlığını da geliştirmesi bakımından önem arz etmektedir.

Araştırma sonucunda varılabilecek bir diğer husus da DKAB derslerinde öğretmenin etkisidir. DKAB öğretimi için program ne kadar kritik öneme sahipse, program uygulayıcısı olarak DKAB öğretmenleri de aynı konumdadır. Bilgi okuryazarlığına ilişkin kazanımların diğer becerilere oranla fazla olması din okuryazarlığı ve bilgi okuryazarlığı becerilerinin gelişimini desteklemektedir. Aynı zamanda bilgi okuryazarlığının gelişmesi medya ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin gelişmesi için de sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Kazanımlarda ve kazanımlara ait açıklamalarda doğrudan belirtilmesi de DKAB derslerinde medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerilerini geliştirecek içerikte üniteler bulunmaktadır. Burada DKAB öğretmenlerinin bu becerilerin verilmesinde rolünün büyük olduğu ortaya çıkmaktadır.

Öneriler

Öğretim programının amaçlarında ve perspektifinde teknolojik ve dijital becerilerin gelişimine verilen önem görülmektedir. Ancak aynı önemin kazanımlara da yansıtılmasının daha faydalı olabileceği düşünülmektedir. DKAB ders kitaplarında her ünitenin başında yer alan karekodlarla erişilen içerikler bulunmaktadır. Ancak bu içeriklerin zenginleştirilmesi durumunda daha fazla faydalı olacağı düşünülmektedir. Etkileşimli ders kitaplarının daha aktif hale gelmesinin ve bu kitaplar için materyaller geliştirilmesinin de DKAB derslerinde teknoloji okuryazarlığı becerisinin geliştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Ortaöğretim DKAB öğretim programı kazanımlarının bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesine katkısını araştıran bu çalışma genel bir çerçeve çizmektedir. 21. yüzyıl becerilerine yönelik gelecekte yapılacak çalışmalar ile akademik ve sosyal yaşamda 21. yüzyıl becerilerine sahip bireylerden oluşan bir toplum için;



- Temel eğitim düzeyinde programları bilgi, medya ve teknoloji becerileri açısından inceleme,
- P21 becerilerinin diğer önemli başlıkları olan öğrenme ve yenilik becerileri ile yaşam ve kariyer becerileri bakımında örgün ve yaygın din öğretimini değerlendirme,
- Din öğretiminde, öğrencilerin veya DKAB öğretmenlerinin bilgi, medya ve teknoloji becerilerine yönelik algıları veya yeterliliklerine yönelik nicel araştırmalarda bulunma,
- İnanç okuryazarlığı kapsamında verilen eğitimi bilgi, medya ve teknoloji becerileri açısından değerlendirme,
- Din okuryazarlığının bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı veya teknoloji okuryazarlığı becerisi ile ilişkisini nitel ve nicel olarak araştırma,
- Program geliştirme, ölçme ve değerlendirme, öğretim ilke ve yöntemleri gibi alanlarda din öğretiminde medya ve teknoloji okuryazarlığının geliştirilmesine yönelik araştırmalar yapma ve alternatif uygulamalar planlama,
- Program geliştirme uzmanlarının, öğretim programlarında özellikle medya ve teknoloji okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesine yönelik daha somut ifadelere yer vermesi,
- Okuryazarlık becerileri başta olmak üzere 21. yüzyıl becerileri konusunda eğitimcilerin, okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin yetkin bireyler olması için gerekli çalışmaların yapılması,

gibi hususların ele alınması, bu konuya yönelik daha derin araştırmaların yapılmasına ve konunun kapsamının genişletilmesine imkan tanıyarak din eğitimi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Sonuç

21. yüzyıl insanının en çok ihtiyaç duyduğu becerilerden okuryazarlık becerileri, hem eğitim öğretim sürecinde hem de yaşam boyu öğrenme sürecinde kullanılmaktadır. Okuryazarlık türleri zaman içinde artmış ve çeşitli alanların kendine özgü okuryazarlık türü belirlemesiyle geniş bir alana yayılmıştır. Bununla birlikte bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı ve teknoloji okuryazarlığı becerileri özel alandan ziyade genele hitap etmekte ve eğitim-öğretim süreçlerinde gerekli beceriler olarak kabul edilmektedir. Özelde din okuryazarlığı genelde ise bilgi, medya ve teknoloji okuryazarlıkları DKAB dersleri açısından son derece önem teşkil etmektedir. Bu bağlamda DKAB derslerinde öğretim programıyla ders kitaplarının ortak paydası olan kazanımlarda da bu becerilere ilişkin içerikler kritik öneme sahiptir. Bu çalışmada kazanımlarla beraber değerlendirmeye alınan kazanımlara ait açıklamalar birlikte analiz edilmiştir. Analiz sonucunda bilgi okuryazarlığı becerisinin geliştirilmesinde DKAB dersinin ihtiyacı karşılar nitelikte olduğu görülmekle beraber, medya ve teknoloji becerilerinde aynı yeterlilik görülmemektedir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bacanak, Ahmet vd. "Yeni Bir Bakış: Eğitimde Teknoloji Okuryazarlığı". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/14 (2003), 191-196.
- Badke, William. "Foundations of Information Literacy: Learning From Paul Zurkowski". *Online* 34/1 (Ocak 2010), 48-50.
- Bilgin, Nuri. *İçerik Analizi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Bilici, İbrahim E. *Medya Okuryazarlığı ve Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Bozer, Recep. "Teknoloji Okuryazarlığı ve Türkiye İstatistik Kurumu ile Yetişkin Yeterliliklerinin Uluslararası Değerlendirilmesi Programı Verileri Kapsamında Ülkemizde Teknoloji Kullanım Durumu". *Yetişkin Eğitimi Dergisi* 2/2-3 (2019), 166-196.
- Çapcıoğlu, İhsan - Anık, Hilal. "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü". *Tevilat* 2/1 (30 Haziran 2021), 27-43. <https://doi.org/10.53352/tevilat.976763>
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012), 9-24.
- Furat, Ayşe Zişan. "Medya ve Din: Din Eğitimi Açısından İmkân mı, Tehdit mi?" *Dijitalleşen Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 325-363. İstanbul: Köprü Kitapları, 2015.
- Gelen, İsmail. "P21-Program ve Öğretimde 21. Yüzyıl Beceri Çerçeveleri (ABD Uygulamaları)". *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 15-29.
- Griffin, Patrick - Care, Esther. *Assessment and Teaching of 21st Century Skills*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2015.
- Hacıoğlu, Fatma. "21. Yüzyıl İçin Öğretmen Eğitimi". *Eğitim ve Bilim Dergisi* 14/77 (1990), 48-53.
- International Technology Education Association (ed.). *Standards For Technological Literacy: Content For The Study Of Technology*. Reston, Va: ITEA, 3. Basım, 2007.
- İltuş, Cüveyriye. "Din Eğitiminde Dijital Mecraların Kullanımının Önemi ve Sorunları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 523-532.
- Kaplan, Kenan - Ertürk, Elif. "Dijital Çağ ve Bireyin İdeolojik Aygıtları". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 2/4 (01 Aralık 2012), 7-12.



- Kurbanoglu, S Serap. "Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz". *Türk Kütüphaneciliği* 4/24 (2010), 723-747.
- Kurudayıoğlu, Mehmet - Tüzel, Sait. "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), 283-298.
- Lemke, Cheryl. *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age*. California: Metiri Group, 2003.
- Lemke, Cheryl. *NCREL enGauge 21st Century Skills*. Metiri Group, 2002. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/ERIC-ED463753/pdf/ERIC-ED463753.pdf>
- McNulty, Ray. "Iowa Core K-12 21st Century Skills", 2007. https://iowacore.gov/sites/default/files/k-12_21stcentskills.pdf
- MEB. *Din Eğitimi Alanı İnanç Okuryazarlığı Kurs Programı*. Ankara: Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü, 2019. http://hbogm.meb.gov.tr/modulerprogramlar/kurslar/Din%20E%C4%9Fitimi_%C4%B0nan%C3%A7%20Okuryazarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1_136-221-2020-0125.01.pdf
- MEB. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)", 2018.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 191-220.
- Önal, İnci. "Tarihsel Değişim Sürecinde Yaşam Boyu Öğrenme ve Okuryazarlık: Türkiye Deneyimi". *Bilgi Dünyası* 11/1 (30 Nisan 2010), 101-121. <https://doi.org/10.15612/BD.2010.258>
- Potter, W. James. *Media Literacy*. London: Sage Publications, 6th ed., 2013.
- Robbins, Rich. "AAC&U's Integrative Liberal Learning and the CAS Standards: Advising for a 21st Century Liberal Education". *NACADA Journal* 2/34 (2014), 26-31.
- RTÜK. "Medya Okuryazarlığı Nedir?" *Medya Okuryazarlığı*. 11 Ekim 2016. Erişim 07 Kasım 2021. https://www.medyaoakuryazarligi.gov.tr/menu_goster.php?Guid=B7AA7732-1593-4B32-BDE5-D76E64C2A5FA&MenuId=2
- Şahin, Mehmet Can. "Yeni Binyılın Öğrencileri'nin Özellikleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2009), 155-172.
- Tavşancıl, Ezel - Aslan, A. Esra. *Sözel, Yazılı ve Diğer Materyaller İçin İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon, 1. Basım, 2001.

- Trilling, Bernie - Fadel, Charles. *21st Century Skills Learning For Life In Our Times*. San Francisco: Jossey Bass, 2009.
- Voogt, Joke - Roblin, Natalie Pareja. *21st Century Skills: Discussion Paper*. Universiteit Twente, 2010. <http://hdl.voced.edu.au/10707/254371>
- Wagner, Tony. *The Global Achievement Gap*. New York: Basic Books, 2008.
- Assesment and Teaching of 21st Century Skills. "ATCS 21". Erişim 28 Eylül 2020. <http://www.atc21s.org/about.html>
- "Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi". Europass Avrupa Birliği, 2019. <https://europa.eu/europass/tr/european-qualifications-framework-eqf>
- "Framework for 21st Century Learning". 2019. Erişim 16 Aralık 2020. http://static.battelleforkids.org/documents/p21/P21_Framework_Brief.pdf
- MEB 21. *Yüzyıl Öğrenci Profili*. Ankara: MEB Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, 2011.
- "MEB 2023 Eğitim Vizyonu". Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğiti Araçları Yönetmeliği, Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğiti Araçları Yönetmeliği. *Yönetmelik 28409 2* (12 Eylül 2012).
- Thriving In A Digital World*. Paris: OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/df80bc12-en>
- Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi. *Resmi Gazete 29851* (02 Ocak 2016).
- "Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi Kitapçığı". Mesleki Yeterlilik Kurumu, 2015. Ankara. <https://tyc.gov.tr/indir/turkiye-yeterlilikler-cercevesi-kitapcigi-i3.html>





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 33-61.



4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Online Eğitim Tecrübeleri Üzerine Nicel Araştırma (Ankara Örneği)

A Quantitative Research on Online Education Experiences of 4-6 Years Old Quran Course Teachers (Ankara Example)

Muhammed Ali Yazıbaşı

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Assoc. Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Ankara/Türkiye

E-posta: muhammedaliyazibasi@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0369-1217

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Nisan/ April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1081858

Cite as / Atıf: Yazıbaşı, Muhammed Ali. "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Online Eğitim Tecrübeleri Üzerine Nicel Araştırma (Ankara Örneği)", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 33-61.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Ali Yazıbaşı)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Araştırmanın amacı 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitime yönelik ders materyalleri geliştirme, öğretim teknolojilerinden yararlanma, sesli ve görüntülü oyunlar hazırlama vb. hususlarla ilgili tecrübelerini tespit etmektir. Araştırmada anket ve model tarama tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş kuran kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklemi ise Ankara Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pursaklar ve Yenimahalle ilçe müftülüğü 4-6 yaş kuran kurslarında görev yapmakta 142 öğretici oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan öğretmenlerden elde edilen veriler SPSS 25 istatistik paket programı kullanılarak analiz yapılmıştır. Hizmet süresi 5-10 yıl, kadrolu ve lisansüstü programdan mezun olan öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama konusunda yeterli seviyelerinin daha üst durumda olduğu tespit edilmiştir. Online eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu ile ilgili hizmet süresi 15-20 yıl olan yüksek lisans mezunu öğretmenler olumlu puan almışlardır. Öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri ile ilgili değerlendirmede hizmet süresi 15-20 yıl olan doktora mezunu öğretmenlerin diğerlerine göre daha fazla puan aldıkları tespit edilmiştir. Uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine katkısı ile ilgili değerlendirmede hizmet süresi 10-15 yıl olan, doktora mezunu öğretmenler daha yüksek puan almaktadır. Müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi ile ilgili olarak hizmet süresi 15-20 yıl olan doktora ve yüksek lisans mezunu öğretmenler diğerlerine göre daha fazla puan aldıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan Eğitim, Öğretim Teknolojileri, Kuran Kursu Öğreticisi, Ders Materyali, Okul Öncesi.

Abstract

The aim of the research is to determine their experience of matters for developing course materials for distance education of 4-6 year old Quran course instructors, to use teaching technologies, to prepare audio and video games, etc. Survey model and survey technique were used in the research. The universe of the research is to create the course tutorials of the presidency of Religious Affairs 4-6 years of age. Ankara Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pursak and Yenimahalle district Mufti serve in 4-6 years of Quran courses and constitute 142 instructors. The data obtained from the instructors participating in the research has been analyzed using the SPSS 25 statistical package program. It has been determined that the proficiency levels of the instructors who have a service period of 5-10 years and graduated from the postgraduate program are higher in preparing and applying course materials. Teachers who have Master degree with 15-20 years of service period related to the suitability of online education for the education of preschool children received positive scores. In the assessment of teaching technology competencies of teachers, it was found that doctoral and master degree teachers with a service period of 15-20 years received more points than others.

Keywords: Distance Education, Instructional Technologies, Quran Course Instructor, Course Material, Pre-School.



Giriş

1 Aralık 2019 tarihinde Çin'in Wuhan şehrinde ortaya çıkan Covid-19 virüsü, ilk önce (2019-nCoV) daha sonra SARS-CoV-2 virüsü şeklinde tanımlanmıştır. Covid-19 virüsünün birçok ülkeyi etkisi altına alması ve küresel salgın boyutuna ulaşması nedeniyle 11 Şubat 2020 tarihin itibaren Dünya Sağlık Örgütü tarafından Pandemi ilan edilmiştir (Dikmen-Bahçeci, 2020). Covid-19 pandemi süreciyle birlikte dünya genelinde eğitimde dijital dönüşüm yaşanmaya başlanmış, yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmiştir. Bu süreçte ülkemizde de uzaktan eğitim örgün eğitimin yerine iyi bir seçenek olarak değerlendirilmiştir. Çünkü uzaktan eğitim, zaman ve mekân engellerini ortadan kaldırmak için geliştirilmiş bir eğitim türüdür. Aynı eğitim mekânında ya da aynı zamanda bir araya gelemeyen öğretmen ile öğrenci arasında ilişki tesis eden uzaktan eğitimde eğitim öğretim televizyon ve bilgisayar gibi araçlar üzerinden yapılmaktadır (Cevizci, 2002).

Okul öncesi dönem birey için altın çağdır. Bu dönemde aldığı eğitim, eğitimin içeriği, aile ortamı, yaşadığı çevre bireyin kimlik ve kişiliğinin oluşumuna etki etmektedir. Bu dönemde elde edilemeyen kazanımların telafisi çok zor olduğu gibi yanlış davranışların düzeltilmesi de çok zordur (Bacanlı, 2004). Dolayısıyla bu dönemin iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. 2019 yılından itibaren Covid-19 salgınından dolayı okul öncesi eğitim kurumlarında da uzaktan eğitime geçilmesi okul öncesi öğretmenlerinin yükünü biraz daha artırmıştır. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş kuran kurslarında görev yapmakta olan öğretmenlerin hem uzaktan eğitim konusunda tecrübelerinin olmaması hem sürece hazırlıksız yakalanmaları hem de 4-6 yaş kuran kursları müfredatının içeriğinden dolayı onların uzaktan eğitim sürecinde neler yaşadıkları konusunu gündeme getirmektedir.

1. Araştırmanın Problemi

Covid-19 pandemi süreciyle birlikte ülkemizde eğitim kurumlarının bütün kademelerinde olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş kuran kurslarında da 30/11/2020 tarihinden itibaren yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmiştir. Söz konusu süreçte öğretmenler daha önce tecrübe etmedikleri bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Öğreticiler bir taraftan Teams, Teamlink, Skype, Zoom ve Google Meet gibi uygulamaların (Kurt, 2021) kullanımına uyum sağlamaya gayret ederken diğer taraftan da söz konusu programlarda kullanabilecekleri ders materyalleri geliştirme, öğrencilerin gelişimlerini takip etme, süre ve kavram öğretimi vb. hususlarla başa çıkmak için emek sarf etmişlerdir. Çalışmanın ana problemini öğretmenlerin uzaktan eğitime uyumu, materyal hazırlama ve öğretim teknolojileri konusunda yeterli mi? sorusu oluşturmaktadır.

Hipotezler:

- Öğreticiler uzaktan eğitim sürecinde **bilgisayar, laptop, tablet vb.** materyalleri kullanmakta problem yaşamaktadır.

- Öğreticiler Elifba öğretimi ve Kavram öğretimi konusunda zorlanmaktadır.
- Öğreticilerin online eğitimde kullanabilecekleri materyalleri hazırlamaya yönelik online hizmet içi eğitime ihtiyacı bulunmaktadır.
- Online eğitime öğrencilerin katılımı düşüktür.
- Online eğitim sürecinde öğretmenler öğrencilerle duygusal bağ kuramamaktadır.
- Öğreticiler online eğitim sürecinde kendilerini rahat hissetmemektedir.
- Öğrenciler online eğitim sürecinde kendilerini rahat ifade edememektedir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın amacı Ankara ili merkez ilçelerinden Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pursaklar ve Yenimahalle İlçe Müftülüğü 4-6 yaş kuran kursunda görev yapmakta olan öğretmenlerin uzaktan eğitim sürecinde materyal hazırlama ve uygulama, öğretim teknolojilerinden yararlanma, görüntülü ve sesli oyunlar hazırlama ile ilgili düşüncelerini tespit ederek değerlendirmektir.

Çalışmadan elde edilecek verilerin 4-6 yaş kuran kurslarına yönelik geliştirilecek çevrim içi programlara katkı sunması beklenmektedir. Bununla birlikte söz konusu verilerin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerine yönelik çevrim içi bir eğitim programının geliştirilmesine de alt yapı oluşturması hedeflenmektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın Evren ve Örneklemi: Araştırmanın evrenini 4-6 yaş kuran kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise Ankara Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pursaklar ve Yenimahalle ilçe müftülüğü 4-6 yaş kuran kurslarında 2020-2021 eğitim öğretim yılında görev yapan 142 öğreticiden basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiş öğretmenler oluşturmaktadır. 4-6 yaş kuran kursu pilot uygulamasının ilk yapıldığı yerler arasında Ankara ili de yer almaktadır. Ayrıca söz konusu ilçelere ulaşımın kolay olması, ilgili kurumlardan izin alma, anketlerin sağlıklı bir şekilde uygulanması ve takibi vb. nedenlerden dolayı örneklem olarak Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pursaklar ve Yenimahalle ilçe müftülüklerinde görev yapan öğretmenler tercih edilmiştir.

Veri Toplama Aracı: Araştırma verilerinin toplanması için Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 2021/26 nolu etik kurul raporu alınmıştır. Ayrıca öğretmenlere anket uygulamak üzere Ankara il müftülüğünden izin alınmıştır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitime uyum ve materyal hazırlama, internete ve bilgisayara ulaşma, öğretim teknolojilerini kullanabilme, uzaktan eğitim çevrim içi hizmet içi vb. konulardaki değerlendirmelerinin tespit edilmeye çalışıldığı bu çalışmada, maksada en uygun teknik olarak anket ve model tarama tekniği kullanılmıştır. Anket formu iki



bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, öğretmenlerin kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yeri gibi demografik bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde materyal hazırlama, internete ve bilgisayara ulaşma, öğretim teknolojilerini kullanabilme, uzaktan eğitim çevrim içi hizmet içi vb. konulardaki değerlendirmelerini içeren kırk yedi maddeye yer verilmiştir. Verilerin beşli ölçekten elde edilmiş olması nedeniyle bağımsız değişkenler ile arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek puan aralıkları şu şekilde belirlenmiştir. (%20'lik (1/5) puan aralıkları dikkate alınmıştır.

Tablo 1. Ölçek Puan Sınırları

Puan Sınırı	Etkililik Düzeyi
1,00-3,17	Kesinlikle Katılmıyorum
3,18-3,38	Katılmıyorum
3,39-3,58	Kararsızım
3,59-3,83	Katılıyorum
3,84-5,00	Kesinlikle Katılıyorum

Veri Analizi: Araştırmada veri toplama tekniği olarak kullanılan anket için maddeler oluşturulmuştur. Maddelerin daha iyi anlaşılması için anket formunun giriş kısmında anketin amacını ve içeriğini belirten yönergeye yer verilmiştir. Bununla birlikte anket formu dil-anlatım ve kapsam geçerliliği bakımından incelenmiştir. Anket formunda yer alan maddeler, görev yapmakta olan 10 öğretici ile alanında uzman beş kişinin değerlendirmesine sunulmuştur. Gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra pilot uygulamak yapmak için örneklem grubuyla aynı özellikleri taşıyan 30 öğreticiye anket uygulanmıştır. Öğreticilerden gelen dönütler ve alan uzmanlarının da görüşleri doğrultusunda ankete son şekli verilmiştir. Daha sonra anketler çevrimiçi anket yoluyla Ankara Altındağ, Çankaya, Keçiören, Mamak, Pirsaklar ve Yenimahalle ilçe müftülüğü 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinden elde edilen veriler SPSS 25 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın güvenilirliği için güvenilirlik analizi ve geçerliliği için de faktör analizi ve örneklemi oluşturan 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin demografik özelliklerini incelemek için de frekans analizi yapılmıştır.

Yapı Geçerliliği: Faktör analizi, yapı geçerliliğini ortaya koyan yollardan birisidir. Bu doğrultuda faktör analizi anketimize uygulandığında şu veriler ortaya çıkmıştır;

Tablo 2. KMO ve Bartlett's Test Sonuçları

KMO and Bartlett's Testi		
Kaiser-Meyer-Olkin Testi		0,862
Bartlett's Testi	Ki-Kare	3390,531
	Serbestlik Derecesi	780
	P Değeri	0,000

Çalışmaya katılan öğrencilerinden elde edilen verilerin yapı geçerliliğini incelemek için "Temel Bileşenler Tekniği" ve "Direct Oblimin" döndürme yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle faktör analizin uygulanabilirliğini ele almak için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett's testleri uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre KMO testi sonucu 0,862 ve Bartlett's testi x2 değeri 3390,531 ($p < 0,05$) olarak hesaplanmıştır. Uygulanan bu test istatistikleri ile faktör analizi yapabilmek için yeterli örneklem büyüklüğünün olduğu ve verilerin de yapısal olarak geçerli olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Madde Faktör Yükleri, Faktörlerin Açıkladığı Varyans Değerleri ve Madde Analizi

Madde	Fak. 1	Fak. 2	Fak. 3	Fak. 4	Fak. 5
B6	,959				
B12	,763				
B7	,734				
B2	,726				
B8	,686				
B5	,638				
B21		,957			
B18		,815			
B17		,763			
B16		,751			
B15		,565			
B25		,545			
B14			,932		
B36			,822		
B13			,697		
B33			,544		
B19			,414		
B26				,890	
B23				,842	
B20				,597	
B28				,518	
B29				,425	
B42					,918
B40					,824
Varyans Değerleri	% 45,104	% 7,884	% 6,491	% 5,636	% 4,966
Toplam Varyans: % 70,082					



Tablo 3'ten anlaşılacağı üzere faktör analizi ile araştırmanın 5 faktörlü bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Faktör analizi sonucunda toplam varyansın %70.082'sini açıklayan bir yapı elde edilmiştir.

4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinin ders materyallerinin hazırlanması ve uygulanması, eğitim-öğretim teknolojilerinde yararlanma ve hizmet içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini ölçen sorulardan oluşmaktadır. Anket, faktör analizi sonucu oluşan beş boyuta göre gruplandırılmıştır. Alt boyutların isimlendirilmesinde eğitim uzmanlarının görüşlerinden faydalanılmıştır.

Güvenirliliğe İlişkin Bulgular: Araştırmanın güvenilirlik katsayısını incelemek için Cronbach's alfa değeri kullanılmıştır. Cronbach's alfa katsayısının 0,70 olması araştırmanın güvenilirliği için yeterlidir. Anketin ikinci kısmında 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitim ile ilgili değerlendirmelerinin saptanması için sorulan 24 sorunun Cronbach's alfa değeri incelenmiştir.

Tablo 4. Ölçeklere Ait Cronbach Alfa Değerleri

Ölçek ve Alt Boyutları	Cronbach's Alfa Değeri
Fak 1. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Ders Materyali Hazırlama ve Uygulama Yeterlikleri	,872
Fak 2. Uzaktan Eğitimin Okul Öncesi Çocukların Eğitimine Uygunluğu	,892
Fak 3. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Teknolojileri Yeterlikleri	,872
Fak 4. Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisi	,889
Fak 5. Müftülüklerce Gerçekleştirilen Online Hizmet İçi Eğitimin Değerlendirilmesi	,747
Genel	,777

Araştırmanın alt faktörleri ve genel toplamı için güvenilir olduğu söylenebilir.

Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri: Araştırmamıza katılan öğrencilerin demografik özellikleri

Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

Bağımsız Değişkenler	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Kadro Türü		
Kadrolu Öğretici	93	65,5
Sözleşmeli Öğretici	47	33,1
Fahri Öğretici	2	1,4
Hizmet Süresi	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
1-5 yıl	46	32,4
5-10 yıl	46	32,4
10-15 yıl	37	26,1
15-20 yıl	13	9,2
Eğitim Durumu	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	2,1
İlahiyat (Önlisans)	36	25,4
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	93	65,5
İmam-Hatip Lisesi	1	,7
Yüksek Lisans	8	5,6
Doktora	1	,7
Görev Yeri	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
Altındağ İlçe Müftülüğü	19	13,4
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	4,9
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	28,2
Mamak İlçe Müftülüğü	27	19,0
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	25,4
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	9,2
TOPLAM	142	100,0



4. Bulgular ve Yorum

Tablo 6. Ölçek Maddelerinin Ortalama ve Std. Sapma Değerleri

Madde	Faktör Alt Boyutları	N	\bar{X}	Std. Sapma
Faktör 1. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Ders Materyali Hazırlama ve Uygulama Yeterlikleri				
B2	Uzaktan eğitime yönelik ders materyalleri hazırlayabildim.	142	4,18	,793
B5	Uzaktan eğitim sürecinde öğretim materyallerini öğrencilerime kolaylıkla ulaştırdım.	142	3,82	1,115
B6	Uzaktan eğitim sürecinde derslerimi zamanında başlatıp zamanında bitirdim.	142	4,34	,959
B7	Uzaktan eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadım.	142	4,04	1,160
B8	Hazırlamış olduğum ders materyallerini (kukla ve video vb.) online derslerimde uygulayabildim.	142	4,30	,865
B12	Uzaktan eğitim sürecinde araştırdığım materyallere internet ortamında kolaylıkla ulaşabiliyorum.	142	4,17	,938
Faktör 2. Uzaktan Eğitimin Okul Öncesi Çocukların Eğitimine Uygunluğu				
B15	Uzaktan eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadım.	142	3,52	1,264
B16	Çocuklarım (öğrencilerim) uzaktan eğitime seyerek ve isteyerek katıldı.	142	3,61	1,064
B17	Çocuklarım (öğrencilerim) uzaktan eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadı.	142	3,41	1,174
B18	Uzaktan eğitim sürecinde çocuklarımın dil gelişiminde olumlu gelişim gözlemledim	142	3,03	1,085

B21	Uzaktan eğitim sürecinde dua ve sure öğrendiklerinde kendilerini mutlu hissetmektedir.	142	4,00	,842
B25	Uzaktan eğitim sürecinde çocukların tutum ve davranışlarında olumlu yönde değişim gözlemledim.	142	3,04	,996
Faktör 3. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Teknolojileri Yeterlikleri				
B14	Uzaktan eğitim sürecinde öğrenme ve öğretme için uygun öğretim teknolojik yazılımı (kodlama vb.) konusunda yeterli tecrübeye sahibim.	141	3,01	1,153
B13	Uzaktan eğitim sürecinde görüntülü, sesli ders materyallerini hazırlama konusunda kendimi yeterli görüyorum.	141	3,56	1,058
B19	Uzaktan eğitim sürecinde drama, müzik vb. öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmada problem yaşamadım.	141	3,23	1,138
B33	Uzaktan eğitimde öğretim teknolojilerini kullanmada kendimi yeterli görüyorum.	141	3,61	,939
B36	Uzaktan eğitimde kullanılmak üzere online oyun hazırlama sistemlerini/yöntemlerini biliyorum.	141	2,82	1,093
Faktör 4. Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisi				
B23	Uzaktan eğitim sürecinde aileler de ders ortamında olduğu için kendimi rahat hissetmiyorum.	140	3,36	1,315
B26	Uzaktan eğitim sürecinde aileler de ders ortamında olduğu için çocuklar kendini rahat ifade edemiyor.	140	3,65	1,181
B28	Uzaktan eğitim sürecinde Elifba öğretiminde problem yaşadım.	140	2,71	1,255



B29	Uzaktan eğitim sürecinde Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma öğretiminde problem yaşadım.	140	2,60	1,234
B20	Yüz yüze eğitimde kullandığım drama, müzik vb. öğretim yöntem ve teknikleri uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin beklentilerine cevap vermedi.	140	3,30	1,130
B32	Uzaktan eğitim sürecinde çocuklar etkinliklere katılmadı.	140	2,41	,996
Faktör 5. Online Hizmet İçi Eğitimin Değerlendirilmesi				
B40	Müftülüğümüz tarafından düzenlenen online eğitim seminerlerinde okul öncesine yönelik öğretim teknolojilerinin kullanımı ve materyallerin hazırlanışı konusunda yeterli uygulamalı eğitim verilmediğini düşünüyorum.	142	3,58	1,132
B42	Müftülüğümüz tarafından düzenlenen online eğitim seminerlerinde etkili iletişim yöntemleri ile ilgili yeterli uygulamalı eğitim verilmediğini düşünüyorum.	142	3,07	1,063

4.1 Faktör 1. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Ders Materyali Hazırlama ve Uygulama Yeterlikleri

Faktör 1'e göre araştırmaya katılan 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterliklerine yönelik değerlendirmeleri içeren *Uzaktan eğitime yönelik ders materyalleri hazırlayabildim (4,18)*, *Uzaktan eğitim sürecinde ders kaynakları ve öğretim materyallerini öğrencilerime kolaylıkla ulaştırdım (3,82)*, *Uzaktan eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadım (4,04)*, *Hazırlanmış olduğum ders materyallerini (kukla ve video vb.) online derslerimde uygulayabildim (4,30)*, *Uzaktan eğitim sürecinde araştırdığım materyallere internet ortamında kolaylıkla ulaşabiliyorum (4,17)* maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında öğretmenlerin uzaktan eğitim sürecinde ders materyallerini hazırlama ve ders esnasında uygulayabilme yönünde olumlu değerlendirmede buldukları görülmektedir.

4.2 Faktör 2. Uzaktan Eğitimin Okul Öncesi Çocukların Eğitimine Uygunluğu

Uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu ile ilgili değerlendirmeleri içeren *Uzaktan eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadım (3,52)*, *Çocuklarım (öğrencilerim) uzaktan eğitime seyerek ve isteyerek katıldı (3,61)*, *Çocuklarım*

(öğrencilerim) uzaktan eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadı (3,41), Uzaktan eğitim sürecinde çocuklarımın dil gelişiminde olumlu gelişim gözlemledim (3,03), Uzaktan eğitim sürecinde dua ve sure öğrendiklerinde kendilerini mutlu hissetmektedir (4,00), Uzaktan eğitim sürecinde çocukların tutum ve davranışlarında olumlu yönde değişim gözlemledim (3,04) maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında öğretmenlerin uzaktan eğitimin 4-6 yaş kuran kursu eğitim-öğretimi için uygun olduğu görülmektedir.

4.3 Faktör 3. 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Teknolojileri Yeterlikleri

4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri ile ilgili değerlendirmeleri içeren *Uzaktan eğitim sürecinde görüntülü, sesli ders materyallerini hazırlama konusunda kendimi yeterli görüyorum (3,56)*, *Uzaktan eğitim sürecinde drama, müzik vb. öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmada problem yaşamadım (3,23)*, *Uzaktan eğitimde öğretim teknolojilerini kullanmada kendimi yeterli görüyorum (3,61)* faktörlerin ortalama değerlerine bakıldığında öğretmenlerin öğretim teknolojileri konusunda kendilerini yeterli bulduklarını görülmektedir. Fakat uzaktan eğitim sürecinde önemi daha fazla hissedilen ve öğrencilerin ders esnasında motivasyonlarını artıran kodlama ve online oyun öğretim teknolojilerini içeren *Uzaktan eğitim sürecinde öğrenme ve öğretme için uygun öğretim teknolojik yazılımı (kodlama vb.) konusunda yeterli tecrübeye sahibim (3,01)*, *Uzaktan eğitimde kullanılmak üzere online oyun hazırlama sistemlerini/yöntemlerini biliyorum (2,82)* maddelerin diğerlerine göre daha az puan aldığı dikkat çekmektedir. Maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri yönünden kendilerini yeterli görürlerken kodlama ve online oyun öğretim teknolojileri hususunda kendilerini yeteli görmedikleri yönünde değerlendirme yaptıkları söylenebilir.

4.4 Faktör 4. Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisi

Uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi ile ilgili değerlendirmeleri içeren *Uzaktan eğitim sürecinde aileler de ders ortamında olduğu için kendimi rahat hissetmiyorum (3,36)*, *Yüz yüze eğitimde kullandığım drama, müzik vb. öğretim yöntem ve teknikleri uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin beklentilerine cevap vermedi (3,30)*, *Uzaktan eğitim sürecinde aileler de ders ortamında olduğu için çocuklar kendini rahat ifade edemiyor (3,65)* maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin ders esnasında kendilerini rahat hissetmedikleri görülmektedir. Ayrıca *Uzaktan eğitim sürecinde Elifba öğretiminde problem yaşadım (2,71)*, *Uzaktan eğitim sürecinde Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma öğretiminde problem yaşadım (2,60)* maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında da uzaktan eğitim sürecinde öğretmenlerin Elifba ve Kur'an-ı Kerim öğretimi gibi konularda problem yaşadıkları görülmektedir. Fakat öğrencilerin derse devamı hususunu içeren *Uzaktan eğitim sürecinde çocuklar etkinliklere katılmadı (2,41)* maddenin ortalama değerine bakıldığında ise öğrencilerin derslerine devam ettiklerini göstermektedir.



4.5 Faktör 5. Online Hizmet İçi Eğitimin Değerlendirilmesi

Uzaktan eğitim sürecinde öğretmenlerin çalıştıkları kurumlar tarafından gerçekleştirilen online hizmet içi programların içeriği ile ilgili değerlendirmelerini içeren Müftülüğümüz tarafından düzenlenen online eğitim seminerlerinde okul öncesine yönelik eğitim teknolojilerinin kullanımı ve materyallerin hazırlanışı konusunda yeterli uygulamalı eğitim verilmediğini düşünüyorum (3,58), Müftülüğümüz tarafından düzenlenen online eğitim seminerlerinde etkili iletişim yöntemleri ile ilgili yeterli uygulamalı eğitim verilmediğini düşünüyorum (3,07) maddelerin ortalama değerlerine bakıldığında öğretmenlerin düzenlenen programların içeriği konusunda memnun olduklarını göstermektedir.

4.6 Araştırmanın Hipotezlerine Ait Bulgular:

Araştırmaya katılan 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerin bağımsız değişkenlere göre alt boyutların analizi yapılmıştır. Uzaktan eğitim sürecine etki eden bağımsız değişkenlerin alt boyutlar üzerinde etkisini incelemek için Kruskal Wallis Test istatistiği uygulanmıştır. Uygulanacak test istatistiklerin analizi sonucunda elde edilen P değerinin 0,05' den küçük olması durumunda yokluk hipotezinin %95 güven düzeyinde reddedileceği ifade edilmektedir (Gamgam-Altunkaya, 2008). Bu bilgi doğrultusunda analiz yorumları yapılmıştır.

Tablo 7. Kolmogorov-Smirnov ve Shapiro-Wilk

	Kolmogorov-Smirnov			Shapiro-Wilk		
	İstatistik	N	P değeri	İstatistik	N	P değeri
Fak1	,163	142	,000	,903	142	,000
Fak2	,080	142	,027	,968	142	,002
Fak3	,088	142	,009	,983	142	,080
Fak4	,076	142	,042	,973	142	,007
Fak5	,149	142	,000	,946	142	,000
Toplam	,059	142	,200*	,987	142	,205*

*P>0.05 ise veriler normal dağılmaktadır.

4.6.1 Bağımsız Değişkenlere göre 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Ders Materyali Hazırlama ve Uygulama Yeterliklerinin Değerlendirilmesi Faktörünün Analizi ve Yorumu

4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterliklerinin değerlendirilmesi faktöründe kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Araştırmaya Katılanların, 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Ders Materyali Hazırlama ve Uygulama Yeterliklerini Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	93	72,35	,116	,944
Sözleşmeli Öğretici	47	69,89		
Fahri Öğretici	2	69,75		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	72,16	1,471	,689
5-10 yıl	46	76,37		
10-15 yıl	37	65,77		
15-20 yıl	13	68,23		
Eğitim Durumu				
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	51,00	6,549	,256
İlahiyat (Önlisans)	36	69,38		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	93	70,87		
İmam-Hatip Lisesi	1	20,00		
Yüksek Lisans	8	99,69		
Doktora	1	94,00		
Görev Yaptığı Müftülük				
Altındağ İlçe Müftülüğü	19	45,68	16,962	,005*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	41,14		
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	81,99		
Mamak İlçe Müftülüğü	27	66,11		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	81,92		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	75,65		

***P<0.05**

Öğreticilere ait kadro türü bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğreticilerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri üzerine etkisine bakıldığında kadrolu öğretmenlerin 72.35, sözleşmeli öğretmenlerin 69.89 ve fahri öğretmenlerin 69.75 ortalama puan elde ettiği tespit edilmiştir. Kadrolu, sözleşmeli, fahri öğretmenler arasında ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından anlamlı farklılaşma bulunmamaktadır. Öğreticiler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen kadrolu öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Bu durumu fahri öğretmenlerin eğitim durumu,



kuruma aidiyetlik duygusu ve meslek tecrübesiyle (Üzümcü-Çınar, 2020) açıklamak mümkündür.

Hizmet süresi bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri üzerine etkisi incelendiğinde hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 72.16, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 76.37, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 65.77 ve 15-20 yıl olan öğretmenlerin ise 68.23 ortalama puan aldıkları tespit edilmiştir. Hizmet süresine göre öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Fakat 4-6 yaş kuran kursu ve hizmet süresi 5-10 yıl olan öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Hizmet süresi arttıkça öğretmenlerin materyal hazırlama hususundaki yetersizlikleri dikkat çekmektedir. Bu durum iki ihtimali akla getirmektedir. Birincisi mesleki tükenmişlik ikincisi ise söz konusu görevin gönülsüz yapılmasıdır (Üzümcü-Çınar, 2020).

Eğitim durumu bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri üzerine etkisine bakıldığında öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezun olanların 51.00, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 69.38, ilahiyat fakültesi (lisans) mezunu olanların 70.87, imam-hatip lisesi mezunu olanların 20.00, yüksek lisans mezunu olanların 99.69, doktora mezunu olanların 94.00 ortalama puan aldıkları tespit edilmiştir. Eğitim durumuna göre öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen öğretmenlerden eğitim seviyesi yüksek lisans ve doktora olanların ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Lisansüstü eğitimi alan öğretmenlerin hizmet öncesi aldıkları eğitim süreci ve pedagojik formasyon yeterliklerinin materyal hazırlamada alana katkısı olduğu görülmektedir (Korkmaz, 2019).

Öğreticilerin görev yaptığı yerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri üzerine etkisine bakıldığında Altındağ İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 45.68, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 41.14, Keçiören İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 81.99, Mamak İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 66.11, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 81.92 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 75.65 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Ders materyali hazırlama ve uygulama yeterliklerinde istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır. Öğreticilerin görev yaptığı müftülük açısından Keçiören, Pursaklar ve Yenimahalle ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri bakımından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

4.6.2 Bağımsız Değişkenlere Göre Uzaktan Eğitimin Okul Öncesi Çocukların Eğitimine Uygunluğu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi Faktörünün Analizi ve Yorumu

4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu üzerinde etkisinin incelendiği faktörüne kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 9'deki gibi özetlenebilir:

Tablo 9. Araştırmaya Katılanların Uzaktan Eğitimin Okul Öncesi Çocukların Eğitimine Uygunluğunu Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	93	72,89	,456	,796
Sözleşmeli Öğretici	47	69,32		
Fahri Öğretici	2	58,00		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	71,64	8,085	,044
5-10 yıl	46	79,82		
10-15 yıl	37	56,50		
15-20 yıl	13	84,27		
Eğitim Durumu				
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	78,17	9,509	,090
İlahiyat (Önlisans)	36	80,44		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	93	66,28		
İmam-Hatip Lisesi	1	4,00		
Yüksek Lisans	8	98,63		
Doktora	1	65,00		
Görev Yaptığı Müftülük				
Altındağ İlçe Müftülüğü	19	48,03	18,463	,002*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	39,71		
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	79,79		
Mamak İlçe Müftülüğü	27	63,65		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	87,42		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	69,65		

*P<0.05



Öğreticilere ait kadro türü bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu faktörü üzerinde etkisi incelendiğinde kadrolu öğretmenlerin 72.89, sözleşmeli öğretmenlerin 69.32 ve fahri öğretmenlerin 58.00 ortalama puan elde ettiği tespit edilmiştir. Kadrolu, sözleşmeli, fahri öğretmen arasında uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu faktörü üzerinde etkisi açısından anlamlı bir fark yoktur. Öğreticiler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen kadrolu öğretmenlerin ders materyali uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu hazırlama ve uygulama yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait hizmet süresi bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu faktörü üzerinde etkisine bakıldığında hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 71.64, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 79.82, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 56.50 ve 15-20 yıl olan öğretmenlerin ise 84.27 ortalama puan aldığı görülmüştür. Hizmet süresine göre 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Hizmet süresi 15-20 yıl olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu ile ilgili değerlendirmeleri diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait eğitim durumu bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu faktörü üzerinde etkisi incelendiğinde öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezunu olanların 78.17, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 80.44, ilahiyat fakültesi (lisans) mezunu olanların 66.28, imam-hatip lisesi mezunu olanların 4.00, yüksek lisans mezunu olanların 98.63, doktora mezunu olanların 65.00 ortalama puan elde ettiği tespit edilmiştir. Eğitim durumuna göre 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen yüksek lisans mezunu öğretmenlerin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu faktörü üzerinde etkisi incelendiğinde Altındağ İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 48.03, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 39.71, Keçiören İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 79.79, Mamak İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 63.65, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 87.42 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 69.65 ortalama puan aldıkları görülmüştür. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu istatistiki olarak öğretmenler arasında anlamlı bir farklılaşma vardır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin görev yaptığı müftülük açısından Pursaklar ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin

okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

4.6.3 Bağımsız Değişkenlere Göre 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Teknolojileri Yeterlikleri Faktörünün Analizi ve Yorumu

4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri faktörü üzerinde etkisinin incelendiği faktörde kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 10'daki gibi özetlenebilir:

Tablo 10. Araştırmaya Katılanların, 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Öğretim Teknolojileri Yeterliklerini Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	92	72,06	1,880	,391
Sözleşmeli Öğretici	47	67,45		
Fahri Öğretici	2	105,75		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	69,48	1,719	,633
5-10 yıl	46	75,20		
10-15 yıl	37	65,22		
15-20 yıl	12	78,58		
Eğitim Durumu				
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	72,83	10,534	,061
İlahiyat (Önlisans)	36	80,57		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	92	64,38		
İmam-Hatip Lisesi	1	45,00		
Yüksek Lisans	8	100,50		
Doktora	1	120,50		
Görev Yaptığı Müftülük				
Altındağ İlçe Müftülüğü	18	48,36	18,085	,003*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	24,93		
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	79,49		
Mamak İlçe Müftülüğü	27	72,57		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	76,33		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	83,00		

*P<0.05



Öğreticilere ait kadro türü bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri üzerine etkisine bakıldığında kadrolu öğreticinin 72.06, sözleşmeli öğreticinin 67.45 ve fahri öğreticinin 105.75 ortalama puan elde ettiği tespit edilmiştir. Kadro türünün 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Öğreticiler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen fahri öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Söz konusu durum kurslardaki eğitimin bireysel gayretler doğrultusunda gerçekleştirildiğini göstermektedir. Çünkü hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerde dijital ortamda materyallerin hazırlığına yönelik eğitimlere yer verilmemektedir (Yazıbaşı, 2020).

Öğreticilere ait hizmet süresi bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri üzerine etkisi incelendiğinde hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 69.48, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 75.20, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 65.22 ve 15-20 yıl olan öğretmenlerin ise 78.58 ortalama puan aldıkları tespit edilmiştir. Öğreticilerin hizmet süresine göre öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından istatistiki olarak öğretmenler arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur. Fakat hizmet süresi 15-20 yıl olan öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Her meslekte olduğu gibi öğretmenlikte de tecrübe önem arz etmektedir. Öğreticilerin hizmet süreleri ile materyal hazırlama konusundaki yeterlikleri doğru orantılı olarak ilerlemektedir.

Öğreticilere ait eğitim durumu bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri üzerine etkisine bakıldığında öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezun olanların 72.83, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 80.57, ilahiyat fakültesi (lisans) mezunu olanların 64.38, imam-hatip lisesi mezunu olanların 45.00, yüksek lisans mezunu olanların 100.50, doktora mezunu olanların 120.50 ortalama puan aldığı görülmüştür. Eğitim durumuna göre 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen doktora mezunu öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Öğretmenlerin gerek hizmet öncesi gerekse hizmet içi eğitim sürecinde aldıkları eğitimin içeriği onların meslek hayatına yansımaktadır. Bulgular öğretmenlerin eğitim durumu ile materyal hazırlama hususundaki ilişkiye yansıdığını göstermektedir.

Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkeninin 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri üzerine etkisi incelendiğinde Altındağ İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 48.36, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 24.93, Keçiören İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 79.49, Mamak İlçe

Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 72.57, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 76.33 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 83.00 ortalama puan elde ettiği tespit edilmiştir. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri bakımından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin görev yaptığı müftülük açısından Yenimahalle ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

4.6.4 Bağımsız değişkenlerin Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisi Faktörünün Analizi ve Yorumu

Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisi Faktörü üzerinde etkisinin incelendiği faktörde kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11. Araştırmaya Katılanların, Uzaktan Eğitimin Çocukların Bilişsel ve Duyuşsal Gelişimine Etkisini Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	91	70,25	,142	,931
Sözleşmeli Öğretici	47	71,39		
Fahri Öğretici	2	60,75		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	69,33	,302	,960
5-10 yıl	46	69,88		
10-15 yıl	35	73,67		
15-20 yıl	13	68,31		
Eğitim Durumu				
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	48,00	14,569	,012*
İlahiyat (Önlisans)	36	55,90		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	91	78,49		
İmam-Hatip Lisesi	1	121,50		
Yüksek Lisans	8	44,06		
Doktora	1	97,00		
Görev Yaptığı Müftülük				
Altındağ İlçe Müftülüğü	19	104,29	24,983	,000*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	97,64		



Keçiören İlçe Müftülüğü	40	54,39		
Mamak İlçe Müftülüğü	25	73,74		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	68,86		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	54,38		

*P<0.05

Kadro türü bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi incelendiğinde kadrolu öğretmenlerin 70.25, sözleşmeli öğretmenlerin 71.39 ve fahri öğretmenlerin 60.75 ortalama puan elde ettiği görülmüştür. Kadro türünün 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Öğreticiler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen sözleşmeli öğretmenlerin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait hizmet süresi bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisine bakıldığında hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 69.33, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 69.88, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 73.67 ve 15-20 yıl olan öğretmenlerin ise 68.31 ortalama puan aldığı görülmüştür. Öğreticilerin hizmet süresine göre uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Fakat öğretmenlerden hizmet süresi 10-15 yıl olanların uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait eğitim durumu bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi bakıldığında öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezun olanların 48.00, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 55.90, ilahiyat fakültesi (lisans) mezun olanların 78.49, imam-hatip lisesi mezun olanların 121.50, yüksek lisans mezun olanların 44.06, doktora mezun olanların 97.00 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen doktora ve imam-hatip lisesi mezunu öğretmenlerin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkeninin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi incelendiğinde Altındağ İlçe

Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 104.29, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 97.64, Keçiören İlçe Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkeninin Müftülüğünde görev yapan öğretmenler 54.39, Mamak İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 73.74, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 68.86 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 54.38 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin görev yaptığı müftülük açısından Altındağ ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitime uygunluğu açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

4.6.5 Bağımsız Değişkenlere Göre Müftülüklerce Gerçekleştirilen Online Hizmet İçi Eğitimin Değerlendirilmesi Faktörünün Analizi ve Yorumu

Bağımsız Değişkenlere Göre Müftülüklerce Gerçekleştirilen Online Hizmet İçi Eğitimin Değerlendirilmesi Faktörü üzerinde etkisinin incelendiği faktörde kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12. Araştırmaya Katılanların Müftülüklerce Gerçekleştirilen Online Hizmet İçi Eğitimi Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	90	72,19	,850	,654
Sözleşmeli Öğretici	47	65,62		
Fahri Öğretici	2	74,50		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	67,76	6,676	,083
5-10 yıl	46	78,77		
10-15 yıl	35	57,50		
15-20 yıl	12	81,42		
Eğitim Durumu				
Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	49,33	8,003	,156
İlahiyat (Önlisans)	36	67,97		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	90	69,22		
İmam-Hatip Lisesi	1	14,00		
Yüksek Lisans	8	95,75		



Doktora	1	125,00		
Görev Yaptığı Müftülük				
Altındağ İlçe Müftülüğü	18	54,08	13,598	,018*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	32,29		
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	74,98		
Mamak İlçe Müftülüğü	25	68,70		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	82,88		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	63,88		

*P<0.05

Öğreticilere ait kadro türü bağımsız değişkeninin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi üzerine etkisi incelendiğinde kadrolu öğretmenlerin 72.19, sözleşmeli öğretmenlerin 65.62 ve fahri öğreticinin öğretmenlerin 74.50 ortalama puan elde ettiği görülmüştür. Kadro türü, 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Başka bir ifade ile kadrolu, sözleşmeli, fahri öğretici arasında müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından anlamlı bir farklılık yoktur. Fakat fahri öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait hizmet süresi bağımsız değişkeninin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi üzerine etkisi incelendiğinde hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 67.76, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 78.77, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 57.50 ve 15-20 yıl olan öğretmenler ise 81.42 ortalama puan elde ettikleri görülmüştür. Öğreticilerin hizmet süresine göre müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Fakat öğretmenlerden hizmet süresi 15-20 yıl olanların müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait eğitim durumu bağımsız değişkeninin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi üzerine etkisi incelendiğinde öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezun olanların 49.33, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 67.97, ilahiyat fakültesi (lisans) mezun olanların 69.22, imam-hatip lisesi mezun olanların 14.00, yüksek lisans mezun olanların 95.75, doktora mezun olanların 125.00 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma

yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen doktora ve yüksek lisans mezunu öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkenin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitiminin değerlendirilmesi üzerine etkisi incelendiğinde Altındağ İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 54.08, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 32.29, Keçiören İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 74.98, Mamak İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 68.70, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 82.88 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 63.88 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin görev yaptığı müftülük açısından Pursaklar ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

4.6.6 Bağımsız değişkenlerin, Toplam Online Eğitim Üzerine Değerlendirmelerinde Etkisinin İncelenmesi Faktörünün Analizi ve Yorumu

Toplam online eğitim üzerine değerlendirmelerinde etkisinin incelenmesi faktörü üzerinde etkisinin incelendiği faktörde kadro türü, hizmet süresi, eğitim durumu, görev yaptığı müftülük gibi araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlerin bir etkisi olup olmadığı tablo 13'teki gibi özetlenebilir:

Tablo 13. Araştırmaya Katılanların Toplam Online Eğitimi Değerlendirme Durumları

Bağımsız Değişkenler	N	Ortalama	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Kadro Türü				
Kadrolu Öğretici	93	84,1183	,077	,926
Sözleşmeli Öğretici	47	83,4894		
Fahri Öğretici	2	85,0000		
Hizmet Süresi				
1-5 yıl	46	3,4935	2,135	,099
5-10 yıl	46	3,5537		
10-15 yıl	35	3,3237		
15-20 yıl	12	3,4797		
Eğitim durumu				



Çocuk Gelişimi (Önlisans)	3	3,2500	1,303	,266
İlahiyat (Önlisans)	36	3,4687		
İlahiyat Fakültesi (Lisans)	90	3,4553		
İmam-Hatip Lisesi	1	2,9618		
Yüksek Lisans	8	3,7218		
Doktora	1	3,9201		
Görev Yaptığı Müftülük Altındağ İlçe Müftülüğü	18	3,3402	3,169	,010*
Çankaya İlçe Müftülüğü	7	3,0650		
Keçiören İlçe Müftülüğü	40	3,5159		
Mamak İlçe Müftülüğü	25	3,3773		
Pursaklar İlçe Müftülüğü	36	3,6218		
Yenimahalle İlçe Müftülüğü	13	3,4789		

*P<0.05

Öğreticilere ait kadro türü bağımsız değişkeninin bütün faktörleri kapsayan toplam faktör üzerine etkisi incelendiğinde kadrolu öğretmenlerin 72.19 sözleşmeli öğretmenlerin 65.62 ve fahri öğretmenlerin 74.50 ortalama puan elde etmiştir. Kadro türü, 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Başka bir ifade ile kadrolu, sözleşmeli, fahri öğretici arasında müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından anlamlı bir farklılık yoktur. Fakat fahri öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait hizmet süresi bağımsız değişkeninin bütün faktörleri kapsayan toplam faktör üzerine etkisi incelendiğinde hizmet süresi 1-5 yıl olan öğretmenlerin 67.76, 5-10 yıl olan öğretmenlerin 78.77, 10-15 yıl olan öğretmenlerin 57.50 ve 15-20 yıl olan öğretmenlerin ise 81.42 ortalama puan elde edilmiştir. Öğreticilerin hizmet süresine göre müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Fakat öğretmenlerden hizmet süresi 15-20 yıl olanların müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilere ait eğitim durumu değişkeninin bütün faktörleri kapsayan toplam faktör üzerine etkisi incelendiğinde öğretmenlerden çocuk gelişimi (önlisans) mezun olanların 49.33, ilahiyat (önlisans) mezunu olanların 67.97, ilahiyat fakültesi (lisans) mezunu

olanların 69.22, imam-hatip lisesi mezunu olanların 14.00, yüksek lisans mezunu olanların 95.75, doktora mezunu olanların 125.00 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. Eğitim durumu açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmamasına rağmen doktora ve yüksek lisans mezunu öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Öğreticilerin görev yaptığı görev yeri bağımsız değişkenin bütün faktörleri kapsayan toplam faktör üzerine etkisi incelendiğinde Altındağ İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 54.08, Çankaya İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 32.29, Keçiören İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 74.98, Mamak İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 68.70, Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 82.88 ve Yenimahalle İlçe Müftülüğünde görev yapan öğretmenlerin 63.88 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından öğretmenler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma vardır. 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin görev yaptığı müftülük açısından Pursaklar İlçe Müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Anket sonucu elde edilen bulgulara uygulanan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan veriler 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin ders materyali hazırlama ve uygulama yeterlikleri, uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu, 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin öğretim teknolojileri yeterlikleri, uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi ve online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi olmak üzere beş başlık altında değerlendirilmiştir. Materyal hazırlama ve uygulama hususunda öğreticinin kadro türünün, hizmet süresinin ve eğitim seviyesinin olumlu yönde etki ettiğini göstermektedir. Öğreticilerin tecrübesi, eğitim seviyesi ve pedagojik formasyona sahip olmaları eğitimin verimliliğini olumlu yönde etkilediği alan çalışmasıyla da ortaya konulmuştur (Doğan, 2008). Benzer ilişkiyi öğretmenlerin uzaktan eğitimin okul öncesi çocuklara uygunluğunu değerlendirme konusunda da görmek mümkündür. Öğreticilerden kadrolu, hizmet süresi 15-20 yıl olan ve lisansüstü eğitilmiş olanların uzaktan eğitimin okul öncesi çocuklara uygunluğu hususunda olumlu yönde değerlendirdikleri görülmektedir.

Fahri öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri konusunda diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Hizmet süresi 15-20 yıl olan öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit



edilmiştir. Eğitim durumu açısından doktora mezunu öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları ortaya konulmuştur. Görev yaptığı müftülük açısından ise Yenimahalle ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin öğretim teknolojileri yeterlikleri açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.

Sözleşmeli öğretmenlerin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Hizmet süresi 10-15 yıl olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir. Doktora mezunu öğretmenlerin uzaktan eğitimin çocukların bilişsel ve duyuşsal gelişimine etkisi faktörü üzerinde etkisinin açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları ortaya çıkarılmıştır. Altındağ ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin okul öncesi çocukların eğitimine uygunluğu açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

Müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından fahri öğretmenlerinin diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir. Hizmet süresi 15-20 yıl olan öğretmenlerin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Eğitim durumu açısından doktora ve yüksek lisans mezunu 4-6 yaş kuran kursu öğretmenlerinin müftülüklerce gerçekleştirilen online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları ortaya koyulmuştur. Görev yaptığı ilçe müftülüğü açısından Pursaklar ilçe müftülüğünde görev yapmakta olan öğretmenlerin online hizmet içi eğitimin değerlendirilmesi açısından diğerlerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.

Öğreticilerin uzaktan eğitim sürecinde ders materyallerini hazırlama ve ders esnasında uygulayabilme yönünde olumlu değerlendirmede buldukları görülmektedir. Ancak uzaktan eğitim sürecinde önemini daha fazla hissettiren ve öğrencilerin ders esnasında motivasyonlarını artıran ders içeriklerine uygun kodlama ve online oyun hazırlama hususunda öğretmenlerin kendilerini yeterli görmedikleri tespit edilmiştir. Öğreticilerin bilgisayar, laptop ve tablet kullanımında problem yaşamadıkları fakat öğretmenlerin materyalleri kendileri hazırlamak yerine internet ortamından temin ettikleri ortaya konulmuştur. Öğreticilerin kurslarda zorlandıkları hususlardan birisi de Elif-ba öğretimidir (Korkmaz, 2019). Öğreticilerin online derslerinde öğretmenlerin Elif-ba öğretiminde ve Kuran-ı Kerim'i yüzünden okuma konusunda problem yaşadıkları tespit edilmiştir. Yakında tarihte yapılan nitel bir araştırmada da benzer sonuca ulaşılmıştır (Kurt, 2021). Ayrıca yapılan ki-kare testi sonucunda öğretmenlerin online derslerini Teams, Teamlink, Skype, Zoom ve Google Meet programları yerine Diyanet İşleri Başkanlığı Web

sitesi üzerinde yaptıklarında kendilerini daha güvende hissedecekleri yönünde değerlendirmede buldukları tespit edilmiştir.

Öneriler

4-6 yaş kuran kurslarında gerçekleştirilen uzaktan eğitimin daha verimli geçmesi için aşağıdaki önerilerin dikkate alınması önem arz etmektedir:

- Diyanet İşleri Başkanlığı öğreticilerin uzaktan eğitimlerini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilecekleri dijital eğitim platformları oluşturmalarıdır.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Web sitesinde öğreticiler tarafından hazırlanan ders materyallerinin yer aldığı bir havuz oluşturmalarıdır.
- Öğreticilere robotik kotlama, dijital ortamda sunum, kukla gibi ders materyallerini hazırlamaya yönelik uygulamalı hizmet içi programlar yapılmalıdır.
- Öğreticilere online oyun hazırlama yöntemlerine yönelik uygulamalı hizmet içi programlar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Dikmen, Semih- Bahçe, Ferhat. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Yükseköğretim Kurumlarının Uzaktan Eğitime Yönelik Stratejileri: Fırat Üniversitesi Örneği". *Turkish Journal of Educational Studies* 7/2 (Mayıs 2020), 78-98.
- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim- Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2017.
- Gamgam Hamza - Altunkaynak Bülent. *Parametrik Olmayan Yöntemler SPSS Uygulamalı*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2008.
- Gürbüz, Sait- Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem- Analiz*. Ankara: Seçkin, 2016.
- Türkiye Bilimler Akademisi. Erişim 2 Şubat 2021.
<http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf>.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Kuran Kurslarında Din Eğitimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kurt, İbrahim. "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kuran Kursları (Ankara Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Temmuz 2021), 393-421.



Nuroğlu, Elif - Nuroğlu, Hüseyin. "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisad ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23 (2018), 1537-1560.

Üzümçü Muzaffer- Çınar Nuran Çınar, "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 7-51.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kuran Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 95-116.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 62-78.



Ebü't-Tayyib el-Veşşâ ve el-Memdûd ve'l-Maksur Adlı Eseri
Ebu't-Tayyib el-Veşşâ and His al-Mamdud va'l-Maqsur

Yusuf Buhan

Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Res. Asst. Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences Tekirdag/Turkiye
E-posta: ybuhan@nku.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-5706-2435

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs/May 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1087650

Cite as / Atıf: Buhan, Yusuf. "Ebü't-Tayyib el-Veşşâ ve el-Memdûd ve'l-Maksur Adlı Eseri", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 62-78

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yusuf Buhan)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Arapça, kelime varlığı bakımından oldukça zengin bir dildir. Bu dilin bünyesinde mu'tel ve sahih birçok sözcük mevcuttur. Lügat ve nahiv âlimleri, Arap dilinin derlenmesi ve sistemli bir yapıya bürünmesi adına yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda hicri II. asırdan itibaren *el-Maksûr ve'l-memdûd* başlığı altında maksûr ve memdûd kelimelere ilişkin halleri ele alan ve konulu sözlüklerin bir kısmını oluşturan eserler telif edilmiştir. Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü't-Tayyib el-Veşşâ da (öl. 325/937) bu türde telif hareketinin ivme kazandığı 4./10. yüzyılda yaşamış ve bu konuda eser kaleme almıştır. Çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde eserin bazı bölümleri üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Mensur olarak yazdığı eserinde kendisinden önceki âlimlerden faydalanmıştır. Ancak eserinde nahiv ve lügate ağırlık vermesi ve memdûd türü kelimeleri öncelikle bu alandaki diğer eserlerden farklılaşmaktadır. Bu yönüyle Veşşâ'nın eseri bir sözlük ve yazım kılavuzu niteliğindedir. Eserde memdûd ve maksûr sözcükler semâi ve kıyâsî olarak iki ana başlık altında ele alınmıştır. Her başlık içerisinde de çeşitli bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerdeki kelimeler ise örnekler eşliğinde açıklanmıştır. Bu çalışmada öncelikle Veşşâ'nın hayatı ve maksûr-memdûd konusu kısaca anlatılacaktır. Daha sonra Veşşâ'nın konuyla ilgili eseri müstakil olarak incelenecektir. Eserin maksûr ve memdûd literatüründe kısa ve öz bir anlatıma sahip olduğu belirtilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Lügat, Veşşâ, Memdûd, Maksûr, Semâi, Kıyâsî.

Abstract

Arabic is a very rich language in terms of vocabulary. There are many Mu'tal and Sahih [Sound and Unsound] words in this language. Lexicography and syntax scholars have made a great effort to compile the Arabic language, which has a wide vocabulary, and to adopt a systematic structure. In this context, since the 2nd Century Hijri, works that deal with the cases related to maqsûr and mamdûd words and form some of the themed dictionaries, have been copyrighted under the title of al- Maqsûr wa al- mamdûd. The scholar of Arabic language and literature, Abû Tayyib al-Washshâ' (d. 325/937), lived also in the 4./10. century in which this type of copyright movement gained momentum, and wrote works on this subject. Within the framework of the limitations of the study, only some parts of the work will be evaluated. In his work, which he wrote as prose, he benefited from the previous scholars. However, it differs from other works in this field by giving weight to syntax and dictionary and prioritizing mamdûd type words in his work. In this respect, al-Washshâ's work is a dictionary and a spelling guide. In the work, the words mamdûd and maqsûr are discussed under two main headings as semâi and qiyâsî. Within each title, there are various sections. The words in these sections are explained with examples. In this study, first of all, al-Washshâ's life and the subject of mamdûd-maqsûr will be briefly explained. Later, al-Washshâ's work on the subject will be examined independently. It can be stated that the work has a short and concise expression in the mamdûd-maqsûr literature.

Keywords: Arabic Language, Lexicon, al-Washshâ', Mamdûd, Maqsûr, Semâi, Qiyâsî

Giriş

Dil, insanın duygu ve düşüncelerini sözlü veya yazılı aktarma araçlarından biridir. Dilin bu işlevi yerine getirmesi de belli kural ve kaideler dâhilinde mümkündür. Özellikle zengin kelime haznesine sahip dillerde sistemli ve kurallı bir yolun takibi önemlidir. Arapça da birçok kelimeyi içinde barındıran ve kelime türetmede belirli kural ve kaidelerden oluşan zengin dillerden birisidir. Bu yüzden Arapça'da sarf ve nahiv ilimleri kelimeyi, belli kurallar eşliğinde çeşitli yönlerden ele almaktadır. Kelime ile ilgili ilâl, hazif, idgâm, kalb vb. hususlarla sarf; i'râb açısından da nahiv ilmi ilgilenir. Kelime dağarcığının zengin olmasından dolayı sarf ve nahvin yanı sıra lügat ilmine de ihtiyaç duyulur.

Dil âlimleri, sarf, nahiv, belagat, lügat, şiir vb. birçok ilme dair eserler telif etmiştir. Telif edilen eserlerden bazıları bir ilmi bir bütün olarak ele almıştır. Mesela sarf, nahiv ve belagat ilimlerine dair kaleme alınan ve ders kitabı mahiyetindeki bazı eserler bu türdendir. Yazılan eserlerin bazıları da bir ilmin içerisinde ele alınan bazı konuları müstakil olarak incelemiştir. Bu süreç içerisinde *el-Müzekker ve'l-müennes*, *Kitâbü'l-Mübteda*, *Kitabü'l-Hemz*, *el-Maksûr ve'l-memdûd* vb. irili ufaklı birçok kitap ve risale telif edilmiştir. Bu tarz çalışmalar söz dağarcığı zengin Arapçanın derli toplu bir yapı arz etmesi bakımından önemlidir. Böylece kelimelerin yapıları, kullanımları ve i'râb şekilleri belirlenmektedir.

Erken dönemde müstakil olarak ele alınan ve konulu sözlüklerin bir kısmını oluşturan sözcük türlerinden biri de maksûr ve memdûd türü kelimelerdir. Özellikle hicri 2. asırdan itibaren dil ve nahiv âlimleri *el-Maksûr ve'l-memdûd* adıyla eserler kaleme almışlardır.¹ Maksûr ve memdûd türü kelimeleri derleyen birçok eser yazılmıştır. Ancak bunların birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu türde telif edilen ilk eser olarak belirtilen çalışma Ferrâ'nın (öl. 207/822) *el-Mankûs ve'l-memdûd*'udur.² Ferrâ 'dan sonra yani hicri 3./4. asırlar arasında bu türe dair telifin ivme kazandığı söylenebilir.³ Süreç içerisinde Asmâî (öl. 216/831), İbnü's-Sikkît (öl. 244/858), Müberred (öl. 286/900), İbn Dureyd, (öl. 321/933) Niftaveyh, (öl. 323/935) İbn Vellâd, (öl. 332/944) Gulâmu Sa'leb, (öl. 345/957) İbn Cinnî, (öl. 392/1002) Kemâleddîn el-Enbârî, (öl. 577/1181) İbn Mâlik et-Taî (öl. 672/1274) vb. birçok dil âlimi bu türde eser telif etmiştir.⁴

Bu türe dair eser telif edenlerden birisi de Arap dili, edebiyat ve ahbâr âlimi Ebü't-Tayyib el-Veşşâ'dır (öl. 325/937). Tespit edilebildiği kadarıyla Türkçe ve Arapça literatürde Veşşâ ve *el-Memdûd ve'l-maksûr* adlı eseri hakkında yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada Ebü't-Tayyib el-Veşşâ ve maksûr-memdûd konusu

¹ Bk. Kenan Demirayak, "Maksûr ve Memdûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453.

² Demirayak, "Maksûr ve Memdûd", 27/453-454.

³ Bk. İbrahim Kalâtî, "Zâhiratü't-te'lif fî'l-maksûr ve'l-memdûd beyne'l-karn'il-sâlis ve'r-râbi'l-hicriyyeyn", *Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-Lügaviyye* 1 (2002), 230-238.

⁴ Muhammed b. İshak Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 162,174,184,210,230,258 vd.; Demirayak, "Maksûr ve Memdûd", 27/454.



hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Veşşâ'nın *el-Memdûd ve'l-maksûr* adlı eseri incelenecektir.

1. Ebü't-Tayyib el-Veşşâ: Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

Tam adı Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ olup, künyesi Ebü't-Tayyib'tir. 246/860 veya 255/869 yılında Bağdat'ta doğduğuna yönelik rivayetler vardır.⁵ Bazı kaynaklarda 67 yıl yaşadığı aktarılmaktadır.⁶ Nahiv ilmiyle iştigal etmesi hasebiyle en-Nahvî, rivayet ve tarih ilmiyle ilgilendiği için el-Ahbârî, babasının ipek ticaretiyle uğraşması sebebiyle el-Veşşâ⁷, Bağdat'ta doğmasından dolayı el-Bağdâdî nisbelerini almıştır. Ancak daha çok İbnü'l-Veşşâ diye tanınmaktadır.⁸

Kaynaklarda çocukluğuna ve yetişkinlik dönemine dair malumat yoktur. Ancak geçimini Bağdat'ta halk mektebinde (mektebü'l-âmmeh) ders vererek temin etmiştir. Veşşâ, Bağdat'ta Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 286/900) ve Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (öl. 291/904) gibi dönemin önde gelen dil âlimlerinin derslerine katılmıştır. Bir diğer hocası lügat, kıraat ve nahiv âlimi Ebû Abdullâh Niftaveyh'e (öl. 323/935) eserlerinde sıkça yer vermiştir. Hadis ilminde Abbâsî halifelerine hocalık yapan Ebû Asîde (öl. 273/887) ve İbn Ebû'd-Dünyâ (öl. 281/894) gibi isimlerden yararlanmışır. Ayrıca o, Kâsım ez-Zübeydî, (öl. 272/886) Ebû Bekr el-Varrâk, (öl. 274/888) İbn Ebû Hayseme, (öl. 279/892) Hâris b. Ebû Usâme, (öl. 282/895) Ubeyd b. Şureyk, (öl. 285/898) Yûnus el-Küdeymî (öl. 286/899) vb. hocalardan istifade etmiş ve onlara eserlerinde atıfta bulunmuştur.⁹

Veşşâ, halk mektebi dışında sarayda da ders vermiştir. Bu yüzden sarayla yakın bir ilişkisi söz konusudur.¹⁰ Zira Mu'temid-Alellah'ın (öl. 279/892) eşi Hallâfe'nin cariyesi Münve el-Kâtibe (ö. ?) Veşşâ'dan ders almış ve ondan hadis rivayet etmiştir.

⁵ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2303; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Celal Asyûtî (Lübnan: Dâr'ul Kütüb'il ilmiyye, 2010), 3/331; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/48; İsmail Durmuş, "Veşşâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/72.

⁶ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l Fazl İbrahim (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî ; Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986), 1/61-62.

⁷ Ebü't-Tayyib el-Veşşâ dışında "el-Veşşâ" nisbesini alan isimler de mevcuttur. "el-Veşşâ" nisbesini alan diğer isimler için bk. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ Muallimî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1981), 13/340-344; Carl Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983), 2/238.

⁸ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/61; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Bugyetü'l-vuat fi tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/18; Ebü'l-Meali Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l-Gazzi, *Divanü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/376; Durmuş, "Veşşâ", 43/72.

⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2303; Ebü't-Tayyib el-Veşşâ, *Kitâbü'l-Fâdul*, thk. Yahyâ Vehîb el-Cübürî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), Neşredenin girişi, 8-9.

¹⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Aved Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 2/63; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r Ruvât*, 3/61; Durmuş, "Veşşâ", 43/72.

Veşşâ, yaşadığı dönemde edebiyat sanatlarının ve zarf kültürünün yani seçkin tabaka edebiyatının önemli simalarından biri olmasının yanı sıra telif ettiği eserlerin güzelliğiyle de öne çıkan bir âlim portresine sahiptir.¹¹ Kaleme aldığı eserlerde Abbâsî toplumundaki sosyokültürel durumları açıklamıştır.¹² Veşşâ'ya göre zarif kimselerin sahip olması gereken birtakım özellikler vardır. Bunların bir kısmı toplumsal ahlak bir kısmı da bireysel ahlakla ilgilidir. Buna göre zarif kimse, nâzik, ince ve espritüel olmasının yanında; komşularına yardım eden, sözünde duran, iffetli olan, düzgün konuşan vb. nitelikleri bünyesinde barındırır. Havâs-eşbâh-ı havas ve avâm ayrımı üzerinden Veşşâ, Abbâsî toplumundaki sınıflara ve sosyal statüye dair görüşler ortaya koymuştur.¹³

Veşşâ, nahiv, sarf, belagat, tarih, edebiyat, şiir, ahbâr vb. birçok alanda eser telif etmiştir. Ancak bu eserlerden çok azı günümüze ulaşmıştır. Bunlardan Arap diline dair yazdığı *el-Maksûr ve'l-memdûd* ve *el-Fâzıl fî sıfâtî'l-edebî'l-kâmil* ile edep ve zarafete dair kaleme aldığı en tanınmış eseri *el-Muveşşâ (ez-Zarf ve'z-zürefâ)* büyük bir önemi haizdir.¹⁴ Kaynaklarda yer alan diğer eserleri ise şunlardır: *Tefrîcû'l-mühec ve sebebü'l-vüşûl ile'l-ferec*, *Kitâbü'l-Muhtâr fî'n-nahv*, *el-Murtazâ*, *Kitâbü Câmi'i'n-nahv*, *Kitâbü'l-Müzekker ve'l-müennes*, *Kitâbü'l-Fark*, *Kitâbü Halki'l-feres*, *Kitâbü Halki'l-insan*, *Kitâbü'l-Müselles Veşâyâ mülûki'l-'Arab min evlâdi'l-melik Kahtân b. Hûd en-Nebî*, *Ahbar sâhibi'z-zenc*, *Kitâbü'z-Zahir fi'l-envari ve'z-zehr*, *el-Hanîn ile'l-evtân*, *Hududu zarfi'l-kebîr*, *Kitâbü's-Sülvan*, *Kitâbü'l-Müzehheb*, *Ahbarü'l-mütezarrafat*, *Silsiletü'z-zeheb*, *Kitâbü'l-Mezheb*, *Zehretü'r-riyâz*, *el-İbtihâc fî's-sabr*, *Ahbaru bülegâ Benî Hâşim*, *el-Bes ve'l-has*, *Kitâbü't-Tüffâha*, *Kitâbü'l-İkd*, *Kitâbü'l-Kıyân*, *Nizâmü't-tâc*¹⁵, *el-Müveşşâh ve'l-muktefâ*.¹⁶ Veşşâ, 325 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Kaynaklarda kendisinden sonra İbnü'l-Veşşâ diye bilinen bir oğlu olduğu belirtilmektedir.¹⁷

2. Arap Dilinde Maksûr ve Memdûd

Tarihi süreç içerisinde dil âlimleri sarf ve nahvin konularını ihtiva eden eserler kaleme almışlardır. Bu kitaplarda ele alınan konulardan birisi de maksûr ve memdûd isimlerdir. Ancak özellikle hicri 2. asırdan itibaren bu isimler, *el-Maksûr ve'l-memdûd* adı altında müstakil risale ve kitap şeklinde telif edilmiştir. Bir kısmı manzum bir kısmı da mensur olarak yazılmıştır.¹⁸ Bu tarzda telif hareketinin ortaya çıkmasında toplum

¹¹ Veşşâ', *Kitâbü'l-Fâzıl*, 9; Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 11/63; Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*, 2/237.

¹² Geniş bilgi için bk. İshâk b. Yahyâ Veşşâ', *el-Muveşşâ*, thk. Kemal Mustafa (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1953).

¹³ Bk. Levent Öztürk, "İbn Yahyâ el-Veşşâ'ya (ö. 325/937) Göre Abbâsî Toplumunda Hediyelerin Gizli Dili", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 9-15.

¹⁴ Nedîm, *el-Fihrist*, 268; İbnü'l-Gazzi, *Divânü'l-İslâm*, 4/377; Fuad Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî [gas]*: *İlmü'l-Luga İla Havâli Sene 430 H.*, çev. Arefe Mustafa (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1988), 8/313-314.

¹⁵ Yukarıda isimleri verilen bazı kitaplara Veşşâ, *el-Fâzıl* ve *el-Müveşşâ* adlı eserlerinde atıfta bulunmuştur. Bk. Veşşâ', *el-Muveşşâ*, 46, 142, 180 vd. ; Veşşâ', *Kitâbü'l-Fâzıl*, 100, 124, 150 vd.

¹⁶ Nedîm, *el-Fihrist*, 268; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r Ruvât*, 1/62; Suyuti, *Bugyetü'l-vuat*, 1/18; Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî [gas]*, 8/313-314.

¹⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2303; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 5/331; Veşşâ', *Kitâbü'l-Fâzıl*, Neşredeninin girişi, 10.

¹⁸ Demiryak, "Maksûr ve Memdûd", 27/453-454.



içerisinde lahnın yaygınlaşması¹⁹, lügat çalışmaları ve i'râb şekilleri gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Zira bu sözcüklerin yazılış ve okunuşlarında hatalar yaşanmaktadır.²⁰ Ayrıca konulu sözlüklerin bir kısmını oluşturmaları ve i'râblarında karşılaşılan zorluklar bu türün derlenmesinde itici güç olmuştur.²¹

Maksûr, sonunda zâit veya vâv ya da yâ'dan dönüşmüş elif bulunan isim ve sıfatlara denir.²² Maksûr isim, medden ve i'râbtan mahrum kaldığı için maksûr diye isimlendirilmiştir.²³ Memdûd ise sonunda aslî veya zâit ya da mülhak bir hemzeden önce zâit elif bulunan isimlere denmektedir. Yani sonunda hemze ve elif bulunmaktadır. Örneğin ذؤء ve ذؤءمء kelimelerindeki elif aslîdir. Dolayısıyla bu iki kelimenin aslı ذؤءمء ve ذؤء şeklinde olduğu için memdûd değildir.²⁴ Çünkü elif zâit değilse isim memdûd sayılmaz.

Maksûr ve memdûd kelimelerin içerisine fiiller ve harfler girmemektedir. Dolayısıyla maksûr ve memdûd kelimelerin kapsamına sadece isimler dâhildir. Ancak bu tür kelimeleri derleyen eserlere bakıldığında nâkıs fiiller, sonu illetli bazı harfler ve mehmûz kelimelere de yer verildiği görülmektedir. Mesela Ferrâ (ö. 207/822) ve İbn Usfûr (öl. 669/1270) gibi dil âlimleri, bu kapsama fiil ve harflerin de dâhil olabileceğini düşünmektedirler. Buna göre رضى جاء، إلى gibi kelimeler maksûr ve memdûd türü kelimelere dâhildirler.²⁵

Arap dilinde bu tür kelimelerin sayıca fazla olması ve birbirine benzemesi belli bir sistem içerisinde tasnif edilmelerini gerekli kılmıştır. Bu minvalde yazılan eserlerde maksûr ve memdûd isimler, semâi ve kıyâsî olarak ikiye ayrılmaktadır. Semâi maksûr ve memdûd isimler, belirli bir kaide ve kural çerçevesinde tespit edilemeyen isimlerdir. Bu tür isimler lügat ve dil âlimlerinin çalışmaları ve Arapların kullanımı yoluyla bilinebilir.²⁶ Kıyâsî maksûr ve memdûd isimler ise belirli bir kural, kaide ve alamete binaen belirlenebilen isimlerdir. عطاء سناء، فنى، تبرى vb. birçok lafız semâi maksûr ve memdûd isme örnek verilebilir. Kıyâsîlere de اعطى و ادعى gibi nâkıs fiillerin masterları, başında fethalı mim harfi bulunan

¹⁹ Bk. Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 157-180.

²⁰ Lahn-İrab ilişkisi bağlamında bk. Tahsin Yurttaş, *Arap Dilinde İrab-Anlam İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 90-97.

²¹ Ahmed Muhtar Omar, *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab* (Âlemü'l-Kutub, 2003), 220,273; Demirayak, "Maksûr ve Memdûd", 27/453.

²² Ahmet Şimşek, "Zühd, Şiir ve Dil: İbn Malik ve el-Maksûr ve'l-Memdûd Adlı Eseri", *Artuklu Akademi* 3/2 (2016), 82; Maksûr isimlerdeki elifin yapısına dair görüşler için bk. Mustafa Galeynî, *Câmiu'd-Durûsî'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 83.

²³ Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. İmyel Bedî' Ya'kub (Beirut: Dar'ul Kütüb'il İlmiyye, 2001), 4/34-36.

²⁴ Memdûd isimdeki hemzenin aslî, zâit ve mülhak olma durumları için bk. Ebu'l-Bekâ Ukberî, *el-Lübâb fi i'leli'l-binâ ve'l-i'râb*, thk. Abdülilâh en-Nebhân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/439; Galâyînî, *Câmiu'd-durûsî'l-Arabiyye*, 85.

²⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/33.

²⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Dâru'l-Meârif, ts.), 4/606; Muhammed Abdülaziz Neccâr, *Diyâu's-sâlik ilâ evdahî'l-mesâlik* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/160 ve 166.

sülâsî nâkıs fiillerin mastarları, sonu illetli sülâsî mezîd ve rubâî babların ismi mefulleri, أَفْعَلُ kalıbının müennes formu, أَفْعَالُ kalıbındaki bazı sıfatı müşebbehelerin müennes halleri, أَفْعَالُ vb. çoğul kalıpları gibi birçok örnek gösterilebilir.²⁷ Yukarıdaki bilgiler ışığında عَطَشِي وَكَسَالِي, مُدْعَى كُبْرَى, مُقْضَى, مُعْطَا, gibi kelimeler kıyâsî maksûr ve memdûd kapsamında örnek verilebilir.

Bu tür kelimelerin tesniye halleri ve i'râb durumları diğer sahîh kelimelerden farklıdır. Her iki kelime türünde de elif bulunmaktadır. Bu kelimeler tesniye yapılırken elifin zâit olması ve vâv'dan veya yâ'dan dönüşmesi hususları büyük bir önemi haizdir. Ayrıca maksûr ve memdûd kelimelerin üç veya dört harften fazla olması da tesniye hallerine etki etmektedir.²⁸ Buna göre maksûr isim rubâî, humâsî veya sūdâsî ise sondaki elif yâ'ya dönüşür ve tesniye yapılır. Mesela كَسْرَى ve كَسْرَى كَسْرَى kelimelerinin tesniye halleri كَسْرَى كَسْرَى ve كَسْرَى كَسْرَى şeklinde gelir. Eğer elif vâv'dan dönüşmüşse tesniye halinde elif vâv'a kalb olur. Örneğin رَيَا ve رَيَا كَسْرَى kelimeleri رَيَا ve رَيَا كَسْرَى şeklinde tesniye yapılır.²⁹ Memdûdun tesniye formu hemzenin aslî veya bir harften dönüşmüş olmasına bağlıdır. Eğer hemze aslî ise tesniye durumunda hemze olduğu gibi kalır. Söz gelimi قُرَاءَةً kelimesinin tesniyesi قُرَاءَةً قُرَاءَةً şeklinde olur. Hemze müenneslik elifinden bedelse vâv'a dönüşür. Buna göre حَمْرَاءُ ve حَمْرَاءُ كَسْرَى şeklinde tesniye yapılır. Hemze bir asıldan dönüşmüşse tesniye formunda hemzenin sabit kalması da vâv'a dönüşmesi de mümkündür.³⁰ Örneğin دُعَاءُ'nun دُعَاءُ ve دُعَاءُ كَسْرَى şeklinde gelebilmesi bu türdendir.³¹

İ'râb bakımından bu tür kelimelerin dilde ayrı bir yeri vardır. İlet harfi barındırmaları ve munsarîf-gayrı munsarîf³² durumları i'râb hallerini etkilemektedir. Buna göre maksûr isim murab olup müfred ise ref, nasb ve cerr alametlerini almaz. Yani her üç durumda da sonu değişikliğe uğramaz. Bu yüzden bu tür kelimeler takdîrî i'râb³³ alır.

²⁷ Kıyâsî maksûr ve memdûd isimlerin kalıpları ve örnekleri için bk. Ebü'l-Abbâs İbn Vellâd, *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-memdûd*, thk. Paul Brönnle (Matbaatu Leiden, 1900); Ebu's-Saâdât İbnü'l-Esîr, *el-Bed' fi ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâaddin (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, ts.), 2/64-69; Ukberî, *el-Lübâb fi i'leli'l-binâ ve'l-i'râb*, 2/436; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/34-44; Ruknuddin Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbnü'l-Hâcib*, thk. Abdülmaksûd Muhammed Abdülmaksûd (Mektebetu's-Sekâfe'd-Diniyye, 2004), 1/324-325.

²⁸ Şemseddin Muhammed Fâridî, *Şerhu'l-İmami'l-Fâridî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Ebu'l-Kümeyt Muhammed Mustafa el-Hatîb (Beyrut: Dar'ul Kütüb'il ilmiyye, 2018), 4/181-182.

²⁹ Ebu Muhammed Bahaeddin İbn Akîl, *Şerh İbn Akîl ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 4/106; İbrahim b. Musa Şatîbî, *el-Mekâsîdü's-Şâfiyye fi şerhi'l-Hülâsati'l-kâfiyye*, thk. Abdülmecid Katamîş (Mekke: İhyâ'u't Turâsî'l-İslâmî-Ma'hedî'l-Buhüsî'l-İlmiyye, 2007), 6/434.

³⁰ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4/517.

³¹ Neccâr, *Diyyâu's-Sâlik*, 4/172; Memdûd isimlerdeki hemzenin yapısı ve örnekleri için bk. Ebu'l-Hasan İbn Sîde, *el-Muhassıs*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: İhyâ'u't Turâsî'l-Arabî, 1996), 4/429-430.

³² Munsarîf, زَيْدٌ وَبَيْتٌ vb. i'râbın gerektirdiği hareketleri ve tenvini alabilen murab isme denir. Gayr-ı munsarîf ise bir alakadan dolayı cerr ve tenvin almayan murab isimlere denmektedir. Gayr-ı munsarîf kesre olması gereken yerde fetha ile hareketlenir. كَسْرَى وَكَسْرَى gibi kelimeler buna örnek verilebilir. Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Mufasssal fi sun'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Mulham (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1994), 35.

³³ Takdîrî i'râb, âmilin kelimenin sonundaki tasarrufunun açık bir şekilde görülmediği durumlarda verilen bir i'râb çeşididir. Çünkü buradaki hareke takdir edilmektedir. Genellikle sonu illetli murab kelimelerde,



Munsarîf olması halinde tenvini kabul eder, değilse tenvin de almaz. Memdûd isimler i' râbî ise eğer gayrı munsarîf değillerse sahih kelimeler gibi i' râblanır. Buna göre memdûd isimler ref, nasb ve cerr hallerinde gerekli alâmetleri alırlar.³⁴ Mesela ref halinde هَذَا جَدًا, nasb durumunda رَأَيْتُ جَدًا, cer halinde ise مَرَرْتُ بِجَدًا şeklinde i' râblanır.

Maksûr ve memdûd türü kelimelere dair bir diğer husus da maksûrun medd, memdûdun da kasr edilmesi meselesidir. Dil âlimleri zaruret durumunda memdûdun kasr edilmesini yani maksûr formda yazılmasını caiz görmüşlerdir.³⁵ Maksûrun meddi yani memdûd olarak yazılması noktasında ise mezhepler arasında farklı görüşler söz konusudur.³⁶ Basralılar memdûdun kasrını caiz görürken maksûrun meddine cevaz vermemişlerdir. Çünkü memdûdun kasredilmesinde memdûdda bulunan zâit harfin hazfedilmesi söz konusudur. Bu sayede kelimenin aslına dönmesi gerçekleşmektedir. Ancak maksûrun meddi hususunda kelimenin aslında olmayan bir şey eklenmiş olmaktadır. Kûfeliler ise hem maksûrun meddini hem de memdûdun kasrını caiz görmüşlerdir.³⁷ Memdûdun kasrı konusunda Ferrâ, eğer maksûr olmasını gerektirecek bir durum yoksa maksûrun kasrı caizdir görüşündedir. Buna göre كَفَى kelimesi memdûd kılınabilir. Eğer maksûr olmasını gerektirecek bir durum varsa maksûr kelime memdûd yapılamaz. Mesela سَكْرَى و عَطَشَى ve كَفَى kelimeleri bu türdendir. Maksûrun meddine ise aşağıdaki beyit örnek verilebilir:

قَدْ عَلِمْتُ أُمَّ أَبِي السَّعْلَاءِ وَعَلِمْتُ ذَلِكَ مَعَ الْحَرَاءِ أَنْ نَعَمَ مَأْكُولًا عَلَى الْحَوَاءِ

“Ebü Sa'lâ'nın annesi bildi, yine o Hara'da develerin aç karna yenildiğini de bildi.”

Yukarıdaki beyitte bakıldığında كَفَى و السَّعْلَاءِ şeklinde maksûr gelmeleri gereken kelimelerin كَفَى و السَّعْلَاءِ şeklinde memdûd geldikleri görülmektedir.

3. Ebü't-Tayyib el-Veşşâ'nın *el-Memdûd ve'l-maksûr* Adlı Eseri

Ebü't-Tayyib el-Veşşâ, memdûd ve maksûr kelimeleri ve bunlara ilişkin tesniyecemi, munsarîf-gayrı munsarîf ve i' râb durumlarına *el-Memdûd ve'l-maksûr* adlı eserinde yer vermiştir. O da kendisinden öncekiler gibi maksûr ve memdûd kelimeleri tanıtmıştır. Veşşâ'ya göre maksûr, zâtî itibarıyla ister vâv'lı olsun ister yâ'lı kendisine ref, nasb ve cer'in girmediği isimlere denir. Memdûd ise kendisine ref, nasb ve cer'in bittiği isimlere

mütetekellim yâ'sına muzaf olan kelimedede, cümle olmayıp hikâye edilen yerlerde(mahkî) bu i' râb söz konusudur. Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabîyye*, 18-19.

³⁴ İbn Vellâd, *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-memdûd*, 3-4.

³⁵ Ahmed b. Muhammed Hamalâvî, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 78-79.

³⁶ Bu mesele hakkında mezheplerin görüşleri ve delilleri için bk. Kemâleddin Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîne'l-Kufiyyîn* (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/514-520.

³⁷ İbn Vellâd, *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-memdûd*, 145.

denmektedir.³⁸ Buradan hareketle Veşşâ'nın maksûr ve memdûd terimlerini i'râb açısından tanımladığı söylenebilir. Eser mensur formda yazılmıştır. Onun eseri bu literatüre dair içerdiği malumat bakımından bir sözlük ve yazım kılavuzu mahiyetindedir. Kitap, ilk olarak Ramazan Abdüttevâb tarafından 1977 yılında Muhammed b. Suûd Üniversitesi *Mecelletu Külliyyeti'l-Lugati'l-Arabiyye'* de yayımlanmış ardından 1979 yılında Kâhire' de aynı isim tarafından müstakil olarak neşredilmiştir.³⁹

Bu tür kelimeleri toplayan eserler daha çok *el-Maksûr ve'l-memdûd* diye bilinmektedir. Ancak Veşşâ'nın bu eseri *el-Memdûd ve'l-maksûr* adıyla diğerlerinden ayrışmaktadır.⁴⁰ Kitap önce memdûd kelimeleri ve onlara ilişkin hususları sonra da maksûru ve maksûra dair durumları ele almıştır. Bu yüzden eser, *el-Memdûd ve'l-maksûr* şeklinde isimlendirilmiştir. Veşşâ'nın bu türde eser vermesinin yaşadığı dönem ve ders aldığı hocalarla bağlantılı olduğu belirtilebilir. Zira hicri 3-4. asırlar arasında bu alana dair telif hareketi ivme kazanmıştır. Bunun yanı sıra Müberred ve Niftaveyh gibi hocalarının da bu türde eser kaleme alması Veşşâ'yı etkilemiştir.

Eserin muhakkiki Ramazan Abdüttevâb bu türü, Arapçada hemzelerin terk edilmesinin bir sonucu olarak görmektedir. Dolayısıyla zaman içerisinde memdûd kelimelerin maksûra benzeme durumu ortaya çıkmıştır. Yani bir kelimenin memdûd ve maksûr hali bulunup her iki halde de farklı anlamı vardır. Söz gelimi *عَمَّ* ve *عَمَّ* kelimelerinin okunuşları aynı olsa da manaları farklıdır. Zira maksûr olan *عَمَّ* kelimesi malın çokluğu, memdûd olan *عَمَّ* ise bir müzik türü anlamında kullanılmaktadır. Bu tarz durumlar dilde zamanla hataların artmasına ve karışıklığa sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı dil ve lügat âlimleri erken dönemde bu tür eser telif etme ihtiyacı duymuştur.⁴¹

Veşşâ, bu türe dair hususları veciz bir şekilde dile getirmiştir. O, memdûdun tanımı ve zamirlere isnadı hakkında bilgiler verdikten sonra maksûrun tanımı, i'râbı, zamirlere isnadı ve maksûrun meddi ile memdûdun kasrı meselesini ele almıştır. Başka bir tabirle eserinin genelinde memdûda dair bilgi verdikten sonra maksûra geçmiştir. Veşşâ, kendisinden önce yazılan eserlerdeki taksimi dikkate alıp bu kelimelerde semâi ve kıyâsî ayırımına gitmiştir. Bu ayırımı kıyâsîler için ondan fazla tür zikretmiştir. Semâileri ise lafızda benzeyen ancak mana itibarıyla ayrışan ve hem lafız hem de mana yönünden farklı olan memdûd ve maksûr örnekleri eşliğinde altı bapta ele almıştır. Ancak çalışmanın sınırlılıkları kapsamında bu türlerin sadece bir kısmına değinilecektir. Veşşâ'nın eserinde kendisinden öncekilerden farklı olarak başka âlimlerden iktibasta bulunma, Kur'an ve şiiir'den iştişâd azdır. Eserinde genel olarak Kûfe dil ekolüne bağlı kalmıştır. Açık bir

³⁸ Ebü't-Tayyib Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1979), 29-30.

³⁹ Eserin mahtût haline dair özellikler için bk. Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 24; Durmuş, "Veşşâ", 43/73.

⁴⁰ Veşşâ'nın bu eseri bazı kaynaklarda *el-Maksûr ve'l-Memdûd* olarak geçse de çoğu kaynakta *el-Memdûd ve'l-Maksûr* diye geçmektedir. Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 2/237.

⁴¹ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 3-4; Demirayak, "Maksûr ve Memdûd", 27/453-454.



şekilde ifade etmese de Ferrâ'nın *el-Mankûs ve'l-memdûd* adlı eserinden istifade etmiştir. Veşşâ'nın eserini farklı kılan bir diğer husus da nahve, lügate ve Arapların kullanımına ağırlık vermesidir.⁴²

Veşşâ eserine besmele ve رَبِّ أَعِنُّ (Allah'ım yardım et) ifadesiyle başlamıştır. Ardından memdûd ve maksûr isimlerin i'râb hallerine ilişkin birtakım bilgileri örnekler eşliğinde vermiştir. Buna göre eğer memdûd isim munsarıfsa ref, nasb ve cerr alametlerini ve tenvini alabilir. Mesela هَذَا جَدَاءٌ ve هَذَا جَدَاءٌ جَدَاءٌ ve مَرَزَتْ بِجَدَاءٍ denilir. Maksûr isim ise ref, nasb ve cerrr alametlerini almaz. Munsarif ise kendisine tenvin bitişebilir. Eğer memdûd gayrı munsarif⁴³ isimse kesre olması gereken yerde fetha alır ve kendisine tenvin bitişmez. Örneğin هَذَا جَدَاءٌ ve هَذَا جَدَاءٌ جَدَاءٌ cümlelerinde harf-i cerr'den dolayı sonu kesreli olması gereken هَذَا جَدَاءٌ kelimesinin fetha ile harekelendiği görülmektedir.⁴⁴

İ'râb durumlarının ardından Veşşâ, bu kelimelerin zamirlere izafeti ve maksûrun meddi memdûdun kasrı meselesini ele almıştır. Ona göre memdûd isim zamire izafet edildiğinde ref halinde vâv, nasb halinde fethalı hemze ve cerr halinde yâ ile i'râb alır. Buna göre هَذَا جَدَاءٌ ve هَذَا جَدَاءٌ جَدَاءٌ denilir. Her ne kadar Veşşâ bu şekilde i'râb verse de memdûd isimler zamirlere bitişmeleri durumunda hareke ile i'râb alırlar.⁴⁵ Maksûr isim ise zamirlere muzâf edildiğinde tek surette karşımıza çıkar. Mesela هَذَا رِضَاكَ ve هَذَا رِضَاكَ رِضَاكَ şeklinde gelir. Veşşâ, memdûdun kasr edilmesinin mümkün, maksûrun medd'inin ise caiz olmadığını belirtmektedir.⁴⁶

Veşşâ, eserinde birçok memdûd ve maksûr kelimeye yer vermiştir. Bu kelimeleri de belli bölüm ve başlıklar altında ele almıştır. Çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde eserin bütün bölümleri değerlendirilmeye tabi tutulmayacak sadece birkaç bölümü üzerinde inceleme yapılacaktır.

3.1. Kıyâsî Memdûd ve Maksûr İsimler

Veşşâ, kıyâsî memdûd ve maksûr isimler adı altında birçok kaide ortaya koymuştur. Mesela sonu illetli mezîd fiillerin başında vasıl hemzesi (i) bulunan tüm masterları memdûd içerisinde değerlendirilir. Buna if'âl, ifti'âl, infi'âl ve istif'âl masterları örnek gösterilebilir. Örnek olarak ise الإلقاء، الإلقاء، الإلقاء ve الاستيقصاء masterları verilebilir.⁴⁷

⁴² Veşşâ eserinde büyük ölçüde Kûfe dil ekolüne bağlı kalmıştır. Zira kitapta الملكى ve الفعل المستقبل gibi Kûfe dil ekolünü yansıtan ifadelere rastlamak mümkündür. Bk. Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, 15,29, 40, 42,44,vd.

⁴³ Memdûd ve maksûr isimlerin gayr-ı munsarıflık durumları hakkında bk. Mahmut Ateş, *Kur'an'da Gayr-ı Munsarif İsimler* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-47.

⁴⁴ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 29-31.

⁴⁵ Bu isimlerin zamirlere isnadı meselesi hakkında bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/17-24; Şatıbî, *el-Mekâsîdü's-şâfiye*, 6/575-582.

⁴⁶ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 31.

⁴⁷ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4/610.

Ses isimleri olarak vaz edilenler de kıyâsî memdûd kabul edilir. Bu tür isimlerin baş harfleri genellikle ya dammeli ya da kesreli gelmektedir. Örnek olarak نَدَاءٌ ve غِنَاءٌ, رُغَاءٌ, مُكَّاءٌ ve وَحَىٌ ve وَغَىٌ gibi kelimeler bu türdendir.⁴⁸

أَفْعَلَةٌ vezninde gelen bazı müennes kelimeler, فَعَّالٌ vezninde gelen isimler ve أَفْعَلَةٌ kalıbının müfredi de kıyâsî memdûd sayılır. Örneğin نَعْمَاءٌ ve وَشَاءٌ ve حِدَاءٌ kelimeleri örnek verilebilir. Veşşâ eserinde bunların dışında birçok kıyâsî memdûd isim zikretmiştir.⁴⁹

Veşşâ, kıyâsî memdûda dair bazı kaide ve örnekleri verdikten sonra kıyas ve alamet yoluyla bilinebilecek maksûr isimlere değinmiştir. Buna göre ister yâ'lı ister vâv'lı olsun başında fethalı veya dammeli mim (م) bulunan her isim maksûrdur, maksûr elif ile yazılır. مَرْمَىٌ, مَرْمِيٌّ, مَرْمِيٌّ vb. birçok kelime bu kurala örnek gösterilebilir.⁵⁰ Aynı şekilde if'âl babından gelen bazı fiiller kıyâsî maksûr sayılmaktadır. أَغْلَىٌ ve أَغْلَىٌ gibi kelimeler bu türdendir. Ancak bu kurala mehmûz kelimeler dâhil değildir. Zira mehmûz kelimelerin sonu hemze ile bitmektedir. مَهْمُوزٌ ve مَهْمُوزٌ mehmûz kelimelere örnek verilebilir. Veşşâ'nın eserinde mehmûzu istisna etmesi Arapların hemzeleri terk etmesi iddiasıyla irtibatlandırılabilir.⁵¹

Müzekkeri مَفْعُولٌ olup müennesi فَعْلَىٌ vezninde gelen isimler kıyâsî maksûr kapsamına girer. مَشَاكِرٌ ve مَشَاكِرٌ gibi kelimeler مَفْعُولٌ vezninde olup maksûrdur. مَشَاكِرٌ şeklinde cemi gelen مَشَاكِرٌ ve مَشَاكِرٌ gibi kelimeler de kıyâsî maksûrdur.⁵²

Yürüme, koşma vb. manalara gelen مَخْرُوجٌ ve مَخْرُوجٌ gibi sıfatlar da bu kategoriye girmektedir. Son harfleri vâv olan sülâsî fiillerin sonu elif şeklinde maksûr yazılır. Söz gelimi يَدْعُوٌ ve يَدْعُوٌ fiillerinin aslı vâv'dır. Zira bu fiillerin muzâri formları يَدْعُوٌ ve يَدْعُوٌ şeklindedir. Bu yüzden sonları elif ile bitmektedir. Nâkıs muzâri fiilin ilk harfi dammeli ise sonu yâ ile biter ve maksûr yazılır. يَدْعُوٌ ve يَدْعُوٌ fiilleri bu kabildendir.⁵³ Veşşâ kendisinden önceki âlimler gibi maksûr içerisinde fiillere de yer vermiştir. Genel olarak bakıldığında klasik ve modern dönemde maksûr ve memdûd ifadeleri isimler için kullanılmıştır.⁵⁴

Veşşâ, kıyâsî memdûd ve maksûr isimlerden sonra semâî maksûr ve memdûd kelimeleri belli başlıklar altında ele almıştır. Bu kısımda o, sözcüklerin ilk harflerinin

⁴⁸ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 32.

⁴⁹ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 33-36; Neccâr, *Diyâu's-sâlik*, 4/165.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, 2/66.

⁵¹ Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, Muhakkikin girişi, 3,4, 37.

⁵² İbn Vellâd, *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-memdûd*, 143-144.

⁵³ Daha fazla örnek için bk. *el-Veşşâ', el-Maksûr ve'l-Memdûd*, 39-41.

⁵⁴ Fiil ve harfin bu tür kelimeler içerisinde değerlendirilmeyeceği hakkında bk. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/33; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyyeti İbnü'l-Hâcib*, 1/566-567; Fâridî, *Şerhu'l-İmami'l-Fâridî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/173-174.



3.4. Anlamları Farklı İlk Harfi Kesreli Memdûd İsim ve İlk Harfi Fethalı Maksûr İsim

Bu tarz memdûd ve maksûr ikilisinde hem lafız hem de mana itibariyle bir farklılık vardır. Zira maksûr ismin ilk harfi fethalıyken memdûd ismin ilk harfi kesrelidir. Öte yandan buradaki maksûr kelime birden çok mana da barındırmaktadır. Söz gelimi شِوَاء kelimesi memdûd olup pişirmek manasındadır. Kelimenin maksûr formu olan شِوَاءِ hedefe isabet ettirmemek ve bir malın kalanı/fasit olanı gibi anlamlara gelmektedir. Bu minvalde Veşşâ eserinde şu beyite yer vermiştir:

أَكَلْنَا الشَّوَى حَتَّى إِذَا لَمْ نَدَعْ شِوَى أَشْرْنَا إِلَى خَيْرَاتِنَا بِالْأَصَابِعِ

“En değersiz parçalarına kadar pişirilen butları hepsini yedik, onların güzelliğine parmaklarımızla işaret ettik”⁵⁸

Yukarıdaki beyitte geçen ilk şevâ kelimesi pişirilmiş et, ikinci şevâ sözcüğü ise bir malın değersiz bir parçası, kalanı ve artığı manasında kullanılmıştır. Böylelikle bu tür memdûd-maksûr ikilisinin lafzî boyut dışında mana açısından da ayrıştığı görülmektedir. Aynı şekilde شِوَاء kelimesi memdûd olup şifa, derman, ilaç vb. anlamlara tekabül etmektedir. Kelimenin maksûr hali شِوَاءِ olup hilalin geri kalanı kısmı ve bir şeye yaklaşma gibi manalara gelmektedir.⁵⁹ Kelimelerin maksûr ve memdûd gelmeleri üzerinden yaşanan mana değişimleri, kök harflerinin farklı olmasına bağlanabilir. Ancak kelimelere telaffuz ve fonetik açıdan bakıldığında aralarında bir benzeme durumu ortaya çıkmaktadır. Maksûr ve memdûd kelimeleri ele alan eserler de bu yöne ağırlık vermiştir.

Görüldüğü üzere Veşşâ, eserinin ilk bölümünde kıyâsî memdûd ve maksûr isimleri ve örneklerini memdûddan başlayarak vermiştir. İkinci kısımda ise semâî memdûd ve maksûr isimleri lafız ve mana yönüyle ele almıştır. Lafız açısından bu isimlerin ilk harflerinin harekesi kelimenin maksûr veya memdûd olmasına etki etmiştir. Harekenin değişmesi sonucunda ise mana boyutunda bir farklılık ortaya çıkmıştır. Veşşâ bu benzerlik ve farklılığı eserinde bolca örnek vermek suretiyle açıklamıştır. Bu yönüyle eser sözlük, lügat ve nahiv alanına dair birçok malumatı ihtiva etmektedir.

Sonuç

4./10. asırda yaşamış Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü't-Tayyib el-Veşşâ'nın (öl. 325/937) lügat ilmine dair kaleme aldığı ve günümüze ulaşan çalışmalarından biri de *el-Memdûd ve'l-maksûr* isimli eseridir. Mensur formda telif ettiği eserinde Veşşâ, maksûr ve memdûd türü kelimeleri özelliklerine göre taksim etmiş ve örnekler üzerinden açıklamalarda bulunmuştur.

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/224-225.

⁵⁹ Bu tür memdûd-maksûr-ikilisine dair örnekler için bk. Veşşâ', *el-Maksûr ve'l-memdûd*, 52-53.



Bu tür eserlerin telif edilme sebebi dilde görülen lahn ile yakından ilişkilidir. Gerçekleşen fetihler sonucunda sınırların genişlemesi ve farklı etnik unsurların kaynaşması zamanla dilde hataların var olmasına ve artmasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden dil âlimleri yapıları ve i'âbları diğer sahîh kelimelerden farklı olan maksûr ve memdüd türü kelimeleri derleme ihtiyacı duymuşlardır. Veşşâ'ya kadarki süreçte bu tür hakkında irili ufaklı birçok kitap ve risale yazılmıştır. Ancak Veşşâ'nın eserini önemli kılan husus eserin nahiv ve lügat ağırlıklı olması, erken dönemde telif edilmesi ve bu türde kendinden öncekilerden beslenmiş olmasıdır. Zira Müberred (öl. 286/900) ve Niftaveyh (öl. 323/935) başta olmak üzere birçok hocası bu konuda eser telif etmişlerdir. Bu da o dönemdeki hoca-talebe etkileşimini görme bakımından önemlidir.

Veşşâ, eserinde birçok memdüd ve maksûr sözcüğe yer vermiştir. O, semâî ve kıyâsî memdüd-maksûr isimler ayırımı adı altında pek çok kalıp, bab ve kurala değinmiştir. Eser birçok bölümden meydana geldiği için çalışmada bu bölümlerin birkaçı değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. İncelenen bölümler ışığında eserin kısa, öz ve sistemli bir yapı arz ettiği söylenebilir. Ayrıca Veşşâ, bu alanda yazılan eserlerden farklı olarak nâkıs fiiller ile mehmûz kelimelere de yer vermiştir. Eserin lügat ve kıraat ilimleri açısından önemli bilgiler içerdiği ifade edilebilir. Nitekim Arapçadaki kelimelerin okunuş ve yazılışlarının tespiti büyük bir önemi haizdir.

Veşşâ'nın bu eseri zengin kelime haznesine sahip Arapçanın ihtiva ettiği kelimelere nüfuz edebilmek adına önemlidir. Bu yönüyle onun eseri bir yazım kılavuzu mahiyetindedir. Bu tür sözcükler Arapçada sıkça görülen, yazılış, okunuş ve i'râblarında zorluk bulunan kelime türlerinden birisidir. Dolayısıyla bu tür eserlerin tanıtılması, öğretilmesi ve öğrenilmesi dilde karşılaşılacak olası hataların ve zorlukların azalmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda bu tarz eserlerin akademik faaliyetler içerisinde çalışılması, Arap dilinin inceliklerine inmeyi kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- Ateş, Mahmut. *Kur'ân'da Gayr-ı Munsarif İsimler*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşar Aved Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1983.
- Demirayak, Kenan. "Maksûr ve Memdüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Veşşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Enbârî, Kemâleddin. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîne'l-Kufiyyîn*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.
- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 155-183.
- Esterâbâdî, Ruknuddin. *Şerhu Şâfiyeti İbnü'l-Hâcib*. thk. Abdülmaksûd Muhammed Abdülmaksûd. 2 Cilt. Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, 1. Basım, 2004.
- Fâridî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu'l-İmami'l-Fâridî ala Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Ebu'l-Kümeýt Muhammed Mustafa el-Hatîb. 4 Cilt. Beyrut: Dar'ul Kütüb'il ilmiyye, 1. Basım, 2018.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Hamalâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeze'l-arf fî fenni's-sarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Dâru'l-Meârif, 15. Basım, ts.
- Hıdır, Ahmed İbrahim - Es'ad, İnâs Velîd. "el-Furûku'd-delâliyye beyne'l-müttefak hataen ve'l-muhtelif lafzen ve ma'nen mine'l-maksûr ve'l-memdûd ve'l-mehmûz". *Âdâbü'r-râfidîn* 72 (2018), 85-104.
- İbn Akîl, Ebu Muhammed Bahaeddin. *Şerh İbn Akîl ala Elfiyyetü İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan. *el-Muhassıs*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't Turasi'l-Arabî, 1. Basım, 1996.
- İbn Vellâd, Ebü'l-Abbâs. *Kitâbü'l-Maksûr ve'l-memdûd*. thk. Paul Brönnle. Matbaatü Leiden, 1900.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmyel Bedî' Ya'kub. 6 Cilt. Beyrut: Dar'ul Kütüb'il İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saâdât. *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Alâaddin. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, ts.
- İbnü'l-Gazzi, Ebü'l-Meali Şemseddin Muhammed b Abdurrahman. *Divanü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevi Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.



- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî ; Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1986.
- Kalâtî, İbrahim. "Zâhîratü't-te'lif fi'l-maksûr ve'l-memdûd beyne'l-karn'il-sâlis ve'r-râbi'l-hicriyyeyn". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye* 1 (2002), 230-238.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Neccâr, Muhammed Abdülaziz. *Diyâu's-sâlik ilâ evdahi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Omar, Ahmed Muhtar. *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab*. Âlemü'l-Kutub, 8. Basım, 2003.
- Öztürk, Levent. "İbn Yahyâ el-Veşşâ'ya (ö. 325/937) Göre Abbâsî Toplumunda Hediyelerin Gizli Dili". *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 9-15.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Celal Asyûtî. 24 Cilt. Lübnan: Dâr'ul-Kütüb'il İlmiyye, 1. Basım, 2010.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 13. Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1981.
- Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî [gas]: İlmü'l-Luga İla Havali Sene 430 H.* çev. Arefe Mustafa. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1988.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Bugyetü'l-ouat fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- Şatîbî, İbrahim b. Musa. *el-Mekâsîdü's-şâfiyye fi şerhi'l-Hülâsati'l-kâfiyye*. thk. Abdülmecid Katamış. 10 Cilt. Mekke: İhyâu't Turâsî'l-İslâmî-Ma'hedi'l-Buhüsî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Şimşek, Ahmet. "Zühd, Şiir ve Dil: İbn Malik ve el-Maksûr ve'l-Memdûd Adlı Eseri". *Artuklu Akademi* 3/2 (2016), 79-91.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *el-Lübâb fi i'leli'l-binâ ve'l-i'râb*. thk. Abdülilah en-Nebhân. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1995.
- Veşşâ', Ebü't-Tayyib. *el-Maksûr ve'l-memdûd*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.

Veşşâ', Ebü't-Tayyib. *Kitâbü'l-Fâdil*. thk. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1991.

Veşşâ', İshâk b. Yahyâ. *el-Muveşşâ*. thk. Kemal Mustafa. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1953.

Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde İrâb-Anlam İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2020.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mufasssal fî sun'ati'l-i'râb*. thk. Ali Ebû Mulham. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1. Basım, 1994.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 79-101.



Pets: Theological Dilemmas and Spatial Accommodation Among Turkish-Speaking Migrants in the Northwest of England

Evcil Hayvanlar: İngiltere'nin Kuzeybatısında Yaşayan Türkçe Konuşan Göçmenlerde Teolojik İkilemler ve Dini Mekân Yapma Pratikleri

Mehmet Davut Çoştı

Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

PhD. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Erzincan /Türkiye

E-posta: davutcostu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6139-8567

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1092437

Cite as / Atıf: Çoştı, Mehmet Davut. "Pets: Theological Dilemmas and Spatial Accommodation Among Turkish-Speaking Migrants in the Northwest of England", Journal of Analytic Divinity 6/1 (Haziran/June 2022), 79-101.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Davut Çoştı)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Abstract

Based on individual interviews in the Northwest of England, this article examines how Turkish-speaking (TS) migrants experience pet practices. Building on approaches to space-making practices, as well as studies on everyday lived religion, this article explores how TS migrants constitute pet practices within their understanding of Islam and the context in where they live. This article shifts the emphasis from the study of texts to the study of lived practices. This study explores how texts are employed in distinctive ways by individuals in everyday life. Additionally, it has been discussed that Muslims' lives cannot be reduced to text only. Instead, the text and the context mutually reconstitute individuals' everyday lives. TS migrants established a way of life by taking seriously into account the mutual relationships between the text and the context. They lived in a certain context without excluding the text. This study explored that their everyday lives are inspired by the text. Particularly, pet practices are chosen to demonstrate the negotiation between the text and the context. Despite the increase of pet practices among Muslims in Europe, including Britain, it is less researched. Examining the stories of six men in the UK who are mixed married, this article pushes further the discussions of Islamic views on dogs, by exploring the challenges that male migrants face theologically and socially, and strategically adapting to deal with unique situations and their everyday experiences. It reveals that mixed married TS migrants come across two main strategies to deal with this practice: convincing kids to avoid dog adoption or creating religious spaces in the home sphere by not allowing dogs to enter certain rooms.

Key Words: Everyday Religion, Turkish-Speaking Migrants, Pet Practices.

Öz

Makalede, İngiltere'nin kuzeybatısındaki Türkçe Konuşan (TK) göçmenler tarafından evcil hayvan sahiplenme eylemini nasıl deneyimlediği, mülakatlardan toplanan materyaller üzerinden incelenmektedir. Mekân yapma teorisinin yanı sıra gündelik din üzerine yapılan çalışmaları temel alarak, TK göçmenlerinin İslam anlayışları ve yaşadıkları bağlam içinde evcil hayvan uygulamalarını nasıl oluşturdukları araştırılmıştır. Bu makale, odağını, metinlerin incelenmesinden yaşanmış pratiklerin incelenmesine kaydırmakta ve metinlerin günlük yaşamda bireyler tarafından farklı şekillerde nasıl uygulamaya konulduğunu araştırmaktadır. Ayrıca, Müslümanların hayatlarının sadece metne indirgenemeyeceği derinden tartışılmıştır. Metin ve bağlam karşılıklı olarak bireyin günlük yaşamını yeniden oluşturur. TK göçmenler, metin ve bağlam arasındaki karşılıklı ilişkileri (metni dışlamadan) ciddiye alarak bir yaşam biçimi oluşturmuşlardır. Özellikle evcil hayvan uygulamaları, metin ve bağlam arasındaki uzlaşmayı göstermek için seçilmiştir. İngiltere dahil olmak üzere Avrupa'daki Müslümanlar arasında evcil hayvan sahiplenmenin artmasına rağmen, günümüz dünyasında bu konu araştırmacılar tarafından yeterince araştırılmamaktadır. Bu çalışma Birleşik Krallıkta karma evli olan altı erkeğin hikayelerini araştırmış, erkek göçmenlerin teolojik ve sosyal olarak karşı karşıya kaldıkları zorlukları keşfederek onların günlük deneyimleriyle başa çıkmak için hangi tür strateji geliştirdiklerini incelenmiştir. Ayrıca, karma evli TK göçmenlerin iki ana stratejisini ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi



çocukları köpek edinmekten vazgeçirmek, ikincisi ise köpeklerin belirli odalara girmesine izin vermeyerek ev alanında dini mekân yaratmak.

Anahtar kelimeler: Gündelik Din, Türkçe-Konuşan Göçmenler, Evde Hayvan Besleme.

Introduction

The purpose of this article is to explore the negotiation of dog presence in houses among mixed-married Turkish-speaking (hereinafter referred to as TS) migrants in the context of everyday religious practices.¹ Correspondingly, this article also investigates how religion is constructed in different settings. Mixed-married TS male migrants were challenged by the demand of a dog (or a cat) at home by kids and spouses. Under the pressure of this demand, TS male migrants strategically created different everyday solutions.

In studying Muslim writings on dogs, a contradictory approach appeared. While the majority of scholars on Islam have presented dogs as unclean animals due to the saliva, modern academicians tended to present dogs at the highest level (Berglund, 2014, 545). However, the general attitude towards the dog is that Muslims do not admit dogs indoors. Keeping them as pets inside homes is not accepted in the understanding of Muslims on Islam. Despite what the text says about dogs' (un)cleanliness, there is a negative attitude toward dogs among Muslim communities. The reasons for these attitudes are attributed to the common perception. It has been believed that if a dog wanders by a praying Muslim, the prayer will be invalidated due to the dog's saliva (es-Serahsî, 2008, I, 94, 213).

Although this study's interest is not on historical or textual based, I have felt obliged to explain why Muslims are biased against dogs. It is not intended, therefore, to give critical comment on the status of dogs in Islam. This article's position is not to be judged based on the text. Instead, individuals' everyday experiences and their perception of dogs are prioritised in this article.

Despite the fact that pet practices among Muslims, particularly among mixed-married or interfaith married families are on the increase. Probably, it would be more common in the following years not only in European countries among Muslims but also in all other countries. The increase of dog adoption among Muslim families is becoming a major challenge to Muslim communities. However, scholars of Islam have largely overlooked animal practices from the lens of a social perspective. In this sense, articles and some other sources written on dogs within the Islam context in English and Turkish

¹ 'TS' refers to three ethnic groups who live in the UK: Turkish-Cypriots (Turks from Cyprus), Turks from mainland Turkey, and Kurds (Turkish passport-holders, Kurdish or Zaza-speaking from mainland Turkey) (King, et al., 2008, 425; Çoştu, 2018, 82-84).

languages are used in this study. Analysing Turkish and English articles enables me to see the gap in the literature. Therefore, initially, I provided the focus of the written sources to show the lack of individual perspective. Then, I attempted to fill the gap with this study. Therefore, this article aims to fill the gap in the literature that assesses the social perspective of pet practices from individual experiences. I place the individuals' pet practices within their social context by revealing their negotiations with families. Moreover, this article offers perhaps the first attempt in the examination of how mixed-married Muslims narrate and perform their relationships with animals at home.

I analyse pet practices under four main sections, excluding the introduction and the conclusion sections: theoretical framework, methodological approach, dog status in Islam, and pets practices in mixed-married TS families. In the first section, I determined the theoretical framework of this article. Everyday religion was chosen as the starting theory for this study. Spatial theory (Knott, 2005) and dwelling and crossing theory (Tweed, 2006) are employed as underpinning theories. The second section is on the methodological approach. Here, I have unpacked the employed method of this study. The third section examines the status of dog practices in Islam. This section plays a crucial role for this article. This is because all existing studies lack individual perspectives. Instead, the textual lens has been employed in other studies, unlike this article. Therefore, the originality of this article has been demonstrated in this section. More importantly, I will discuss the reasons for the negative view of dogs in Muslim society, including the majority of TS male migrant participants who are considered themselves as practising Muslims. It is important to note that I am not intended to go for an in-depth discussion on the validity or misunderstanding of the Islamic sources regarding dogs (Subaşı, 2011; Tlili, 2018, 43; El Fadl, 2004; Foltz, 2006; Waldau, 2013, 174; Rahman, 2017, 3; Bardakoğlu, 2002, 252). Instead, I directly focus on the general thoughts of Muslims, including TS migrants, towards dogs.

In the fourth section, which is the main body of this article, I explored the dog practices and experiences in relation to daily prayers. I explored that there are two TS family types (within six-interviewed participants) in terms of pet culture. On the one hand, some TS male migrants did not allow dogs at home due to the individual or religious reasons. In these families, I deeply discussed how Muslim male migrants convinced their wives and kids to avoid dog adoption. On the other hand, I will explore mixed-married TS families' dog adoption practices. I will analyse how these Muslim male migrants accommodate their beliefs and prayers at home where the dog is present and their attitudes towards dogs. As we shall see, I discuss how different individuals deployed different strategies, and how religion influenced these strategies, as religion is not separated from other aspects of everyday life. Instead, religion is lived in social life. TS migrants maintained their religious identities in the dog presence homes. This section is deeply examining the inflection of



social life on religious practices. In the end, in the conclusion of this article, I provide a general overview of pet practices in TS migrants.

1. Theoretical Framework

Inspired by the works of everyday religion scholars (Ammerman, 2007; 2020; McGuire, 2008; Knibbe & Kupari, 2020), Tweed (2006) on crossing and dwelling, and Knott (2005; 2007; 2008; 2016) on spatial theory, I determined to consider how Islam was reconstituted in TS migrants' homes, in where pets are present.

As the lived religion approach abandons text studies, it explores how religion is experienced and came into practice in different environments by individuals (McGuire, 2008). The abandoning of the textual lens as a starting point of research in favour of an emphasis on the individuals' practices promoted to explore religious practices from individual's perspective. Here, I moved the lens from text-based to individual-based. Through the everyday religion lens, without excluding the text from the scope of the study, I explored the inflection of the context to the application of the text. Text and the context both are in mutual relation. Individuals negotiate different aspects of life while applying the text. I am prioritising the experiences of people by privileging the everyday. In this study, I am looking at the actual lived experiences of TS migrants. As I demonstrated elsewhere (2021), however, the *reworked everyday religion theory* reaches beyond his three empirical cases, inviting application to other transnational religious practices, which are not studied from the individuals' lens. Instead of analysing recognisably religious practices (for instance, daily prayers) or a self-contained religious field as the focus of this study, through the everyday religion lens, I examined practices that are important in the lives of individuals in social places. The study of lived religion gives more weight to ordinary people as religious subjects. In this sense, everyday religion theory enables this study to explore individual pets' practices by prioritising everyday side instead of textual perspective. It is also important to emphasize that the text (Quran or Sunnah) also shapes the world that we live in and provide descriptive models for the construction of religious spaces (Blackburn, 2012, 151). While some TS migrants take seriously the influential religious text in their religious practices, others found a variety of tactics to overcome the demand of their kids by not allowing dogs inside homes.

Employing everyday religion theory provides important insights and brings its taken-for-granted aspects to attention. By utilising *modified everyday religion theory* (Çoştu, 2021), I directly focus on how TS migrants narrate and perform their relationships with animals at home. In this logic, I am not excluding text or Quran from the scope of everyday religion because Islam interconnects with the context. My argument is that interpretations of Islam are embedded in different aspects of their lives that are not explicitly religious. Through this study, I aim to show the engagement of Islam with these aspects and to bring to life the complex decision-making involved in adopting a pet. As pet practices are closely

associated with religious and cultural values, religion plays a vital role in many aspects of our everyday life. For example, religious and ethnic identity can dwell in a practice and can be displayed through it (Jeldtoft, 2011). How some TS migrants mark their religious beliefs through pet practices is the focus of my analysis in this study. Briefly, this scholarship examines dog practices in a migration context and everyday mixed-married family lives through religious space-making practices.

More importantly, by prioritising individuals over text, I look at religion through *individual's lens*. Therefore, through an individual's perspective, I reassess the already known and studied aspects of religion. For example, the status of dogs in Islam have been studied and well examined by scholars (Koşum, 2015; Keskin, 2019; Sulaiman, 2020; Demirel, 2014; Baysa, 2021; Tlili, 2018, 43; El Fadl, 2004; Foltz, 2006; Waldau, 2013, 174; Rahman, 2017, 3; Bardakoğlu, 2002, 252). In this study, I re-evaluate pet practices within the migration context through individual's perspective. Pet practices emerged because these practices play an important role in TS migrants' everyday lives. However, at the same time, these aspects of Islamic practices have been ignored and have not been studied the way this article does. Particularly, pet practices in Islam among migration context has never been studied through an individual's lens.

Along with this primary theory of everyday religion, in this article dwelling and crossing theory was also employed to explore the migration context of it. For Tweed (2006, 105), religious dwelling means finding a place for its continuity. Religion dwells in something and lives through that thing. It can be people, body, religious practices, food, idea, etc. Therefore, dwelling is not a one-time action (Çoştu, 2021). Instead, it is continuous. Religion dwells in pet practices and crosses the time from generation to generation. As Tweed (2006, 75) states, religion(s) helps individuals find a place of their own. This study explored how individuals created their religious spaces through pet practices.

In this article, I am looking at the dynamism of the operation of religion. For me, religion is fixed (dog's saliva is not clean) but the implementation of religion can change from context to context or person to person (Reinhart, 2020, 5, 6). For example, while a person adopts a cat to prevent dog adoption, others adopt a dog but limit its access to other rooms in the house for religious purposes. In this sense, the new context limits migrants' everyday home lives.

Above all, the people I examine and engage with are migrants. Therefore, migrants and their migratory experiences are the context in which they practice Islam. Religion helps migrants settle in the new land; simultaneously, migration influences religious practices. While for some individuals, the impact of migration on religion can be explicitly seen. For others, the impact of religion on their migrant status in terms of religious transformation to the next generations is profound and is explored in the pet practices (Jerolmack, 2007). This study examines how religious practices undergo changes in the context of migration and



how these alterations are both an effect of migration and a way of settling and 'dwelling' in the country of immigration. In this sense, migration and religion are in a mutual relationship. Both play a vital role in TS migrants' life. This is because kids' dog demand is due to the society where they live currently. TS migrants' everyday lives are inflected by the context and inspired by religion. The negotiation between the context and religion is under examination throughout this study.

2. Methodology

A qualitative research method was chosen to examine pet practices of mixed-married TS migrants in the UK. This methodological approach allows for the exploration of individuals' experiences, challenges, and dilemmas. The ethnographic research for this study was conducted for six months between March 2019 and August 2019 in the Northwest of England among TS migrants. Quotes in this article are those from six semi-structured interviews which were conducted with individuals, who are mixed-married families (Rapley, 2007). Although I did a total of thirty-two interviews, only six of them experienced pet practices. Therefore, this article is built on these six male migrants. In this sense, the material of this article does not represent the whole TS migrants. Instead, this article examines a specific group of people.

The main purpose of using the interview as a material collection method is to obtain insiders' views (Marshall & Rossman, 2011). Sands et al. (2007, 354) define interviews as purposeful social (usually face-to-face) interactions and conversations. Drawing upon this understanding, the interviews I conducted with TS migrants in the Northwest of England provide an insight into their everyday religious experiences. They were asked basic questions pertaining to their migration experiences, religious lives in the UK, family, and social interactions with other TS migrants in the surrounding cities. Normally, I did not initiate questions about pet practices. However, in time, thanks to my methodological approach, I came across this everyday practice among TS migrants. At least, to some extent, some of them experienced the demand for a pet at home from their kids. Due to the pet practices, I probed for more information on whatever they emphasised within the everyday religion framework. Therefore, the topic of pet practices was unanticipated. The more passionately they talked about their pet adoption experiences, the more I realised the centrality of this issue to their lives as migrants. Therefore, the focus of the study was informed and driven by issues and themes that the participants in the interviews emphasised (Jawad & Elmalı-Karakaya, 2020).

All interviews were tape-recorded and transcribed verbatim. All interviews were held in Turkish. As a Turkish male researcher, I was able to carry out the interviews in Turkish. Due to confidentiality reason, quotes from interviews are my translation. I tried to minimise the loss of meaning in translation by closely reading and cross-referencing the

Turkish and the English versions of my transcriptions several times. To protect the interviewees' identities, I used pseudonyms instead of their actual names (Çoştu, 2016).

Now, I will begin with the general view of a dog as pets at homes in the Muslim world.

3. Discussions on the place of dogs in Islam

Many of the existing studies have discussed the experiences of pet practices without taking the negotiations between religion and pet adoption into account. TS migrants' everyday pet experiences are not static or fixed objects. However, this article evaluates pet practices as contextual. The inflection of the context on the understanding of the text will be broadly explored throughout this article.

Previous academic discussions of keeping dogs as pets inside homes fall short of accounting for the social aspects of life. Instead, all Islamic written sources on dogs endeavour to reconstitute the place of dogs in Islam (Subaşı, 2011; Tlili, 2018, 43; El Fadl, 2004; Foltz, 2006; Waldau, 2013, 174; Rahman, 2017, 3; Bardakoğlu, 2002, 252; Koşum, 2015; Keskin, 2019; Sulaiman, 2020; Demirel, 2014; Baysa, 2021). While some evaluated this matter from merely an Islamic law perspective, others seek to falsify the Muslim bias against dogs.

The impurity of dogs and keeping them as pets are not discussed from the social perspective. Therefore, this study is an original contribution to the literature, by reconstituting the negotiations of keeping dogs at home from individuals' lens and therefore, from a social perspective. All existing sources endeavoured to look at this social issue from the textual lens. On the contrary, without conveying negative or positive connotations, this study stays away from the textual lens. However, the text is not fully separated from the discussion of this article. Rather, the impurity of dogs is motivated by the religious understanding of individuals. Therefore, the text is still the major influential factor. However, the point that this article looks at this debate is still from a social perspective without excluding the importance of text from the scope. This study does not build a binary between textual versus non-textual lens (Çoştu, 2021). Rather, everyday experiences are motivated and inflected by the text. This study gives more weight on the individual's everyday experiences (Ammerman, 2020; Knibbe & Kupari, 2020). Above all, this study is the first attempt to fill the gap in the literature by looking at this everyday negotiation by prioritising social perspective over the textual lens.

For example, as Tlili (2018, 46) deeply discussed in her work, the presence of the dog in the *Ashab al-Kahf* narrative proves the longstanding human-canine bond. Tlili (2018, 43) rediscussed the place of dogs in Islam from the perspective of *Ashab al-Kahf*. In other words, she also looked at these pet practices from the textual perspective. The common assumption is that Islam is biased against dogs. However, according to Tlili (2018, 57), this prevalent view is an unjustified cultural prejudice instead of a scriptural mandate. By bringing



scriptural evidence, for Tlili (2018), the presence of the dog among humans in the cave is not a negative attitude. Even for *al-Jahiz*, who is an important *Mutazili* figure died in 869, dog is mentioned in the Quran with a group of *pious* people. For him, the dog was the fourth member of the group. Here, from the many animals, a dog was chosen the companion of these pious people. As Tlili states, some scholars (*Mufassir al-Zamakhshari*, d.1143; *al-Jahiz*, d. 869) reinforce their views on dog status in Islam through the Quranic position from Ashab al-Kahf narrative. In brief, Tlili (2018) provided a positive attitude toward dogs.

More importantly, some Western Muslim scholars, such as El Fadl, have shown signs of positive views on dog allowance inside homes. For example, Professor Khalid Abu El-Fadl, a prominent Western Islamic scholar in the field of Islamic law at the University of California, explicitly stated that dogs are welcomed inside houses. For him, the verdicts about dog adoption are not absolute rules in Islam. Instead, they are interpretations of hadiths. Therefore, the context played a crucial role in the interpretations of the rules. While Western Islamic scholars' approach with a positive attitude towards dog allowance at homes, scholars from Muslim populated countries keep the negative attitude as the conventional way. In this sense, the impact of time also can be seen in this example. Those who heavily rely on historical sources still believe in the same way as in the past, due to the modern world and the diasporic context others are obviously more open for alterations due to challenges they face everyday. The Western context triggers the new approaches for Muslims. These debates on home dogs also show the strong impact of the context on the scholars' views on this matter. Correspondingly, scholar Reinhart (2020) has demonstrated that the way Muslims interpret Islam is context-based. Obviously, the diasporic context pushes migrants to adopt a new form of everyday life. These new everyday lives require updated *fatwas*. Therefore, it is possible to see such updated *fatwas* from western scholars than from scholars of Muslim countries.

All in all, despite the common perception of the place of dogs in Islam, an increasing number of practising Muslims are keeping dogs as companion animals. El Fadl attempted to justify dogs as pure animals. El Fadl like other Islamic pro-dog scholars also approaches this matter from a textual perspective.

Additionally, Koşum (2015) analysed the reasons for Prophet Muhammad's command to kill dogs. He stated that this command was not a permanent order and cannot be applied everywhere. He emphasised that the order of killing dogs is context-based. For him, the reasons could be the health or safety of the public, not to annihilate the dogs from the city. Similarly, Demirel (2014, 78) analysed the killing dogs from *hadith* perspective. His general view on the status of dogs in Islam is that as Prophet Muhammad did not visit houses where dogs are present, Prophet Muhammad does not lean towards dog-owning for pleasure reasons. Demirel (2014, 101) stated that killing dogs in Prophet Muhammad time is for the mad dogs. As he stated that dogs in Prophet Muhammad time used to enter

masjids and houses and eat people's foods. This is because the house conditions were not like today's houses. For example, the concept of a door is not as same as today's doors. Therefore, due to the context, killing dogs' rulings may be valid in its context but not acceptable everywhere and every time (Demirel, 2014, 80). According to Demirel (2014), verdicts can change from time to time and place to place.

Keskin (2019) also reviewed the dog's status in Islam from a textual perspective. Keskin stated that apart from guarding and hunting reasons, owning dogs is welcomed in Islam. For him, Prophet Muhammad ordered Muslims to look after dogs in the cities. Dogs lived in the cities as part of everyday life (Keskin, 2019, 111). However, Keskin (2019, 109) has not discussed the presence of dogs inside homes. For him, in certain times, dogs are ordered to be killed due to the reasons of security and health of the public (Keskin, 2019, 112).

Moreover, Sulaiman (2020) discussed the Islamic rulings on touching dogs after ablution, dog trades, killing dogs, the relation between the praying place and dogs, and the purification of saliva via soap instead of soil. He comparatively analysed the two opposing views of the anti-dogs and pro-dogs on owning a dog. He concluded that it is permissible to own a dog for the purpose of security, hunting, or farming as long as the dog does not share the house with the owner due to the dog's saliva, which is accepted as impure and may nullify the prayers. For him, as long as a person does not come into contact with the dog's saliva, it is not forbidden to own a dog in Islam. Therefore, in his work, he tried to answer the common question of 'is it permissible to keep a dog as practicing Muslims?'. He concluded that owning a dog is not haram, though keeping a dog in the house is not hygienic. Sulaiman (2020) like other scholars also provided suggestions on how to manage a dog's saliva. His suggestions are directly based on the text. For example, according to Sulaiman (2020, 46), in the view of Malik, dogs are pure, including their saliva. However, for Shaafi', the dog (even its hair) and its saliva are impure. Moreover, in the view of Hanifah, dogs' hairs are pure but not saliva. Therefore, the commonly accepted view among Muslims is that the saliva of a dog is unclean. Sulaiman (2020) does not accept Shaafi's view on this matter. This is because Prophet granted Muslims to own a dog for hunting, herding, and farming. Therefore, avoiding touching is not possible while keeping a dog for useful reasons. For example, when the dog catches the prey with his mouth, the saliva is touched the prey as well. As long as the saliva is cleaned from the prey, it can be eaten. Probably, due to the germs and other hygienic reasons, Prophet asked Muslims to wash it several times when the saliva is touched. In other words, the impurity is not in the dog, instead, it is in its saliva.

The reason for the negative attitude toward dogs is that many *hadiths* warn Muslims about touching dogs. Ironically, while pro-dog scholars brought to the fore the narratives from Prophet's companions about the habits of keeping animals for farming or fun



purposes and famous hadith on the forgiven prostitute [‘a prostitute was forgiven by Allah, because, passing by a panting dog near a well and seeing that the dog was about to die of thirst, she took off her shoe, and tying it with her head-cover she drew out some water for it so, Allah forgave her because of that’ (al-Bukhārī, 1987, Hadith, 538)], anti-dogs scholars mainly focused on *hadiths* on the impurity of dogs and the angel narrative (Jibril: we do not enter a place in which there is a picture or a dog.). This narrative establishes an understanding of angels those who do not visit a dog’s presence place.

Additionally, the negative image of dogs in modern Muslim lives is discussed in the work of Berglund (2014) on dog status in Islam. For example, in Pakistan culture, dogs have been used as a provocation material (Berglund, 2014, 555). For this reason, former Pakistani president Parvez Musharraf revealed photos of holding dogs in his arms. He wanted to break Muslim taboos and show the influence of western values. Being photographed with companion dogs provoked his Muslim citizens. Being photographed with cats or other animals would not cause the same result as dogs. This is because dogs are considered as unclean and should not be kept as companion animals inside houses.

In the above-listed studies, only Baysa (2021) focused on the factors that motivate pet adoption. Therefore, his focus was elsewhere, such as socio-economic conditions of pet owners or the effect of individuality on pet adoption etc. (Baysa, 2021, 244). According to him, the significant increase of vet hospitals in Muslim countries in recent years proves the increase of pet adoptions (Baysa, 2021, 236). Therefore, research on pet practices is going to be a tempting topic in the near future. Additionally, although Baysa invites researchers to focus on this topic, he still asks new researchers to examine it from a textual perspective. Even his invitation shows that this present article is going to first in its field. This is because this article explores pet practices from a social lens instead of a textual perspective without building a binary between text versus social lens.

All in all, the general assumption is that Muslims have a negative view of dogs as home pets (Mikhail, 2022; Tlili, 2018). Muslims pray five times a day in clean places. The cleanliness of the prayer place is one of the requirements before starting the daily prayer. According to es-Serahsî (2008, I, 94, 213), a prominent well-accepted Islamic scholar, it has been accepted that a dog’s body is considered impure. It has been believed that saliva voids a Muslim’s prayer (El Fadl, 2004). In case the dog touches the prayer rug or the person with its saliva, there is the avowed that the person is required to clean the dog’s saliva due to the obligatory ritual purity (El Fadl, 2004). Moreover, because the dog is perceived as an impure animal, if a dog passes in front of prayers, it will nullify the prayer (El Fadl, 2004). Thereby, the presence of a dog in such places where Muslims pray is considered not clean enough due to the possibility of a dog’s saliva (El Fadl, 2004; Subaşı, 2011). If a dog licks a container, the container must be washed three or seven times before using. This is because dogs’ saliva is a contaminant. Therefore, this approach makes the touching of a dog an abomination. In

other words, it is perceived as haram or forbidden in the eyes of Muslims. Because of this understanding, physical contact with dogs is avoided by many practising Sunni Muslims. As a result, Muslims who pray at home usually refrained from having a dog inside their homes.

More importantly, these above-mentioned Muslims' perceptions of dogs are not different in the Turkish context. In the eyes of many participants of TS migrants, dogs are perceived as unclean animals. Its presence at home makes the place unclean. The obligatory ritual purity for prayer caused a negative attitude towards keeping a dog inside homes. Nonetheless, the belief that dogs are impure animals has been encoded in many people's religious consciousness in Turkey and the TS migrants in the UK (Subaşı, 2011). Therefore, the negative stereotype about dogs as pets influenced Turkish people to refrain from having them inside homes. In regard to this, Mehmet, a second-generation TS male who married a British, stated his concerns about religious prayers and impurity of the dog's saliva as follows:

But, now, for example, I walk in the town with my kids. My kids are really afraid of dogs. When a dog passes by me, due to obsessions, I change my jeans when I arrive home.... If a dog touches me, I have to change my clothes. I learned that in Hanefi [school of thought] ilmihal, if a dog's tongue touches, then I should renew my ablution [Wudu].

Like Mehmet, most of the TS male migrants whom I interviewed had a similarly negative view towards dogs' saliva. Having a dog inside homes causes troubles for those who believe dog's saliva nullifies prayer and cleanness of their clothes. Attributable to this notion of impurity of dog's saliva paved the way for the TS migrants to strategically find a solution on not to have a dog inside their homes, regardless of what the family members think.

Apart from the physical impurity of the dog's saliva, the negative attitudes towards dogs as *moral* impurity relies on a hadith. According to the hadith, Allah's mercy and angels do not enter a home where there is a dog in it (El Fadl, 2004). Relying on my fieldnotes, I heard many times this hadith narrative from my TS male participants. These negative attitudes towards dogs are usually referred to as Sunnah literature in Islam (El Fadl, 2004). However, drawing from El Fadl (2004), the study on dogs in the Islamic tradition, the Quran does not condemn dogs as impure or evil.

Additionally, the other cultural bias against dogs is the entrance of dogs into homes is perceived as the imitation of the Western culture in the Muslim world (Subaşı, 2011, 15). All in all, this negative view of dogs which paves the way for *not* 'wanting' to allow any dogs to enter inside homes emerged in many mixed-married TS migrant's families lives.

All in all, despite the two opposite approaches to this issue, dog adoption is dramatically increasing among Muslim families. Hence, the below part will discuss how



men cope with their unique situations in the light of the challenges they face in their everyday lives. Now, I will discuss how TS male migrants managed to keep (or kept away) a dog inside their homes.

4. The Challenges of Pet Practices: The Production of Religious Space

Zekeriya has two kids and is married to a British spouse. He believes that dogs should not live in homes where Muslim families reside. Accordingly, regardless of what his wife or son wants, he strategically convinced his son not to have a dog inside the house. Zekeriya anticipated that his son will not get the responsibility of the dog if they own one. As Zekeriya did not want a dog at the very beginning due to religious, health, and cultural reasons, he conferred to his son the dog's responsibility of taking it for a walk. To do this, before having a dog, he bought a dog leash and asked his son to take the leash for a walk for only one weak experience; then he is ready to adopt a dog for his son. Inevitably, Zekeriya knew that his son will refuse this responsibility. Therefore, Zekeriya strategically turned his son from his dog demand. Zekeriya did not insist on trying a religious explanation of why they cannot adopt a dog and live with it in the same house. Because of his son's age, he would not understand a religious explanation. Instead of a verbal explanation, Zekeriya made his son change his dog demand. Zekeriya stated his dog experience as follows:

When my son wanted to adopt a dog, I told him that according to our religion, we could not keep a dog inside our house. Later, when he increased the pressure on me, I gave him a dog leash. Every morning at 5 a.m. I asked him to take this leash for a walk for half an hour. He said no, 'I could not go'. Then I asked him 'can you take the dog every day at five-ish (p.m.) for a walk in our neighbourhood, even in the winter'. He again refused. Thus, I turned him from his dog demand. Actually, I can have a dog if I will have a big backyard. However, as it is not (religiously) permissible to keep a dog inside homes, I can't at this current (house) situation.

As seen in this narrative, Zekeriya likes dogs. However, for him keeping the dog inside his house is the problem. Zekeriya, like other Muslims believe the dog is impure. So, it should not enter the house. Zekeriya also referred to the famous 'angel or dog' hadith. According to the hadith, as mentioned earlier, angels do not enter a dog's presence place. This religious understating shaped Zekeriya's everyday religious house life. For him, if he had a big garden, he was ready to get a dog.

Zekeriya's practical approach to this matter shows that he assigns significance to his son and religion. For him, negotiation is the best method. As shown in the interview quote, Zekeriya allowed his son to decide the last decision of dog adoption. As long as his son takes responsibility for the dog care, Zekeriya was ready to adopt.

Nurullah had similar experiences in regard to the pets issue. However, he had a different solution for the demand of his kids. He stated that his kids love dogs. His mother-in-law (British family) has dogs in her house. The current popularity of dog ownership is very high in the UK. Therefore, his kids see having a dog inside the house as a very normal lifestyle. Thus, his kids also wanted the same. However, due to religious reasons, Nurullah could not accept this. This is because prayers play such a vital role in his everyday life, given that he identifies himself as a religious person. At the same time, he knew that he cannot take any longer the pressure of his kids. As Nurullah stated that he understood that he could not convince his family of their dog demand, he directly adopted a cat. The main reason for him to have the cat get his kids busy with the cat and prevented any attempt of a dog demand. He strategically succeeds and kept his house away from a dog with the help of a cat. As Nurullah said: 'We have certain rules in our house. A dog will not enter.... We do not have Christmas celebrations or keeping a dog home as pets.' Cat is considered a clean animal in the Muslim world. So, for Nurullah, due to the common pet culture in British society, he preferred a cat over a dog due to his religious belief. He prays at home, and he wants to keep his home ritually pure by avoiding dog adoption.

Through having a cat instead of a dog, a person's religious identity becomes visible. As Bender stated that 'practice can signal interest in the things religious people do' (2012, 273). For Nurullah, religion dwelled in the cat, displayed through it (Tweed, 2006). Moreover, through this cat and the reason for its adoption, Nurullah transferred his religion to the later generation. Therefore, the cat becomes a tool for Nurullah to transmit his religion to his kids. As Nurullah stated that cat adoption over a dog is for religious reasons.

The dog demand by children proves that lived religious practices do not only pertain to individuals, instead, as this demand comes from interaction with others in schools or other shared platforms, people all together construct the religious world. TS migrants do not live the religion as individuals in an untouched space. Instead, religious practices are always in mutual relations with the social context where the TS migrants live. The social context is restricting the migrants' home lives. Religion is inflected by the context, and it also impacts the social context. While social context pushes the religious space into certain places within the house, religion also reconstitutes its shape and space. Religion does not fade away. Instead, it reforms itself. Sometimes, it could be less visible, sometimes, it could be overtly visible but in different forms. However, it is always there. The important point is to ask the correct question while looking for religion in social spaces. Correspondingly, religion played a very important role in Nurullah's household. Looking at this everyday life from an outside perspective could avoid noticing this very interactive religious practice. Cat adoption in his life is strongly religiously motivated. The negotiation between religion and social aspects of life is in Nurullah's everyday life. By asking the right question during the interview, the cat adoption can show the religious side of his life. Therefore, Nurullah's



religious life is saved thanks to this cat. With this cat, he made his kids happy and kept his house religiously clean. This is because cats are accepted clean animals unlike dogs.

Additionally, the religious visibility in Nurullah's life can be seen for those who are aware of the place of dogs in Islam. Otherwise, cats in these houses can be seen merely as a pet practice. However, through this practice, religion is an ongoing practice among TS migrants' everyday lives.

On the other hand, another migrant, Cemal, convinced his wife to keep the dog away from his house. Cemal is married to a British. He does not practice daily prayers. In this sense, the notion of the impurity of a dog in terms of religious perspective does not matter for him. However, Cemal never had a dog in his life until his marriage to a British. Regardless of what religion indicates, culturally and personally, Cemal could not get along with a dog in the same house. Cemal believes that having a dog at home in British culture is a common custom. Cemal told his story about his dog experience in his home as follows:

In this country, it is normal to see people who have a dog at home and abnormal to not have a dog. My wife had a dog [before the marriage]. The first day in her house, the dog really disturbed me. The dog wanted to play with me. So, he always was around me. When my wife noticed my unhappy situation that I do not like being around dogs, she took the dog out of the house in order to not lose me.

Cemal's personal choice is to keep distance from dogs. He could not get along with the dog, regardless of the dog's friendly approach to him. Thereby, even though religion does not play crucial role in Cemal's everyday life, his personal choice led his wife to find for the dog another home. As shown in the above quote from Cemal, he did not talk about religious reasons. However, he experienced the dog presence house atmosphere and the effects of migration on his everyday life.

Another example is about how Kamil, a taxi driver, finds a practical solution in terms of the dog and his daily prayers at home. In Kamil's life, praying is important even though he does not pray five times a day, he prays when he wakes up before leaving the house. Kamil earned recognition and also recognised the demand of his family, despite the fact that in his understanding of Islam, dogs should not reside in the house.

As he stated that

I pray every day at home. My wife and my daughter (7-year-old) see me when I pray. My daughter learns the Islamic rituals by imitating me.... To be honest, I like dogs, animals. However, I did not want the dog. My daughter insisted on dog adoption. Then, we got her a dog. First two weeks she enjoyed the dog. But now my daughter does not give a flying fudge. My wife likes dogs as well. I put a gate at the stairs. I can show you the photo of the gate. When my dog goes upstairs, he can go up until the gate. But, he cannot pass from the gate. Because I pray in my house. I pray. The dog cannot pass. I paid attention to this. We

did a fight because of the prayer. The second day, my wife bought the gate. She bought it because she knew my situation. Because I pray in my bedroom. Before I leave home, yes, I do not pray five times a day, but, at least I pray before I leave my home. I have a prayer rug at home. The dog cannot enter in my bedroom. It is not possible that the dog can go upstairs.

As seen in Kamil's everyday life experience about having a dog at home, he also believes the presence of a dog at the place where he prays is not compatible. Simply because he believes that a dog will nullify his prayer. His saliva will disturb him. Moreover, let alone, he also does not allow the dog where he sleeps. For him, a dog is an impure pet, but for the sake of his daughter and his wife he accommodates the dog's place inside the home in certain conditions. The gate is the solution in Kamil's everyday religious practice. As Kamil says before he goes downstairs where the dog is living, he wakes up and takes his shower, and prays with his clean clothes. Because if he went to the entrance floor, the dog probably would touch his clothes. To prevent such an incident, he took his precaution by buying a gate. So, his dog cannot go upstairs. In doing so, the first-floor room (bedroom) remains clean. His dog can hang out on the ground floor. Additionally, Kamil also accepts that he also likes dogs. He adjusts his life in the dog-presence house. Even though his child kept enjoying being with the dog first two-week, at later times, Kamil did not keep the dog away from his house. He kept the dog and made his own religious space in the house. Therefore, the production of religious space in TS migrants' houses is important. Even though having a companion dog in the house may not mark them as Muslim, religious space-making practices do.

Correspondingly, Knott's spatial theory is useful here in understanding the space-making practices of TS migrants in diaspora (2016). Pet practices shape migrants' everyday religious experiences. Their local understanding of Islam guides their everyday lives. It is not only the text (Quran and Sunnah) that guides their everyday lives, but also through the context. The local understanding of Islam is inspired by the context. Therefore, many other factors influence individuals' religious lives. This is because Islam is lived within a context. The local conditions inevitably play their role while the text is applied. Even though some basic form remains stable (such as a dog's saliva is commonly accepted as unclean and nullifies the prayer), the daily worship is locally inflected. In the houses where a dog is present, TS migrants are forced to make religious spaces. These forms of religious spaces are localised expressions of Islamic identity. The solutions and practices that TS migrants created are due to the context of local circumstances, needs, and religious and social concerns. I can say that for TS migrants the content and application of the text are locally determined. Due to the pet practices, individuals built their own religious spaces.

Individuals did not just abandon the prayer or kids' dog demands. Instead, they strategically built religious spaces within the dog presence house or did not allow a dog to enter the house. Therefore, individuals practise Islam within the context. Inevitably, the



context impacted the practice. It impacted individuals' everyday life by restricting individuals' religious spaces. In other words, the new lifestyle enabled migrants to make their own religious spaces. More important, the way that individuals make their own religious spaces shows the negotiation between the text and the context. None of them are abandoned from everyday life. This is because text and the context are not two contracting entities. Religion is lived through the context even though the context may change from time to time or place to place. For example, due to the migration context, individuals accepted dog inside the house even though they still believe that dog is not a clean animal. Religion also impacted the context. Due to religious understandings, individuals did not allow dogs in certain places in the house. Therefore, religion makes borders in the household by drawing boundaries between the prayer room and the dog. So, individuals accommodated daily prayers within the same house without excluding dogs or the prayers. They situated their old habits with the new ones.

It is also important to mention that this article does not have the tendency to separate the space of religion from so-called non-religion. Instead, as it has been articulated throughout this article, space production is motivated and inflected by religion. Instead of looking at such everyday practices from the lens of religious versus non-religious space, I assert that I analysed the everyday religious practices by crossing the boundaries between religion and non-religion. While religion is lived through the context. The context or (so-called secular) non-religious space is motivated by the religion. Therefore, through these pet practices, I have shown that homes are not secular or non-religious spaces. In other words, religious spaces are not only restricted to mosques. Rather, individuals can build their own private religious spaces wherever they want. In this sense, religion moves with individuals from space to space.

Moreover, as Smith stated, 'human beings are not placed, they bring place into being' (cited in Knott 2007, 54). Here, the person, Kamil, is the producer of the space. Through the creative process, people can produce meaningful places where they live. Religion attributes a new meaning that gives the space production its character (Knott, 2007, 52).

Similarly, Metin had the same experience as Kamil. Metin has two daughters. Due to his daughters' desires, he could not resist their pressure. Although he had to accept the dog's presence in his house, he still openly articulated his negative view of dogs. For Metin likewise Kamil, the solution was 'the gate', which keeps the dog out of the room, where they perform their daily prayers.

No one can enter my house with shoes. However, we have a *dirty* dog at home but... the dog cannot enter my bedroom. Did you understand? I do not like it. I have a gate in my room's door. My children wanted the dog. I never want a dog. Homes are not for dogs... as long as the dog does not enter into my room, I acknowledged... the reason for having the dog is that they [British people] lived with dogs at home from childhood. The dog

always was in their lives. Actually, dogs are really loyal... we have a dog, it is adorable. As long as it does not come near to me whatever it does, it is free.

Metin strongly believes that dogs are not clean. Due to this belief, he had to restrict himself to pray only in his bedroom. He had to put the gate to prevent the dog's entrance into his bedroom. As Knott (2016) noted that migrants develop effective techniques to fit into the new land, in Metin's life the gate plays this role. Metin like other migrants, similarly, bought a gate for his house and kept active his religious practices in the dog presence house. However, the dog pushed Metin's prayer place in a certain room. Dog limited Metin's religious spaces. The location of religion in his place has dwelled in non-dog places (Knott, 2016). Here, the dog can be central in constituting religious space. In this sense, the limitations of the context shaped migrants' living religious practices (Knott, 2016, 17). Space is enmeshed in everyday practice (Knott, 2008, 12). Metin created a dog-free sphere where he can forge a connection with religion. He reproduced familiar structures, practices, and spaces in diaspora (Knott, 2016, 1). For him, caring for prayers require space.

Metin had to accommodate his religious prayers and his dog's presence in the same house. In this sense, people migrate and settle in the new context. Moving to a new country alters individuals' relationships with things and places. Migrants revise their perspective on things and places (Knott, 2016, 1). Building a place where Metin can pray in the house is a form of revision in migrants' everyday lives.

Through these practices, Islam becomes a visible practice. Kids can learn Islam through the dog-free zones inside houses. At least, the way that fathers organise the house also shows that something different is going on in the house. Fathers' reactions towards dogs create an image of religion in kids' minds. Religion is dwelled in the dog-free room. For migrants, this religious space enables them to claim a connection to their homeland. It is the space that TS migrants dwelled in and find a familiar place. In order to not to become out of place at homes, migrants reproduced their own familiar religious places. These religious practices clearly demonstrate that space makings are constantly negotiated rather than fixed. With new environments, religious spaces can move and alter.

All in all, the quotidian home-making practices in homes are informed by religious beliefs, norms, and values. Individuals cope with their condition in religious place-making practices. Ostensibly, it is reflected and informed 'by religious beliefs, norms, and values' (Knott, 2016, 2). Religious 'practices constitute and shape private and public spaces, as well as themselves, being informed by the contexts and places in which they are enacted' (Knott, 2016, 3). This shows the mutual relationship between practices and their places. Individuals have the agency to reshape the place in favour of religious practices.

Practising religion and engagement with dogs in the same house are complementary rather than contradictory from the lens of individuals. Through this approach, TS migrants



feel more comfortable being Muslim in the home. Engaging their religious practices with the places where they live enabled TS migrants to create a new place of belonging. Through religious space-making practices, TS migrants are also 'placing' their identities by dwelling in space (Ehrkamp, 2005, 346). This is because religion travels through migrants and dwells in them in their places of settlement (Knott, 2016, 6). TS migrants look for recognition and a space where they can express their religious identity. As Ehrkamp stated that transnational practices facilitate new places of belonging that enable migrants to engage with the new complexity (2005). The attachments are not fixed nor static. Instead, it is very much dynamic and open for alteration through the new consequences.

Briefly, religious practices assist TS migrants to make sense of their resettlement, force them to create new and alternative spaces. These religious space-making practices show that my participants are capable of adapting to new contexts and conditions (Knott, 2016, 17). Despite the limitation of the context, they develop effective tactics by challenging the context.

Conclusion

This research has focused on pet practices among mixed-married Turkish-speaking migrants in the Northwest of England. This present study has assessed the Islamic view on pet practices. Despite the negative attitude toward dogs among Muslims, some mixed-married TS migrants adopted dogs. However, this dog adoption put them in a theological dilemma. In addition to the long theological debates and discussions, it is always important to look at this social everyday practice to understand their everyday lives, to examine the social and religious challenges they face at home, as well as the techniques migrants created to overcome the religious dilemma. Those who owned a dog in the same house where they live remained practising daily prayers. Thus, the negotiation between daily prayers and dog presence in the same place among TS migrants is explored.

This study has revealed that pet practices are overlooked and have not been studied from the social lens. Rather, it has been widely studied from a textual perspective. Therefore, the object of this article is taken for granted in the existing studies. Further, Muslim scholars should not act as if these practices are not happening. Instead, despite Muslims' negative attitude about dog adoption, it is in practice even among Muslim families.

The present study also reveals that throughout this variety of examples I found the influential connections between texts and religious practice in everyday life. Their understandings of dogs are always religiously mediated. Examining their relations with dogs provide a window into how people implement their Islamic understanding. Their attitude towards dogs is obviously religiously constituted. Another main conclusion of this article is also about the influence of hadith on TS migrants' everyday lives. Despite being

outside the Quran, practices that rely on hadith are found in everyday lived Islam. While in the attempt to justify their everyday actions, TS migrants directly keep the reference to hadith. From these interview quotes, I can say that these TS migrants were instructed by reference to a second scriptural source of authority, namely *hadith*.

While these pet practices have generated rich data, the findings from the everyday lives of mixed-married TS males cannot be taken to be representative of the experience of all mixed-married Muslim or TS migrants. The core intention of this article was to document the pet experiences of the TS males in relation to dogs. Dogs are considered religiously impure and dirty animals in Muslim societies. Specifically, the sight of a dog during the daily prayers is viewed as nullifying supplications. Therefore, the general understanding among Muslims is that the issues of the impurity of dogs and having them as pets inside homes are incompatible. This pre-existing bias against dogs is not a new phenomenon in the Muslim world, including TS migrants. This notion of impurity of dogs positioned TS migrants with a prejudice standpoint towards dogs at home. Accordingly, while some TS male migrants strategically keep the dog away from their homes even though what their kids wanted, on the other hand, others had to own a dog for the sake of their kids but in certain conditions. The main condition is that they restricted dogs in certain places in the house. As long as, the dog does not enter where the male TS migrants perform the prayers, the dog can stay inside the home but in restricted rooms. To overcome the dilemma of having a dog and praying in the same house, they relocate their prayer places within this restriction. Therefore, in addition to making private spaces to acquire rituals, such dog-free places provided an opportunity to mark Islam and transmit embodied religion to later generations through such restrictions. Moreover, TS migrants employ tools (leash) to challenge the dog demands, or by building alternative options (cat adoption). Migrants negotiate spatial religious production in everyday life. Religious practices contribute the settlement process by overcoming some struggles that TS migrants came across. Through such demand of religious practices, TS migrants claim for recognition and create tactical approach by religious space-making.

Examining animal practices and attitudes can thus be a window into how migrants reconstitute their practices. The examples of this article show that in the diaspora, TS migrants sustain and transmit practices of the homeland, involving the construction of religious spaces. Religion exists and expresses itself through religious space-making practices. It generates, alters, and reproduces the space by converting it from a social place to a religious space. Religion crosses borders and dwells itself in the new context. In the lives of my participants, prayer generates a new space production. Lived Islam is displayed to later generations through religious space-making practices. By banning dogs from certain places where TS migrants locate them as prayer room, a dog-free room, transmit Islam to kids. Even though dogs are believed to be not belonged to homes, the way that TS



migrants organise the house for dog and for the prayer place demonstrates the influence of Islam in the lives of TS migrants. It also shows the negotiations of the application of Islam and the context (diaspora).

References

- Ammerman, Nancy Tatom. "Introduction: Observing Religious Modern Lives." *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Ed. Nancy Tatom Ammerman. 3-18. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ammerman, Nancy Tatom. "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach." *The American Journal of Sociology* 126/1 (2020), 6-51.
- Bardakoğlu, Ali. "Köpek." *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 26/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Baysa, Hüseyin. "Ev ve Süs Hayvanı Edinme Saiklerinin Fıkhi Açıdan Tahlili." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2021), 235-262.
- Bender, Courtney. "Practicing Religion," *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Ed. Robert Orsi. Cambridge University Press, 2012.
- Berglund, Jenny. "Princely Companion or Object of Offense? The Dog's Ambiguous Status in Islam." *Society & Animals* 22/6 (2014), 545-559.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. ed. Muḥammad Zuhayr b. Nasr. 4 Volumes. Beyrut: Dāru İbn Kesīr, 1987.
- Çoştu Mehmet Davut. *Everyday Religion Among Turkish Speaking Migrants in The Northwest of England*. Lancaster: Lancaster University, Doktora Tezi, 2021.
- Çoştu Mehmet Davut. *The Nation of Islam Today: Reunification and Expansion Attempts in Houston and San Antonio*. Houston, Texas: UHCL, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çoştu, Yakup. *İngiltere'de Türkler Dinsel Yapı ve Organizasyonlar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Demirel, Harun Reşit. "Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 1(1), (2014), 67-102.
- Ehrkamp, Patricia. "Placing Identities: Transnational Practices and Local Attachments of Turkish Immigrants in Germany." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31/2 (2005), 345-364.
- El Fadl, Khalid. A. "Dogs in the Islamic Tradition and Nature." *Encyclopaedia of Religion and Nature*. Ed. B. Taylor. New York, NY: Continuum, 2004. [Http://Scholarofthehouse.Org/Dinistrandna.Html](http://Scholarofthehouse.Org/Dinistrandna.Html)

- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Çev. M. Cevat Akşit, (c. 1), İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- Foltz, Richard. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. London: Oneworld, 2006.
- Jawad, Haifaa - Elmalı-Karakaya, Ayşe. "Interfaith Marriages in Islam from a Woman's Perspective: Turkish Women's Interfaith Marriage Practices in the United Kingdom." *Journal of Muslim Minority Affairs* 40/1 (2020), 128-147.
- Jeldtoft, Nadia. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), 1134-1151.
- Jerolmack, Colin. "Animal Practices, Ethnicity, And Community: The Turkish Pigeon Handlers of Berlin." *American Sociological Review* 72/6 (2007), 874-894.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hz. Peygamber Köpeklerin Öldürülmesini Emretmişmidir." *Siyer Yıllığı II*. Ed. Şaban Öz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- King, Russel Vd. "'Turks' In The UK: Problems of Definition and The Partial Relevance of Policy." *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 6/3 (2008), 423-434.
- Knibbe, Kim. - Kupari, Helena. "Introduction: Theorizing Lived Religion." *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 157-176.
- Knott, Kim. "At Home in The Secular: A Spatial Analysis of Everyday Ritual." *Jaarboek Voor Liturgie-Onderzoek* 23 (2007), 45-62.
- Knott, Kim. "Living Religious Practices." *Intersections of Religion and Migration*. Ed. Jennifer B. Saunders Vd. 71-90. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Knott, Kim. "Spatial Theory and The Study of Religion." *Religion Compass* 2/6 (2008), 1102-1116.
- Knott, Kim. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox, 2005.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 299-309.
- Marshall, C. & Rossman, G. B. *Designing Qualitative Research*. (5th Edition). Los Angeles: Sage, 2011.
- Mcguire, Meredith. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Mikhail, Alan. "Dogs in Ancient Islamic Culture." *Oxford University Press's Academic Insights for the Thinking World*. (25 January 2022). <https://Blog.Oup.Com/2017/07/Dogs-Ancient-Islamic-Culture/>
- Rahman, S. Abdul. "Religion and Animal Welfare- An Islamic Perspective." *Animals* 7/11 (2017).



- Rapley, Tim. "Interviews." *Qualitative Research Practice* (Concise Paperback Ed.). Ed. Clive Seale. 15-33. London: Sage, 2007.
- Reinhart, Kevin. *Lived Islam: Colloquial Religion in a Cosmopolitan Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Sands, Roberta G. Vd. "Crossing Cultural Barriers in Research Interviewing." *Qualitative Social Work: QSW: Research and Practice* 6/3 (2007), 353-372.
- Subaşı, Vera. *Dogs in Islam*. Vienna: Wien University, Doktora Tezi, 2011.
- Sulaiman. Kamal-Deen O. "A Debate on The Islamic Rulings on the Natures and Functions of Dogs in the Light of Hadith." *Hadis Tetkikleri Dergisi*. XVIII/2 (2020), 41-57.
- Tlili, Sarra. "The Canine Companion of The Cave: The Place of the dog in Qur'ānic Taxonomy." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 3/2 (2018), 43-60.
- Tweed, Thomas. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
- Waldau, Paul. *Animal Studies: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 102-121.



Dost-Düşman Ayrımı Bağlamında Kur'an'da Damga Tipleri

Types of Stigmas the Context of Friend-Foe Distinction in the Qur'an

Rabia Kılıç

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,
Ankara, Türkiye.

E-posta: rabiakilic1965@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-1657-2620

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat/February 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran/June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1094570

Cite as / Atıf: Kılıç, Rabia. "Dost-Düşman Ayrımı Bağlamında Kur'an'da Damga Tipleri", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 102-121.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rabia Kılıç)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

İnsan, tarihin her döneminde kendisine ait olabileceği bir topluluk bulmuş, bulamadığı zaman da bu topluluğu kendisi ortaya koymuştur. Topluluk içerisinde yaşayan gruplar her zaman aralarında birliği sağlayamamış, bazı durumlarda gerek birey gerek toplum birtakım ayrımcılığa, dışlanmaya veya ötekileştirilmeye maruz kalmıştır. Birey veya grupta yer alan farklılıklar, toplumdan topluma değişiklik göstermiş ancak buna rağmen damgalama ve sonucunda getirdiği ayrımcılığın önüne geçilememiştir. Kişi veya grup merkezli oluşan ön yargılar sonucunda toplum içerisinde dost-düşman ayrımının meydana geldiği bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in indiği toplumda ve bu kaynağın haber verdiği geçmiş toplumlarda da bu tür damgalamalarla ve ayrımcılıklarla karşılaşmak mümkündür. Bu ayrım çerçevesinde çalışmamızda Kur'an'da düşman olarak damgalanan birey ve gruplar, bu damgalamanın sebepleri ve damgalamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan yapısal ayrımcılık ele alınmıştır. Geçmişte meydana gelmiş hadiseleri anlatan, tüm insanlara uyarılarda bulunan ve günümüz için ışık tutan bu ayetler rehberliğinde sosyolojide önemli bir teori olan damgalama teorisi yorumlanmaya çalışılmıştır. Her ne kadar Kur'an'da düşman olarak damgalama olduğu görülse de Allah'ın kullarına karşı ne kadar rahmetli olduğu, yer alan damgalamanın bir uyarı mahiyetinde yapıldığı, yaptıklarından geri dönerek pişman olup tövbe edenlerin tövbesini kabul ettiği vurgusuna ulaşılmıştır. Buna bağlı olarak damgalamanın ayrımcılık ve dışlanma yerine ıslah edici bir uyarı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kur'an, Toplumsal Damga, Dost, Düşman

Abstract

People has found a society that can belong to themselves in every term of history; when they couldn't find, they created that history. Groups living in a society couldn't provide unity among each other, both society and individual are exposed to discrimination, exclusion, and marginalization in some cases. Differences in the individual or group have varied from society to society, but despite this, stigmatization and the resulting discrimination could not be prevented. It is known that as a result of personal or group-centered prejudices, friend-enemy discrimination occurs in society. It is possible to encounter such stigmatization and discrimination in the society where the Quran was revealed and in the past societies reported by this source. Within the framework of this distinction, in our study, individuals and groups stigmatized as enemies in the Qur'an, the reasons for this stigmatization, and the structural discrimination that occurs as a result of stigmatization are discussed. The stigma theory, which is an important theory in sociology, has been tried to be interpreted under the guidance of these verses that tell about the events that took place in the past, warn all people and shed light on the present. Although it is seen that there is a stigma as an enemy in the Qur'an, it has been emphasized that how merciful Allah is towards His servants, that the stigmatization is made as a warning, and that those who regret their actions and repent accept their repentance. Accordingly, it has been concluded that stigma is a corrective warning rather than discrimination and exclusion.

Keywords: Sociology of Religion, Qur'an, Social Stigma, Friend, Enemy

Giriş

İnsan, toplum içerisinde yaşayan bir varlıktır. Sosyolojiye göre kendini bir gruba ait hisseden bireyler, ait olduğu grubun bakış açısıyla fikirlerini dile getirir. Toplumun veya bireylerin sahip olduğu farklı bakış açıları zamanla toplumda ayrılmayı veya ötekileştirmeyi, bu durum da damgalamayı beraberinde getirir (Sevim, 2018, 19). Buna bağlı olarak sosyolojinin ele aldığı teoriler arasında damgalama teorisi de yer almaktadır. Damgalama teorisi, bireyin göstermiş olduğu veya göstermediği davranışlar sebebiyle toplumsal alanda etiketlenmesi demektir. Etiketlenme sebepleri ise toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Ayrımcılığın toplumsal bir olgu haline geldiği toplumlara oranla bu olgunun daha az sıklıkla rastlanılan diğer toplumlarda farklı bir anlamı karşıladığı ifade edilebilir. Toplumsal etiketler bireyi tanımlamaya başladıkları anda, bireyin geçmişi, sembolleri ve statülerinin önüne geçmektedir. Toplum tarafından reddedilmeye kadar gidebilen bu süreçte birey, kendisini toplumsal etiketler olarak algılamaya başlar ve bu şekilde ifade eder (Atila Demir, 2021, 15-16).

Damgalanmış bir bireyin toplum içerisindeki durumunu kısaca şöyle açıklayabiliriz: Toplum, bireye daima o grubun bir üyesi olduğu vurgusu yapar ve bunun sonucunda birey, normal bir insan olduğu gerçeğine inanır. Aynı zamanda bu toplum o bireye, bazı özelliklerinden dolayı toplumdan farklı olduğunu ve bu farklılığını reddetse bile bir anlamı olmadığını da dayatır. Ancak bilinmektedir ki farklılığın kaynağı da bu toplumdur (Goffman, 1963, 174). Yani diyebiliriz ki birey üzerinde toplum faktörünün etkisi hem onu normalleştirici hem de farklılaştırıcı olarak çift kutupludur. Bireyde var olan farklılık ise elbette toplum içerisinde ötekiler üzerinden değerlendirilerek ortaya konabilir (Sevim, 2018, 27). Toplumsal damgalamanın bir sonucu olarak birey, benlik algısını ve davranışlarını yaşadığı topluma göre şekillendirmeye başlar (Heffernan, 2006, 143).

Damgalama teorisinde bireyin özellikleri göz önünde bulundurulmaksızın toplumu inşa eden özellikler ön plandadır. Toplumsal inşa baktığımızda ise güç faktörü karşımıza çıkmaktadır (Harvey, 2001, 183). Bireylerdeki farklılık ve güç unsuru, onları karşısındaki kişilere karşı olumsuz özellikler atfetmeye, o kişilerde var olan saygınlığı azaltacak veya utanç hissettirecek kalıp yargılarla onları etiketlemeye sebep olabilmektedir (Goffman, 2014). Damgalama nedenine baktığımızda toplum yapısı ve biyo-kültürel unsurların etkili olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı birey hayatta kalmak için grup içerisinde yaşamının gerekli olduğuna vurgu yapmakta ve bu gruba göre hareket etmeyen, grup içerisinde oluşan güveni sarsan, grup için tehdit oluşturan kimseleri damgalama eğilimi göstermektedir (Taşkın, 2007, 17).

Damgalama teorisi, toplum tarafından bireye atfedilen damganın bireyin yaşamında güçlü bir etkiye sahip olduğunu söylemektedir. Bu duruma örnek olarak aile içerisinde "aptal" olarak damgalanmış bir çocukta bir süre sonra benlik algısında düşüşler meydana gelecek ve birçok alanda başarısızlık gösterme eğilimi sergileyecektir (Demirbaş, 2021, 49).



Damgalama sadece toplumda veya toplumda üstünlük kazanmış kişilerde meydana gelmez. Aynı zamanda bireyin veya grubun toplumun genelinden farklılık göstermesi de damgalamaya yol açmaktadır (Sevim, 2018, 23). Birey kendisini damgalamaya yöneliyorsa buna içselleştirilmiş damgalama, toplumun geneli tarafından toplumdaki bir başka grup damgalanıyorsa buna da toplumsal damgalama denmektedir (Özmen - Erdem, 2018, 195).

İnsanlık tarihi boyunca farklı zamanlarda ve mekânlarda birçok topluluk meydana gelmiştir. Bu topluluklar hem sosyolojinin hem de dinlerin temel kaynağını oluşturmuştur. İslamiyet'in kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, bir beşer olan peygambere, yakınlarından başlayarak çevresinde bulunan insanları uyarması (Şuarâ 26:214), onlara Kur'an'ı öğretmesi (Âl-i İmran 3:164), mevcut hallerini değiştirmesi (Mâide 5:105) ve bireyi aklî-iradî olarak en üst varlığa teslim olmalarını sağlaması için gönderilmiştir. Kur'an'a baktığımızda muhatabını birey ve toplum olmak üzere ikiye ayırdığını, Peygamberin hayatına baktığımızda ise bu ayrımın pratiğe dönüştüğünü görmekteyiz. Peygamber kendisine inananları, oluşturduğu yapı içerisinde tutmak amacıyla evrensel ilkeleri de hem hayatında yaşayarak hem birebir anlatarak ve açıklayarak sonraki nesillere miras bırakmıştır. Sosyolojinin konusu genel anlamıyla toplum ve doğal olarak toplumu anlama, inceleme ve açıklama olduğu için Kur'an-ı Kerim ile ortak bir zeminde bulunduğu söylenebilmektedir. Her ne kadar birisi ilahi bir kitap diğeri bir bilim dalı olsa da birbirlerine kaynaklık ettikleri konularda kesişmektedirler (Güngör - Şahin 2017, 26).

Kur'an'la sosyolojinin konu bakımından ortak zeminde bulunduğunu söylememiz mümkündür. Buna binaen damgalama teorisi toplumsal yapıyı anlama bakımından Kur'an'da incelenmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'a baktığımızda damgalama hususunda birçok ayet yer almaktadır. Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri, peygamberlerini haksız bir şekilde öldürmeleri, isyan etmeleri ve taşkınlık yapmaları sebebiyle aşağılık olarak damgalananlar (Bakara 2:61), durduk yere yemin etmeleri, sürekli kusur aramaları, insanlar arasında laf taşımaları, iyiliği engelleyip günahkar olmaları sebebiyle cehennemlik olarak damgalananlar (Kalem 68:10-16), Allah'ın ipine sıkıca sarılmamaları halinde alçaklıkla damgalananlar (Âl-i İmran 3:112) Kur'an-ı Kerim'de örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın bu damgalamaları neden yaptığı, hangi özelliklere binaen bu damgalamaların gerçekleştiği sorularına cevap verme açısından damgalama teorisini anlamak önemli hale gelmektedir.

Ele aldığımız bu çalışmanın konusu damgalama teorisini ve damga çeşitlerini Kur'an-ı Kerim'de dost-düşman kavramları bağlamında bilimsel açıdan incelemek ve tahlil etmektedir. Bu probleme bağlı olarak çalışmanın amacı ise Kur'an'ın düşman kabul ettiği unsurları a) içselleştirilmiş damgalama b) toplumsal damgalama c) yapısal ayrımcılık bağlamında dost-düşman ayrımı çerçevesinde ele almaktır. Çalışmada Kur'an'da damgalananlar kimlerdir? Bu damgalananlar damgalama teorisi kapsamında hangi tür

damgalamada ele alınmaktadır? Kur'an düşmanı nasıl damgalar? Düşman olarak damgalananların özellikleri nelerdir? gibi sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır.

Literatüre baktığımızda Mehmet Ali Balkanlıoğlu: Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama (2012) adlı makalesinde toplum ve toplumda yer alan sosyal damgalamaya değinmiş, Hasan Sevim: Kur'an'da Kafirlerle İlgili Teşbih ve Temsiller (2015) adlı yüksek lisans tezinde Yahudilerin zilletle damgalanmasına değinmiş, Hacer Cinsoy: Kur'an'da Sosyal Bütünleşme (2016) adındaki yüksek lisans tezinde damga kavramına yer vermiş, Coşkun Dikbıyık: Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği- (2018) adlı makalesinde damga kavramını günah eylemi bağlamında değerlendirmiştir. Ancak damga tipleri ve Kur'an'da dost düşman ayrımı bağlamında damgalanma konusunda ortaya herhangi bir çalışma konulmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma, alanında ilk örneği teşkil etmektedir.

1. Teorik Çerçeve

1.1. Damga Kavramı

Damga kavramının birbirinden farklı birçok tanımı yapılmış olmakla beraber kelime olarak damga; leke, yaranın bıraktığı iz, bireyi işaretleyen değersizlik veya utanç olarak ifade edilmektedir. İngilizcede stigma olarak adlandırılan damga, bireyin veya bir grubun utanılacak bir özelliğe veya diğer bireylerden veya gruplardan farklı özelliklere sahip olması sebebiyle suçlayıcı veya dışlayıcı tepkilere maruz kalması olarak tarif edilmektedir (Avcil, Bulut - Sayar 2016, 176). Damga, Orta çağda suç işleyen kimselerin suçlu olduklarının belli olması için kızgın demirle dağlama yapılması sonrası ortaya çıkan durumdur (Erez, 2019, 5). Ayrıca topluma baktığımızda birey veya gruplar, toplumda genel kabul gören kesim tarafından kendisini değersizleştirilmiş hissedebilmektedir. Bunun sonucunda ise bireylerde ya da gruplarda aşırı utanç veya kusurlu özellikler meydana gelebilmekte ve damga kavramı ortaya çıkmaktadır. Bir diğer tanıma göre damga; bireyin içerisinde yer aldığı toplumun çoğunluğundan fiziki, cinsi, finansal veya entelektüel açıdan farklılık göstermesi sonucu bireyi toplumdaki koparan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Sevim, 2020, 44)

Bir başka tanıma göre ise kişiyi toplumun normal kabul ettiği insan sınıfının dışında tutan ve bu dışlanmayı kabul edilmez olarak adlandıran özellikler veya sıfatlar damga olarak ele alınmaktadır (Güvenir, Miral - Gökengin 2004, 251). Sosyoloji alanında damga kavramına dikkat çeken isimlerden biri olan Goffman'a göre damga; kişinin itibarını yok eden bir etkiye sahip olan nitelik olarak tanımlanmıştır. Ona göre bu nitelik, toplum tarafından normal veya tam kabul edilen insana göre bireyi daha eksik, diğerlerinden yok sayılmış ve lekelenmiş olarak nitelemektedir. Bunun sonucunda damgaya maruz kalan



kişinin kimliği aynı zamanda örselenmiş bir niteliğe sahip konuma gelmektedir (Goffman, 1963, 3).

1.2. Önyargı, Stereotip, Etiketleme, Sosyal Dışlanma

Önyargı, birey ya da herhangi bir nesne üzerinden genellikle olumsuz ve bazen de olumlu şekilde bir kanaatte veya yanlılıkta bulunmak şeklinde tanımlanmakla birlikte kişinin nesneye veya bireye karşı kendi tutum ve düşüncesine bağlı olup herhangi bir gerçeklikle sınanmamış inanç olarak kabul edilmektedir (Marshall, 1999, 559). Önyargıya sosyolojik açıdan baktığımızda, bireyin düşman kabul ettiği kişilerde olabilmesi muhtemel faziletleri, gerçekte var olan veyahut hayali kabul ettiği kusurlarını abartarak reddetmek de diyebiliriz (Bauman, 1998, 57). Bu şekilde reddedilen bireylerin veya grupların, oluşturulan hükümler tarafından dışlanmasını kabul edilebilir bir durum haline getirmek ve bunun sonucunda oluşabilecek eleştirilere bir savunma hazırlamak için kişiler tarafından üretilen yargılardır. Onlar üzerinde sahip olduğumuz bilgi düzeyimiz ne kadar sınırlı ise kalıplaşmanın meydana gelmesi de o derece mümkündür (Kağıtçıbaşı, 1999, 131). Damgada olduğu gibi önyargıda da bilgisizliğin hâkim olduğu görülmektedir. Önyargıyı bir tutum olarak ele alsak bile bu tutum sonucunda ortaya çıkan ayrımcılık, bir davranışa dönüşmektedir (Sevim, 2018, 12).

Sosyal hayata baktığımızda önyargı bir tutum olarak sıkça karşımıza çıkmaktadır. Toplumda geniş bir yayılma alanı bulan önyargı, farklı özelliklerle (cinsiyet, ırk, din, dil, etnik köken vb.) nitelenen grupları veya bireyleri, genellikle olumsuz ve düşmanca bir değerlendirmeye tabi tutmak olarak tanımlanabilir (Budak, 2000, 572). Düşman olarak damgalamanın öncesinde gerçekleşen önyargılı tutumlar, bu süreci kolaylaştıran ve düşmanlığın ortaya çıkmasına sebep olan nedenler olarak yorumlanabilir. Düşmanca bir tavrın ortaya çıkmasında nasıl bir önyargının olduğu farklılık gösterebilmektedir. Aslında bireyler kendisinde yer almasından korktuğu özellikleri, işledikleri günahları, içlerinde bastırdıkları duyguları, otorite kabul ettiklerine karşı düşmanlıkları, kendilerine duymuş olduğu nefreti karşı taraf kabul ettiği birey veya gruplara yansıtmaktadırlar (Alkan, 1983, 134).

Önyargı ve kalıp yargı birbiriyle karıştırılan kavramlardır (Erdoğan - Vatandaş, 2020, 477). Kalıp yargı veya kalıp düşünce denilen stereotip, "bir defa ortaya çıktıktan sonra bir daha hiçbir değişime uğramayan" anlamına gelmektedir (Taşkın, 2007, 19). Sosyolojik açıdan stereotip kavramını ele aldığımızda Lippmann (1998)'a göre, kişinin kendisi ve sosyal çevre tarafından ortaya konan bir kavram olmakla beraber ortaya konduktan sonra ise gerçekliğin önemini yitirdiği ve çıkarımların etkin hale geldiği, bilgi eksikliği veya taraflılığı sebebiyle gerçekliğin sosyal açıdan nesnel şekilde algılanamayacağı bir kavramdır. Dolayısıyla birey veya grup bu kavramlarla nitelendiğinde orada bireysel kimlikten söz etmek doğru değildir (Yapıcı - Yapıcı 2017, 5). Önyargı ve stereotip arasındaki fark gündelik hayatımızda kolay olmamaktadır.

Stereotipler klişeleşmiş veya kalıplaşmış bir algı ve temsillerini etkileyebilen bir niteliğe sahipken önyargı, tecrübe etmeden önce ortaya çıkan önsel hükümler ve düşüncelerimizi etkileme niteliğine sahip yargılardır (Sevim, 2018, 12). Bireyler sosyal çevrelerini anlamlandırırken daha çok stereotipler ortaya çıkmaktadır. Önyargı ise kavramın bireyin zihninde meydana gelmesiyle ilgilidir (Apalı, 2011, 5). Etiketleme, damgalama sürecinin başlamasında etkili olan bir davranıştır. Birey etiketlenmeye maruz kaldığında, kimliği ve özelliklerinin artık bir önemi kalmamakta ve toplum da buna binaen bireyi gerçek kimlik ve özelliklerinden bağımsız algılamakta ve buna göre davranış sergilemektedir. Etiketlemeler sonucu stereotipler ortaya çıkmaktadır (Mahendra ve diğerleri 2007). Etiketlemeyle başlayan damgalama süreci, stereotipler ve önyargılar sonucunda birey veya gruplar açısından sosyal dışlanma durumu meydana gelmektedir. Sosyal dışlanma bilgi yetersizliği, ihtiyarlık, maddi eksiklik ve işsizlik gibi nedenlerle birey veya toplumun, geri kalan toplumdaki uzak kalmasını ve toplumsal imkânlardan fayda sağlayamamalarını meydana getirmektedir. Dolayısıyla toplumun yaşam standardından uzaklaşan birey veya gruplar için sosyal dışlanma boyutu da giderek artmaktadır (Silver, 1994, 532).

Dost veya düşman olarak damgalamanın meydana gelmesi için bir sürece ihtiyaç olduğunu düşünebiliriz. Önüne geçilemeyen önyargı ve etiketlemeler, zamanında çözüme kavuşturulmayan kalıp yargılar zamanla toplumdaki gruplar ve bireyler arasında ayrımcılığa neden olabilmekte, bunun sonucunda ise düşman damgası meydana gelmektedir. Toplumdaki birlik ve beraberliği bozan bu tutumlar şiddetli düşmanlıklara sebebiyet verebilmekte ve toplumda dost-düşman ayrımını meydana getirmektedir. Toplumda biz olarak kendisini tanımlayan bireyler, karşılarında yer alan grubu öteki olarak isimlendirmektedir. Onlara göre bu ötekiler, toplumda düzen bozan bir yapıya sahiptir. Biz olarak nitelenen bir grubun olabilmesi için de öteki veya ötekileştirilmiş gruba ihtiyaç vardır (Özsüer, 2012, 274).

Aslında her toplumda kendisini “biz” olarak adlandıran ve karşı tarafı ötekileştiren gruplar vardır. Ancak zamanla karşı taraf üzerinde yapılan genelleştirmeler önyargılara dönüşür ve bu da sonucunda ötekinin düşman olarak damgalanmasına yol açar. Önyargı ortaya çıkana kadar gruplar arasındaki farklılıklar olumsuz bir şekilde fark edilemezken önyargı başladığı andan itibaren gruplardan biri, diğerini “öteki” olarak nitelendirmektedir. Bu ötekileştirme durumu sonucunda düşman damgası ortaya çıkmaktadır (Özsüer, 2012, 275). Dolayısıyla önyargılar ve bu önyargılara bağlı olarak gelişen tutumlar, düşman damgasının meydana gelmesinde önemli rol oynamaktadır.

1.3. Damga Tipleri

1.3.1. Toplumsal Damgalama

Toplumsal damgalama, toplumda yer alan bir gruba karşı sahip oldukları özellik veya özellikler sebebiyle önyargılar sonucu oluşan damgalamadır (Karagöl, Çalışkan -



Beyazyüz, 2013, 98). Bu damgalama çeşidine göre toplumdaki bir gruba karşı oluşan önyargı ve stereotipler sonucu ayrımcılık meydana gelmekte, damgalanmış gruba karşı toplumun tepkisi ortaya çıkmaktadır (Hardal, 2020, 21).

Damgalanan bireyler kendileri toplumda bir rol oynamak yerine toplum tarafından kendilerine biçilen rolleri yerine getirirler. Normal şartlarda birey, kendisini toplumun bir parçası olarak görür ve kendisini toplumla bütünleştirme içerisine girer. Ancak toplum damgasına uğramış bir kişi toplum içerisinde ayrımcılığa maruz kalması sebebiyle kendisini toplumdan bir parça olarak görmemekte ve bütünleşme ve sosyalleşmeyi sağlayamamaktadır. Olaya bir de damgalayan kişiler açısından bakarsak; bu kişiler kendilerini, damgalamaya uğrayan bireylerden farklı konumlandırmakta ve meydana gelebilecek bir damgalamaya maruz kalmamak için kendilerini korumaya çalışmaktadırlar. Damgalanan bireylerden uzak durma yöntemi ile amaçladıkları şey, kendilerini problemlerden de uzak tutma çabasıdır. Damgalanan bireylerin toplumdan koparıldığı ortada olmakla beraber damgalayan bireyler de bu uzak tutma yöntemi sebebiyle toplumsal bütünlüğü bozmaktadır (Sevim, 2018, 27).

1.3.2. İçselleştirilmiş Damgalama

Kendi kendini damgalama da denilen bu damgalama çeşidine göre damgalamaya maruz kalmış bireyler, bu davranış ve tutumları kabullenerek utanç, değersizlik vb. olumsuz duygulara kapılırlar ve kendilerini toplumdan geri çekerler. Damgalamanın meydana gelmesinden ziyade bireyin bu damgalamayı içselleştirmesi sonucu ise örselenmiş bir kişilik ortaya çıkmaktadır (Avcil, Bulut - Sayar, 2016, 182). Bireyde oluşan yetersizlik hissi, bir zaman sonra bireyin, toplumun ona yüklediği önyargıları kabul etmesine neden olur (Taşkın, 2007, 37). Sosyal damganın kabulüyle ortaya çıkan içselleştirilmiş damganın dışında bireyin kendi kendisini damgalaması olarak tanımlanan öz damga da vardır. Birey kendisini damgaladığında aslında toplumun da kendisini damgalamasına yani toplum damgasının oluşmasına imkân vermektedir (Taşkın, 2007, 32).

1.3.3. Yapısal Ayrımcılık

Yapısal ayrımcılık, toplum damgasıyla benzerlik gösterse bile sistematik ve kurumsal olması yönüyle farklılaşmaktadır. Buna göre yapısal ayrımcılık, bilerek ve isteyerek bir grup insanı veya bireyi birtakım ayrıcalıklardan ve haklardan mahrum etmektir (Corrigan, Kerr -Knudsen 2005, Hardal, 2020, 25). Bu sebeple damgalanan bireyler veya gruplar sistematik kurullarla ve düzenlemelerle ayrımcılığa uğrarlar. Burada karşımıza önemli bir kavram çıkmaktadır: "Güç". Güç unsurunu elinde bulunduran topluluklar, damgalananlara karşı bunu kullanmaktadır (Avcil, Bulut - Sayar 2016, 183).

2. Dost-Düşman Bağlamında Kur'an'da Damga Tipleri

İnsan, her ne kadar bireysel varlık olsa da topluluk içerisinde yaşar ve toplumdaki diğer insanlarla bazen iyi bazen kötü ilişkiler kurar. Dost kavramı, bireyler arasında inanç

sistemlerine göre bir bağ oluşturan, kurdukları yakınlık sebebiyle iyi ya da kötü hususlarda ilişki kurmalarını sağlayan olgu olarak tarif edilmektedir (Kaya, 1994, 189). Kur'an-ı Kerim'de dost anlamında kullanılan birden çok kelime mevcuttur ancak bu kelimeler arasında da bir ayrıma gidilmektedir. Velî, halîl, hamîm, bitâne, sadîk, karîn, refîk, habîb kelimeleri Kur'an'da dost tabirini ifade etmek için kullanılan kelimelerdir. Düşman kavramı ise birisine kötü duygular besleyen, iyiliğini değil kötülüğünü isteyen, zarar veren veya bunun için uğraşan kişiye verilen isimdir. Kur'an-ı Kerim'de düşman kelimesi "adûv" şeklinde ifade edilmekte ve yaklaşık 64 yerde geçmektedir.

Dost ve düşman kavramlarına baktığımızda dost, düşmanı ortadan kaldırmayı veya yok etmeyi istememektedir. Çünkü bu iki kavram zıtlıklarıyla beraber toplumda vardır ve mevcudiyetini bu zıtlıklarla kazanmaktadır. Bir kavram diğerini, onunla olan ilişkisine bakarak tanımlamakta ve bu çerçevede ikisi de topluma yerleşmektedir. Sonuç olarak rasyonel şekilde sistematize edilerek toplumda yerlerini almışlardır (Kanbir 2012, 36).

2.1. Kur'an'da İçselleştirilmiş Damgalama

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda kendi kendini damgalamada iki örnek mevcuttur. Birincisi A'râf suresi 12. Ayette geçen Hz. Adem'i işaret edip "O'nu çamurdan beni ise ateşten yarattın" diyerek Rabbine karşı kibirlenen İblis, ikincisi ise Naziât suresi 24. Ayette bildirildiği üzere "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diyen Firavundur.

İlk olarak Kur'an'da şeytan ve düşman olarak damgalanan İblisi ele alacağız. İblisin düşman olarak damgalanmasına sebep olan olay, kendi tercihi ve iradesi sonucu ortaya çıkmıştır. Yani İblis'in bizzat damgalamayı içselleştirdiği ve kendisini yaratan rabbine karşı başkaldırıda bulunduğu bildirilmiştir. İblisin aralarındaki statü farkından dolayı Hz. Âdem'e karşı yaşadığı mahrumiyet hissi, aslında Âdem'e gibi gözüküyorsa da insanların halifeliğine bir karşı çıkış olarak da önümüze çıkmaktadır. Dolayısıyla İblisin şahsında gördüğümüz kibir ve itaatsizliğe bağlı günah, onun düşman olarak damgalanmasına neden olmaktadır. İblisin karşı çıkışında belli bir gerekçeye dayandırarak maddi unsurları zikretmesi ve bunu da meşrulaştırmaya çalışması şeytani bir tutum şeklinde yorumlanabilmektedir (Dikbıyık, 2018, 515). Hz. Âdem ile İblis arasındaki mücadeleye baktığımızda tabakalar arası gerçekleşen mücadeleyi de simgelediği söylenebilir: Hiçbir isim bilmezken isimlerin öğretilmesi sonucu secde edilmesi emredilen Hz. Âdem ile kendisini üst tabakada gören ancak daha sonra aşağıların da aşağısına indirilen İblis arasındaki tabakalar arası mücadele. Bu mücadele sonucu İblisin sahip olduğu narsist karakter yapısı onu günah işlemeye ve düşman olarak damgalanmasına sebep olmuştur (Dikbıyık, 2018, 516).

İblis, bu yaptığından dolayı pişman olmamış ve suçlu olduğunu da kabul etmeyerek aslında Allah'ın kendisini azdırdığını söylemiş, kendisi doğru yoldan saptığı için tüm insanları da saptıracağını, tehdit savurarak (A'râf 7:16) dile getirmiştir. Suç ve suçta



sapmanın bir objesi niteliğinde karşımıza çıkan İblis bu sebeple düşman ve şeytan olarak damgalanmıştır. Bu noktada iyi bir derecede ve statüde olan İblisin, kınanması ve huzurdan kovulması sonucu (A'râf 7:18) yaşamış olduğu öfke ve bu öfke sebebiyle insanları saptırmak istemesi karşımıza çıkmaktadır. Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde toplum içerisinde de statü bakımından iyi bir noktada olan herhangi bir birey, bu statüsünü kaybettiğinde tıpkı İblis örneğinde olduğu gibi yaşamış olduğu toplumdaki kendisini dışlanmış gibi hissedebilmekte ve olumsuz duygulara kapılıp bu duyguları içselleştirerek kendisini damgalayabilmektedir (Dikbıyık, 2018, 518). Bu duruma, başlangıçta genel müdür olarak görev yapan bir kişinin belirli bir zaman sonra yerine bir başkasının getirilerek kendisinin büro personeli görevine geçmesi olayını örnek verilebilir. Bu kişinin eski statüsünü kaybetmesi sonucu yaşayabileceği öfke ile kendisini olumsuz düşüncelerle damgalayabilmesi ve çevresindekilere karşı düşmanca bir tavır sergilemesi mümkündür.

Kur'an'ın düşman olarak damgaladığı ve damgalananın da bunu içselleştirdiği örneklerden bir diğeri ise Firavunun şahsında karşımıza çıkmaktadır. Firavun, Hz. Musa zamanı Mısır lideridir. Bireylerde liderlik vasfı ile narsist kişilik bütünleştiği zaman bu kişilerde kendisini tanrılaştırma meydana gelmekte, sınırsız güç sahibi olduğunu iddia etmektedirler. Nitekim kendisini tevhide davet eden Musa'ya karşı kendi adamlarını toplayıp "Ben sizin en yüce Rabbinizim" (Naziât 79:24) diyerek bu iddiasını dile getirmiştir. Firavunun sahip olduğu gibi bir karaktere sahip olan bireyler kendilerinin üstün olduklarını ve diğer insanların da asla onlara erişemeyeceğini düşünürler ve bunun sonucunda kendilerini toplumdaki soyutlarlar. Bu soyutlama sonucu ise korkak olarak damgalanmaları muhtemeldir. Herkesi kendilerine düşman kabul ederler ve kendilerini koruyabilmek adına acımasız karakterleri daha da artarak yıkıcı bir boyuta ulaşmaktadır (Fromm, 1990, 66). Kur'an'a baktığımızda Firavunun yaptığı şey kibirlenmek, büyüklenmek ve kendisinin ilah olduğunu iddia etmesidir. Musa, Firavun'a tevhide ve kendisini yaratan bir yaratıcının olduğunu kabul etmesi için çağrıda bulunmasına rağmen O'nun bu daveti kabul etmediği ve Allah tarafından düşman damgası ile damgalamaya tabi tutulduğu görülmektedir. Firavunun da Allah'ın, peygamberi aracılığıyla uyarılar ve mucizeler göndermesine rağmen kendi inancından vazgeçmeyerek ve kendisinin ilah olduğunu öne sürerek düşman damgasını içselleştirdiği yorumu yapılabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de bir diğer içselleştirilmiş damgalama örneği olarak Hz. İbrahim'in babası Azer verilebilir. Allah katından kendisine bir uyarıcı, bir hidayet rehberi olarak gönderilen peygambere rağmen yine bildiğini okuyup atalarının dininden dönmeyen, oğlunun ikazlarına karşılık onu taşlamakla tehdit eden (Meryem 19:46) Azer, Allah'a isyan etmiş ve şeytanın yolunu tutanlardan olmuştur (Meryem 19:44). Oğlu Hz. İbrahim, yaptıkları tüm sapkınlık ve şirklerine karşı onu uyarmış ancak karşılığında inkâr ve yalanlama görmüştür. Her ne kadar kendisinin peygamber olduğunu söyleyen ve uyarılarda bulunarak kendini doğru yola yönlendirmeye çalışan kendi oğlu da olsa

atalarının dininden dönmek ona zor gelmiş ve yaşadığı toplumla beraber iman etme fiilinde bulunmamıştır. Hz. İbrahim'in de babasının şeytanla dost olup Allah'a düşman olmasından korktuğu ayette belirtilmiştir (Meryem 19:45). Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette şeytanı dost edinenlerin de hüsranda olduğu ve şeytanın düşman olarak damgalandığı bildirilmiştir. Azer, oğlunun ikazlarına rağmen inanmamaya devam ederek düşman damgasını içselleştirmiş ve şeytanın yanında yer almıştır.

2.2. Kur'an'da Toplumsal Damgalama

Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de bazı kesimlerin Müslümanlara düşman olduklarını bildirmiş ve onları bu şekilde damgalamıştır. Düşman olarak damgalananlar ise başta müşrikler, kâfirler, Ehl-i Kitap yani Yahudiler ve her ne kadar Müslümanlar için daha sevimli oldukları tarif edilse de Hıristiyanlar ve dost görünerek içten içe Müslümanlara düşmanlık besleyen münafıklardır. Allah'ın onları Müslümanlara karşı düşman ilan etmesi aslında onların Müslümanlara ve İslam'a düşmanlık beslemeleri sebebiyledir.

İslamiyet'ten önce Hz. Muhammed, kabilesi ve Mekke halkı içerisinde el-Emin lakabıyla anılırken İslamiyet geldikten sonra başta kavminden olmak üzere birçok insan O'na değişik damgalamalarda ve iftiralarda bulunmuştur (Kapar, 2003, 42). İslamiyet'in getirmiş olduğu inancın ve yapılması gerekenlerin o dönemin muhataplarının istek ve arzularıyla, dünyalık anlayışlarıyla çelişmesi sonucu sadece inancı reddetmemişler aynı zamanda kendi içlerinden en güvendikleri insanı da damgalamaya yönelmişlerdir. Bu hususta Ragıp el-İsfahânî, ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a adlı eserinde insanlar arasındaki düşmanlıkların daha çok bilgi (ilim), mal-mülk ve servet, statü farkı, akraba-komşu ilişkileri doğrultusunda gerçekleştiğini söylemektedir (İsfahânî, 1985, 370-373). Buradaki düşmanlık sebebine de İslamiyetle beraber faiz işleminin son bulacağı ve Mekke'nin putlara tapma inancından vazgeçmesi sonucu ticari önemini yitireceği husus yani servet sebep olarak gösterilebilir.

Kur'an-ı Kerim'i inen ayetler bağlamında Mekke ve Medine dönemi şeklinde ikiye ayırarak olursak Mekke dönemi ile Medine dönemi arasında damgalama bağlamında farklılığın olduğu bir gerçektir (el-Kattân, 1998, 96). Zaman, mekân ve etnik unsurlar göz önünde bulundurularak Mekke dönemine bakıldığında damgalananların daha çok müşrikler olduğu ve müşriklerin soysuzlukla damgalandığı Kur'an-ı Kerim'de bildirilmiştir (Kalem 68:13). Medine döneminde ise damgalama daha çok Yahudiler, Hristiyanlar ve münafıklar üzerinde yapılmıştır (Okumuş, 2013, 17).

Kur'an-ı Kerim'deki *"Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, "Biz Hristiyan'ız" diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar."* (Mâide 5:82) Ayetine baktığımızda düşman olarak zikredilen Yahudileri ve müşrikleri görmekteyiz.



Yahudiler ve müşrikler Müslümanlarla daha iç içe ve bir arada yaşarken; Hristiyanların Müslümanlarla mekânsal ve toplumsal olarak bir yakınlığı söz konusu değildir. Yahudiler ve müşriklerin de Müslümanlara düşmanlık besleme sebepleri dünyevi menfaatler ve egemenlik kurma düşünceleridir. Ayette vurgulanmak istenen düşman ve dostluk, bizzat dini olan veya olmayan geleneklerin ortaya koyduğu ahlaki davranışların sonucudur. Ayete baktığımızda Hristiyanların neden daha sevimli oldukları belirtilmekle beraber Kur'an'a bütüncül açıdan baktığımızda ise Yahudilerin ahlaki olmayan davranışları ve düşman olma sebepleri de diğer ayetlerde bizzat zikredilmiştir. Yahudiler ve müşriklerin bu ayette beraber zikredilme nedeni ise Müslümanlara karşı ortak bir düşmanlık beslemeleri sebebiyledir. Bunlara; kendini beğenmişlik, had bilmezlik, dünyevi hayata ağırlık vermeleri, İslam'ın kesin bir şekilde reddettiği ırkçılık, sevgi ve şefkat duygularından uzak olmaları örnek olarak verilebilir. Ancak ayette Yahudilerin müşriklerden önce zikredilmesinin de elbette sebebi vardır. Ayet Medeni bir ayet olması hasebiyle Yahudilerin toplumda daha etkin bir rol oynamakta ve bazı zamanlar gerek Medine gerek Mekke'deki müşrikleri kışkırtarak Müslümanlar üzerinde planlar yapmakta oldukları bilinmektedir. Ayrıca bu düşman vurgulamasının bir diğer sebebi olarak Kur'an'da da bildirildiği gibi Yahudilerin peygamberlerini öldürmeleri ve haksız şekilde mal yeme davranışlarının bulunmasıdır. Yine Kur'an-ı Kerim'de *"Allah'tan bir ipe ve insanlardan bir ipe tutunmadıkça, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, onlara alçaklık damgası vurulmuş; Allah'ın gazabına uğramışlar ve aşağılanmaya mahkûm olmuşlardır. Bu, onların Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmeleri yüzündendir. Bu (cüretleri de) onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır."* (Âl-i İmrân 3:112) Ayetinde müfessirler çoğunlukla Yahudilere alçaklık yani zillet damgasının vurulduğu düşüncesindedir. Burada düşman olarak damgalamak, toplumsal yapı ve damgalanan toplumun karakter yapısıyla ilgilidir. Her ne kadar Yahudiler tek tanrı, Hristiyanlar teslis inancına sahip olsalar da asıl düşman vurgusu inanç üzerinden değil davranışlar üzerinden gerçekleşmektedir (Rızâ, 1947, 5-11). Her ne kadar Kur'an'ın Yahudileri damgalaması üzerinde duruyor olsak da elbette karşı damga olaran Yahudiler de Müslümanları damgalama yoluna gitmişlerdir. Yahudilerin Müslümanları damgalama sebeplerinden biri olarak ise Medine'de o zamana kadar hüküm süren Yahudi kabilelerin, Medine'ye hicret eden Müslümanları yabancı görmeleri söylenebilir (Kanbir, 2012, 34).

Yahudilerin düşman olarak damgalanmasında Kur'an-ı Kerim'de öne çıkan özellikler bulunmaktadır. Bunlar; verdikleri sözleri tutmamaları (Bakara 2:27), içlerinde yer alan haset duygusu (Bakara 2:109), Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri, kendilerine gönderilen peygamberleri haksız yere öldürmeleri, isyan etmeleri ve aşırılığa gitmeleri (Bakara 2:61), kendilerini Allah dostu olarak tarif etmelerine rağmen ölümden çokça korkmalarıdır (Bakara 2:96). Yahudiler kendilerini üstün ırk zannetmeleri sebebiyle insanlar üzerinde egemenlik kurma çabası içerisinde. Onlara göre kendileri dışındaki her insan köledir ve onlara hizmet için yaratılmıştır. İnsanları kölesi olarak gören bir anlayış, sonucunda

acımasızlığı ve insanlar üzerinde hâkimiyet kurmak için her şeyi yapma isteğini doğurur. Bu sebeple dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen İslam ve bu dinin mensupları olan Müslümanların en azılı düşmanları müşriklerden önce Yahudiler olarak zikredilmektedir (Mâide 5:82).

Kur'an-ı Kerim'e düşman olarak damgalanan bir diğer topluluk da münafıklardır. Hatta bu grup, insanları güzel sözleri ile etkiler, kalplerinde olan güzelliğe de Allah'ı şahit tutarlar (Bakara 2:204). Ancak Allah onların kalplerinde sakladıklarını en iyi bilendir. Müslümanlara besledikleri düşmanlık ve net bir şekilde tavır takınmamaları sebebiyle münafıklar, Kur'an'da sert bir dille eleştirilmişler ve tehlikeli olarak atfedilmişlerdir (Öz, 2019, 262). İman etmedikleri halde iman ediyormuş gibi yaparlar (Bakara 2:8), aslında yaptıkları şey dilleriyle ikrar etmelerine rağmen kalpleriyle inkâr etmeleridir (Münafikun 63:3). İçlerinden biri gibi görünmelerine rağmen Hz. Muhammed'in ve Müslümanların arkasından plan kurarlar (Nisâ 4:81). Kur'an-ı Kerim'de bu konuya Tevbe suresi 107. Ayet örnek verilebilir. Onlar, Müslümanların tarafında yer alan grup gibi görünseler bile içlerinde kötülük yapmak, Müslümanlar arasında fitne çıkarmak gibi kötü düşünceler yer almaktadır. Münafıkların yaptıkları bu davranış aslında toplum nezdinde kendilerine karşı kötü bir tavır sergilenmemesi ve toplumdaki ayrıştırılmaması için olabilir. Bir nevi kendini gizleme mekanizması olarak yorumlanabilmektedir. Ancak içlerinde yer alan asıl hakiki duygular, kötülük yapmalarına fırsat vermektedir. Dini inançlarla alay etmeleri ve dalga geçmeleri (Mâide 5:58), iman edenlere hakarete bulunmaları ve onları aptal, akılsız olmakla itham etmeleri (Bakara 2:13), zekat ve sadakalar kendi çıkarlarına göre verildiğinde hoşnut olmaları, çıkarlarına uymadığı takdirde kızmaları ve öfkelenmeleri (Tevbe 9:58), savaştan ve Allah yolunda cihattan kaçınmaları ve keyiflerine çok düşkün olmaları (Tevbe 9:81), kendilerini çok iyi gizlemeleri, bir Müslüman gibi görünmeleri (Tevbe 9:101), yalan söylemeleri (Münafikun 63:1), insanları sözleri ve görünüşleri ile etkileyip kandırmaları, kendilerine çekmeleri (Münafikun 63:4), kibirli olmaları (Münafikun 63:5), görünmeleri müminlere karşı dost görünseler bile asıl dostlarının şeytan olması (Bakara 2:14) sebebiyle Allah bu grubu Kur'an'da düşman olarak damgalamıştır. Tüm bu ayetlere baktığımızda münafıklar psikolojik ve toplumsal hayatı etkileyen pozisyonda yer almaktadır. Toplum huzurunu bozan ve içerisinde kargaşa çıkaran, çıkarsa bile içlerinden biri gibi davrandıkları için şüphe uyandırmayan bu grup, toplum içerisine fitne, ayrımcılık ve kötülük yayarak toplumda kopmalara sebep olabilmektedir. Allah, Kur'an-ı Kerim'de onların bir Müslüman gibi görünmeleri ve bunun kendisi bildirmediği Hz. Muhammed tarafından bile bilinmeyeceği (Tevbe 9:101) sebebiyle onları düşman olarak damgalamış (Münafikun 63:4), dost ve sırdaş edinmemeleri hususunda müminlere uyarıda bulunmuştur (Nisâ 4:89). Ancak Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'de münafıkları düşman olarak damgalamakla beraber bu ayetlerde yaptıkları hatalardan dönmeleri halinde affedilecekleri hususunda açık bir kapı bırakmaktadır (Nisâ 4:146). Bu ayetleri müminlere karşı toplumsal birlik hususunda bir uyarı olarak anlamak daha uygun olacaktır.



2.3. Kur'an'da Yapısal Ayrımcılık

Kur'an-ı Kerim'de yapısal ayrımcılık başlığı altında yapısal ayrımcılık örnekleri olarak Tebük Seferi'ne katılmayıp Hz. Muhammed'e herhangi bir bahane sunamayan ve bu sebeple hem Kur'an'da hem toplumda damgalananlar ve Medine döneminde yaptıklarının karşılığı olarak Yahudi üç kabilenin Medine'den çıkarılmasını ele almaya çalışacağız. Damgalama teorisindeki yapısal ayrımcılıkla paralel doğrultuda olarak bir grup insanın veya bireyin toplum içerisindeki haklardan mahrum bırakılması ve dışlanması şeklinde kabul edilmektedir.

Tebük Seferi Kur'an-ı Kerim'de "Sâatu'l-Usra" olarak geçmektedir (Tevbe 9:117). Güçlük zamanı anlamına gelen bu gazvenin bu şekilde isimlendirilme sebebi ise o dönemde sıcakların çok şiddetlenmesi, bazı bölgelerde kuraklığın ortaya çıkmasıyla Hz. Muhammed'in ashabına bu gazvenin zor gelmesiydi. O zamanlarda insanlar bir gazveye katılmaktan ziyade ettikleri mahsulleri toplamak ve bu ürünlerle ilgilenmek istiyorlardı. Bazı insanlar ise bu durumdan hoşlanmadıklarını açık bir dille ifade ediyorlardı (Çokgez, 2019, 21). Bu gibi sebeplerle Tebük Gazvesine "Sâatu'l-Usra" adı verilmiştir. Ordu, sefer bitip Medine'ye döndüğü zaman Hz. Muhammed ashabına savaştan geride kalanlardan hiç kimse ile konuşmamaları gerektiğini tembihlemiştir. Savaştan dönenler ise Hz. Muhammed'in sözünü dinlemişler, babası, amcası veya yeğeni olsa bile onlarla konuşmamışlardır (Vâkîdî 1984, 1049). Savaştan geride kalanları erken ve geç pişman olan mazeretsizler olarak ikiye ayırmak mümkündür (Kırtay, 2014, 110-112).

Bu iki grup da münafıklar gibi değil, içlerinde imanla Hz. Muhammed'e bağlılıklarını bildirmişlerdi. Ancak ilk grup erken pişman olup Hz. Muhammed'in kendilerini affetmesi için direğe bağladıktan¹ sonra Tevbe suresinin 102. Ayeti nazil olmuş ve Hz. Muhammed onların ellerini çözdürmüştür (Kırtay, 2014, 111). Ancak ikinci grup pişmanlıklarını ifade etmede geciktikleri için peygamberin onlarla konuşmama emri hala geçerliliğini korumuştur. İkinci grupta yer alan isimler Ka'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebi el-Amrî ve Hilâl b. Ümeyye el-Vâkıf'dir. Hz. Muhammed'in ashabı onlarla konuşmaktan men etmesi ve bunun yaklaşık 50 gün kadar sürmesi yapısal ayrımcılık bağlamında değerlendirilebilir. Sahabenin yaptığı bir davranış üzerine ortaya çıkan damgalama, sonucunda yapısal ayrımcılığı meydana getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bu durum "aslında yeryüzü genişken onlara dar gelmeye başladı, vicdanları sıkıştı" gibi ifadelerle karşılık bulmuştur (Tevbe 9:118). Yaşadıkları toplum içerisinde hiç kimsenin onlarla iletişim kurmamaları sebebiyle yapısal ayrımcılığa maruz kalan bu üç kişi, yaşadıkları pişmanlık sebebiyle gecelerce ağladıklarını, yemek yiyemediklerini, sadece ibadet ettiklerini ve evlerinden çıkmadıklarını ifade etmektedir (Vâkîdî, 1984, 1052). Bu durum 50 gün devam ettikten sonra Allah Tevbe suresi 118. Ayette bu üç kişinin tövbelerinin kabul edildiği bildirilmiştir.

¹ Tebük Gazvesi'ne katılmayan ve Hz. Muhammed'e katılmamalarına herhangi bir sebep söylemeyen kişiler, peygamberin affetmesi için kendilerini direğe bağlayarak affın gelmesini beklemişlerdir.

Yapısal ayrımcılık bağlamında değerlendireceğimiz bir diğer mesele Nadîroğulları'nın Medine'den çıkarılma hadisesidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah, kendisine ve resulüne karşı gelmeleri sebebiyle (Haşr 59:4), onların Medine'den çıkarıldığını bizlere haber vermiştir (Haşr 59:2). Ayetlerde düşman olarak damgalanan Yahudi kabilelerinden biri olan Nadîroğulları, Medine'de var olan huzur ve birlik ortamını bozmaya yeltenmiş ve Hz. Muhammed'e suikast düzenlemeye bile başvurmuşlardı. Ancak ayette de haber verildiği üzere Müslümanlar onları güçlü zannettikleri için Medine'den çıkarılmalarının mümkün olmadığını düşünüyordu (Haşr 59:2). Müslümanların Medine'ye hicret ettikleri zaman Hz. Muhammed ile Medineliler arasında yapılan vesika ile toplumda bir düzen, düşmana karşı birlik ve beraberliğin olması amaçlanmıştı. Ancak Yahudilerden bir kabile olan Nadîroğulları'nın bu anlaşmayı bozmaları, Allah'a ve Resulüne karşı çıkmaları ve verdikleri sözden dönmeleri sebebiyle yurtlarından çıkarıldıkları vurgulanmıştır (Sâbûnî, 2010, 413) Zaten düşman olarak damgalanmış bir kavmin toplum huzurunu bozmaları ve İslam'a düşman olmaları sebebiyle yapısal ayrımcılığa maruz kalarak Medine'den çıkarılmaları oldukça normal bir durum olarak yorumlanabilir.

Gerek toplumsal damgalamada gerek yapısal ayrımcılıkta teori bağlamında durum bu şekilde gözükse de aslında hepsi toplumsal damgalamanın bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Damgalama sebebine baktığımızda Allah, bu kişi veya grupları ilanihaye böyle olsunlar, bu şekilde davranınlar veya bu kötülükleri yapmaya devam etsinler diye değil onlara bir uyarı ve bir öğüt verme mahiyetinde bu damgalamayı gerçekleştirmektedir denilebilir. Aslında var olan bu uyarılar bir durum tespiti ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette şu davranışları yapanların/yapmayanların sonu cennettir/cehennemdir, şunu yapanlar böyledir veya şunu yapmayanlar şöyledir gibi hükümler yer almaktadır. Ancak tüm bunların sonucunda Allah Kur'an-ı Kerim'de birçok noktada tövbe edenleri sevdiğini belirtmiş ve tövbe edenlerin tövbesini kabul edeceğini bildirmiştir (Bakara 2:37, 54, 128, 160, 222, Nisâ 4:16, 17, 64, 110, Tevbe 9:104, 118, Nûr 24:10). İnsanlar yaptıkları hata, günah veya kötü davranışlardan damgalansa bile elbette bu davranışlardan geri dönebilir. Allah da onlara bu uyarıları yaparak kendilerini düzeltmeleri için fırsat vermektedir denilebilir. Zira Allah'ın Kur'an'da belirttiği şekilde damgalama sonsuza kadar gidecek değildir. İçselleştirilmiş damgalama örneklerinde düşman damgasıyla damgalanan kişilerin sonlarının cehennem olduğu vurgulanmış ancak bu durum onların, tüm uyarılara ve ikazlara rağmen Kur'an'ın bildirdiği hakikatleri inat ederek kabul etmemeleri sebebiyle ortaya çıkmıştır. Allah birçok ayette kendisinin zalim olmadığını ve hiç kimseye zulmetmeyeceğini de vurgulamıştır (Âl-i İmrân 3:182, Nisâ 4:40, Kehf 18:49, Hac 22:10). Biz de bu damgalamaları kesin yargı ifadeleri olarak değil bir uyarı mahiyetinde ele almaktayız. Allah, önceki peygamberlerden ve onların kavimlerinden haber verirken amaçladığı şey aslında Kur'an'ın muhataplarının ve günümüzde bunları yapanların durumunun nasıl olacağıdır. Zira verilen her örnek bir uyarı teşkil etmektedir. Allah kendisine tutunanları doğru yola ileteceğini ve hidayete erdireceğini de yine



Kur'an'da ifade etmektedir (Âl-i İmran 3:101, Nisâ 4:175, Mâide 5:16, Yûnus 10:25, Nahl 16:121, Hac 22:54, Nûr 24:46). Damgalama bir noktada suç ve ceza kavramları bağlamında da değerlendirilebilir. Toplumlar veya bireyler tarafından kabul edilen yargılara uyum sağlamayan veya bu uyumu bozan kişiler veya gruplar için verilecek ceza yöntemlerinden biri de dışlanma olarak bilinmektedir. Bu dışlanmanın meydana gelmesinde de damgalamanın rolü oldukça yüksek kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim bağlamında değerlendirecek olursak insanlara toplumsal ceza vermenin bir yolu da toplum içerisinde damgalama meydana getirerek dışlanma oluşturmaktır. Kur'an'da hem toplumsal hem içselleştirilmiş damgalama hem de yapısal ayrımcılık türlerine örnekler verilmesi, bu davranışları meydana getiren insanlara davranışlarının bir sonucunun olduğunun vurgulanması şeklinde yorumlanabilmektedir.

Sonuç

Tarihsel süreç içerisinde insanoğlu dini, dili, ırkı, mekânı ne olursa olsun topluluk halinde yaşamış ve kendisine ait bir kültür inşa etmiştir. Toplumda yaşayan diğer insanların veya grupların damgalanması insanlık tarihi boyunca sık sık karşılaşılmış bir durumdur. Bu durum sosyolojik bağlamda damgalama teorisi başlığı altında ele alınmış ve birçok yazar ve bilim insanı tarafından incelenmiştir. Bireyde veya grupta karşı tarafa oluşan ön yargılar damgalama sürecinin başlaması olarak kabul görmektedir. Bir izlenime bağlı olarak veya olmaksızın gelişen ön yargılar, daha sonrasında karşı tarafı birtakım sıfatlarla etiketlemeye imkân tanımaktadır. Birey, etiketlediği kişiye karşı davranışlarını geliştirmekte ve hayatın normal akışı içerisinde yapacağı veya yapması beklenen fiilleri yerine getirmemektedir. Toplumsal hayatta birtakım etiketlere maruz kalan bireyler veya gruplar doğal olarak bu toplum içerisinde ayrıştırdıklarını ve dışlandıklarını düşünmekte, bundan dolayı da toplum içerisinde yer alan birlik ve beraberlik ortamı zarar görmektedir.

Damgalama teorisinde damgalama türleri üç başlık altında ele alınmaktadır. Eğer toplum bireyi veya bir grubu damgalıyorsa buna toplumsal damgalama denmektedir. Aslında yaşanan toplum, bireye kendisini o topluma ait hissettirir. Ancak daha sonra bireyde veya grupta yer alan farklılıklar sebebiyle kendisinin/kendilerinin toplumdan farklı hissetmesine zemin hazırlar. Bunun sonucunda damgalanan kişi/kişiler, kendi istekleri veya özellikleri bağlamında hareket edemezler. Tamamen toplumun istediği yönde davranışlarını değiştirirler. İçselleştirilmiş damgalamada ise birey kendisi toplumdan farklı olduğunu kabul eder ve kendisini damgalar. Toplumsal damgalamaya kendisini açık hale getiren bu gibi kişilerde örselenmiş kişilik olduğu kabul edilmektedir. Bu damgalamalar sonucunda ortaya çıkan bir diğer damgalama çeşidi ise yapısal ayrımcılıktır. Yapısal ayrımcılıkta birey birtakım haklardan mahrum bırakılmaktadır. Ön yargı ile başlayan damgalama süreci yapısal ayrımcılıkla son bulmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, indiği toplumdan ve önceki toplumlardan haber vermesi dolayısıyla ve asıl konusunun insan olması sebebiyle sosyolojik alanda incelenmeye ve yorumlanmaya ihtiyaç duyulan bir kitaptır. İçerisinde yer alan bireysel veya toplumsal birçok mesele sosyolojinin konusuyla bağdaşır niteliktedir. Kur'an'da yer alan ayetlere baktığımızda gerek bireysel olsun gerek toplumsal olsun damgalama ile karşılaşmamız mümkündür. Bu sebeple damgalama teorisinin damga tipleri başlığı altında birçok örnek Kur'an bağlamında ortaya konabilmektedir. Yaptıkları hata veya günah içeren filler kapsamında Kur'an'da damgalananlar, o zamanın toplumu ve indiği günden bugüne örneklik teşkil eden bir yapıya da sahiptir. Toplumda yer alan bireysel veya toplumsal damgalama her ne kadar net bir ayırım ve toplum içerisinde farklılaşma olarak karşımıza çıksa da Kur'an açısından net bir yargı ve hüküm olarak algılamamız doğru değildir. Kur'an'da düşman olarak damgalanan kişi veya topluluklar, insanlığa ve özelinde Müslümanlara kötülük ve kin besleyen, toplum huzurunu kaçıran, insanlara zarar verenlerdir. Ancak bu ayetlerden sonra gelen ve sürekli hatırlatılan yaptıkları kötü davranışlardan dönme ve af dileme suretiyle tövbe etme her zaman mevcuttur. Burada Allah'ın kullarına karşı zalim sıfatının değil merhametli, bağışlayıcı ve tövbeleri kabul eden sıfatının ön plana çıktığını vurgulamamız gerekmektedir. Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kişi veya grupları düşman olarak damgalamasını, Müslümanlara karşı bir uyarı, damgalananlara karşı ise açık bırakılan bir kapı olarak anlamamız gerekmektedir denilebilir.

Kaynakça

- Alkan, Türker. *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Apalı, Yasemin. "Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 49-64.
- Atila Demir, Sevim. "Etiketleme Teorisi Çerçevesinde Sosyal Dışlanma ve Salgın Hastalıklar: Kovid-19 Süreci ve Damgalama". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (Ekim 2021), 13-25.
- Avcil, Cumhur- Bulut, Hüseyin- Hızlı Sayar, Gökben. "Psikiyatrik Hastalıklar ve Damgalama". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 0/2 (Mayıs 2016), 175-202. <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.2.2.4>
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Corrigan, Patrick- Kerr, Amy- Knudsen, Lissa. "The Stigma of Mental Illness: Explanatory Models and Methods for Change". *Applied and Preventive Psychology* 11/3 (2005), 179-190. <https://doi.org/10.1016/j.appsy.2005.07.001>



- Çokgez, Kamil Özkan. *Sosyal Dayanışma Açısından Tebük Gazvesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirbaş, Banu. *Goffman'ın Damgalama Kuramı Bağlamında Türkiye'de Covid-19 Süreci ve Yaşlılar Üzerine Bir Söylem Analizi: Twitter Örneği*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <http://dspace.yildiz.edu.tr/xmlui/handle/1/12652>
- Dikbiyık, Coşkun. "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği-". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 506-538.
- Erdoğan, Mehtap- Vatandaş, Celalettin. "Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık". *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi (JOHASS)* 3/1 (2020), 474-485.
- Erez, Rasim. *Toplumda Damgalama Eğilimi ve Hükümlülere Yönelik Sosyal Mesafe ile İlişkili Faktörler*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Bağımlılık ve Adli Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/264980>
- Feyzül Furkan Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server Yayınları, 2017.
- Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Yurdanur Salman- Nalan İçten. İstanbul: Payel Yayınevi, 1990.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes On The Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1963.
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Levent Ünsaldı- Şerife Geniş- Suphi Nejat Ağırnaslı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.
- Güngör, Özcan- Şahin, Harun. "Sosyolojik Kur'an Okumalarının İmkânı". *Uluslar arası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 26-37.
- Güvenir, Taner- Miral, Süha- Gökengin, Deniz. "Bir Stigmatizasyon (Damgalama) ve İstismar Olgusunda Okul Konsültasyonu Kapsamında Multidisipliner Krize Müdahale Yaklaşımı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 18/3 (Aralık 2004), 251-255. <http://hdl.handle.net/20.500.12397/3841>
- Hardal, Fatma Sümeyye. *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Ruhsal Rahatsızlıklara Karşı Damgalama İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Harvey, Richard. "Individual Differences in The Phenomenological Impact of Social Stigma". *The Journal of Social Psychology* 141/2 (2001), 174-189. <https://doi.org/10.1080/00224540109600545>

- Heffernan, Kristin. "Social Work, New Public Management and the Language of 'Service User'". *British Journal of Social Work* 36/1 (Ocak 2006), 139-147. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bch328>
- İsfahâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*. nşr. Ebü'l Yezîd Acemî. Kahire: Dârü's-Sahve: 1985.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 10. Basım, 1999.
- Kanbir, Figen. *Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Yabancı Kavramı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği". *İstem* 1 (Haziran 2003), 39-48.
- Karagöl, Arda- Çalışkan, Deniz- Beyazyüz, Murat. "Halk Sağlığı Açısından Ruhsal Bozukluklarda Üç Boyutuyla Damgalama". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* (2013), 96.
- Karasakal, Şaban. "Kur'ân ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27/27 (2012), 223-237.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: 1998.
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerim'de Dost Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 187-204. <https://dergipark.org.tr/en/pub/uluifd/issue/13502/163260>
- Kırtay, Mehmet Faik. *Tevbe Suresi Bağlamında Tebük Savaşının Müslümanlar Üzerindeki Psikolojik ve Sosyolojik Etkileri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Korkmaz, Arif. "Kur'an Sosyolojisi: İki Yaklaşım". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/9 (Eylül 2020), 158-183.
- Mahendra, Vaishali Sharma- Gilborn, Laelia- Mudoi, Rupa Jakharia- Gupta, Indrani- George Bitra- Samson, Luke- Daly, Celine- Pulerwitz, Julie. "Understanding and Measuring AIDS-Related Stigma in Health Care Settings: A Developing Country Perspective". *SAHARA J: Journal of Social Aspects of HIV/AIDS*, 4/2 (2007) 616-625. <https://doi.org/10.1080/17290376.2007.9724883>
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay- Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 7-21.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Yapıcı Eleştiri". *Academia*. Erişim 22 Mart 2022. https://www.academia.edu/41543298/KURANDA_YAPICI_ELE%C5%99ET%C4%B0R%C4%B0



- Özmen, Sümeyye- Erdem, Ramazan. "Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018) 185-208.
- Özsüer, Esra. "Türk-Yunan İlişkilerinde "Biz" ve "Öteki" Önyargıların Dinamikleri". *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)* 1/2 (Mayıs 2013), 269-309.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîr'ul-Menar*. Kahire: 1947.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefasir*. 3. Cilt. İstanbul: Yasin Kitabevi, 2010.
- Sevim, Kaan. *Üniversite Öğrencilerinde Benlik Saygısı ve Damgalama Eğilimi Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sevim, Kaan. "Sosyal Çalışma ve Damga". *Sosyal Çalışma Dergisi* 4/1 (2020), 44-54.
- Silver, Hilary. "Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms". *International Labour Review* 133/5-6 (1994), 531-578.
- Taşkın, Emin Oryal. *Stigma, Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlar ve Damgalama*. İzmir: Meta Basım Matbaacılık, 2007.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Meğâzî*. 3. Cilt. Beyrut: 1984.
- Yapıcı, Asım- Yapıcı, Feyza. "Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dinî-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik". *İlahiyat Akademi Dergisi* 6/1 (2017) 1-26.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 122-147.



Mekke'de Hz. Muhammed'i Teselli Eden Kıssalar
(Hz. Musa Örneğinde Karşılaştırmalı Tahlil)
Stories That Consolidated Prophet Muhammad (Pbuh) in Mecca
(Comparative Analysis in the Example of Prophet Moses)

Mürsel Ethem

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversite İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assist. Prof., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Denizli, Türkiye
E-posta: murselahiska@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2928-0638.

Yusuf Topyay

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü
Assist. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Bayburt, Türkiye
E-posta: ytopay@bayburt.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-3025-5704

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Mayıs/May 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1094726

Cite as / Atıf: Ethem, Mürsel-Topyay, Yusuf. "Mekke'de Hz. Muhammed'i Teselli Eden Kıssalar (Hz. Musa Örneğinde Karşılaştırmalı Tahlil)", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 122-147.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mürsel Ethem-Yusuf Topyay)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Yazar Katkıları / Author Contributions: Mürsel Ethem % 55, Yusuf Topyay % 45

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Yaklaşık dörtte biri kıssalardan oluşan Kur'an'ın pek çok amacı olmakla beraber ana hedeflerinden birisi de insanlığın tarihte yaşanmış olan olaylardan haberdar olup ibret almasını sağlamaktır. Allah, kıssalar aracılığıyla hem önceki topluluklardan haber vermekte hem de istenilen doğru yolun izlenmesi için öncekilerin hayat tecrübelerini insanlığın dikkatine sunmaktadır. Erbabınca malum olduğu üzere ayetler yaşayan bir topluma nüzul vasatı dikkate alınarak farklı sebepler üzerine farklı zamanlarda nazil olmuştur. Hz. Muhammed'in (sav) risâletinin ilk yıllarını geçirdiği Mekke dönemi Hz. Peygamber ve ashabının hem maddi hem de manevi desteğe ihtiyaç duyduğu zorluklarla karşılaştığı yıllardır. Nüzul vasatı dikkate alınarak nazil olan bu kıssalarla inananlara moral ve destek verilerek Cenâb-ı Hakkın sabredenlerin yanında olduğu hatırlatılmıştır. Biz bu çalışmamızda Kur'an'ı Kerim'de en fazla anlatılan kıssalardan olan Hz. Musa kıssasını özellikle Mekkî ayetleri dikkate alıp, Hz. Muhammed'e ve ashabına nasıl bir destek ve motivasyon sağladığını yaşanan olaylar ile kıyaslama yaparak ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hz. Musa, Hz. Muhammed, Mekke, Kıssa, Karşılaştırmalı Tahlil.

Abstract

The main goal of the Qur'an is to bring humanity from the darkness to the light of guidance. To achieve this goal the Qur'an has included many methods. Perhaps stories are one of the most important and effective methods of the Qur'an. One of the main goals of the stories in the Qur'an is to take humanity as a lesson. Through the stories, Allah informs about the previous communities and shares the life experiences of the previous ones in order to follow the desired right path. The stories are not presented randomly in the Qur'an. At the same time, it should be noted that the stories in question are parallel to the events experienced in the average of the descent. Thus, the stories that were voiced as a lesson from the past affected their first addressees more. Prophet Muhammad and his followers needed material and moral support. Therefore, believers were often consoled and given morale by Allah Almighty. In this study, we compared verses about Hz Moses in the Meccan suras with the events in the Prophet Muhammed period.

Keywords: Hz. Moses, Hz. Muhammad, Mecca, Story, Comparative Analysis.

Giriş

Hz. Muhammed'e risâlet görevi verildiğinde içinde yaşadığı toplum tevhit inancından yoksun kimselerden oluşmakta idi. O, tevhit inancından uzak, şirk bataklığında debelenen ve bu durumlarından da pek rahatsızlık duymayan bu insanlara tevhit dinini tebliğ etmiştir. Bu tebliğin ilk muhatapları olan müşrikler ve diğer din mensupları ise ona şiddetle karşı çıkmış ve böylece onun ilk muarızları olmuşlardır. Tabi bu salt bir karşı çıkışla kalmamış aynı zamanda Hz. Muhammed'e ve ona tabi olan kıymetli azınlığa yönelik sözlü ve fiili olmak üzere şiddetli bir tavra dönüşmüştür.

Hz. Muhammed'in risâletini Mekke ve Medine dönemi olmak üzere iki grupta değerlendirmemiz mümkündür. Medine döneminin Mekke dönemi tebliğ faaliyetlerinin zorlu şartlarına göre nispeten daha ferah olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bütün bu zorluklara rağmen Hz. Muhammed'in tebliğ görevini bihakkın yerine getirdiği ayetler ve tarihin şahitliği ile müsellemdir.

Bilindiği gibi Kur'an'ı Kerim'de hem peygamberlere hem de isim, mekân ve zaman kaydı düşmeksizin diğer bazı tarihi olaylara dair kıssalar yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'an âyetlerinin % 27,65'i (1787 âyet), kıssalardan oluşmaktadır.¹ Bu kıssaların anlatılmasının asıl sebebi muhataplardan önceki tecrübelerden haberdar olup "kıssadan hisse" istifade etmelerinin istenmesidir.

Müfessir Şa'râvî (1911-1998) Hud sûresi 11/120. ayetin tefsirinde Kur'an'da kıssaların varlığının en güzel hikmet olduğuna dikkatleri çekmekte² ve Hz. Muhammed'in küfürle çok mücadele ettiğini, dolayısıyla aynı şekilde sık sık morale ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır. Şa'râvî "Elbette Kur'an'ın kıssalara yer verilmesinden kasıt geçmiş peygamberlere ait bir tarih kitabı oluşturmak değil bilakis Hz. Muhammed için bir ibret, nasihat olması içindir"³ diyerek Kur'an'da kıssalara yer verilmesindeki önemli diğer bir hususa dikkat çekmektedir.

Cenâb-ı Hakk, Kur'an'da Hz. Muhammed'e sık sık kendinden önceki peygamberleri hatırlatmaktadır. Bu Peygamberlerden birisi de Hz. Musa'dır. Hz. Muhammed'den O'nun izlediği yolu izlemesi, gösterdiği sabrı ve sebatı göstermesi istenmektedir. Söz konusu kıssalarda Hz. Muhammed'e ve ona tabi olanlara her türlü kötülüğü reva gören müşrikler ve diğer din mensupları da aynı şekilde sık sık uyarılmaktadır. Bu uyarılarda ilahi vahye sağır kalmaları neticesinde akıbetlerinin tıpkı Hz. Musa'ya karşı gelenlerin akıbeti gibi acıklı olacağı hatırlatılmaktadır.⁴

¹ Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", XI. Kur'an Sempozyumu -Kur'an ve Risâlet- (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 103-120; Mustafa Kara, "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", İslâmî İlimler Dergisi 9 (9/1) (2014), 91-94.

² Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsirü'l-Şa'râvî* (Kahire: Darul-Ahbarul-Yevm, 1991), 6/10545.

³ Şa'râvî, *Tefsirü'l-Şa'râvî*, 6/10545.

⁴ el-A'râf 7/100-157; Yûnus 10/75-93; Hûd 11/96-100, 110-111; İbrahim 14/5-8; el-İsrâ 17/2-8, 101-104; Meryem 19/51-53; Tâhâ 20/1-104; el-Hac 22/39-48; el-Mü'minûn 23/45-49; el-Furkân 25/35-36; eş-Şu'arâ 26/10-104; el-



Mısırlı düşünür Seyyid Kutub (1906-1966) Hz. Musa'nın peygamberlik misyonu ile Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunu karşılaştırmıştır. O'na göre bu sûrede peygamberliğe inanmayanların sonları açıklanmakta, müşriklerin yüz çevirişleri ve yalanlamaları nedeniyle Hz. Peygamber'e karşılaştığı sıkıntılar dolayısı ile sabretmesi gerektiği telkin edilmektedir. Böylece Yüce Allah'ın, onun çağrısını ve bu çağrıya inananları, düşmanları güçlü, yeryüzünde iktidar sahibi zorbalara da olsalar, kendilerine işkence ve ceza da etseler yine onları koruduğu açıklanmaktadır.⁵

Ayrıca Allah (cc) Kur'an'ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hz. Musa kıssasını anlatacağını Kasas, Zariyat ve Naziat sûrelerinde şöyle haber vermektedir:⁶ *"İman eden bir kavim için Mûsâ ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız."*⁷, *"Mûsâ kıssasında da ibret vardır. Hani biz onu açık bir delil ile Firavun'a göndermiştik."*⁸, *"(Ey Muhammed!) Mûsâ'nın haberi sana geldi mi?"*⁹. Yine Allah Teâlâ'nın İsra sûresi 2. ayette *"Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik ve onu, "Benden başkasını vekil edinmeyin" diyerek, İsrailoğullarına bir rehber yaptık."*¹⁰ buyurarak Hz. Musa'ya kitap ve peygamberlik¹¹ verildiğini, Araf sûresi 103. ayette de *"Sonra onların ardından Mûsâ'yı, apaçık mucizelerimizle Firavun'a ve onun ileri gelen adamlarına peygamber olarak gönderdik de onları (mucizeleri) inkâr ettiler. Bak, bozguncuların sonu nasıl oldu."* diyerek Hz. Musa'nın Firavun ve kavmine gönderildiğini haber vermektedir.

Hz. Musa'nın gönderiliş gayesini Rabbimiz İbrahim sûresi 5. ayette: *"Andolsun, Mûsâ'yı da, "Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş milletleri cezalandırdığı) günlerini hatırlat" diye âyetlerimizle gönderdik. Şüphesiz bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır."* buyurarak bizlere bildirmektedir

Hz. Mûsâ, Kur'an-ı Kerim'in otuz dört sûresinde 136 yerde zikredilmektedir ve Kur'an ile sahih hadislerde geçmiş peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen peygamberdir.¹² Hz. Musa ile alakalı anlatılara baktığımızda Bakara sûresi hariç geçtiği diğer sûrelerin Mekki sûreler olduğunu söyleyebiliriz.¹³

Bu çalışmada kıssaların farklı bir özelliğine dikkat çekmek istiyoruz. Kıssaların nüzülü esnasında, kıssada anlatılan olaya benzer/yakın olaylar yaşandığını ve kıssada

Kasas 28/1-51; es-Secde 32/23-25; es-Sâffât 37/114-122; el-Mü'min 40/21-37, 51-60; ez-Zuhruf 43/46-56; ed-Duhân 44/17-21; ez-Zâriyât 51/38-40; el-Kamer 54/41-42; el-Müzzemmil 73/15-16; en-Nâzi'ât 79/15-26; el-A'lâ 87/18-19; el-Fecr 89/10-14.

⁵ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-şurûk, 2003), 5/2587.

⁶ Not: Çalışmamız boyunca ayetlerin çevirisinde Diyanet İşleri Başkanlığının Kur'an-ı Kerim Meali kullanılmıştır.

⁷ el-Kasas 28/3.

⁸ ez-Zâriyât 51/38.

⁹ en-Nâzi'ât 79/15.

¹⁰ Ayrıca bkz. Hüd 11/17; el-Mü'minûn 23/49, el-Furkân 25/35; el-Kasas 28/43, es-Secde 32/23; el-Mü'min 40/53; Hüd 11/96.

¹¹ el-A'râf 7/144; Hüd 11/96; el-Ahkâf 46/12.

¹² Ömer Faruk Harman, "Musa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/210.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları), 61.

verilen mesajla o gün yaşanan olay arasında bir benzerliğin bulunduğunun tespitine çalışacağız.

Kur'an'ı Kerim'e baktığımızda Hz. Musa'nın, kavmi tarafından bozgunculuk, sihirbazlık, yalancılık, büyülenmiş olmak, atalarının dininden kendilerini döndürmeye çalışmak ve şayet bu iddiasından vazgeçmezse öldürülmek gibi itham ve tehditlerin hedefi olduğunu görmekteyiz. Hz. Musa'ya yönelik ithamların hemen hepsinin Hz. Muhammed'e de yapıldığı aşikârdır.

Şimdi Mekkî sûreleri dikkate alarak, Hz. Musa ve Hz. Muhammed arasında yukarıda dile getirdiğimiz iddiaları karşılaştırmalı bir tahlil yaparak örnek ayetler grubu üzerinde başlıklar halinde değerlendirmeye çalışacağız.

1. Sihirbazlık ve Büyülenmiş Olmakla İtham Edilmesi

Kur'an'ı Kerim'de özellikle Mekkî sûrelerde Hz. Muhammed'e yönelik sihirbazlık ve büyülenmiş olmak ithamında bulunulduğu zikredilmektedir.¹⁴ Örneğin Sad sûresi 38/4. ayetinde Hz. Muhammed sihirbazlıkla suçlanmıştır:

"Kâfirler, kendilerine içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşılar ve şöyle dediler: "Bu, yalancı bir sihirbazdır.""

Furkan sûresi 25/8. ayette İnkârcılar Hz. Peygamber için "büyülenmiş" ifadesini kullanmışlardır:

"Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya ürününden yiyeceği bir bahçesi olsaydı ya!" Zalimler, (inananlara): "Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz" dediler."

Sebe sûresi 34/43. ayette ise müşrikler Kur'an'ın bir büyü/sihir olduğunu söylemişlerdir:

"Âyetlerimiz apaçık bir şekilde onlara okunduğunda, "Bu sadece, atalarınızın tapmakta olduğu şeylerden sizi alıkoymak isteyen bir adamdır" dediler. Bir de, "Bu (Kur'an), uydurulmuş bir yalandır" dediler. Yine hak kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler, "Bu, ancak apaçık bir büyüdür" dediler."

Benzer iddialardan Hz. Musa'nın da kendini kurtaramadığını Kasas sûresinin şu ayetlerinde görmemiz mümkündür:

"Şöyle dedi: "Ey Mûsâ! Sihrin ile bizi yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?"¹⁵

"Mûsâ, onlara delillerimizi apaçık olarak getirince onlar, "Bu, ancak uydurulmuş bir sihirdir. Biz geçmiş atalarımızın zamanında böyle bir şeyin varlığını duymadık" dediler."¹⁶

"Andolsun ki biz Mûsâ'yı mucizelerimizle ve apaçık bir delille Firavun'a, Hâmân'a ve Kârûn'a gönderdik. Onlar ise; "Bu çok yalancı bir sihirbazdır" dediler."¹⁷

¹⁴ el-En'âm 6/7; Hûd 11/7; es-Sâffât 37/15; ez-Zuhruf 43/30; el-Ahkâf 46/7; el-Kamer 54/2; el-Müddessir 74/24.

¹⁵ Tâhâ 20/57.

¹⁶ el-Kasas 28/36.

¹⁷ el-Mü'min 40/23, 24.



Kasas sûresi Mekke'de Neml sûresinden sonra nazil olmuştur. Sûre muhtevâsından anlaşılmaktadır ki Mekke'nin en zorlu yıllarında nazil olmuştur. Mezkûr sûre Hz. Musa hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermekle beraber Karun hakkında da malumatlar içermektedir. Bununla beraber sûrede Allah'ın yardımının her zaman halis kullarından yana olacağı, O'na güvenen ve gereken teslimiyeti gösteren kimselerin hiçbir zaman yalnız bırakılmayacağı vurgulanmaktadır.¹⁸

Risâletten hemen sonra inkârcılar henüz zayıf olan Müslümanlara her türlü hakaret ve zulmü reva görmüşlerdir. Sabır ve tahammülleri tükenmek üzere olan Sahabe ise bu sıkıntılar karşısında durumu Hz. Muhammed'e aktarıyorlardı. Elbette ki bu zor anlarda dahi inananlar kendilerinden beklenen sabır ve sebatı göstermişler ve Allah'ın övgüsüne mazhar olmayı başarmışlardır. Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) Hz. Musa hakkında inen ayetlerin gerekçesinde "(ayetlerin indiği dönemde) Müşrikler Müslümanlara çok ağır bir şekilde eziyet ediyorlardı. Sahabe bu durumu Hz. Muhammed'e şikâyet ettiler. Bunun üzerine inananların, Hz. Musa ve kavminin neler çektiğini bilmeleri ve ibret almaları için bu sûre nazil oldu."¹⁹ şeklinde özetleyebileceğimiz yorumlara yer vermektedir.

Allah bir taraftan müminlere sabır ve sebatı emrederken diğer taraftan da vahyine karşı gelenleri uyarmıştır. Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) yorumlarında Hz. Muhammed'e karşı çıkan Kureyşlilerin akıbetinin tıpkı Hz. Musa'ya karşı çıkanların akıbeti gibi olacağını bildirerek tehdit edildiklerini görmenin mümkün olduğunu dile getirir. Bu uyarı ve tehdit aynı zamanda ilahi bir sevgi ve lütuf işaretidir. Nitekim Allah isteseydi karşı çıkanları hemen helak edebilirdi. Fakat O, sevgi ve şefkatinden dolayı Mekkeli müşriklere bir şans daha vermektedir.²⁰

Mekkeli müşrikler ve Ehl-i Kitap vahye karşı çıkmalarına farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. İlahi tehdit karşısında da kendilerini avutmuşlardır. Fakat ayetler açık bir şekilde bu avuntuyu boşa çıkarmıştır. Kurtubî (ö. 671/1273) Kasas 28/3. ayeti yorumlarken kıssanın zikrediliş gerekçesini "bu ayetler Kureyşli müşriklere bir itirazdır. Nasıl ki Karun'un Hz. Musa ile akrabalığı onu başına gelenlerden koruyamamışsa aynı şekilde Kureyşlilerin de Hz. Muhammed ile olan akrabalığı bir fayda vermeyecektir."²¹ şeklinde özetlemekte ve iki peygamber arasında ilişki kurmaktadır. Böylece ileri sürdükleri gerekçe de insanların gözü önünde boşa çıkarılmıştır.

Bu ayetlere dair en ayrıntılı bilgi müfessir Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürrer isimli* tefsirinde yer almaktadır. Bikâî Kasas sûresindeki bilgilerin daha önce Mekke halkı tarafından bilinmediğini; dolayısıyla bu bilgilerin bir nevi Hz. Muhammed'in

¹⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kasas Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/535.

¹⁹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/508.

²⁰ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidaye ila buluği'n-nihaye* (B.A.E.: Câmîatü's-Şerikah, 2008), 8/5482.

²¹ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/248.

nübüvvetinin ispatı hususunda delil olduğunu dile getirmektedir. Bikâî ilgili ayetle alakalı bu açıklamalarından sonra Ebû Ca'fer b. Zübeyr'den (ö. 708/1308) şunları aktarmaktadır: "Kasas sûresinden bir önceki sûre olan Naml sûresinin "Bana ancak, bu beldenin onu mukaddes kılan Rabbine kulluk yapmam emredildi..." ayeti ve devamı inanmayanları tehdit etmekte ve uyarmaktadır. Ayrıca ilgili ayetler Hz. Muhammed için Mekke'nin sahibi olacağına dair işaret ve müjdedir. Bununla beraber Allah, Hz. Muhammed'e tabi olanlara yardım edecektir, işin nihayetinde isyankâr Kureyşliler ise rezil rüsva olmaktan kurtulamayacaklardır." Daha sonra Bikâî bu iki büyük peygambere karşı ayaklananları "Mekkeli müşriklerin düşmanlığı ve başkaldırmaları Firavun ve ona tabi olanlarınkinden daha büyük değildir. Hz. Muhammed'e tabi olanların çaresizliği de Hz. Musa'ya tabi olanlarınkinden daha beter değildir" şeklindeki yorumlarıyla iki peygamberi ve halkını karşılaştırmaktadır. İlgili ayetler Mekke halkını kendilerinden önce yaşayanlardan ibret almaları için uyarmaktadır. Aksi halde akıbetleri kaçınılmaz olacaktır. Bikâî ayetlerin yorumunun sonunda iki peygamber arasında son bir karşılaştırmaya daha yer vermektedir. Allah Azîmüştân Hz. Musa'nın korku içerisinde memleketinden kaçmak zorunda kaldığını bildirmektedir. Memleketinden ayrılmasına rağmen gittiği yerde Hz. Musa büyük bir saadet ve mutluluğa nail olmuştur. Hz. Musa'nın izlediği bu kaçış yöntemi Hz. Muhammed için de ders niteliğindedir. On üç yıllık tebliğden sonra Medine'ye hicret etmek zorunda kalan Hz. Muhammed tekrar Mekke'ye dönecek ve oranın efendisi olacaktır. İşte Musa hakkında yer alan kıssa buna açıkça delalet etmektedir.²²

Faslı müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ise ilgili ayetin Hz. Muhammed'in çektiği sıkıntılara karşı teselli etmek için nazil olduğunu ifade etmektedir. Böylece müfessir, Allah'ın her zaman zayıfların yanında olduğunu, onları zafer ve imkân sahibi kıldığını dile getirerek her iki peygamber arasında ilişki kurmaktadır ve ortak noktaları vurgulamaktadır.²³

Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) ayetle ilgili uzun açıklamalarından sonra Hz. Musa ve kavminin başından geçenlerin zikrediliş gerekçeleri üzerinde durmaktadır. Allah ayet-i kerimede insanlara zulmeden ve çaresiz bırakan Firavun'u eleştirmekte, mazlum halkı ise yardımıyla müjdelemektedir. Böylece Allah, Mekkeli zalim önderleri tehdit etmektedir. Çünkü Sünnetullah gereği aynı akıbeti uğramalarının kaçınılmaz olması aşikârdır. Ayet-i kerime aynı zamanda işkencelere maruz kalan Müslümanları da teselli etmektedir.²⁴

Benzer bir karşılaştırmanın Zuhruf sûresinde de yapıldığını görmekteyiz. Zuhruf sûresinin Mekke döneminin ikinci yarısında 63. sırada nazil olduğu tahmin edilmektedir.

²² Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübü'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 14/235, 236.

²³ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/229.

²⁴ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/313.



Sürenin baş kısmında Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu vurgulanır. Allah'ın kelamını inkâr edenlerin akıbetinin acıklı olacağı beyan edilir. Mekke halkı nazarında muteber sayılanlar servet, şan ve şöhrete sahip olanlardı. Peygamberlik Hz. Muhammed'e verilince şaşkınlık içerisinde kalmışlar ve Mekke veya Medine önderlerinden birisine bu görevin verilmesini daha doğru bulmuşlardır. Fakat ne var ki Allah katında bu ölçüt geçerli değildir.²⁵ Allah bu tür değerlendirmeleri eleştirmektedir. Bu eleştiriler arasında Hz. Musa'dan ve ona başkaldıran, halkına türlü türlü eziyetleri reva gören Firavun'dan örnekler sunmaktadır. Böylece iki peygamber arasında kıyaslama yapıldığını görmekteyiz. Bu karşılaştırma hem bu iki peygambere uyanlar hem de karşı gelenler için geçerlidir.

Taberî'nin (ö. 310/923) de belirttiği gibi bu ayetler Hz. Muhammed'i ve ona tabi olanları teselli etmek ve onların Hz. Musa'nın yaşadıklarından ibret almaları için inmiştir.²⁶ Ayrıca bazı müfessirler iki peygamberin ekonomik statülerini mukayese etmektedirler. Öyle ki tarih boyunca peygamberlere karşı çıkanların ileri sürdükleri gerekçelerden birisi de kendilerine gönderilen peygamberlerin makam ve otorite sahibi olmamalarıdır. Bu konuda da Hz. Musa ve Hz. Muhammed istisna değildir. Zira Hz. Musa zengin ve otorite sahibi birisi değildi hatta konuşmakta dahi zorlanmaktaydı. Böyle birisi nasıl olur da Mısır'ın tanrı kralı Firavun'a karşı çıkabilirdi? Benzer bir yaklaşımı Zuhruf 43/31. ayetinde de belirtildiği gibi, Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'e verilen peygamberlik görevinin ona değil de zengin ve otorite sahibi birisine verilmesi gerektiğine dair sergilenen tavrı da görmek mümkündür.²⁷

Tunuslu müfessir İbn Âşûr (1879-1973) Hz. Musa'nın ve taşkınlık yapan kavminin önderleriyle Hz. Muhammed ve azgın Mekkeli müşrikler arasında bir benzerliğe işaret etmektedir. Buna göre Mekkeli müşrikler Hz. Musa'nın ve onunla alay eden inkârcıların akıbetine bakarak ders çıkarmalıdır.²⁸ Nitekim Zuhruf 43/45. ayetindeki "(Bırak başkasını da,) senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor, Rahman'dan başka tanrılara tapılmasına hiç izin vermiş miyiz?" ifadeyle inkârcılar tehdit edilmektedir. İbn Âşûr, Zuhruf 43/46-56. ayetlerinde Hz. Musa'nın kıssasına yer verilmesinin gerekçesini de açıklarken iki peygamber ve kavimleri arasında ilişki kurmaktadır. Ayette geçen "لِلْآخِرِينَ / sonrakiler için" den kasıt Kureyş halkının inkârcı önderleridir. Zuhruf 43/46. ayette özellikle "وَمَلِيهِ / ileri gelenler" in zikredilmesinde de iki peygamber arasında ilişki bulunmaktadır.²⁹ Şöyle ki: Hz. Musa'nın kavminin önderleri gibi azgınlar Hz. Muhammed'in döneminde de -Ebû

²⁵ Bekir Topaloğlu, "Zuhruf Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/504-505.

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 20/545.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/218. Ayrıca bkz: Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/6 vd.; Bikâi, *Nazmü'd-dürrer*, 17/440 vd; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 6/90 vd.

²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 25/223.

²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 25/224.

Cehil ve onun gibiler- mevcuttur ve ilahi vahyin insanlara ulaşmasında her ikisi de hayatlarını harcamışlardır.

“(Mûsâ) mucizelerimizi kendilerine getirince, bir de bakmışsın, hemen onları alaya aldılar!” mealindeki ayette³⁰ Firavun ve ona tabi olanların ilahi vahye karşı takındıkları tutum tasvir edilmektedir. İbn Âşûr’a göre aynı tutumu Mekkeli müşrikler sergilemişlerdir. İbn Âşûr, Zuhruf 43/6, 7 ve 52. ayetlerinde yer alan ayrıntılara da dikkat çekmektedir. Nitekim ilgili ayetlerde sergilenen inkârcı ve yalancı kişilik portresi Ebû Cehil ve onun gibileri anımsatmaktadır. Burada önemli olan diğer bir ayrıntı ise her iki ulu peygamberin de halkının arasından yetişmiş ve önderleri tarafından çok iyi tanınan kişiler olmalarıdır. İbn Âşûr, Zuhruf 43/46-56. ayetlerinin yorumunu, kıssanın zikredilmesinin iki ana gerekçesini belirtmekle tamamlamaktadır. Bunlardan ilki Allah katında hiçbir değeri olmayan dünya nimetlerine aldanarak gerçek nimetleri göz ardı etmektir. İkincisi ise Firavun’un ve askerlerinin güçlü olmasına rağmen yerle bir edilmeleridir. Demek ki güçlü olmak sadece maddiyata bağlı değildir.³¹

Netice itibarıyla Hz. Musa’nın da Hz. Muhammed’in de halk nazarında otorite birisi sayılmadığını görmekteyiz. Her ikisinin de ekonomik açıdan mal-mülke sahip olmadıklarını söylememiz mümkündür. Bundan dolayı peygamberliklerini ilan ettiklerinde her iki peygamber de aynı eleştiriye maruz kalmış ve halkı tarafından küçümsenmiştir. Çünkü onların nazarında geçer akçe olan, kıymet verilen şey mal zenginliğidir.

Hz. Musa döneminde olduğu gibi Hz. Muhammed döneminde de kıtlık yaşandığını görmekteyiz.³² Böylece Allah’ın ilahî buyruğa karşı çıkmalarından dolayı Allah Teâlâ’nın her iki kavmi de kıtlıkla sınamış olduğunu söyleyebiliriz. Her iki peygamberin döneminde de kıtlık süresince peygamberden dua etmelerini istediklerini görmekteyiz. Bununla beraber kıtlık geçince eski dinlerine ve adetlerine döndükleri bilinmektedir.

Eldeki verilerden anlaşıldığı kadarıyla iki peygamber arasındaki ortak noktalara ilk dikkat çeken Muhammed b. Cerîr et-Taberî’dir (ö. 310/923). Taberî sûrede Hz. Musa’dan söz edilmesinin ana gerekçesini “Hz. Musa’ya karşı gelenlerin akıbeti ne olmuşsa Hz. Muhammed’e karşı gelenlerin akıbeti de o olacaktır” şeklinde yorumlayarak iki peygamber arasında irtibat kurmuştur. Taberî bu yaklaşımıyla Kasas sûresinin ilk ayetlerinin nüzul döneminde Hz. Muhammed’in ve ashabının çektiği sıkıntıların Hz. Musa’nın döneminde de yaşandığını dile getirmektedir. Dolayısıyla Hz. Musa’yı ve kavmini bütün sıkıntı ve belalardan kurtaran Allah Hz. Muhammed’i ve ona tabi olanları da kurtarmaya elbette gücü yetecektir.³³ Bu yorumlardan açıkça anlaşılacağı üzere ilgili ayetler nazil olunca Hz.

³⁰ ez-Zuhruf 43/47.

³¹ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 25/224.

³² Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*, 280.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 28/150. Ayrıca bkz: İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 20/64.



Muhammed ve O'na tabi olanların yüreklerine su serpilmektedir. Çekilen eza ve cefalar unutulmakta ve tekrardan Allah'a olan tevekkül güçlenmektedir.

Et-Tefsîrü'l-kebir'i neşreden Abdullah Mahmud eş-Şehhate, Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in karşılaştıkları ortak zorluklar ve ithama maruz kaldıkları ortak sıkıntıları dile getirmektedir. Böylece o, iki peygamberi mukayese etmekte ve ilgili ayetlerin Hz. Muhammed'i teselli etmek için indiğini söylemektedir. Şehhate, iki peygamberin de gösterdikleri mucizelerin yalanlanışına dikkat çekmektedir. Çünkü inkârcılar her iki peygamberi de sihirle itham etmişlerdir. Bu çirkin itham karşısında Hz. Musa'nın sabrettiği ve akibetinin hayırlı olduğu zikredilmiştir. Bu ayetlerden hareketle şayet Hz. Muhammed de sabrederse aynı güzel sonun onu beklediğini ifade etmektedir.³⁴

Tefsirlerde görüldüğü üzere Kasas sûresi 28/1-51. ayetlerde anlatılan kıssa ile nüzul döneminde yaşananlar arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Böylece denilebilir ki Hz. Musa ve ona tabi olanların sıkıntıları Hz. Muhammed'in ve ona tabi olanların da başına gelmiştir. Çaresizlik içinde ne yapacaklarını şaşırmuş, kötülüklerin ne zaman son bulacağını ümitsizlik içinde bekleyen inananlar bu ayetlerle teselli bulmuş, içleri rahatlamıştır diyebiliriz. Ayetlerde Sünnetullah gereği Allah'ın yardımı her zaman halis kullarının yanında olduğu hatırlatılmış ve inananların üzerine düşenin ilahî emri, gereği gibi yerine getirmek olduğuna vurgu yapılmıştır. İlgili ayetlerde çaresizlikler içerisinde çocuğunu denize bırakmak zorunda kalan Hz. Musa'nın annesi Yokebed'in çektiği sıkıntılar Hz. Muhammed'e ve ashabına hatırlatılmakta ve o zor günlerde bile Allah'a tevekkül ettiği dile getirilmektedir. Benzer iman, sabır ve tevekkül Hz. Muhammed'in ashabından beklenilmektedir.

2. Yalancılıkla İtham Edilmesi

Kur'an'ı Kerim bize hemen bütün peygamberlerin kavimleri tarafından yalancılıkla suçlandıklarını bildirmektedir.³⁵ Bu suçlamaların hedefindeki isimlerden birisi de Muhammed'dir. Birçok ayette inkârcıların Hz. Muhammed'e karşı söylemlerinden birisinin Hz. Muhammed'i yalancılıkla itham etmeleri olduğunu görmekteyiz. Örneğin Şuara sûresi 26/5, 6. ve Kasas sûresi 40/70. ayetlerde bu durum açıkça zikredilmektedir:

"Rahmân'dan kendilerine gelen her yeni öğütten mutlaka yüz çevirirler. Onlar (Allah'ın âyetlerini) yalanladılar, fakat alay edegeldikleri şeylerin haberleri başlarına gelecek."

"Onlar, kitabı (Kur'an'ı) ve elçilerimize gönderdiklerimizi yalanlayanlardır. Onlar bilecekler."

Benzer şekilde muarızları tarafından yalancılıkla suçlanan peygamberlerden bir diğeri de Hz. Musa (a.s.)'dir. O'nun, Firavun ve destekçileri tarafından nasıl alaya alınıp yalancılıkla yaftalandığını Kur'an bizlere haber vermektedir:

³⁴ Şamela programından alınmıştır.

³⁵ eş-Şuarâ 26/105, 123, 141, 160; el-Mü'min 40/5, Âli İmrân 3/184; el-En'âm 6/34.

“Firavun dedi ki: “Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ'nın ilâhını görürüm(!) Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum.” Böylece Firavun'a yaptığı kötü iş süslü gösterildi ve doğru yoldan saptırıldı. Firavun'un tuzağı, tamamen sonuçsuz kaldı.”³⁶

“İbrahim'in kavmi ile Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (yalanlamışlardı). Mûsâ da yalanlandı ve nihayet o inkârcılara mühlet verdim, sonra da onları yakalayıverdim. Beni inkâr etmek nasılmış, (gördüler).”³⁷

Mekkî sûrelerden olan Şuarâ sûresi ve 47. sırada nazil olmuştur. Bu sûrenin ilk ayetlerinde Hz. Muhammed'in yalancılıkla suçlandığı ifade edildikten sonra ilerleyen ayetlerde diğer peygamberlerin de benzer tutumla karşılaştığı haber verilmiştir. Sûrenin ana konusunu Hz. Muhammed'in yalan söylemediği ve şair de olmadığı deliller eşliğinde ispatlanması oluşturmaktadır diyebiliriz. Bu sûrede Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna dair öne sürülen deliller arasında Hz. Mûsâ, Hz. İbrahim, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih ve Hz. Şu'ayb peygamberlerin kıssaları dile getirilip Hz. Muhammed'in bunlardan farklı olmadığı belirtilmesi; aynı kaynaktan vahiy aldığı inananmayanlara hatırlatılması sayılabilir.³⁸

Mezkûr sûrede kıssası anlatılan Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in risâleti arasında benzer bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Şöyle ki, ilgili ayetlerin indiği dönemlerde Hz. Muhammed, Hz. Musa'nın yaşadığı sıkıntıları yaşamaktaydı. Dolayısıyla bu ayetler Hz. Muhammed için bir örnek, bir tecrübe konumundaydı. Bu hususa ilk dikkat çekenlerden biri Müfessir ve kadî İbn Atıyye'dir (ö. 541/1147). Onun yorumuna göre bu ayetler (Şuarâ 26/10-19) temsilen Hz. Muhammed'i yalanlayan Kureyşli inkârcıları hedef almaktadır. Eğer Kureyş halkı aklını başına almaz ve Hz. Muhammed'e karşı gelmeye devam ederlerse akıbetleri Musa ve O'na tabi olanlara karşı gelenlerinki gibi olacaktır. Yani onların sonu hüsrân, perişân ve pişmanlıktan başka bir şey olmayacaktır.³⁹

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da ilgili ayetlerin Hz. Muhammed'i teselli etmek için nazil olduğunu belirterek İbn Atıyye'ye katılmaktadır.⁴⁰ Ayrıca Ebû Hayyân, iki peygamber durumunun arasında “Kureyşliler tıpkı Firavun'un kavmi gibi başka ilahlar edinmişlerdi. Hz. Musa'ya tabi olanlar ise Hz. Muhammed'in komşularıydı” gibi yorumlarıyla ortak noktalara dikkat çekmektedir.⁴¹

³⁶ el-Mü'min 40/36-37.

³⁷ el-Hacc 22/43-44; el-Kasas 28/38, el-Mü'min 40/24.

³⁸ Bekir Topaloğlu, “Şuarâ Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/221-222.

³⁹ İbn Atıyye el-Endelûsi, *Muharrerü'l-veciz*, 4/226. Ayrıca bkz: Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 4/225

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/7. Ayrıca bkz: Senâullah Pânîpetî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004), 7/62; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/127.

⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/7.



Bikâî'nin (ö. 885/1480) yorumuna göre, sûrede anlatılan kıssada eza ve cefa çeken Hz. Muhammed için bir teselli vardır. Ayrıca Hz. Muhammed'in Hz. Musa ve Hz. İbrahim'le teselli edilmesi (hedefe ulaşmada) daha da tamamlayıcı ve önemli bir role sahiptir. Nitekim Hz. Muhammed ile Hz. Musa arasında bir yakınlık söz konusudur. Mesela ikisi de hicret etmiştir, kutsal topraklarda yaşamışlardır.⁴²

Tefsirlerde de görüldüğü üzere Şuarâ sûresi 26/10-104. ayetlerinde anlatılanlar ile Hz. Muhammed'in döneminde yaşananlar arasında sıkı bir ilişki vardır. Benzer görevle görevlendirilen son peygamber kendinden önceki Musa peygamber gibi ilahi vahyi insanlığa ulaştırmada sıkıntılarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Bu ayetler grubu inkârcıları uyarmakta, sonucun daha iyi anlaşılması için örnekler vermekte ve inananları teselli etmektedir. Belirtmek gerekir ki Firavun'un yönetimdeki konumu ve Hz. Musa'ya karşı sözleri ile son peygambere karşı müşrik Arapların yönetimdeki konumu ve sarf ettikleri sözler arasında yakın bir ilişki vardır. Nasıl ki Allah Firavun'un iktidarını alt üst etmişse aynı şekilde Hz. Muhammed'e karşı çıkanların iktidarlarını ve güçlerini bertaraf edecektir. İlgili ayetler bu müjdelerle Müslümanların içlerini rahatlatmakta inkârcılara ise korku salmaktadır.

Mümin sûresi Mekke'de 60. sırada nazil olmuştur ve Firavun ailesinden bir inanandan bahsettiğinden "Mü'min" şeklinde isimlendirilmiştir. Sûrenin temel konusu İslamiyet'in çağrısına samimiyetle bağlanmaktır. Sûrede davete uymayanların acılı sonu ile davete tabi olanların mutlu sonları tasvir edilmektedir.⁴³ Cenâb-ı Hakk insanların ibret alabilmeleri için bu sûrede Hz. Nuh ve Hz. Musa iki peygamberler ve kavimlerini örnek vermiştir. Hz. Musa ile alakalı ayetler dikkatlice incelendiğinde Hz. Muhammed'in döneminde de benzer sıkıntılarla karşılaşıldığı anlaşılacaktır. Taberî (ö. 310/923) ilgili ayetlerin Hz. Muhammed'in Kureyşli müşrikler tarafından çektiği eziyetlere bir teselli olarak nazil olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Hz. Musa da benzer sıkıntılara maruz kalmış ama Allah daha sonra onu zalimlere karşı yüceltmıştır. Firavun ve ortaklarını ise kötülükle kuşatmıştır. Eğer Mekke halkı bu direnişlerine devam ederlerse benzer akıbet onları de beklemektedir. Böylece bu ayetler aynı zamanda inananlar için bir müjde rolünü taşımaktadır.⁴⁴

Mekkî b. Ebû Tâlib, yukarıda geçen ayetlerden hareketle Hz. Musa'nın risâleti ile Hz. Muhammed'in risâleti arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Mekkî b. Ebû Tâlib'in yorumlarına göre Hz. Musa'nın başına gelen eziyet ve sıkıntılar Hz. Muhammed'e gelmemiştir. Buna rağmen Hz. Musa bütün zorluklara göğüs germiş ve sabretmiştir. O

⁴² Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 14/13-14.

⁴³ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mü'min Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/558-559.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/306. Ayrıca bkz: Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 17/48; Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 5/55.

zaman, Hz. Muhammed'e düşen aynı sabrı hatta daha fazlasını göstermektir. Nitekim Mekki b. Ebû Tâlib'e göre Hz. Muhammed, diğer peygamberlerden daha üstündür. Sonuç olarak Hz. Musa'nın akıbetinin hayır olduğu gibi Hz. Muhammed'in de akıbeti hayır olacaktır.⁴⁵

İbn Atıyye söz konusu ayetlerin yorumunda iki peygamber arasında ilişki kuran müfessirlere dendir. İbn Atıyye ilgili ayetlerde Hz. Muhammed için bir teselli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca inananlar için mücadele ve sabrın neticesinde ilahi bir zafer ve yardım müjdesi olduğunu dile getirmektedir. Ona göre ayetlerde inanmayan Mekkeli halk için bir tehdit vardır. Nitekim Allah nasıl Hz. Musa'nın kavmini helak edebilmişse aynı hüsrana Hz. Muhammed'e karşı gelenleri de uğratabilir.⁴⁶

Taberî Mü'min 40/53. ayetin yorumunda iki peygamber arasında ortak noktalara dikkat çekerek ayetin iniş hikmetlerini dile getirmektedir. Hz. Muhammed halkının yalanlamasına çok üzülür ve kendisini helak edercesine hüzünlenirdi. İşte tam da bu sırada Allah onu ve inananları teselli etmek için ilgili ayetleri indirmiş ve onların yüreklerine su serpmişti.⁴⁷

Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ilk önce Hz. Musa ve risâleti döneminde yaşanan üç meseleye değinmektedir. Daha sonra da "bütün bunlar Hz. Muhammed'in halkının eziyetine karşı sabretmesi gerektiği ve onu teselli içindir" cümleleriyle iki büyük peygamber arasında irtibat kurmaktadır.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî'nin yorumlarına yakın manayı Ahmet Mustafa Merâgî'nin (1883-1952) tefsirinde görmek mümkündür. Allah, ilahi vahye karşı çıkanların tutumlarını eleştirerek Hz. Muhammed'i teselli etmekte; kavminin reva gördüğü her türlü eza ve cefaya sabırlı olmanın gerekliliğini hatırlatmaktadır. Sünnetullah gereği, durum ne olursa olsun, Allah elçilerine hem bu dünyada hem de ahirette yardım edecektir.⁴⁹

Firavun Hz. Musa'nın kavmini en şiddetli eziyetlere maruz bırakmıştır. Erkek çocukları ölüme terk etmek geriye kalanları ise köle olarak çalıştırmak, insanlık tarihinde benzer örneği görülmemiş bir tarihi gerçekliktir. Hz. Musa muhataplarına ilahî emri ulaştırmak için pek çok zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hz. Muhammed ve O'na tabi olanlar da risâletinin ilk yıllarında Mekke halkı tarafından çeşitli şiddetlere maruz bırakılmışlardır. Mekke halkı sosyal statüleri zayıf olanları öldürmüş, öldürmeye ve

⁴⁵ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidaye ila buluğî'n-nihaye*, 9/6419.

⁴⁶ İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 4/554. Ayrıca bkz: Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 24/122; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan Et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l kur'ân* (Beyrut Dâru'l-Ulûm, 2005), 8/329 vd.; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 6/31 vd.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/344.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/76 vd.

⁴⁹ Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 24/81 vd. Ayrıca bkz: İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*.



işkence etmeye cüret edemedikleri inananlara ise sözlü ve fiili tasallutlarda bulunmuşlardır.

Her iki peygamber de muhataplarının yüzyıllarca süregelen din algılarını değiştirmek için mücadele etmiştir. Her iki peygambere de kavminden destek verenler olmuştur. Nasıl ki Hz. Musa'nın döneminde imanını haykıranların yanında, imanını gizleyerek Hz. Musa'ya ve davasına sahip çıkanlar olduğu gibi, aynı şekilde Hz. Muhammed döneminde de Ebu Bekir (r.a.) gibi imanını gizlemeden açıkça destek veren veya imanını gizleyerek gizlice destek veren Abbas gibi kişiler olmuştur.⁵⁰

Konumuzla ilişkili diğer bir sûre ise Hac sûresidir. Hac sûresinin Mekki veya Medeni oluşu hakkında ihtilaf bulunmakla beraber içerdiği konular, sûrenin fasılları, konuları ele alış tarzı ve muhtevası Mekki olduğunu desteklemektedir.⁵¹

Sûrede farklı konular ele alınmakla beraber, Müslümanlara Mekke halkının verdiği eziyet ve sıkıntılar karşısında, artık mücadele etme hakkı da verilmektedir. Bilindiği gibi Müslümanlar bu izni uzun zamandan beri beklemekteydiler. Nihayet mücadele izni verildiğine göre anlaşılmaktadır ki yapılan eziyetler ve işkenceler doruğa ulaşmıştır. Bu izinle beraber sûrede Müslümanlardan önce yaşamış peygamberler ve kavimleri ibret olmaları açısından dile getirilmektedir. Bu peygamberler arasında Hz. Musa da yer almaktadır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Mekki müşriklerin inananlara zulüm ettiklerini belirterek Hac sûresi 22/39. ayetin yorumuna başlamaktadır. Devamında ise inananların sadece "Bizim Rabbimiz Allah'tır!" dediklerinden dolayı öz vatanlarından çıkarıldıklarını beyan etmektedir. Nitekim İslamiyet'in ilk yıllarında müşrikler gücü yettiklerine bilfiil eziyet ediyor, gücü yetmediklerine de dil uzatıyorlardı. Bütün bunların neticesinde inananlar diyarlarından uzak yerlere hicret etmek zorunda kalıyorlardı.⁵² Mukâtil b. Süleymân, Hac 22/44. ayetinde Hz. Muhammed'in tıpkı Hz. Musa gibi doğduğu kavminden geldiğini söyleyerek ortak noktalarına vurgu yapmaktadır. Bütün bu açıklamalardan sonra Mukâtil b. Süleymân Hac 22/42. ayetin Hz. Muhammed'i ve ona tabi olanları teskin ve teselli için nazil olduğunu belirtmektedir.⁵³

Taberî (ö. 310/923), Hac 22/42-44. ayetlerin yorumunda Allah'ın Hz. Muhammed'i teselli etmek ve sabra teşvik etmek amacıyla bu ayeti indirdiğini dile getirmektedir. Allah önceki peygamberler ve kavimlerinden örnek vererek inananları müjdelemekte, inanmayanları da tehdit etmektedir. Taberî söz konusu ayetleri yorumlarken özellikle Hz. Musa'nın durumuna dikkatlerimizi çekmektedir. Ayette "وقوم موسى /ve Musa'nın kavmi (yalanlamışlardı)" yerine "وَكَذَّبَ مُوسَى /Musa da yalanlanmıştı" olarak geçmesinin

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*, 264-273.

⁵¹ Emin Işık, "Hac Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/420-421.

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002), 3/129. Ayrıca bkz: Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: b.y., 2000), 2/550; Ebü'l-Muzaffer Es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/443.

⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/130.

gerekçesini ise iki farklı şekilde yorumlamaktadır. Birinci yaklaşıma göre Hz. Musa'yı kavmi yalanlamadı, bilakis onu yalanlayan Firavun ve ona tabi olan Kıptilerdi. Diğer bir yoruma göre ise Hz. Musa onların (Kıptilerin) içinde doğmuştur tıpkı Hz. Muhammed'in Mekkelilerin içinde doğduğu gibi.⁵⁴

Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) de ilgili ayetler grubunun Hz. Muhammed'i teselli ederek peygamberler arasında sadece onun yalanlanmadığını, ondan önceki peygamberlerin de benzer duruma duçar kaldıklarını dile getirdiğini belirtmektedir.⁵⁵

Beyzâvî'nin (ö.685/1286) yorumları⁵⁶ Zemahşerî'nin *Keşşâf*'inde belirttiği yorumlardan pek farklı değildir. İbn Âdil (VIII./XIV. y.y.) de Hac sûresi 22/39-48. ayetleri özetleyerek yorumlarında⁵⁷ Hz. Muhammed'in ilgili ayetlerden ders çıkarması gerektiğini beyan etmektedir. Şevkânî (ö. 1250/1834) Hac 22/42. ayetin Hz. Muhammed için hem bir teselli hem de bir vaat olduğunu beyan etmektedir.⁵⁸

3. Atalarının Dininden Kendilerini Döndürmeye Çalışmakla İtham Edilmesi

Kuran-ı Kerim, Zuhuf sûresi 43/23. ayetinde peygamberlerin getirdiklerine inanmak istemeyip karşı çıkanların en önemli argümanlarından birisinin elçiye karşı mevcut hallerini savunup atalarının dinlerine sahip çıkmak arzusu içerisinde olduklarını söylemektedir.

*"İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, "Şüphesiz ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz" demiş olmasınlar."*⁵⁹

Kuşkusuz Hz. Muhammed'in muarızları da aynı söylemin arkasına sığınmıştır:

*"Çirkin bir iş işledikleri vakit, "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"*⁶⁰

*"Kendilerine, "Allah'ın indirdiğine uyun" denildiği zaman, "Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız" derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?"*⁶¹

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/588.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 4/200.

⁵⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 4/73. Ayrıca bkz: Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd En-Nesefî, *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*, thk: Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/443 vd.; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1955), 2/58 vd.; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, 3/259.

⁵⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, 14/98 vd.

⁵⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/624.

⁵⁹ ez-Zuhuf 43/23; Yûnus 10/78; el-Enbiyâ 21/53-54; eş-Şuarâ 26/74-75.

⁶⁰ el-A'râf 7/28.

⁶¹ Lokman 31/21.



Benzer durumun Hz. Musa için de vuku bulduğunu söylemek mümkündür:

"Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: "Sen (sihirbazları cezalandıracaksın da) Mûsâ'yı ve kavmini, bu ülkede fesat çıkarsınlar, seni ve ilâhlarını terk etsinler diye bırakacak mısın?" Firavun, "Biz onların oğullarını öldüreceğiz, kadınlarını sağ bırakacağız. Biz onların üzerinde ezici bir güce sahibiz?" dedi.⁶²

"Mûsâ, onlara delillerimizi apaçık olarak getirince onlar, "Bu, ancak uydurulmuş bir sihirdir. Biz geçmiş atalarımızın zamanında böyle bir şeyin varlığını duymadık" dediler."⁶³

Yukarıdaki ayetin geçtiği sûre A'raf sûresidir. Bu sûre Mekke'de 39. sırada nazil olmuştur. Sûre, vahyin önemine vurgu yaparak başlamaktadır. Söz konusu sûrede, insanların ibret alabilmeleri için geçmiş kavimlerden ve ilahi vahye olan tutumlarından örnekler verilmektedir. A'raf sûresinin 7/100-157. ayetlerinde Hz. Musa ve kavminin kıssası yer almaktadır. Birçok müfessirin, bu ayetleri yorumlarken Hz. Muhammed ve çağdaşları arasında irtibat kurmaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Müfessir ve fakih Mâtürîdî (ö. 333/944), A'raf 7/103. ayetin *"Bak, bozguncuların sonu nasıl oldu?"* bölümündeki yorumlarında hitabın Hz. Muhammed'e yöneltilmesinin iki sebebi olduğundan bahsetmektedir:

a. İlk ihtimale göre söz konusu olan ifade Hz. Muhammed'i teselli etmek için nazil olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed ve ashâbı Mekke'de ayetin nazil olduğu ilk yıllarda inkârcılar tarafından işkence görmekteydiler. Farklı sıkıntılara maruz kalanları teselli amacıyla Hz. Musa'nın kavminden benzer bir durum dile getirilmiş ve yapılan eziyetlere tahammül edebilme noktasında onlara moral verilmiştir.

b. Diğer bir ihtimale göre inananlara eziyet edenler için bir uyarıdır. Nitekim daha önce de, Hz. Musa döneminde olduğu gibi benzer tutumu sergileyenler, kötü sonuçlara katlanmak zorunda kalacaklardır. Bundan dolayı Mekkeliler mevcut tutumlarından vazgeçmezlerse aynı kötü akıbetle karşılaşacaklardır.⁶⁴

Reşîd Rızâ (1865-1935) incelediğimiz A'raf 7/103. ayetin yorumunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ayette geçen *"Bak, bozguncuların sonu nasıl oldu?"* kısmının yorumunda Reşîd Rızâ, A'raf 7/103-112. ayetler grubunda yer alan kıssanın zikrediliş sebebini; güçlü olanın her zaman galip gelemeyeceğinin vurgulanması ile açıklamaktadır. Ayrıca o, Hz. Musa'nın Kur'an'ın birçok yerinde zikredilmesinin sebebini, diğer peygamberlere nazaran Hz. Musa'nın risâletinin Hz. Muhammed'in risâletiyle ortak

⁶² el-A'râf 7/127.

⁶³ el-Kasas 28/36.

⁶⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne* (Risale: Beyrut 2004), 1/267. Benzer görüşler için bkz: Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz* (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 2001), 2/435; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/355; Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Ce'âhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İh'yâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3/61; Ahmet Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 9/23; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1964), 2/440.

noktalarının daha çok olmasında bağlamaktadır. İki peygamber arasındaki ortak noktaları ise “dini ve dünyevi şeriatın/kanunun verilmesi” ve “büyük bir medeniyet ve mülke/iktidara sahip olan bir ümmetin var olması” şeklinde özetlemektedir.⁶⁵

Burada açıkça görüldüğü gibi Hz. Musa ile ilgili ayetlerin yer almasının gerekçesi Hz. Muhammed’in ve ona tabi olanların gönlünü alma, onları teselli etme ve moral vermedir. Ayrıca Reşid Rızâ’nın da vurguladığı gibi her zaman güçlü olan galip gelecek değildir. Nitekim ayetlerde verilen örneklerden açıkça anlaşılacağı üzere, Allah her zaman haklı olanın yanındadır ve O’nun yardımını mutlaka er ya da geç inananlara ulaştacaktır. Böylece A’raf sûresi 7/100-157. ayetlerde beyan edilen Hz. Musa ve köle statüsünde olan kavmi o günkü şartlara göre Firavun’a karşı gelmeleri hayal bile edilemezken Allah’ın desteğiyle uzun zamandan beri onlara uygulanan zulüm son bulmuştur. Benzer durum Mekke dönemindeki müminler için de geçerlidir. Her ne kadar Hz. Muhammed ve çevresindeki üç beş inanan kişi - ki bunlar genelde köleler ve bir güce sahip olmayan insanlardır - Allah’ın yardımıyla galip geleceklerdir. Dolayısıyla bu kıssaya muhatap olan son peygamber ve ona gönülden bağlanan inananlar, Allah tarafından dolaylı olarak desteklenmişlerdir.

4. Delilik ve Kâhinlikle İtham Edilmesi

Kuran’da Hz. Muhammed’e yukarıda zikredilen suçlamaların yanında şair, kâhin ve deli ithamlarının da yöneltildiğini görmekteyiz. Saffat sûresi 37/36. ayette Hz. Muhammed’e “deli” ve “şair” suçlamasının yapıldığını görmekteyiz:

“Biz, deli bir şair için ilâhlarımızı mı terk edeceğiz?” diyorlardı.

Duhan sûresi 44/14. ayette de Rabbimiz bize Hz. Muhammed’e deli yaftası vurulduğunu söylemektedir.

“Sonra ondan yüz çevirdiler ve “Bu bir öğretilmiş, bu bir deli!” dediler.”

Tur sûresi 52/29. ayette ise Rabbimiz Resûlü’nün ne bir kâhin ne de bir deli olduğunu şöyle bildiriyor:

(Ey Muhammed!) O hâlde, sen öğüt ver. Rabbinin nimeti sayesinde, sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli.

Kerim kitabımız benzer bir yaftalamanın Zariyat sûresi 51/39. ayette Firavun’a gönderilen Hz. Musa’ya yapıldığını bize haber vermektedir.

“O ise kuvvetine güvenerek yüz çevirdi ve “Bu bir büyücü veya delidir” dedi.”

Sâffât sûresi Mekke’de 56. sırada nazil olmuştur. Bu sûre iki ana konuyu içermektedir: Tevhit ve ahiret inancı. Mekke’de nazil olmaya başlayan Son Çağrı’dan o

⁶⁵ Muhammed Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 9/37. Benzer görüşler için bkz: Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnûsî, 1984), 9/34.



günkü muhataplarının istifade edebilmeleri için Sâffât sûresi geçmiş halk ve topluluklardan haber vermektedir. Bu yöntem bir yandan inanmayanlar için bir uyarı, diğer taraftan ise çeşitli zorluklarla mücadele etmek zorunda kalan Hz. Muhammed ve O'na tabi olanlar için bir teselli ve moraldir.⁶⁶

Sûrenin içeriğinden anlaşılmaktadır ki artık Mekke halkı gittikçe son vahyin taraftarlarının artması ile artık Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. Fakat O'nu Allah'ın elçisi olarak kabul etmek yerine alay etme yolunu tercih etmişlerdir. Allah da bu tutumlarının karşılığında onları şiddetli bir şekilde tehdit etmiştir. Sûrenin sahip olduğu bu üslup ve içerdiği konular dikkate alındığında Mekke'nin sonlarına doğru nazil olduğunu söylenebilir.⁶⁷

Bikâî (ö. 885/1480), Sâffât sûresi 37/114-122. ayetlerin ilahi yardımdan ümitlerini kesmek üzere olan müminler ve Hz. Muhammed için bir teselli ve ümit kaynağı olduğunu beyan etmektedir. Böylece Bikâî, Hz. Musa döneminde zulme uğrayan inanlarla Hz. Muhammed dönemindeki mazlum müminler arasında karşılaştırma yapmaktadır. Onun beyanına göre Hz. Musa'nın kavmi kat kat daha şiddetli azaba ve eziyete duçar olmuşlardır. Allah, mezkûr ayetlerde Hz. Musa'yı ve kavmini, Firavun'un zulmünden kurtardığını dile getirerek Mekkeli müşrikleri uyarmaktadır. Her ne kadar Mekkeli müşrikler inananların galip gelebileceklerine inanmasalar ve onların zaferi elde edebileceklerini uzak görseler de Allah'ın yardımıyla zafer ihlaslı kullardan yana olacaktır.⁶⁸

Bikâî'nin dışında Sâffât sûresi 37/114-122. ayetlerinin yorumunda Hz. Musa ile Hz. Muhammed arasında herhangi bir ilişkiye ve ortak noktalarına dikkat çeken bir müfessire rastlamadık.

5. Öldürülmek ve Sürgün Edilmek İstenmesi

Hz. Peygamberin "Ey Mekke! Sen Allah katında yeryüzünün en hayırlı ve bana en sevimli yerisin. Eğer çıkmak zorunda bırakılmasaydım senden ayrılmazdım."⁶⁹ diyerek sevgisini dile getirdiği, doğduğu ve büyüdüğü şehirden onu çıkarmak veya öldürmek için müşriklerin nasıl planlar yaptığını Allah Teâlâ Enfâl ve İsrâ sûrelerinde şöyle haber vermektedir:

*"Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır."*⁷⁰

⁶⁶ Bekir Topaloğlu, "Sâffât Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/465-466.

⁶⁷ Topaloğlu, "Sâffât Sûresi", 35/465-466.

⁶⁸ Bikâî, *Nazmî'd-dürrer*, 16/280 vd.

⁶⁹ İbn-i Mâce 2/1037 (Hadis no: 3108).

⁷⁰ el-Enfâl 8/30.

“Seni o yerden (Mekke’den) sürüp çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaklardı. Bunu yapabilselerdi, senin ardından orada pek az kalırlardı.”⁷¹

İnkâr edenlerin aynı tavrı kendi peygamberlerine karşı da takındıklarını Rabbimiz İbrahim sûresi 14/13. ayette dikkatimize sunmaktadır.

“İnkâr edenler, peygamberlerine; “Andolsun, ya sizi yurdumuzdan çıkaracağız, ya da bizim dinimize dönersiniz” dediler. Rableri de onlara şöyle vahyetti: “Biz zalimleri mutlaka yok edeceğiz.”⁷²

Kendilerini dalalet bataklığından, ahlaki yoksunluktan ve karanlıklardan kurtarıp aydınlığa çıkarmak üzere gönderilen Hz. Musa da Firavun ve avaneleri tarafından benzer bir tutumla karşılaşmış ve ölümle tehdit edilmiştir. Bu durum Kasas sûresi 40/25, 26. ayetlerde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Mûsâ onlara tarafımızdan gerçeği getirince, “Onunla beraber iman edenlerin oğullarını öldürün, kadınlarını sağ bırakın” dediler. Fakat kâfirlerin tuzağı hep boşa çıkmıştır. Firavun dedi ki: “Bırakın beni, Mûsâ’yı öldüreyim. (Faydası olacaksa) Rabbini yardıma çağırın! Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden yahut yeryüzünde bozgunculuk çıkaracağından korkuyorum.”⁷³

Hz. Musa ile Hz. Muhammed arasındaki benzerlikleri ortaya koyan sûrelerden birisi de Tâhâ sûresidir. Çünkü bu sûrede Hz. Musa sihirbazlık ve kendilerini yurtlarından çıkarmak isteyen kişi olarak itham edilmektedir.⁷⁴ Yine bu sûrede Hz. Musa teselli edilip ilahi yardım ile müjdelenmekte⁷⁵ ve Musa Peygamber Tura gidince Samiri’nin kavmini saptırması sonucu buzağıya tapmaları ve Hz. Musa’nın onlara kızmasından bahsedilmektedir.⁷⁶

Tâhâ sûresinin ilk ayetlerinde yer yer Hz. Musa ile Hz. Muhammed’in risâleti karşılaştırılmaktadır. Karşılaştırmalar dikkatlice incelendiğinde ilgili ayetler grubu hem Hz. Muhammed’in risâletinde izlemesi gereken bazı prensipleri içermekte hem de onun zorlukların üstesinden gelebilmesi için bir moral-motivasyon kaynağı oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi risâletin ilk yıllarında henüz Müslümanların sayısı oldukça az olduğundan inanmayanların zulmüne mukavemet gösterecek güçleri yoktu. Mekke Müşrikler tarafından eziyetler artınca, risâletin 6.yılında Hz. Muhammed’in tavsiyesi üzerine 17 kişilik bir grup Habeşistan’a hicret etmişlerdi. Bir sene sonra yüz kişi civarında bir grup Müslüman Habeşistan’a hicret etmek zorunda kalmıştır. Tâhâ sûresi bu sıkıntılı yıllarda nazil olmuştur.⁷⁷ Böylece Allah-ü Teâlâ’nın toplumun inanmayan kesimi

⁷¹ el-İsrâ 17/76. Ayrıca bkz. el-Mümtehine 60/1; el-Haşr 59/8.

⁷² İbrahim 14/13.

⁷³ el-Mü’min 40/25-26

⁷⁴ Tâhâ 20/57.

⁷⁵ Tâhâ 20/77.

⁷⁶ Tâhâ 20/86.

⁷⁷ Bikâi, *Nazmü’l-dürer*, 12/441. Ayrıca bkz: Levent Öztürk, “Etiyopya (II. Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/492-496.



tarafından her türlü eza ve cefa gören Hz. Muhammed'i ve inananları teselli etmek için bu ayetler grubunu (1-104) indirdiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Hz. Muhammed'den, Hz. Musa'nın sıkıntılara karşı gösterdiği övgüye layık duruşunun, Allah'a olan itaat ve teslimiyetinin örnek alınması da istenmektedir.⁷⁸

Tâhâ sûresi Mekke döneminin ortalarına doğru Meryem sûresinden sonra Ömer b. Hattâb'ın Müslüman olmasından önce inmiştir. Mushaf'taki tertip sırası yirmidir. İniş tarihine göre ise 45. sûredir.⁷⁹ Sürenin inzali, nüzul zamanı dikkate alındığında Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara yapılan eziyetlerin arttığı bir döneme denk geldiği anlaşılmaktadır. Tarihi verilerden de bildiğimiz üzere Hz. Muhammed'e karşı yapılan düşmanlık onu öldürme kararı almaya kadar varmıştır ve bu görev henüz İslamiyet'i kabul etmemiş olan Ömer b. Hattâb'a verilmiştir.

Bikâî (ö. 885/1480) ilgili ayetleri yorumlarken yukarıda genel olarak belirtmeye çalıştığımız hususları zikretmektedir.⁸⁰ Daha sonra Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in sürgüne maruz kalmalarına da dikkatleri çekmektedir. Nasıl ki Allah, Hz. Musa'yı ana vatanından korku içerisinde kaçmak zorunda kaldıktan sonra tekrar o topraklarda şeref sahibi kılmışsa, aynı şekilde Hz. Muhammed'i de şerefli direcektir. Böylece Hz. Muhammed'i memleketinden zorla sürgün edenlere ve ona dil uzatanlara üstün kılacaktır.⁸¹

Ayrıca Bikâî, hem Hz. Musa'nın hem de Hz. Muhammed'in düşmanlarının helak edilmesinden, fakirlikten sonra feraha ulaşılmasından, düşmanın elinden mucizevi bir şekilde kurtulmasından bahsettikten sonra şunları dile getirmektedir: "Hz. Musa işlerinin kolaylaştırılması, içinin genişletilmesi ve ailesinden birinin yardımcı yapılması hakkında Allah'a niyaz etmiştir. Allah da ona Harun'u yardımcı olarak göndermiştir. Hz. Muhammed de aynı şekilde dua etmiştir ve 'Allah'ım, iki Ömer'den biriyle bu dini kuvvetlendir' niyazında bulunmuştur. Allah Hz. Musa'ya tebliğinde destek olsun diye Hz. Harun'u, Hz. Muhammed'e ise Hz. Ömer'i vermiştir."⁸²

Risâletin ilk yıllarında çeşitli işkencelere maruz kalan Hz. Muhammed ve O'na tabi olanlar bu ayetlerle teselli bulmuşlardır. Allah inanlara Hz. Musa ve kavminin gösterdiği

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/18. Ayrıca bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/162; Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye* (B.A.E.: Câmiatü's-Şârika, 2008), 7/4616; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 4/45; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acibe, *el-Bahriü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1999), 3/376; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman 'Umayr (Dâru'l-Vefa, Beyrut 1994), 3/492. Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 16/164; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 16/193; Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif* (Beyrut: Dâru'l-Envar, ts.), 5/206; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis tertibu's-suver hasebi'n-nüzûl* (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiy, 1964), 3/190.

⁷⁹ Bekir Topaloğlu, "Tâhâ Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/379-380.

⁸⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 12/271-272.

⁸¹ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 12/272.

⁸² Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 12/273.

sebatı, sabrı ve Allah'a olan güven ve tevekkülü hatırlatmakta ve aynı yolun izlenmesini istemektedir. Bikâî'nin de beyan ettiği gibi Tâhâ sûresi 1-104. ayetlerinde bildirilen hususların nüzul vasatında yaşanan durumla yakından ilişkisi vardır. Böylece bu ayetleri duyan hâtimü'l-enbiyânın ve güzide ashabının içleri rahatlamıştır. Bu ayetler onları müjdelercesine onlara sevinç dolu haberler sunmaktadır.

Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in risâlet süreçlerinin benzerliğinin anlatıldığı sûrelerden birisi de Nâziât sûresidir. Nâziât sûresi Mekke döneminin sonlarına doğru 81. sırada nazil olmuştur.⁸³ Sûrenin ana konusu kıyametin mutlaka vuku bulacağıdır. Nâziât sûresinin 15-26. ayetlerinde Musa aleyhisselâm ve ona karşı gelen Firavun yer almaktadır. Firavun'un "Ben sizin en yüce rabbinizim" sözleriyle ilahi davete karşı gelmesi ile ilahi gazabı hak etmiştir ve dünyada ve ahirette ibretlik cezaya çarptırılmıştır.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) söz konusu ayetlerle ilgili birkaç durumun dile getirilmesi gerekliliğini beyan etmekte ve Nâziât 79/15-26. ayetlerinde yer alan kıssanın tekrar zikredilmesinin önemli gerekçelerine vurgu yapmaktadır. Hz. Muhammed'in ilahi vahyi tebliğ ettiği Mekke halkı tekrar dirilmeyi bir türlü kabullenemiyorlardı. Mahşeri inkâr etmekle beraber "(ve) ilave ediyorlar: Öyleyse bu, zararlı bir dönüş olur!" sözleriyle Hz. Muhammed'i ve getirdiği vahyi hafife alıyorlardı. İşte tam bu aşamada Hz. Muhammed'i teselli etmek için Hz. Musa'nın kıssasına yer verilmektedir. Nitekim Hz. Musa da Firavun'u ve çevresindeki azgınları tevhide davet ederken birçok zorluklara maruz kalmıştır. Diğer önemli bir husus ise Hz. Musa'ya karşı gelen Firavun Mekkeli müşriklerden daha güçlü bir pozisyona sahipti. Buna rağmen Mekkeli müşrikler ilahi vahye karşı gelmede ısrarcı olunca ilahi tehdit geç kalmamıştır "bunun üzerine Allah onu yakalayıp hesaba çekti (ve bunu) hem bu dünyada hem de öteki dünyada uyarıcı bir örnek yaptı". İnkârlarında ısrar ederlerse aynı akıbet kaçınılmaz olacaktır.⁸⁴ Hanbelî âlimi İbn Âdil de ilgili ayetlerin yorumunda bu ayetin Hz. Muhammed için bir teselli, Mekkeli müşrikler için de bir tehdit olduğunu belirtmektedir.⁸⁵

Tekrar dirilmeyi reddeden Firavun'a ve çevresindeki inkârcılara tekrar dirilişi hatırlatan mucizeler gösteren Allah merhametinden dolayı inanmayanları hemen cezalandırmamaktadır. Bilakis inanmaları için gereken bütün imkân ve fırsatları sumaktadır. Bikâî'nin yorumuna göre bütün bunların zikredilmesinin ana gerekçesi Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'e "(tekrar dirilişe) bir kanıt var mı?" sorusuna cevap vermektir.⁸⁶ Mekkeli müşrikler davranışlarını bir daha düşünmelidirler. Nitekim onlardan

⁸³ Farklı görüşler için bkz: *Ay, Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak*, 163.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/39. Ayrıca bkz: Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*.

⁸⁵ Ömer b. Nûriddin Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 20/135.

⁸⁶ Kur'an öldükten sonra dirilmeye göklerin ve yerin yaratılışı üzerinden deliller sunar. Özellikle Havamim sûrelerinde göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili ayetlerin peş peşe incelenmesi bu konuyu açıkça gözler önüne



önce daha güçlü ve nüfusu daha çok olan Firavun ve tebaası ısrarla Allah'a karşı gelmelerinden dolayı kaçınılmaz bir helake maruz kalmışlardır.⁸⁷

Ebüsüüd Efendi (ö. 982/1574) de ilgili ayetlerin Hz. Muhammed'in karşılaştığı zorluklara karşı bir teselli olduğunu beyan etmektedir. Ayetler, Hz. Muhammed'in risâletini yalanlayanlar için bir tehdit ve Hz. Muhammed'i teselli etmek için nazil olmuştur. Nitekim Mekkeli müşriklerin de çok duydukları Hz. Musa'ya karşı gelenlerin akıbeti, daha güçlü ve daha otorite olmalarına rağmen, hüsrân olmuştur. Eğer Mekkeliler akıllarını başlarına almazlarsa aynı sonuç kaçınılmaz olacaktır.⁸⁸

Ahmet Mustafa Merâgî de diğer müfessirler gibi Hz. Musa'nın yaşadıklarıyla Hz. Muhammed'in yaşadıklarının ortak noktalarına dikkatlerimizi çekmektedir. Elbette Hz. Muhammed karşılaştığı sıkıntılara ve bütün zorluklara göğüs germiştir. Fakat her şeye rağmen maruz kaldığı zorluklar üzüntüsüne neden olmuştur. Bundan dolayı Allah Hz. Musa'nın da benzer ve hatta daha fazlasına maruz kaldığını hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. Musa'ya karşı gelen Firavun ilahlığını ileri sürmüş çok azılı bir inkârcıydı. Onun bu kadar güçlü olması belalardan kurtulabilmesine mani olamamıştır. Eğer Mekkelî müşrikler tutumlarından vazgeçmezlerse Firavun ve inkârcı çevresinin akıbeti onları da beklemektedir. Merâgî, Nâziât 79/15. ayetin tefsirinin sonunda "o zaman Ey Muhammed, sen de Musa'nın izlediği yöntemi izle ve onun yoluna uy! Nitekim bu, kurtuluşa ve zafere ermen için en uygun olandır" şeklindeki yorumuna yer vermektedir.⁸⁹

Nâziât 79/15-26. ayetlerin yorumunda en iyi ilişkiyi belki de İbn Âşûr kurmaktadır. Tekrar dirilmeyi reddeden Mekkelî müşrikler için dirilmenin hak olduğu bu sûrede örneklerle delillendirilmektedir. Daha sonra Allah, müşriklerin Allah'a ve elçilerine olan isyankârlığını, Firavun ve kavminin isyankârlığına; Hz. Muhammed'in ve kavminin durumunu da Hz. Musa ve Firavun'un durumuna benzetmiştir. Bütün bunlar Hz. Muhammed için bir teselli; kavmi için de bir uyarı ve nasihattir.⁹⁰

İlahî buyruğa boyun eğmek istemeyen azgınlar her iki peygamberin döneminde de varlığını sürdürmektedir. Her iki peygamberin döneminde de ilahî vahye karşı gelerek elinden gelenini arkalarına bırakmadıkları anlaşılmaktadır. Hazreti Allah da Hz. Musa hakkındaki kıssaya yer vererek tarihin bir tekerrürden oluştuğunu, insanların ilahî hitaba olan tutumları aynı olduğunu hatırlatarak o zaman akıbetlerinin de aynı olacağını hatırlatmaktadır. Allah bu kıssayla bir bakıma Hz. Muhammed'e ve müminlere

sermektedir. Geniş bilgi için bkz. Sema Çelem, Sakina Önen, "Havamim Sürelerinde Göklerin ve Yerin Yarattılışının Anlatımındaki Tenâsüb" *Turkish Studies*, 2018, 13/2, 295-310.

⁸⁷ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 21/227. Ayrıca bkz: Muînüddin İcî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* nşr. Abdulhamid Hendeî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 4/439.

⁸⁸ Ebüsüüd Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 9/98.

⁸⁹ Merâgî, *Tefsîri'l-Merâgî*, 30/26 vd.

⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/73. Ayrıca bkz: Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997), 20/204; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîri'l-vasîl li'l-Kur'ani'l-kerîm* (Kahire: Risale, 1987), 15/268.

Firavun'ların her zaman var olacağına fakat bu tür Firavun'lar karşısında da mutlaka Musa'ların bulunduğu ve bulunması gerektiğine işaret etmektedir.

İlgili ayetler, Hz. Muhammed'e sadece teselli değil aynı zamanda bir müjde niteliği de taşımaktadır. Hz. Musa ve kavmi, ilahi vahye kulak vermelerinin neticesinde akıbetleri ilahi lütfâ mazhar olmakla son bulduysa, aynı şekilde Hz. Muhammed ve kavmi de ilahi vahye uymaları neticesinde akıbetleri aynı şekilde hayırlı olacaktır. Böylece Hz. Musa ve kavminin kıssası sadece kuru bir bilgi olmaktan ziyade Hz. Muhammed ve müminler için teselli ve moral niteliği taşımaktadır. Nitekim Hicaz halkı Kur'an'da anlatılan kıssaları, Kur'an'ın nüzulünden önce de genel hatlarıyla bilmekteydi. Sonuç olarak, Kur'an'da Hz. Musa hakkındaki anlatımlar ile Hz. Muhammed döneminde yaşanan olayların birbiriyle yakından ilişkili olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Araştırmamıza göre, Hz. Musa ve kavmi hakkında Mekke'de nazil olan ayetler, Hz. Muhammed'i ve inananları teselli etmek içindir. Ayrıca önceki kavimlerin hal ve hareketlerinden ibret almalarını da eklememiz mümkündür. Aynı şekilde bu ayetler, Son Çağrı'ya karşı gelenleri uyarmakta; yanlış yolda devam etmeleri durumunda ebedi cezayla cezalandırılacakları da bazen açıkça bazen de imayla bildirilmektedir.

Belirtmek gerekir ki Mekke sûrelerinde zikredilen Hz. Musa ile Hz. Muhammed arasındaki irtibat ve ilişkiyi kurmak zor değildi. Nitekim hemen hemen bütün müfessirler ilgili ayetleri yorumlarken "bu ayet Hz. Muhammed'i teselli etmek için indi" "bu sana ve kavmine yeterli derecede bir tesellidir" veyahut "bu ayet Mekke müşrikleri tehdit etmek için" gibi ifadeleri sık sık görmek mümkündür.

Çalışmamız boyunca Hz. Musa ve kavmi hakkında nazil olan ayetlerin Hz. Muhammed'in ve o günkü muhatapların arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu tespit ettik. Yani nazil olan kıssalar gelişigüzel değil bilakis o günkü gündemde olan sorunlara bir çözüm olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Böylece nazil olan kıssaların bir kısmı zaten daha önce bilinmesiyle beraber o gün yaşananlarla denklik arz ettikleri için muazzam bir etki yarattığını söyleyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'i doğru biçimde anlamak için nüzul dönemine vakıf olmanın önemi ortadadır. Nitekim Asr-ı Saâdet yeterince bilindiği takdirde ayetlerin mahiyeti ve gayesi daha iyi anlaşılacağı müsellemidir. Ayrıca Kur'an'dan önceki vahiylerin bilinmesi de önem arz etmektedir. Çünkü Kur'an, son vahiy olmakla beraber önceki vahiylerden bağımsız değildir. Bu hakikat, bizzat Kur'an'da sıkça vurgulanmaktadır. Çalışmamızın da bu hakikati bir daha ortaya koyduğunu düşünmekteyiz.

Bu ayetler, en etkili bir şekilde Hz. Musa ile Hz. Muhammed arasındaki ortak noktaları ortaya koymaktadır. Mekke sûrelerinde sık sık Hz. Musa ve kavminden örnekler verilmektedir. Bilindiği gibi Hz. Musa halkını tevhide davette çok zorlanmış ve çok büyük



sorunlarla karşılaşmıştır. Fakat bütün bu zorlukların neticesinde Allah'ın yardımı gelmiş, sonunda zafer inananların olmuş, ilahi vahye karşı gelenler ise perişan olmuşlardır. Yüce Allah'ın Kur'an'da anlattığı Hz. Musa kıssalarında bir bakıma Hz. Muhammed de müjdelenmektedir. Allah, ilgili ayetlerle ona hem moral vermekte hem de Sünnetullah'ın aynı şekilde vuku bulacağını unutulmamasını vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak; Hz. Musa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâri't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları.
- Çelem Sema, Sakina Önen. "Havamim Sûrelerinde Göklerin ve Yerin Yaradılışının Anlatımındaki Tenâsüb" *Turkish Studies*, 2018, 13/2, 295-310.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiy, 1964.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Endelüsî, Ebû Muhammed İbn Atıyye. *Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 2001.
- Eyüpoğlu, Osman. "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları". XI. *Kur'ân Sempozyumu -Kur'ân ve Risâlet-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 103-120.
- Harman, Ömer Faruk. "Musa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1999.
- İbn Âdil, Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnüsî, 1984.

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1955.
- Îcî, Muînüddin. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Abdulhamid Hendevî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslâmî İlimler Dergisi* 9 (9/1) (2014), 69-102.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Daru Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. Mısır: b.y., 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî zulâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-şurûk, 2003.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatu ehli's-sünne*. Risale: Beyrut 2004.
- Mazharî, Senâullah Pânîpetî. *Tefsîrü'l-Mazharî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. B.A.E.: Câmiatü's-Şârika, 2008.
- Merâgî, Ahmet Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîrü'l-kâşif*. Beyrut: Dâru'l-Envar, ts.
- Muhammed, Ebüssuûd. *İrşâdü'l-akli's-selîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. thk: Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisâbüri, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Öztürk, Levent. "Etiyopya (II. Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İh'yâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrü's-Şa'râvî*. Kahire: Darul-Ahbarul-Yevm, 1991.



- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman 'Umayr. Dâru'l-Vefa, Beyrut 1994.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Advai'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Mekke: Dar Alemul Fevaid, h.1426.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hıcr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l kur'ân*. Beyrut Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'ani'l-kerîm*. Kahire: Risale, 1987.
- Topaloğlu, Bekir. "Sâffât Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. "Şuarâ Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Tâhâ Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Zuhuf Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ünsal, Fatıma. "Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi'nin Temel Vurguları". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi*, 1/1 (Aralık 2018), 105-129.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kasas Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mü'min Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcı, Elif. *Yemenle İlgili Kur'an Kıssaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 148-163.



Çokluk Kuramı Bağlamında Kur'an'da Kitleler

Masses in The Qur'an the Context of Quantity Theory

Sena Koyuncu

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,
Ankara, Türkiye.

E-posta: sena_kync53@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-8324-1189

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs/May 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1095322

Cite as / Atıf: Koyuncu, Sena. "Çokluk Kuramı Bağlamında Kur'an'da Kitleler", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 148-163.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sena Koyuncu)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

İnsan toplumsal bir varlıktır. İnsanlık tarihi boyunca bireylerin birbirleriyle iç içe ve bir arada yaşaması hasebiyle kalabalıklar meydana gelmektedir. Bu kalabalıklar zaman içerisinde kolektif bir tutumla kitle halini alırlar. Kalabalıklaşan ve daima çokluğu önceleyen kitleler bilinçli bir şekilde bir araya gelerek oluşan yapılar olmakla beraber bir takım temel özellikleri de bünyesinde barındırmaktadırlar. Bazı kitlelerin inançlı bireyleri de bünyesinde barındırmasıyla beraber bu kitlelerin din ile ilişkisinden bahsetmemiz mümkün hale gelmektedir. Bu nedenle çalışmamızda ilk olarak çokluğu önceleyen bu yapıyı ve bu yapıya dair özelliklerin neler olduğu; çokluk (büyüme) arzusu, kitlelerde eşitlik, belli bir hedefin olması, bir lidere (öndere) bağlı olma, biz olma durumu ve kolay ikna edilebilir olma özellikleri bağlamında ele alınacaktır. Aynı zamanda Kur'an'da bu özelliklere sahip olan kitle örnekleri irdelenerek değerlendirilmiş buna bağlı olarak kitlelerde mevcut olan çokluk durumu Kur'an'da nicelik (çokluk) ve kitle ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada anlayıcı yaklaşım metodolojisi bağlamında nitel yöntemin tarihi dokümantasyon tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kitleler, Çokluk Kuramı, Kur'an

Abstract

Human is a social being. Throughout the history of humanity, crowds have formed due to the fact that individuals live together and are intertwined with each other. These crowds become a mass with a collective attitude over time. The masses, which become crowded and always prioritize the multitude, are structures formed by consciously coming together, but they also contain some basic features. With some masses containing religious individuals, it becomes possible to talk about the relationship of these masses with religion. For this reason, in our study, first of all, this structure that prioritizes the multiplicity and what the features of this structure are; will be discussed in the context of the desire for a plurality (growth), equality in the masses, having a certain goal, being loyal to a leader (leader), being us and being easily persuaded. In this study, the examples of masses that have these characteristics in the Qur'an were examined and evaluated, and accordingly, the situation of plurality in the masses was discussed in the context of quantity (multiplicity) and mass relation in the Qur'an. In the study, the historical documentation technique of the qualitative method was used in the context of the understanding approach methodology.

Keywords: Sociology of Religion, Masses, Quantity theory, Qur'an

Giriş

İnsan, yaşamı boyunca diğer bireyler ile bir arada olma gereksinimi duyar. Çünkü insan dediğimiz varlık aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. Kolektif bir şekilde bu yapıyı oluşturan bireyler bir araya gelerek kitleleri oluşturmaktadır (Bon, 1997, 20). Zira kitleler kalabalık bir yapıya sahip oluşumlardır. Kitleler genellikle çoğunlukta olmalarına dayanarak kendilerini daima güvende hissederler. Bu nedenle gücü elde tutmak için güçlünün arkasında yer alarak çokluk oluştururlar. Güven duymak ve güçlü olmak gibi istekler kalabalık oluşumlarda daima var olan özelliklerdir.

Birey kendinde yeteri kadar güveni ve gücü hissetmek amacıyla kalabalık içerisinde yer almaktan çekinmez. Çünkü bireyin var olduğu nicelik çoğu zaman birey için gücü temsil eder ve insan doğası gereği kendi düşüncelerinde olan diğer bireyler ile bir arada olma ihtiyacı güder. Orada kendini güvende ve güç sahibi hisseder. Fakat birey kendisiyle aynı düşünmeyen bir kalabalıkta olduğunda kendini aciz hisseder ve bu durum bireyde güvensizlik yaratır. Kitleler daima bu bilince sahiptirler (Öztürk, 2017, 44). Dolayısıyla kitlelerin en temel özelliği çok olmalarına güvenerek, gücü elde ettiklerine inanmaları ve bu unsurlar üzerinden kitle hareketlerinde bulunmalarıdır. Bu bağlamda kitle dediğimiz daima çokluğu önceleyen yapı, çok olmalarının vermiş olduğu güven ve güç ile azgınlık ve rezalet gibi birçok davranışı meydana getirirler.

Çokluğu önceleyen bir yapıda olan kitle ile din arasında yakından ilişki bulunmaktadır. Dine göre kitle inanan insanların hepsini kapsar. Başka bir ifadeyle bir dine inanıp o din adına bir araya gelen herkes kitle halini alır. Örneğin İslam dininde müminler kitleyi oluşturan insanların bütünüdür ve aynı zamanda iman eden kitleler ve iman etmeyen kitleler olarak hesap gününde sınıflandırılırlar (Özkök, 1985, 83). Hoffer'a göre; kesin olarak inanmış bir insan kitle insanıdır. Çünkü bir dine inanmış olan bir kimse yaşamında kendisine bir amaç edinir, bu amaç kutsallık içerir ve bu amaç doğrultusunda yaşamını sürdürür. Hoffer, esas itibarıyla bir inanca bağlı olmayı kitle ile bağdaştırır. Bu bağlamda din ile kitle ilişkisine baktığımızda din adına yapılan tüm hareketlerin kitle hareketlerini simgelediğini görürüz (Karaduman, 2020, 8 atf. Hoffer, 2017, 7). Din, inanan bireyleri tek tek bir araya getirir ve kitlenin oluşmasını sağlar. Oluşan bu kitle din adına eylemlerde bulunur. Dolayısıyla din, kitle hareketlerinin meydana gelmesinde belirleyici unsur halini alır (Öztürk, 2017, 39-40). Dini kitle halini alan bu yapılar da kitlelerin belirleyici özelliği olarak çokluğu öncelerler. Geçmiş dinlere baktığımızda çoklukta olmalarına büyük önem atfeden, kalabalık oluşlarının verdiği güven ile güç devşiren ve azgın tiplerede olan bu karakterler zamanla kitle halini almışlardır. Dolayısıyla çokluk/kitle ile din arasında sarsılmaz bir ilişkinin mevcudiyetinden kolayca bahsedebiliriz.

Bu bağlamda çalışmanın konusu, Kur'an'da nicelik (çokluk) ve kitle ilişkisini ele almaktır. Bu probleme bağlı olarak çalışmanın temel amacı, kitle dediğimiz çokluğu



önceleyen yapıyı ve bu yapıya ait özelliklerin neler olduğunu; çokluk, büyüme arzusu, kitlelerde eşitlik, belli bir hedefin olması, bir lidere (öndere) bağlı olma, 'biz' olma durumu ve kolay ikna edilebilir olma başlıkları altında sosyolojik bir perspektifte ele alıp incelemektir. Çalışmada anlayıcı yaklaşım metodolojisi bağlamında nitel yöntemin tarihi dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Kitle kavramını daha iyi anlayabilmek adına psikoloji kitaplarına; kitlelerin Kur'an'ı bağlamını incelerken meal ve tefsirlere; konuya ilişkin sözlük ve makalelere başvurulmuştur. Çalışmada kitle özelliklerinin örnekleri Kur'an kısmında müşrikler üzerinden sınırlandırılmıştır. Literatüre baktığımız zaman Kur'an'da çokluk kuramı ve kitleleri doğrudan ele alan herhangi bir çalışma yoktur. Fakat dolaylı olarak; Öztürk'ün (2017) "Kur'an Kıssaları Bağlamında Kitle Toplumu" adlı makalesinde kitlelerin özelliklerine Kur'an bağlamında değinilmiştir.

1. Kitleler

1.1. Kitlenin Tanımı ve Oluşumu

19. yüzyılda kapitalizmin ve modernizmin başlamasına paralel olarak kullanılmaya başlanıldığı düşünülen kitle kavramı yaygın olarak kullanılmakla birlikte içerisinde farklı manalar barındıran, farklı tanımlamalara yol açan bir kavramdır. Bundan hareketle kitle kavramının birbirine geçmiş, kompleks bir yapıda olduğunu ifade edebiliriz. İngilizce de kitleler "*masses*" sözcüğüyle ifade edilir ve genellikle yetersiz, istikrarsız, alt tabaka anlamlarında kullanılır. Bu bağlamda Herbert Gans kitlenin fakir, cahil, eğitilmemiş, alt tabaka insanları ifade etmede kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla Herbert Gans'a göre kitle kavramı alçaltıcı bir kavram olarak karşımıza çıkar (Arıkan, 2020, 151 atf. Gans, 2005, 21).

Sosyolojik olarak kitle kavramının tanımını incelediğimizde sosyologlar tarafından olumlu ve olumsuz olmak üzere iki türlü kitle tanımı ortaya konulmuştur. "Çokluk", "kalabalık" anlamlarına da gelen kitle kavramı genel çerçevede olumsuz bir kavram olarak kullanılmaktadır. Olumsuz anlamda "çokluk" ve "kalabalık" anlamlarına gelen kitle terimi daha çok cahil, kültürsüz, kural tanımayan toplumlar için kullanılır ve bu bağlamda bir olumsuzluk ifade eder. Kitle kavramının olumlu anlamda kullanımına baktığımız da belirli bir amaç uğruna bir araya gelen, amacını gerçekleştirebilecek gücü içerisinde barındıran, toplumcu kültüre sahip ve bu bilinçte olup bir araya gelen insan topluluklarını ifade etmektedir (Adıgüzel, 1998, 59).

19. yüzyıl düşünürlerinden olan Gustave Le Bon, o dönemlerde siyasi alanda ön plana çıkan kitle kavramını psikolojik ve sosyolojik alanlarda inceleyerek tanımlama çabasında bulunmuştur (Aktürkoğlu, 2021, 340). Kitleler psikolojisini inceleyen Le Bon'un kitle tanımına baktığımızda "basit ve alelade manasıyla, milliyetleri, meslekleri, cinsiyetleri ve kendilerini bir araya toplayan tesadüf her ne olursa olsun, rastgele bir fertler topluluğu" şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Bu bağlamda kitlelerde bir düzenin olmadığından söz edebiliriz. Dolayısıyla kitlede bilinçli bir oluşumdan ziyade tanımda da ifade edildiği üzere

rastgele oluşan bir yapı mevcuttur (Adıgüzel, 1998, 60 atf. Le Bon, 1995, 31). Kitleler bilinçli olmayan, rastgele oluşan bir yapı olsalar da mutlaka bir amaç doğrultusunda hareket ederler. Hatta belirledikleri bu amaç doğrultusunda her şeyi göze almaları olasıdır. Bu doğrultuda bir araya gelerek gerekirse amaçlarını gerçekleştirebilmek için ölüme bile gidebilirler. Psikolojide de ele alınıp tanımlamaya gidilen kitle kavramı yapılan sosyolojik tanımlamalardaki manâların aksine başka manâlarda da kullanılmaktadır. Büsbütün farklı bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bu insan toplumu birbirlerinden bağımsız yeni bir kişiliğe bürünür ve akıl devre dışı kalarak tüm bireyler aynı düşünce yapısında ve aynı duygulara sahip olur. Dolayısıyla büsbütün bilinç devre dışı kalarak kitlede yer alan tüm bireyler aynı hedef uğrunda bir arada eşit bir şekilde mücadele ederler (Parlak, 2016, 135).

“Kitlelerin Ayaklanması” adlı eseri ile kitleleri geniş çerçevede ele alan Gasset ise, kendini diğer bireylerden ayrı görmeyen aksine kendisini diğerleri gibi gören, diğer bireylerle aynı hisleri paylaşan ve bu durumdan haz duyan her bireyin kitle olduğunu ifade eder (Gasset, 2010, 43). Bu tanıma göre kitlenin kendisini diğer bireylerden ayırmayan, onlar ile aynı duygu ve davranışları gösteren ve bunu bilinçli bir şekilde zevk alarak yapan kalabalıklar olduğunu ifade edebiliriz. Yapılan tüm tanımlamaları göz önünde bulundurduğumuzda özet olarak kitle kavramı genellikle belli bir hedefin etrafında şekillenip, kalabalık bir yapıyı oluşturan ve bir fikri özümseyen topluluklar için kullanılmaktadır. Kitle daima gücü kendinde bulundurmak ister ve sahip olduğu güç ile aşırılık, azgınlık tiplmelerinde bulunur (Yılmaz, 2020, 68-69). Kitleler durum ve koşullara göre şekillenir. Bu nedenle her zaman enerjik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kitleler her çeşit toplumsal bütünleşmenin yerini alabilirler. Buna bağlı olarak bireyin kendi isteği ile dâhil olduğu her türlü grup veya sınıf kitle olarak nitelendirilebilir (Adıgüzel, 1998, 63).

Kitlelerin çeşitli insan topluluklarının bir araya gelmesi ve kalabalık (yığın) teşkil etmesi ile oluşmakta olduğundan söz etmiştik. Buna bağlı olarak kitlelerin oluşumunda ilk olarak niceliksel çokluğun ön planda olduğunu söylenebilir. Sayı olarak çok olan bireyler bir araya geldiklerinde esas itibariyle bir kalabalık oluştururlar. Bu oluşum bireylerin bilinçli ve kendi iradeleriyle oluşuyorsa kitle adını alabilmektedir. Bu nedenle kitlenin oluşumunda belirleyici rol oynayan ve en önemli noktalardan biri ise amaç ve hedeflerdir. Kitlenin oluşabilmesi için kitleye dâhil olan bireylerin hepsinin tek bir hedef uğrunda hareket etmesi gerekir. Bu belirlenen amaç kitle içerisindeki bireylerin bir arada toplanabilmesini sağlar (Yılmaz, 2020, 64). Burada önemli bir nokta da kitlenin oluşumunda etkin rol oynayan sebeplerdir. Bu sebepleri sıralayan Le Bon, kitle içerisindeki bireyin içinde bulunduğu topluma karşı kitleden bağımsız halde tek başınayken kötü eylemlerde bulunmadığı kitle ile bir aradayken kitlenin çokluğu ve gücünü arkasına alarak olumsuz hareketleri rahatlıkla sergileyebildiği ifade edilmiştir (Bon, 1997, 26-27). Yani kitle içerisinde çeşitli azgın tiplmelerin bulunabildiğini, bu tiplerin güç ve çokluk duygusunun verdiği özgüvenle yıkıcı, zarar verici birtakım fiillerde bulunabildiğini ifade edebiliriz.



Aynı zamanda kitlede yer alan bir birey ile kitleden bağımsız bir toplulukta var olan birey arasında fark vardır. Bu fark da kitlenin oluşumunun sebepleri arasında sıralanmıştır. Kitle içerisinde bulunan birey kendi çıkarları doğrultusunda bir harekette bulunmaz bunun aksine gerekirse kendi çıkarlarına bile ters düşebilecek hareketlerde bulunabilir (Aktürkoğlu, 2021, 345).

Kitlenin oluşumu tarihsel süreç içerisinde özellikle modern ve çağdaş dönemlerde oldukça dikkat çekici olmuştur. Kitlelerin nasıl bir yapıda oldukları, nasıl hareket ettikleri, nerelere yönelme gösterdikleri modern ve çağdaş dönemlerde belirleyici bir rol oynamıştır. Sistemlerin ve hatta rejimlerin değişmesinde etkili olmuşlardır (Akman & Özer, 2017, 353). Kitlenin oluşumunun bireylerin duygu ve düşüncelerinin birbiriyle kaynaşması sonucu oluştuğu ifade edilmektedir (Yılmaz, 2020, 65). Aynı zamanda korku duygusu da kitlenin oluşumundaki en önemli etkenlerden bir tanesidir (Parlak, 2016, 137).

1.2. Kitlelerin Özellikleri

1.2.1. Çokluk (Büyüme) Arzusu

Kitlenin en önemli özelliği çokluk arzusu içerisinde olmasıdır. Buna bağlı olarak kitleler her zaman büyüme isteği içerisinde olmuşlardır (Canetti, 2006, 30). Kitle, doğası gereği daha çok bireyi içerisinde barındırmak ister. Her birey kitleye katılım gösterebilir. Kitleler için bu arzu daimdir ve bu konuda hiçbir sınırlandırma yoktur. Çünkü kitlelerin var olabilmeleri bile büyümelerine bağlıdır (Canetti, 2006, 17).

Kitledeki bu çokluk durumu güç ile doğru orantılıdır. Kitle ne kadar büyüyüp, çoğalır, kalabalıklaşırsa gücü de o derece artar. Yani kitle gücünü içindeki bireylerin çokluğundan alır (Karahan, 2001, 1). Kitleler bu tür güç unsurlarını kendilerinde barındırmalarından ötürü akıl dışı, asabi ve vicdanın az olduğu bir alt yapının oluşmasına neden olurlar (Akman & Özer, 2017, 359-360). Kitle, sayısındaki bu çokluğun verdiği güvene dayanarak başaramayacağı hiçbir durum, kazanamayacağı hiçbir savaşın olmadığı gibi genel kanılar edinir (Gedikli, 2011, 189-190). Çünkü kitle ruh hali coşkun bir haldir ve ne kadar çok insan varsa o kadar rezalet vardır. Kitledeki bu çokluk ve buna bağlı olarak gelişen güç unsuru da fevriyet, rezalet, asabiyet, azgınlık gibi durumların oluşmasına neden olur. Birey, kendisiyle aynı fikirde olan kalabalık ortamda kendisini güçlü ve güvende hisseder. Kitleler kolektif bir şekilde bu bilgi durumuna sahip bireylerden oluşan kalabalıklardır. Buna bağlı olarak kitlenin daha çok güç sahibi, baskıcı, diktatör olanların yanında olduğu ifade edilir (Öztürk, 2017, 44). Dolayısıyla güç sahibi, baskıcı diktatörlerin yanında olma, fevriyet, rezalet, asabiyet durumlarında olma gibi unsurlar kitlenin çokluk isteğinin temel unsurlarındadır.

1.2.2. Kitlelerde Eşitlik

Kitledeki bireyler eşitliğe sahiptir dolayısıyla kitle içerisindeki bireylerin aynı hedef uğrunda toplanarak mücadele etmeleri eşitlik duygularını güçlendirir (Canetti, 2006, 30).

Bu kimselerin sosyal anlamdaki konumları bir şey ifade etmez. Kitlenin içerisine giren her birey eşittir (Parlak, 2016, 141-142). Bu anlamda bireylerin her biri farklılık taşıırken kitle halini aldıkları andan itibaren farklılıklar ortadan kalkar. Örneğin zekâ seviyesi yüksek olan veya düşük olan bireyler kitleye dâhil oldukları andan itibaren eşit özelliklerde kabul edilirler. Dolayısıyla kitlelerde bulunan bu eşitliğin adaleti sağlama amacıyla var olan eşitlikten bağımsız olduğunu ifade edebiliriz. Bu özellik her bireyin aynı düşünce yapısına ve aynı duygulara sahip olmalarından ötürü meydana gelmiş olabilmektedir.

1.2.3. Belirli Bir Hedefin Olması

Kitlelerin daima belirli bir amacı vardır, bu doğrultuda hareket eder ve o yöne doğru ilerlerler. Belirlenen hedef, kitle içerisindeki tüm bireyler için ortaktır. Kitlenin bu özelliği onun her daim dinamik olmasını ve devamlılığını sağlar (Canetti, 2006, 30). Kitlede var olan her birey tek bir hedef uğrunda toplanır ve ona göre hareket eder. Sorgulamadan kendi taraflarının doğru taraf olduğunu kabul ederler ve bir mücadele söz konusu olduğunda mutlaka kendi taraflarını haklı görerek mücadeleyi kazanacakları fikrinde olurlar (Yılmaz, 2020, 3). Çünkü kitleler için bu sorgulamalar sonucunda yapılan veya düşünülen yanlış davranışlar ve tutumlar önemsizdir. Var olan hakikatin öyle olmadığını düşünebilir, gerçek dışı bir tutum içerisine girebilirler. Bu bağlamda kitlelerin hakikati arama amacıyla oldukları söylenemez (Yılmaz, 2020, 22-23). Bu durum onların narsistik tutumda olmalarından doğan bir boyut ile de bağdaştırılabilir. Tehlikeli olarak nitelendirilen kitleler de benzer özellikler gösterirler. Onlar da bir hedef ve dava uğrunda hareket ederler. Bu yolda mücadele gösterir ve zararlı da olsa her türlü davranış ve harekette bulunabilirler. Bu davranış ve hareketleri sorgulama gereksinimi duymazlar (Parlak, 2016, 138). Bunlara örnek olarak siyasi kitleler gösterilebilir.

1.2.4. Bir Lidere (Öndere) Bağlı Olma

Kitleler bir önder, lider veya iktidara ihtiyaç duyarlar. Lidere tabi olur, ona göre hareket eder, onu yüceltirler (Yılmaz, 2020, 26-27). Aynı zamanda bir önder, lider eşliğinde belirledikleri hedef uğruna mücadele içerisinde bulunur ve bu uğurda gerektiğinde ölüme bile giderler (Yılmaz, 2020, 95-96). Kitlelerin aynı zamanda sürdürülebilir olmaları için bir liderin öncülüğünde mücadele edilen düşman tarafın olması gereklidir. Bu mücadele sorgulamayı ortadan kaldırır. (Parlak, 2016, 137).

1.2.5. 'Biz' Olma Durumu

Kitle içerisindeki bireyin kitledeki diğer bireylerden bağımsız kendi nitelikleri yoktur. Kitlede var olan her birey aynı hislere sahiptir. Farklı özelliklere sahip bireyler kitle halini aldıklarında artık tek bir özelliğe sahip olurlar. Tabiri caizse "ben" olmaktan çıkarak "biz" olurlar (Özkök, 1985, 33). 'Biz' olmanın verdiği durum neticesinde kitle içerisindeki bireyler birbirlerine karşı her konuda benzemeye başlarlar. Hayattaki amaçları bir olur. Hayat uğraşları farklı ya da benzer olsa da kolektif bir durum mevcuttur. Buna bağlı olarak



kişisel kabiliyetler, karakterler ortadan kalkar (Parlak, 2016, 138). Bu bağlamda kitlelerde narsistik bir tutum söz konusudur. Kitle üyelerinin bireysel arzuları kitle içerisinde adeta eritilerek yok edilir. Bu süreçte birey kitleden bağımsız hareket edemez, bireysel olarak istek ve arzularında bulunamaz hale gelir. Birey adeta kitleyle birleşir, onunla tamamlanır (Akman & Özer, 2017, 358). Kitleler kolektif varlık olmalarına rağmen her birinin kendine özgü özellikleri de bulunur ve bu özellikler onların "biz" olabilmesine de katkı sağlar. Aynı zamanda kitleye ait olan özellikler kitle içerisindeki her birey için geçerlidir. Dolayısıyla "biz" olma durumunun vermiş olduğu duygu kitle için yapılan seçimlerin karşılıklı etkileşim içerisinde olmasını da sağlamaktadır (Oliver, 1989, 6).

1.2.6. Kolay İkna Edilebilir Olma

Kitleler, kitle psikolojisi içerisindedirler. Kolayca ikna edilebilirler. Akli çıkarımlar ile elde ettikleri fikirlerini bile kitle psikolojine bağlı olarak kabul etmeme durumu gösterebilirler (Akman & Özer, 2017, 356). Kitle içerisindeki birey artık kitleden ayrı olarak düşünülemez. Burada bilinç dışı bir durum da gözlenmektedir. Kitle kendisinden yapılması istenilen fikir ve davranışları sorgulamadan, sonucunda ne olacağını düşünmeden yapmaya hazır haldedir (Parlak, 2016, 139). Kitleler kolay ikna olabilmeleri neticesinde algı yönetimine maruz kalabilirler (Yılmaz, 2020, 30). Akıldan daha çok duyguları ile hareket ederler. Buna bağlı olarak düşünmeden alınmış kararları hızlıca uygulayabilirler. Kitlenin içerisindeki bireylerin akıllı ve zeki insanlar olmaları bu durumu değiştirmez. Her koşulda verilen kararlar duygusal olarak verilir ve bu kararlar her zaman doğru kararlar olmayabilir (Parlak, 2016, 139).

2. Kur'an'da Çokluk ve Kitleler

Kitlelerin en temel özelliği olan ve çokluk arzusu olarak ele aldığımız büyüme arzusunu Kur'an bağlamında incelediğimizde Kur'an'da kitleler ve kitlelerde var olan bu tutum karşımıza sıkça çıkmaktadır. Tekâsür suresinde insanın çokluk tutkusunda olduğu, çokluğuyla övündüğü ve yarışa girdiği vurgulanarak (et-Tekâsür, 102/1-2) kalabalıkların sahip olduğu çokluk arzusuna değinilmiştir. Çokluk, çoğalmak, çoğaltmak anlamlarına gelen "Tekasür" kelimesi çalışmamızla bağlantılı olarak bu konuda Kur'an'da karışımıza çıkan önemli bir kavramdır. Ayette mal, evlat, makam konusunda çok olma derdine düşmüş, bunlar ile hemhal olup Allah'a kulluk etmeyi terk etmiş olan kitleyi ifade etmek için kullanılmıştır (Karaman & Çağrıncı, 2007, 679-680). Bu tür kitleler mal, evlat, güç vs. gibi yaşadıkları dönemde çeşitli şeylerin çokluğuyla övünmüşlerdir. Kur'an, Tekâsür suresinde iki farklı müşrik kitlesinin çokluk yarışını anlatmış hatta bu kitlelerin daha da ileriye giderek daha çok nüfusa dolayısıyla güce sahip olduklarını kanıtlamak için kabirdeki ölülerini dahi saydıklarını ifade etmiştir (Karaman & Çağrıncı, 2007, 678-679).

Konuyla bağlantılı olarak başka bir örnek vermemiz gerekirse; inanmayan kitlenin içerisinde yer alan ve servetinin çokluğuyla fakirlere karşı övünen, nankörlük eden bir

kimse Kur'an'da yerilmiştir (el-Kehf, 18/32-44). Başka bir ayette yalanlayan kitlenin ileri gelenleri mal ve evlat bakımından sayıca fazla olduklarını ve onlara bundan ötürü azap bile edilmeyeceğini söylemişlerdir (es-Sebe', 92/35). Zira kitlelerin anlayışlarında çokluk içerisinde olmak her şeyden üstündür. Cahiliye döneminde yaşamış ve Tekâsür zihniyetinde olan bazı kitleler de Kur'an'da uyarılmış, mal biriktiren ve mallarını sayan kimseler ikaz edilmiştir (el-Fecr, 89/20; el-Hümeze, 104/1-2; el-Bakara, 2/96). Bu bağlamda daha önce de belirttiğimiz üzere kitleler büyüme arzusu içerisinde olur ve ne kadar çok insana ulaşırlarsa gücün ellerinde olacakları düşüncesinde olurlar. Kur'an-ı Kerim'den örnekler verdiğimiz kitlelerin de bu arzu içerisinde olduklarını ifade edebiliriz. Dolayısıyla çokluk arzusunda olan kitleler, çok olmayı sarsılmaz doğru, hakikat zannedip bunun yanı sıra bütün her şeyde sayısal olarak çoğa takıntılı hale gelmiş, niceliğin egemen olarak sayıldığı, çokluğa adeta tapan kalabalıklardır. Buna bağlı olarak Tekâsür zihniyetinde olan bu tür kitleler birey olmaktan ziyade kitle olmayı tercih eder ve güç devşirirler. Bu bağlamda Kur'an'da çokluğun bahsedildiği ayetlere baktığımızda ise çokluğun genel itibarıyla olumsuzluk ifade ettiğini ve yerildiğini görmekteyiz (en-Nahl, 16/83; er-Rûm, 30/42; el-Mâide, 5/49; el-Yûnus, 10/92; eş-Şuarâ, 26/223; el-Furkan, 25/50; el-En'âm, 6/116; el-A'râf, 7/178; el-Hûd, 11/17; el-Yûsuf, 12/21; el-Mâide, 5/102; el-En'âm, 6/111; el-A'râf, 7/17; el-Yûnus, 10/36; en-Nahl, 16/83; eş-Şuarâ, 26/67-103-121-139-158-174-140; eş-Şuarâ, 26/223; er-Rûm, 30/42).

Daha önce bahsettiğimiz üzere kitleler çoklukta olmalarına güvenir ve dolayısıyla güç devşirirler. Kur'an'da da birçok yerde kalabalık olmalarına güvenerek güç devşiren bu tür kitlelerin sayıca çok olmalarına rağmen yenilgiye uğradıkları ve çokluklarının onlara fayda vermediği ifade edilmiştir (el-Âl-i İmrân, 3/123; el-Enfâl, 8/19-43). Bu duruma Bedir savaşındaki Mekke müşriklerin kitesini örnek gösterebiliriz. Bu kitle Müslümanlara nazaran asker sayısı ve silah bakımından sayıca fazla olmalarına rağmen Allah'ın yardımıyla Müslümanlara karşı yenilgiye uğratılmışlardır (Kutup, 2003, 460). Yine Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçtiği üzere Talut ordusuna nehirden su içmemeleri emredilmişti. Ancak ordunun büyük çoğunluğu emre itaat etmeyerek nehirden su içmelerine rağmen susuzluğa dayanamayacaklarını, Calut ve ordusuna karşı koyamayacaklarını dile getirmişlerdi (el-Bakara, 2/249). Emre itaat edip, Allah'a kavuşacaklarını bilen az bir topluluk ise "Nice az topluluklar vardır ki Allah'ın izni ve takdiriyle nice çok sayıdaki topluluklara galip gelmişlerdir. Allah, yardımı ve zafer nasip etmesiyle, sabredenlerle beraberdir." demişlerdir (et-Taberî, 2001, 481-482).

Kur'an'da çokluk arzusunda olan kitleler çoklukta olmalarıyla övünmeleri, güç devşirmeleri ve kalabalık olmanın vermiş olduğu güven ile her türlü asabiyet ve rezalet içerisinde olmalarından ötürü kınanmış ve bazıları helak olmuşlardır. Kur'an güçlü, sayıca fazla olup ve kendisinden önceki nesillerin onlardan daha çok olduğu kitlelerin yaşamlarından ibret alınması gerektiğini de vurgulamıştır (el-Fâtır, 35/44; el-Mü'min,



40/82). Dolayısıyla Kur'an'ın kalabalıklara bakışı hiçbir zaman nicelikten yana olmamıştır aksine nitelikten yana olmuştur. Nitekim Kur'an en değerli ve en üstün insanların takva ve bilinç sahibi olan insanlar olduğunu belirtmiştir (el-Hucurât, 49/13). Bu hususta Hz. Muhammed kıyamet günü diğerlerine karşı kendi ümmetinin çokluğuyla iftihar edeceğini vurgulamıştır (Görmez, vd. 2014, 31 atf. İbn Mace, Nikâh, 1). Burada ümmetin çokluğundan kasıt niceliksel bir çokluk değildir bunun aksine iman etmelerinden dolayı vurgulanan niteliksel bir çokluktur.

2.1. Kitlelerde Eşitlik

Kitle içerisindeki bireyler birçok yönden eşittirler. Örneğin kitle içerisinde yer alan bireylerin cahillik durumu, zekâ seviyesi eşitlik gösterir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Şuayb'ın tebliğ yaptığı Eyke halkının Hz. Şuayb'ın dediklerinin çoğunu anlamadıkları, aralarında onu zayıf gördükleri ifade edilmiştir (el-Hûd, 11/91). Burada Eyke kitlesinin zekâ seviyesi olarak eşit özellikte olduğunu görmekteyiz (Öztürk, 2017, 42; Parlak, 2016, 141-142). Zira Eyke kitlesi zeka bakımından birbirinden farklı bir çok insanı içerisinde barındırmış olmalıdır ki sayı bakımından fazlalardı. Fakat buna rağmen içlerinden zeka bakımından üstün olanların hiçbiri Hz. Şuayb'ı anlamadığını söyleyenlere itiraz etmemiştir.

2.2. Belirli Bir Hedefin Olması

Kitlelerin saptama hedefleri vardır. Bu hedefler galip gelmek, karşı tarafı susturmak veya lideri yüceltmek şeklinde olabilmektedir. Saçma, yanlış, gerçek dışı da olsa belirlenen hedef doğrultusunda birleşirler ve bu uğurda sonuna kadar mücadele eder gerekirse ailelerinden bile vazgeçerler. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhîm'in babası Azer kitlelerin hedefleri uğruna gerekirse ailelerinden bile vazgeçme özelliğine örnek teşkil etmektedir (el-Meryem, 19/46). Ayette bahsi geçtiği üzere Azer, tanrılarında yüz çeviren oğlu Hz. İbrâhîm'i onun tanrılarında inanmadığı takdirde taşlamakla tehdit eder (Semerkandî, 1971, 325). Zira Hz. İbrahim onun hedefini gerçekleştirme yolunda bir engeldir ve hedefi uğrunda oğlunu bile taşlamakla tehdit edebilmiştir.

Kitlelerin belirlenen hedefleri bazen de kitleler için ortak olabilmektedir. Bu hususta Kur'an'da bahsi geçen bazı kavimler örnek teşkil eder. Nitekim Kur'an-ı Kerimde belirtilen Nuh kavmi, Âd kavmi, Firavun'un kavmi, Semûd kavmi, Lut kavmi ve Eykeliler'in peygamberlerini yalanladıkları, onlara karşı birleşmiş olan gruplar olduğu ifade edilmiştir (es-Sâd, 38/12-13). Bu bağlamda bu kavimlerin her biri farklı zaman dilimlerinde yaşayan topluluklar olsalar da aynı amaç üzerinde yoğunlaşmış, birbirine benzer özellikler taşımış kitleler bütünüdür (Ulutaş, 2006, 34-25). Bu kitlelerin her biri aynı hedef doğrultusunda hareket etmelerinden ötürü "birbirine girmiş çok ağaçlı bölgenin halkı" olarak da ifade edilmişlerdir (es-Sabûnî, 1981, 1045).

Kur'an'da sıkça bahsi geçen Şeytan da belirli bir hedef doğrultusunda olan kitlelere örnek verilebilir. Zira Kur'an-ı Kerim'de insanların düşmanı olarak belirtilen Şeytan'ın

hedefi de insanı aldatmak, onu Allah yolundan alıkoymaktır (el-Fâtır, 35/6; el-A'râf, 27/7). Şeytan insanı aldatmak amacıyla iradesi kuvvetsiz olan, yalancı olan ve günahkâr kitleleri hedef alır (Aydın, 2000, 12). Şeytan bu hedef doğrultusunda insanları doğru yoldan alıkoymak için çalışır (el-A'râf, 7/16-17; el-Hicr, 15/39; en-Nisâ, 4/119-120). Kur'an-ı Kerim'de hedef kitleye şeytana uymamaları, ona kanmamaları hususunda uyarılar yapılmıştır (el-Mâide, 5/90-91; el-Bakara, 2/268; el-Bakara, 2/168-169; el-A'râf, 7/200; el-Yûsuf, 12/100).

Konuyla ilgili son olarak Hz. Şuayb'in kitesinin onu kendi dinlerine döndürme hedefleri uğrunda yapmış oldukları tehditleri örnek gösterebiliriz. Nitekim A'râf Suresinde, kitlesi Hz. Şuayb'i kendi dinlerine dönmeleri hususunda memleketlerinden çıkartmakla tehdit etmişlerdir (el-A'râf, 7/88). Buna bağlı olarak kitlelerin hedefleri uğrunda bu tür azgınlık ve bozgunculuk eylemlerinde bulunabildiklerini görmüş olmaktadır. Bu da kitlelerin hedeflerinin onlar için ne kadar önem arz ettiğini ortaya koymaktadır.

2.3. Bir Lidere (Öndere) Bağlı Olma

Kitleler bir lidere mutlaka bağlı olurlar. Muhakeme yeteneğinden yoksun olan bu oluşumun örneklerini Kur'an-ı Kerim'de liderlerinin istek ve emirlerine her koşulda itaat eden Firavun'un kitesinde görmekteyiz (el-Hûd, 11/97; el-Kasas, 28/4; es-Sebe', 34/31-33). Kur'an'da bahsi geçtiği üzere Hz. Musa'ya ne olursa olsun inanmayıp, emirlerine itaat etmekten ziyade onların liderleri olarak gördükleri Firavun'un emirlerine itaat etmeye, ona inanmaya devam etmişlerdir (Şanver, 2001, 15). Çünkü Firavun'un kavminden olan bazı kimseler tipik kitle özelliklerini taşıyarak muhakeme yapmaktan yoksun olduklarından ötürü koşulsuz olarak Firavuna lider olarak bağlı kalmışlardır. Aynı zamanda Firavun kendisini ilah olarak görmüş, en yüce Rab olarak nitelendirmiş (el-A'râf, 7/123-124; en-Naziât, 79/24) ve onun kitlesi de onu bu şekilde görmüş, ona tabii olmuşlardır (Ateş, 2018, 132).

Bir başka örnek olarak; Sebe halkını gösterebiliriz. Kitlenin lideri Sebe Melikesi olarak adlandırılan Belkıs, (Yücetürk, 1992, 420) Kur'an-ı Kerim'de bahsedildiği üzere Hz. Süleyman'ın tebliğ için gönderdiği mektubu alıp halkının da fikrini almak istemiştir (en-Neml, 27/22-44). Fakat kitlesi Belkıs'ı lider olarak görmeleri sebebiyle kararı liderlerine bırakmışlardır. Çünkü kitlelerde karar verme merceği kitlenin liderine aittir (Gözden, 2021, 188).

Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın indirdiğine uymayan aksine atalarının gördüklerine uyan topluluklardan bahsedilmiştir (el-Bakara, 2/170; el-Lokmân, 31/21; el-Mâide, 5/104). Bu topluluklar da kitlelerin bir lidere bağlı olma özelliklerine örnektir. Atalarının ve onların inandıklarının peşinden giden bu çoğunluk, kendilerine atalarını lider olarak seçmiş ve onların izinden giderek inkârcı kitlesi halini almışlardır (el-Hûd, 11/109). Atalarını lider



olarak görüp onlara körü körüne uymuşlardır. Sorgulama yeteneğinden yoksun olan inkârcı kitle koşulsuz şartsız atalarından gördüklerine uymuş, onlara gelen peygamberlerin getirdiklerine ısrarla inanmamışlardır (eş-Şuarâ, 26/74). Aynı zamanda dünyadayken Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan, liderlerinin peşinden giden kitlelerin ve onlar üzerinde hâkim konumda olan liderlerinin ahirette birbirlerini suçlayacaklarına da Kur'an'da vurgu yapılmıştır (el-İbrâhîm, 14/21). Kitle içerisinde yer alan bireyler de lider seçtikleri kimselere karşı dikkatli olmaları konusunda Kur'an'da uyarılmışlardır (Karaman & Çağrı, 2007, 313-314).

2.4. 'Biz' Olma Durumu

Kitlelerin "biz" olma durumlarına örnek olarak putperest kitle gösterilebilir. Nitekim putperest olan Kureyş kitle si Müslüman toplulukları da kendilerine katmaya, onlarla bir olmaya çalışmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de inkârcı kitlenin müminlere onlarla birlik olmaları başka bir ifadeyle putperest kitleye dâhil olmaları neticesinde onların günahlarını yükleneciklerini söylediklerinden ve bu şekilde insanları saptırmaya çalıştıklarından bahsedilmiştir (el-Ankebût, 29/12-13). Onlara göre kendi kitlelerinden olan bireylerin günahları kendilerine yüklenilebilmektedir. Çünkü onlara göre 'biz' olma durumu bu şekilde gerçekleşebildiğinden Müslümanları bu yolla ikna etmeye çalışmışlardır.

Kitleler aynı zamanda "biz" duygusuyla hareket etmelerinden ötürü kendileriyle aynı düşünce, aynı amaç doğrultusunda olmayanları dışlama eğilimi gösterirler. Kur'an'da bu duruma örnek olarak Hz. Nuh'un kavmi örnek gösterilebilir (eş-Şuarâ, 26/111; el-Hûd, 11/27; el-Hûd, 11/29). Hz. Nuh kendisine tâbi olmaları hususunda kavmini uyardığında; kavmi Hz. Nuh'a tâbi olan kitleyi toplumda en aşağı kesim olarak görmüş, onları küçümsemiş, kendi kitlelerini üstün görmüş ve onlarla birlik olmayı reddetmişlerdir.

Mekkeli müşriklerden olan Velid b. Muğire el-Mahzumi, Mekke'deki diğer müşrik kitle si ile aynı amaç doğrultusunda bir olmuş, onlarla ortak bir fikir etrafında birleşmiş ve akabinde Hz. Muhammed'i itibarsızlaştırma çalışmalarında bulunmuştur. Bu açıdan Velid b. Muğire de kitlenin bu özelliğine örnektir. Zira müşrik kitle her ne kadar biz duygusuyla Hz. Peygamber'i itibarsızlaştırma eğiliminde bulunsalar da itibarsızlaştırma girişimleri Allah tarafından engellenmiştir (Yılmaz, 2019, 72-73 atf. İbn İshâk, es-Sire, 194; İbn Hişâm, es-Sire, 1: 393). Kur'an'ı Kerim'de Hz. Muhammed'e o kişiyi önemsememesi gerektiği, ona mal, mülk, evlatlar, imkânlar verildiği halde gözünün doymadığı, hep daha fazlasını istediği ifade edilmiştir (el-Müddesir, 74/11-17).

2.5 Kolay İkna Edilebilir Olma

Kitle içerisindeki bireyler her daim itaat içerisinde, tehdide hazır bir şekildedirler. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı kitleler de kendi çıkarlarını gözetmek, makam ve mevkiilerini korumak amacıyla insanları peygamberlere karşı olma konusunda etkilerler (Şanver, 2001, 14). Firavun da kendi kavmini bu şekilde etkilemiş ve ikna etmeye

çalışmıştır. Firavun'un kitlesi Firavun'a karşı itaatkâr bir halde ve kolay ikna edilebilir özellikte olmaları neticesinde Kur'an'da onun kavminden çok az sayıda insanın Hz. Musa'ya iman ettiği belirtilmiştir (el-Yûnus, 10/83). Çünkü kitleler kolay ikna olurlar ve dolayısıyla etki altındadırlar (Karaman & Çağrırcı, 2007, 129-130).

Kur'an'da kâfirlerden oluşan kitlelerin de insanları Allah yolundan alıkoyduğu, saptırmaya çalıştığı belirtilmiştir (el-Al-i İmran, 3/99; el-A'râf, 7/45; el-Ahzâb, 33/67; es-Sebe', 31/33-35; el-Mü'min, 40/26). Dolayısıyla kâfir topluluğuna inanan ve onlara karşı kolay ikna olan insanların kitle içerisinde yer alan bireyler gibi kolay ikna olma özelliği taşıdığını görmekteyiz.

Yine başka bir örnek olarak Ad ve Semud kitesinin de helak olma sebebinin şeytanın onların işlerini süslemesi ve onları doğru yoldan alıkoyması olduğu ifade edilmiştir (el-Ankebût, 29/37-38). Şeytan, kitle olarak Ad ve Semud kavmini etkilemiş ve onlar da kolay ikna olmuşlardır. Ayette de bahsedildiği üzere gözleri açık kimseler olsalar da kolay ikna olmuşlardır (el-Ankebût, 29/38). Şeytan kitleleri çeşitli yollarla etkilemiş, doğru yoldan alıkoymuştur. Kitleler şeytana kanarak ve ona karşı kolay ikna olarak doğru yoldan saptmışlardır. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Şeytanın kitleleri doğru yoldan saptırdığı (el-Al-i İmran, 3/155), kötülükte bulunmaları için sürekli telkin ettiği (el-A'râf, 7/20), kendisine tâbi kılmayı amaçladığı (el-A'râf, 7/175), kötülükleri güzel göstererek (el-En'âm, 6/43) onları kolay ikna ettiği ifade edilmiştir. Hz. Yûsuf da kardeşleri tarafından kuyuya atılmış ve orada tek başına terk edilmişti (el-Yûsuf, 12/8-9). Hz. Yûsuf'un kardeşleri birbirlerinin telkinlerine hemen uymuş ve kolay ikna olarak Hz. Yûsuf'a bu eylemi yapmışlardır (Öztürk, 2017, 43).

Sonuç

İnsan toplumsal bir varlık olması sebebiyle yaşamını idame ettirdiği süreç içerisinde başka bireylerle bir araya gelerek kalabalıklar oluşturabilir. Zamanla bir araya gelerek kalabalıklaşan bu tür topluluklar kolektif bir şekilde hareket ederek kitle halini alırlar. "Çokluk", "kalabalık" anlamlarını içerisinde barındıran kitle, toplum içerisinde hangi statülerde olursa olsun bilinçli ve kolektif bir şekilde bir araya gelerek bir amaç uğrunda mücadele eden, başında bir lideri bulunan yapılardır. Bu yapılar din ile bağlantısı olan yapılar olabilmektedir. Nitekim aynı inanca mensup bireyler de zamanla kalabalıklaşarak büyük kitleleri oluşturmuş ve kutsallık içeren bir hedef uğrunda beraber hareket etmişlerdir.

Tarihi süreçte oldukça dikkat çekici bir konumda olan ve bir takım temel özellikleri içerisinde barındıran kitleler Kur'an bağlamında incelendiğinde bu tür kitlelerin genellikle din perspektifinden anlatıldığı müşahede edilmiştir. Kitle toplumunda var olan özelliklerin kitle psikolojisi açısından ele alınması sonucu Kur'an-ı Kerim'de birebir bu özelliklere



uygun kitlelerin yer almadığını fakat benzer örneklerin mevcut olduğunu gözlemlemekteyiz.

Kitleler sayıca fazla olduklarında kalabalıklaşır ve kitle halini alırlar. Dolayısıyla çokluk dediğimiz büyüme arzusu içerisinde olurlar. Coşkun bir ruh halinde olan kitlelerin güç, fevriyet, rezalet, asabiyet, azgınlık gibi tutumları da mevcuttur. Buna bağlı olarak kitleler birçok yönden eşitlik özelliğine de sahiptirler. Daima bir hedef uğrunda bir araya gelir ve mücadele ederler. Bu durum kitlelere 'biz' olabilme duygusunu aşılır. Belirlenen hedef doğrultusunda kitlelerin peşinden gittikleri mutlaka bir liderleri vardır ve kolay ikna olabilme özelliğine sahiptirler.

Sonuç itibariyle kitle yapısının özelliklerinin neler olduğu çalışmamızda ortaya konulmuş ve Kur'an'da bu tutumlara sahip olan; Firavun ve kitlesi başta olmak üzere Ad ve Semud kavmi, müşriklerden oluşan inkârcı kitleler, cahiliye kitleleri, peygamberlerin gelmiş olduğu kavimler ve daha fazlasının bunlara örnek teşkil ettiği gözlemlenmiş ve ortaya konulmuştur. Buna bağlı olarak Kur'an'da nicelik (çokluk) ve kitle ilişkisi paralelinde kitlelerde mevcut olan kalabalıklaşma ve çokluk arzusu Kur'an-ı Kerim'de çoklukla övünme olarak karşımıza çıkmıştır. Kitleleşen yapıların çokluk arzusu içerisinde olmaları, güçlerini ve aynı zamanda hakikat kabul ettikleri şeyleri taraftar sayılarında aramaları ve bu tutumların Kur'an'da yerilen bir özellik olduğu çalışmamızda ortaya konulmuştur. Kur'an'ın çoğu yerinde bu tür kitlelerin helak olduğu ve sonraki toplumların da bu durumdan ibret almaları vurgulanmıştır. Esas itibariyle çokluk mutlak anlamda Kur'an'da olumsuzluk ifade etmemiştir. Kitlelerin niceliksel arzuları, bunlarla övünmeleri, peygamberlere ve getirdikleri dinlere karşı çıkma gibi birtakım tutumları helak sebeplerinden olmuş ve bu tür tutumların Kur'an'da yerilmesi çokluğun olumsuzluk ifade ettiği düşüncesini ortaya koymuştur. Bundan dolayı Kur'an'da tekâsür zihniyetinde olan kalabalık kitleler ikaz edilmiş ve bu tür kitlelerin çokluğu yerilmiştir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Y. (1998, Ocak). Kültür Endüstrisi ve Kitle Toplumunun Paradoksları. *Kültür Endüstrisi ve Kitle Toplumunun Paradoksları*. Sakarya: T.C Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akman, M., & Özer, H. (2017). "BİZ"DEN" ÖTE KİTLELER Kitle Olgusunun İletişim, Sosyoloji ve Psikoloji Açısından Analizi. *The Journal of Social Sciences*, 352-360.
- Aktürkoğlu, M. E. (2021). Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 339-354.
- Arıkan, H. (2020). Kitle Kültürü ve Metalaşan Sanat. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 149-157.

- Ateş, M. H. (2018). Kur'an'da Toplumsal Anomiye Götüren Sebepler. *Journal of Analytic Divinity*, 2(1), 116-161.
- Aydın, H. (2000). *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bon, G. L. (1997). *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Büyükyılmaz, H. (2008). Kur'an'a Göre Azlık ve Çokluk. *Yüksek Lisans Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar*. Ayrıntı Yayınları.
- Çoruh, H. (2007). Kur'an'da Çoğunluğun Özellikleri. *Yüksek Lisans Tezi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ertuğrul, R. (2018). Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 145-173.
- Es-Sabûnî, M. A. (1981). *Safoetü't- Tefasîr* (Cilt 2). Beyrut: Daru'l Kur'ani'l Ker'im.
- Et- Taberî, E. C. (2001). *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Cilt 4). Kahire: Dâru Hicr.
- Gasset, J. O. (2010). *Kitlelerin Ayaklanması*. (N. G. Işık, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gedikli, F. (2011). Sosyo Psikolojik Boyutları Açısından Kur'an Kıssaları. *Doktora Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Görmez, M., Özafşar, M., Ünal, İ., Ünal, Y., & Erul, B. (2014). *Hadislerle İslam* (Cilt 4). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gözden, M. E. (2021). Lider, Özellikleri ve Modelleri: Kur'an Perspektifinden Bir Bakış. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 183-224.
- Güzün, N. (2017). On Yedinci Yüzyıl ve Sonrasında Çokluk Kuramı. Mardin: T.C Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hoffer, E. (1980). *Kesin İnançlılar*. İstanbul: Tur Yayınları.
- Karaduman, K. (2020). Toplumsal Hareketler ve İdeoloji: Kitleleri İknada İdeolojinin Gücü. *Yüksek Lisans Tezi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karahan, A. (2001). Kitle Davranışı Kuramları. *Teori ve Politika Dergisi*, 21.
- Karaman, H., & Çağrıçı, M. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve tefsir* (Cilt 3). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Karaman, H., & Çağrıçı, M. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Cilt 5). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.



- Karaman, H., & Çağrıçı, M. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Cilt 5). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kaya, R. (2003). Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Şeytan İlişkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-30.
- Kiraz, S. (2015). Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma. *Mavi Atlas*, 126-147.
- Kutup, S. (2003). *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Cilt 1). Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Oliver, P. E. (1989). Bringing the Crowd Back In: The Nonorganizational Elements of Social Movements. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 11, 1-30.
- Özkök, E. (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. Tan Yayınları.
- Öztürk, H. (2017). Kur'an Kıssaları Bağlamında Kitle Toplumu. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 36-51.
- Parlak, Y. (2016). Kitle Psikolojisi ve Psikolojik Harekat. *Türk Polis Araştırmaları Dergisi/Polis Bilimleri Dergisi*, 133-150.
- Rüzgar, N. (2020). İslam Geleneğine Göre Yöneticilerin ve Liderlerin Taşınması Gereken Özellikler. *Academic Review of Humanities and Social Sciences*, 3(1), 72-96.
- Semerkandî, E. L. (1971). *Tefsiru's Semerkandî* (Cilt 2). Beyrut: Dar Al- Kotob Al İlmiyah.
- Şahinalp, V. (2010). İnsan Değerlendirmede Beşerî ve Kur'anî Ölçütler. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(24).
- Şanver, M. (2001). Dini Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 137-164.
- Ulutaş, Ş. (2006). Kur'an-ı Kerim'de anlatılan helak olmuş kavimlerin ortak özellikleri. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, A. (2019). Mekke Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(10), 59-89.
- Yılmaz, H. M. (2020). Kitle Psikolojisi, İdeoloji ve Etki Paradigması. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, M. (2020). Kitle Psikolojisi, İdeoloji ve Etki Paradigması. Ankara: T.C Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücetürk, O. S. (1992). Belkıs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 420-421. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayımları.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 164-187.



Kırgız Aile Değerleri Kyrgyz Family Values

Recai Doğan

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Prof., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious
Sciences, Ankara/Türkiye
Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Bölümü
Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Theology, Department of
Religious Sciences, Bishkek/Kyrgyzstan
E-posta: rdogan@divinity.ankara.edu.tr, recai.dogan@manas.edu.kg
ORCID ID: 0000-0001-9668-4563

Dilnoza Rahmatillaeva

Dr. (Aday), Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü
PhD. (Cand.), Kyrgyzstan-Turkiye Manas University, Faculty of Theology, Department of
Religious Sciences, Bishkek, Kyrgyzstan.
E-posta: 1850d12004@manas.edu.kg
ORCID ID: 0000-0003-2765-8294

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs/May 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1099422

Cite as / Atıf: Doğan, Recai-Rahmatillaeva, Dilnoza. "Kırgız Aile Değerleri", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 164-187.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Recai Doğan-Dilnoza Rahmatillaeva)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Recai Doğan %60, Dilnoza Rahmatillaeva % 40

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Toplumsal yapıyı oluşturan en önemli kurumlardan/gruplardan biri ailedir. Ailenin işlevsel açıdan önemi, onun toplum kültürünün aktarıldığı, bireyin ilk sosyalleşmesini gerçekleştirdiği, eğitildiği, terbiye edildiği bir kurum olması dolayısıyladır. Bireyin kültürlenme ve toplumsallaşma sürecinin en önemli unsurları ise değerlerdir. Bireyin edindiği değerler toplumsal yapı, kurum ve yaşamın devamlılığı için kaçınılmazdır. Toplum ve değerler arasında doğrudan bir ilişki vardır. Aile de toplumun en temel kurumu olarak değerler üzerine kurulur, devam eder ve böylece toplumun sürekliliğine hizmet eder. Dolayısıyla ailenin sahip olduğu değerler kültürü/sistemi önemlidir. Araştırmanın konusu, Kırgızistan'da yaşayan ailelerin sahip olduğu değerlerdir. Araştırmanın temel problemi "Kırgız Ailesinin sahip olduğu değerler nelerdir?" sorusu çerçevesinde oluşturulmuştur. Çalışma, Kırgız ailesinin sahip olduğu temel değerleri belirlemeyi, bu değerlerin değişim sürecinden nasıl etkilendiği ortaya koymayı, geleneksel ve modern değerlerin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda elde edilecek verilerin, alana kuramsal katkı sağlamasının yanı sıra aile politikaları konusunda yapılacak çalışmalara katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra araştırmanın Kırgız toplum yapısının analiziyle ilgili çalışmalara da önemli veriler sunması beklenmektedir. Bu çerçevede çalışma Kırgız ailesinin sahip olduğu mevcut değerler sistemiyle sınırlandırılmıştır. Araştırmada aile ve Kırgız ailesinin tarihsel gelişimi gibi konular incelenmemiştir. Araştırmanın deseni, durum çalışmasıdır. Kırgız ailesindeki değerleri belirlemeyi ve betimlemeyi amaçlayan nitel bir araştırmadır. Elde edilen nitel veriler, içerik analizi yöntemine tabi tutulmuştur. Araştırma, Kırgızistan'ın tamamını demografik özellikleriyle temsil edebilecek nitelikte olan Bişkek ve Oş bölgelerinden seçilen çalışma grubu ile gerçekleştirilmiştir. Bu bölgelerden biri ülkenin kuzeyinin diğeri ise güneyinin en büyük şehirleridir. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi ile birlikte maksimum çeşitlilik örnekleme uygulanmıştır. İstenilen verilere ulaşmak için görüşme yapılmış, katılımcı sayısı 20 aile olarak belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Aile, Kırgız Ailesi, Değer, Değerler Sistemi

Abstract

One of the most important institutions/groups that make up the social structure is the family. The family institution is extremely important in terms of individual and social life. The functional importance of the family is that it is an institution where the culture of the society is transferred, the individual's first socialization, education and training takes place. One of the most important elements in the acculturation and socialization process of the individual is values. The subject of the research is to investigate the value system of families living in Kyrgyzstan. The main problem of the research can be expressed by the question "What are the values of the Kyrgyz family?" The main purpose of the study is to research the Kyrgyz family values/value system and to determine value structures. The study is important in terms of determining the value system of the Kyrgyz family, and determining the effect of the process of change on values, and the interaction of traditional and modern values. It is thought that the findings to be obtained from the research will make a theoretical contribution to the field, and will be the impetus for further studies on theme of family policies. In addition, it is

expected that the research will provide important data for studies on the analysis of the Kyrgyz society structure. In the study, subjects such as the family and the historical development of the Kyrgyz family were not examined. The design of the research is case study. It is a qualitative research aiming to identify and describe the values in the Kyrgyz family. The obtained qualitative data is subjected to the content analysis method. The population of the research is determined as Bishkek and Osh regions of Kyrgyzstan. These two regions with their demographic characteristics are capable of representing the whole Kyrgyzstan. One of these two cities is the largest city in the north of the country and the other is the largest city in the south. In the study sample preference, maximum diversity sampling was applied together with the purposive sampling method. Interviews were held to reach the desired data, and the number of participants was determined as 20 families.

Keywords: Family, Kyrgyz Family, Value, Values System

1. Giriş

Toplumun sosyolojik, psikolojik, ekonomik açıdan pek çok tanımı yapılmıştır. En genel anlamıyla toplum, “belli bir coğrafi mekânda yaşayan, işlevsel/fonksiyonel olarak farklılaşmış temel gruplardan oluşan, toplumsal ihtiyaçları karşılamak için etkileşim halinde olan, ortak bir kültürü paylaşan pek çok sayıdaki insanın oluşturduğu” (Şerif, 1985, 17) birlikteliktir. Toplum, insanların gelişigüzel bir araya gelmesiyle değil örgütlü, amaçlı, etkileşimli bir bütünlük olduğu için toplumsal yığın, kalabalık, toplumsal kategori gibi kavramlardan farklıdır (Aydın, 1996, 22-23).

Toplumda, “organize olmuş sosyal ilişkiler bütününe başka bir ifadeyle toplumun çevresine ise toplumsal yapı” (Tan, 1981, 102) denir. Toplumsal yapı, toplumun devamlılığını sağlayan aile, eğitim, din, hukuk, siyaset, ekonomi, ahlak gibi toplumsal kurumlardan oluşur. Toplumsal kurumlar, toplumun temel ihtiyaç ve görevlerini karşılamak için kurulmuş değer, norm ve eylem kalıplarıdır (İşçi, 2000, 5-6).

Birey, belli bir toplum ve onun kültürü içinde dünyaya gelir. İçine doğduğu toplumun maddi ve manevi kültürünü ve uygulama biçimlerini çevresiyle etkileşim kurarak öğrenir, içselleştirir, tutum ve davranışlara dönüştürür. Böylece toplumsallaşır. Toplumsallaşma bireyin, “içine doğduğu toplumun, kültürün veya grupların düşünce kalıplarını, yaşam tarzlarını, değerlerini sosyal yapının içinde sosyal etki sahibi kişi ve kurumlarla etkileşim kurarak öğrenmesi, kendi davranışlarını öğrendiği değerlere, normlara ve kurallara göre tercih ve kontrol etmeye başlaması” (Esgin, 2014, 75) sürecidir.

Toplumun ve toplumsal kurumların devamlılığını sağlayan en önemli faktör, sahip oldukları ve kuşaktan kuşağa aktardıkları değerlerdir. Onun içindir ki, toplumsallaşma en genel anlamıyla toplum değerlerin aktarılma süreci olarak da tanımlanabilir. Değer mahiyeti, hangi özelliklere sahip olduğu/olması gerektiği, yerelliği ve evrenselliği yani zamana, kişilere, toplumdaki topluma değişip değişmediği gibi yönleriyle incelenmiş ve



farklı disiplinlerce kendi bakış açılarına göre sınıflandırılıp tanımlanmış bir kavramdır (Feather, 1975, 16-18; Güngör, 1998, 11-13). Genellikle değer, bir toplumda veya toplumsal grupta bireylerin benimseyip uyguladıkları her türlü kural, duyuş, düşünce, davranış, uygulama ve kıymetler olarak tanımlanır (Türk Dil Kurumu, 2011). Daha geniş bir tanımla değer, "hangi davranışların veya hedeflerin istenir olduğunu tanımlayan, kendi arasında görece öneme göre sıralanan, bireyin kendisini, başkalarını, nesnelere, olayları ve tüm yaşantılarını değerlendirmek için ölçüt olarak kullandığı, kişinin tutumlarını etkileyen, davranışlarını motive eden, bireyin içinde yaşadığı ailede, toplumda, okulda ve sosyal çevrede öğrendiği, soyut bilişsel kavram"lardır (Rokeach, 1973, 12). Değerler, tutumlara ve davranışlara rehberlik eden temel ilkelerdir (Ersoy, 2006, 37). Değerler inanç, istek, tercih ve arzuları yansıtır ve bireyler için hüküm içerir. Başka bir ifadeyle değer, söz, tutum ve davranışlara iyi, kötü, güzel, çirkin, doğru, yanlış vb. şeklinde kıymet biçilmesi, hüküm ve yargıda bulunulmasıdır. Değerler, insan davranışlarının şekillenmesine etki eder ve toplumun kendi varlık ve işleyişini devam ettirmede önemli bir araçtır (Güngör, 1998, 27-29).

Değerler genel olarak; değişebilir ve değişmez değerler olarak sınıflandırılır. Değişebilir olanlarla kişiye, topluma, cinsiyete, yaşa, eğitime, sosyal statüye göre değişebilen değerler anlaşılır. Örneğin; düğün, cenaze vb. törenler toplumdan topluma değişebilir. Yine hangi kitabın, filmin veya eşyanın güzel olup olmadığı yaşa, cinsiyete, eğitim seviyesine ve sosyal statüye göre değişebilir. Değişmez yani nihai olanlarla ise sevgi, saygı, doğruluk, dürüstlük, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, hoşgörü, paylaşma ve yardımlaşma vb. gibi değerler kastedilir. Bunlar üst değerlerdir. İçerikleri ve yüklendikleri olgu, olay ve nesnelere farklı olabilmekle birlikte anlamları benzerdir (Keskin, 2016, 1490-1493).

Toplumsal yapıyı oluşturan en önemli kurumlardan/gruplardan biri ailedir. Ailenin felsefi, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik pek çok tanımı yapılmıştır. Aileyle ilgili yapılan bilimsel çalışmaların aile tanımlarındaki ortak nokta, sosyal yaşamın ana şekillerinden biri olarak görülmesi ve sosyal bir grup, birlik veya kurum olarak kabul edilmesidir (Erjem, 2018, 41-43). Bu bağlamda toplumsal yapının temel bileşeni ve toplumsal bir kurum olarak aile, "üyelerinin birbiriyle dayanışma ve işbirliği içinde olduğu, manevi, ekonomik, sosyal ve koruyucu faaliyetler ile çocukların bakımında işbirliği yapan, çekirdeğini iki yetişkinin oluşturduğu temel sosyal birime" (Aydın, 1996, 35) denir. Toplumun temelini oluşturan aile, sosyal örgütlenmenin de esasını oluşturur. Hangi çağ ve coğrafyada olursa olsun "aile kurmak" toplumların en önemli özelliğidir ve onun içindedir ki, pek çok sosyal bilimci ailenin en temel toplumsal kurum olduğu ve içinde bulunduğu toplumu yansıtan bir sosyal birim/grup/kurum olduğu konusunda hem fikirdir (Rapley - Hansen, 2006, 591; Eröz - Güler, 1998, 36-37; Gökçe, 2004, 9-10).

Sosyolojik biliminde aile kurumu görevleri, üye sayısı, evlenme tarzları, oturma yeri ve otorite dağılımı gibi farklı değişkenlere göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflamaların içinde

en yaygın olanı “görevleri” ve “aile üye sayısı” açısından yapılan “Büyük/Geleneksel Aile” ve “Küçük/Çekirdek Aile” sınıflamasıdır. Büyük aile, “kırsal alanda yaşayan, tarımla geçimini sağlayan, akrabalık bağları kuvvetli, aile adının önem ifade ettiği, erkeklerin karar almada ön planda olduğu, yaşlı erkeklerin ya da erkeklerin aile sorumluluğunu üstlendiği, geleneklere bağlı aile” (Gökçe, 2004, 190) küçük aile ise “anne baba ve çocuklardan oluşan, endüstriyel gelişmeler sonucu ortaya çıkan, kentte yaşayan, karar alma mekanizmalarının üyeleri arasında paylaşıldığı, bazı işlevlerinin aile dışı kurumlara bırakıldığı aile” (Gökçe, 2004: 191-192) olarak tanımlanır.

Toplumdan topluma, ailenin görevi, niteliği ve üyelerinin sayısı gibi ögeler değişmekte ve bunlar aile tanımlarına da yansımaktadır. Diğer taraftan toplumsal yapıdaki özellikle sosyo-ekonomik değişimler ailenin zaman içinde değişimine yol açmıştır (Macionis, 2008, 462-463). Bununla birlikte araştırmalar, ailenin toplum hayatının devamını sağlaması, aile üyeleri arasındaki duygusal ilişkileri, üyelerin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları, kendine özgü kurallarla kuşatılmış olması gibi özelliklerini hemen her toplumdaki aile tipinde görülen ortak özellikler olarak değerlendirmektedir (Eröz - Güler, 1998, 17; Gökçe, 2004, 33).

Ailenin biyolojik, ekonomik, eğitim başta olmak üzere bazı görevleri vardır. Aile, bir taraftan kadın erkek ilişkisinin meşru bir zeminde yürümesini sağlarken diğer taraftan kişinin huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesine uygun bir ortam oluşturur. Çocuğun hayatta kalıp neslin devam etmesine hizmet eder. İnsanın sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi için gereken koruma ve bakım en iyi şekilde aile içinde mümkün olur. Bunların yanı sıra insanın ruhsal veya manevi ihtiyaçlarının en iyi karşılanabileceği yer aile kurumudur. Diğer taraftan aile, bireyin ilk eğitimini aldığı ve onun vasıtasıyla topluma katıldığı kurumdur. Kişi, inançları, değerleri, hak ve hukuku, örf ve âdetleri yani kültürünü öncelikle aileden alarak kişiliğinin temelini atar. Birey, toplumsal kural ve görevleri, bunlara uymanın önemini ailede görür, öğrenir ve böylece sosyalleşir (Feather, 1975, 67-70).

Ailenin fonksiyonel olarak önemi, toplumun maddi ve manevi kültürünün aktarıldığı, bireyin ilk sosyalleşmesini gerçekleştirdiği, eğitildiği, terbiye edildiği bir kurum olmasındandır. Başka bir ifade ile aile kişinin kültürlendiği, toplumsallaştığı en temel birim olarak aynı zamanda toplum kültürünün çeşitli unsur ve şekillerinin işlenerek yeni yetişen nesillere aktarıldığı kurumdur (Gökçe, 2004, 42-43; Eröz - Güler, 1998, 74-75).

Bireyin kültürlenme ve toplumsallaşma sürecindeki en önemli unsurlardan biri de değerlerdir. Edindiği değerler toplumsal yapının, kurumun ve bireyin yaşamının devamlılığı için kaçınılmazdır. Bundan dolayı toplum ve değerler arasında doğrudan bir ilişki vardır. Aile de toplumun en temel kurumu olarak değerler üzerine kurulur, devam eder ve böylece toplumun sürekliliğine hizmet eder. Dolayısıyla ailenin sahip olduğu değerler kültürü/sistemi önemlidir (Güngör, 1998, 27-28).



Sanayileşme ile beraber ailenin eskisine oranla yapısı ve işlevleri değişmiştir. Toplumsal yapıda meydana gelen her değişme ailenin bir başka unsurunu etkileyerek dönüşümüne sebep olmuş ve olmaktadır (Aydın, 1996, 43-44). Özellikle ekonomik yapı/yaşamda gerçekleşen değişimler aile yapılarını da dönüştürmüş, ona yeni bir şekil ve işlev kazandırmıştır (İşçi, 2000, 27-28). Bu bağlamda geleneksel aile tipinin yerini modern çekirdek ailenin almaya başladığı söylenebilir. Ancak bu gelişmeler, önceden var olan geleneksel geniş aile yapısını tamamen yok ettiği anlamına da gelmez. Fakat günümüz toplumsalının ailenin kazandığı yeni yapı, anlam ve işlevi üzerindeki etkisi de görmezden gelinemez (Gökçe, 2004, 34-35) Bu çerçevede kırsal kültürün ve ilişki düzeylerinin egemen olduğu aile düzeni içindeki erkek ve kadının pozisyonu değişmiş, kadın ailenin gelir getiren bir üyesi olarak modern dönemde dönüşüm göstermiştir (Şerif, 1985, 47). Buna bağlı olarak aile içindeki hiyerarşik ilişkilerin yapısı da değişime uğramıştır. Aile bireyleri arasında bir eşitlikten söz edilir olmuş, alınan kararlarda kadının etkisi, yeni konumuna bağlı olarak artmıştır. Hatta günümüz toplumlarında vurgusu yapılan bireyselleşme ve özgürlük söylemleri ile cinsler arasında farklı ilişki şekilleri ile evlilik dışı birliktelikler ortaya çıkmış, evlilik dışı çocuk oranı artmış, hatta ailenin yerini hızla bir arada yaşayan fakat evli olmayan çiftler almaya başlamıştır. Bu aile tipinde, çocuk yetiştirmede de önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan eskiden çok çocuk sahibi olmak önemliyken günümüzde çocuğun eğitim ve yetiştirme masraflarının artması, bakım ve yükümlülüklerinin modern anne babalar için zorlayıcı olması gibi sebeplerle, çocuk sayısının azalma eğiliminde olduğu görülmektedir. Bütün değişimlere rağmen aile sosyal bir olgu olarak sosyalleşmenin en önemli aktörü olarak varlığını sürdürmektedir (Inglehart 1997, 44-48).

Toplumun en önemli kurumu olarak aile, üstlendiği rol ve yerine getirdiği işlevleri ile geçmişten günümüze hemen her toplumun kendi özelliklerini yansıtmaktadır (Parsons, 2005, 121-122). Milletlerin ayırıcı vasıflarını, değer yargılarını, inanç ve düşünce kalıplarını bünyesinde barındıran, değer ve düşünce kalıplarının aktarılmasını ve nesiller arası bağın sürdürülmesini sağlayan aile, kendi özünde var olan bir değere sahiptir. Başka bir ifadeyle aile, sadece toplumsal değerlere sahip değil aynı zamanda bizatihi varlığı bir değer olan ve hala geçmişten devralıp sahip olduğu değerleri yeni nesillere aktaran en etkili ve önemli kurum olma özelliğini devam ettirmektedir (Güngör, 1998, 39; Eröz - Güler, 1998, 68; Abay - Demir, 2014, 127-132).

Kırgız ailesi de geçmişten günümüze uzanan ve Kırgız toplumunun maddi ve manevi değerlerini yansıtan bir değerdir. Kırgız ailesi, varlığını korumasına karşın dünyadaki, bulunduğu coğrafya ve ülkesindeki gelişim ve değişimlerden etkilenerek gelmiştir. O da dünyadaki sanayileşme, bireyselleşme vb. dinamiklerden etkilenmekte ve bu durum onun yapısını ve işlevini değiştirmektedir. Bu değişimden Kırgız ailesinin sahip olduğu değerler de etkilenmektedir.

Toplumsal yapıyı oluşturan kurumların sahip olduğu değerlerin araştırılması toplum yapısındaki değişimin incelenmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda bu makalenin konusu, Kırgızistan'da yaşayan ailelerin sahip olduğu değerlerin ne olduğudur. Araştırmanın temel problemini ise "Kırgız ailesinin sahip olduğu değerler nelerdir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu temel problem ile ilişkili olarak araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. Kırgız ailesi hangi değerlere sahiptir?
2. Ailede hangi değerlere öncelik verilmektedir?
3. Aile değerlerinin aktarılma süreçleri nasıl gerçekleşmektedir?
4. Kırgız aile değerlerini nasıl bir gelecek beklemektedir?

2. Araştırmanın Amacı

Herhangi bir toplumun/kurumun yapısının analiz edebilmesi, o toplumdaki/kurumdaki bireylerin toplumsal değerlerinin bilinmesi ile mümkündür. Böylece o toplumun/kurumun yapı ve işleyişine ilişkin ileriye yönelik projeksiyonların yapılabilmesi de mümkün hale gelir. Dolayısıyla değer araştırmaları toplumsal/kurumsal yapıyı çözümlenmede çok önemli bir rol ve göreve sahiptir (Rokeach, 1973, 101-103).

Toplumsal yapıyı oluşturan en önemli kurum ise ailedir. Çünkü aile hem toplumun temeli hem de sosyalleşmenin kaynağıdır (Rapley - Hansen, 2006, 591). Bu araştırmada, Kırgız toplumunda aile ve değerler ilişkisi ile ailenin nasıl bir değer olduğu tespit edilmeye çalışılmış, ailenin toplumsal öneminin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda araştırmada, Kırgız ailesinde geçmişten günümüze ailenin önemi, aile içinde hangi değerlerin yaşatıldığı/yaşatılmaya çalışıldığı, öncelikli olarak hangi değerlere önem verildiği, aile değerlerindeki değişimler ve aile büyüklerinin çocuklarla ailevi değerleri yaşatıp devam ettirmede onlarla nasıl bir iletişim kurduklarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Böylece çalışma ile Kırgız aile değerlerini nasıl bir gelecek beklediğiyle konusunda yapılabilecek bir projeksiyona da bulgular sunmak hedeflenmiştir.

3. Araştırmanın Önemi

Bütün toplumlarda ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal, teknolojik değişimlere paralel toplumsal yapı, kurum ve kuruluşlarda değişimlerin olduğu bir gerçektir. Bu değişimin somut olarak görülebildiği kurumlardan biri, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş ve sanayileşme ile birlikte aile kurumunda meydana gelen değişimlerdir (Gittins, 1991, 11-12; Kâğıtçıbaşı, 2000, 88-89). Kırgızistan'da da son yıllarda yaşanmakta olan değişim sürecinde toplumun temelini oluşturan aile kurumunda önemli değişimler yaşandığı konu ile ilgilenen herkes tarafından görülmekte ve üzerinde konuşulmaktadır.

Literatür incelendiği zaman aile kurumunun tarihsel gelişimi, aile içi ilişkiler, aile problemleri, aile ve evlilik, din ve aile vb. konularda pek çok araştırmanın yapıldığı



görülmektedir. Ancak aile ile ilgili araştırmalar son yıllarda daha çok sosyolojik bakış açısıyla aile yapısı araştırmalarına doğru evrilmiş ve özellikle aile değerleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda toplumu oluşturan çeşitli kesimlerce aile değerleri ile ilgili pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Toplumsal yapıyı oluşturan temel kurum olarak aileyle ilgili bu tür araştırmalar, daha çok ülkelerin aile kurumuyla ilgili kurum ve kuruluşlar, sivil toplum örgütleri ve üniversiteler tarafından projelendirilerek alan araştırmaları olarak yapılmaktadır. Araştırmaların neredeyse her yıl tekrarlanarak yapılmasının toplumsal değişim ve dönüşümün aile üzerindeki etkileri ilişkili olduğu açıktır. Onun içindir ki, her toplum, toplumsal yapı analizlerini gerçekçi temellere dayandırabilmek için aile kurumu ile ilgili araştırmalara önem vermektedir. Türkiye’de de aile yapısı/değerleri araştırmaları ilgili bakanlık veya genel müdürlükler tarafından Aile Yapısı/Değerleri Araştırması adıyla 2000li yıllardan itibaren belirli aralıklarla tekrarlanarak yapılmaktadır. Örneğin T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğüne (ASAGEM), 2006, 2008, 2009, 2010, 2011, 2016, 2018 yıllarında Aile Yapısı Araştırması, Medya Profesyonellerinin ve Medyanın Aile Algısı, Türkiye’de Aile Değerleri adlarıyla alan araştırmaları yapılmıştır (ASAGEM, Aile Yapısı Araştırması, 2006; Aile Değerleri Araştırması, 2009; Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması, 2011, 2016, 2018). Bunun yanı sıra sivil toplum örgütlerinin (TESEV, 2005) aile araştırması yanında Karadaş’ın (2013) televizyon reklamlarında aileye ilişkin değerlerin temsili, Özyürek ve arkadaşlarının (2016) üniversite öğrencilerinin aile değerlerine yönelik görüşleri, yine Özyürek ve arkadaşlarının (2019) yetişkinlerin aile değerlerinin kişisel bazı değişkenlere göre incelenmesi ile Ekşi ve arkadaşları tarafından yapılan Türkiye’de aile değerleri gibi pek çok akademik araştırma da gerçekleştirilmiştir.

Kırgız ailesinin tarihsel geçmişi, sahip olduğu değerler vb. konularla ilgili çalışmalar vardır. Ancak son yıllardaki değişim sürecinden Kırgız aile yapısının ve değerler sisteminin nasıl etkilendiği ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla bir alan araştırması yapılmamıştır. Bu çalışma, Kırgız ailesinin değerler sisteminin belirlenmesi, değişim sürecinde değerlerinin nasıl etkilendiğinin, geleneksel ve modern değerlerin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğinin belirlenmesi açısından önemlidir. Araştırmadan elde edilecek bulguların alana kuramsal katkı sağlamasının yanı sıra ilgililerin aile politikaları konusunda yapacakları çalışmalara da katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra araştırmanın Kırgız toplum yapısının analiziyle ilgili çalışmalara da önemli veriler sunması beklenmektedir.

4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamı, Kırgız ailesinin değerler sistemidir. Bu çerçevede çalışma, Kırgız ailesinin mevcut sahip olduğu değerler sistemiyle sınırlandırılmıştır. Araştırmada aile ve Kırgız ailesinin tarihsel gelişimi gibi konular incelenmemiştir. Bu çerçevede araştırma;

- Kırgız ailesinde hangi değerlere öncelik verildiği, değerlerin aktarılma süreçleri ve Kırgız aile değerlerini nasıl bir gelecek beklediği,
- Bişkek ve Oş bölgesi,
- 20 aile ile derinliğine mülakat ve
- Araştırmada kullanılan veri toplama aracı yarı yapılandırılmış görüşme (semi-structure interview) ile sınırlandırılmıştır.

5. Hipotezler ve Varsayımlar

Bu araştırma nitel verilere dayalı bir içerik analizi çalışması olduğundan hipotez olarak araştırma soruları kullanılmıştır. Araştırma soruları ilgili kısımda verilmiştir.

Araştırmanın varsayımları ise şunlardır:

1. Çalışma grubundaki aileler, araştırmada kullanılan veri toplama araçlarındaki sorulara içten, samimi ve dürüst cevap vermişlerdir.
2. Araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış mülakat soruları, Kırgız ailesindeki değerleri belirleyebilecek niteliktedir.

6. Araştırmanın Yöntemi

6.1. Çalışma Grubu

Araştırmada tercih edilen desen/ model, amacı belirli bir duruma ilişkin sonuçlara ulaşmak olan “durum çalışması”dır. Bu bakımdan araştırma amaç bakımından betimleyici nitel bir alan araştırmasıdır.

Nitel araştırmalarda amaç, ulaşılan verileri tümele genellemek değil aksine elde edilen veriler içerisinde bulunan bağlamı betimlemektir. Ancak yine de tikel durumlardan elde edilen veriler aynı bağlama sahip tümeller hakkında ipuçları sunabilmektedir (Bryman, 2001, 47-49). Bu açıdan istatistiksel olarak genelleme amacı olmaksızın analitik aktarılabilirlik açısından araştırmanın çalışma grubu, Kırgızistan’ın Bişkek ve Oş bölgelerindeki amaçlı örneklem ve maksimum çeşitlilik ile belirlenen 20 aile olarak belirlenmiştir. Bu iki bölgenin seçilme sebebi, Kırgızistan’ın tamamını demografik özellikleriyle temsil edebilecek nitelikte olmasıdır. Biri ülkenin kuzeyinin diğeri ise güneyinin en büyük şehirleridir.

Çalışma grubu tercihinde amaçlı örnekleme yöntemi ile birlikte maksimum çeşitlilik örnekleme uygulanmıştır. Amaçlı örnekleme yönteminde araştırmacı araştırmasına uygun olan kişileri tercih etmektedir. Maksimum çeşitlilik örnekleme ise konu ile ilgili tüm boyutlar üzerindeki farklılıkları görebilmek için amaçlı olarak seçilerek oluşturulmaktadır (Creswell, 2003, 69-71). Dolayısıyla çalışma grubu, sadece evli -ikisi dul- olan kişilerden oluşturulmuştur. Araştırmanın amacını yansıması için çalışma grubu üyelerinin yaşları, yaşadıkları yerleşim yeri, eğitim düzeyleri, meslekleri, evlilik süreleri, çocuk sayıları gibi değişkenler açısından farklılaşması önem taşımaktadır. Bu yüzden çalışma grubunda farklı



boyutları temsil eden katılımcı aileler tercih edilmiştir. Aynı zamanda araştırmanın problematiğine farklı boyutlarda katkı sağlayacağı için Bişkek ve Oş ilinin tüm kısımlarını temsil edebilecek maksimum çeşitliliğe ulaşılmaya çalışılmıştır. İstenilen verilere ulaşmak için görüşme yapılan katılımcı sayısı 20 aile olarak belirlenmiştir.

Araştırma bulgularının elde edildiği 20 kişiden oluşan çalışma grubunun özellikleri şunlardır.

Cinsiyetleri: 18'i kadın, 2'si erkektir.

Yaşları: 30-40 arası 5; 41-50 arası 5; 51-60 arası 4; 61 ve üzeri 6 kişiden oluşmaktadır.

Medeni durumları: 18'i evli, 2'si duldur.

Eğitim düzeyleri: Eğitimi olmayan 6; ortaokul 6; yüksekokul 8'dir.

Evlilik süreleri: 10-20 arası 8; 21-30 arası 2; 31-40 arası 6; 41 ve üzeri 4'dür.

Evlenme yaşları: En küçük evlenme yaşı 17, en büyük evlenme yaşı 30'dur. Buna göre 15-20 arası 11; 20-30 arası 9'dur.

Çocuk sayısı: En az çocuk sayısı 2, en fazla çocuk sayısı 9'dur. Buna göre 2-4 arası 13; 5-6 arası 3; 7 ve yukarısı 4'dür.

Aile türü: Çekirdek aile 12; büyük aile 8'dir.

Çalışma grubunun büyük kısmını bayanlar oluşturmaktadır. Bunun sebebi mülakatı yapan araştırmacıların bayan olması ve erkeklerin bu tür bir mülakata istekli olmalarındandır. 30 yaş üzeri ve evlilik süreleri fazla olan katılımcıların seçilme sebebi, aile kurumunu içselleştirmeleri ve deneyimleri olmasındandır. Yine katılımcıların büyük çoğunluğunun aile türünün çekirdek aile olmasına rağmen bunların evlilik yaşamlarının ilk yıllarında büyük aile daha sonra çekirdek aileye dönüştüğü anlaşılmaktadır.

6.2. Veri Toplama Araçları

Ailelerden elde edilen veriler ise nitel araştırma geleneğinde derinlemesine bilgi sağladığı için mülakat tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Mülakatta ise yarı yapılandırılmış mülakat tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme önceden belirlenmiş bir çerçeveye sahip olması ile birlikte araştırmacıya sorular noktasında görüşme esnasında esneklik sağladığı için tercih edilmiştir (Balcı, 2005, 142-143).

Yarı yapılandırılmış görüşme için "Ailelerle Görüşme Formu" hazırlanmıştır. Görüşme formu son halini almadan önce üç aile ile pilot uygulama yapılmıştır. Soruların anlaşılabilirliği ve kapsam geçerliliği test edilerek gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Aynı cevaplara götüren sorular tek soru altında birleştirilerek mülakat süresi de göz önüne alınarak forma son hali verilmiştir. Ayrıca form, alanında uzman iki akademisyen ile paylaşılarak görüş ve önerileri alınmıştır. Görüşmeler için ailelere "Bilgilendirilmiş

Gönüllü Onam Formu” hazırlanmıştır. Görüşme süresi için öngörülen zaman her bir aile için 40 dakika olarak tasarlanmıştır.

6.3. Veri Analizi

Ailelerle yapılan mülakatların, katılımcıların izniyle ses kaydı yapılmıştır. Mülakat yoluyla elde edilen nitel verilerin analiz ve çözümlenmesinde ise “betimsel içerik analizi” (Baltacı, 2018, 114) yapılmıştır.

Deşifre edilen mülakatlardan elde edilen verilerin kodlanmasında Nvivo programı kullanılmıştır. Ulaşılan kodlar daha sonra hem araştırmacılar tarafından kontrol edilmiş hem de bu konuda uzman görüşüne başvurulmuştur. Çalışma grubundan yapılan alıntılar K1, K2 kısaltmalarıyla verilmiştir.

7. Bulgular ve Yorumlar

Kırgız ailesindeki değerleri belirlemek amacıyla katılımcılara yöneltilen soruların cevaplarından elde edilen nitel verilerin analizi üç ana tema altında toplanmıştır. Bunlar “Aile Değerleri”, “Değerler Aktarımı” ve “Değerler ve Değişim” dir.

7.1. Aile Değerleri

Katılımcıların, “Ailenizde hangi değerlere önem veriyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar araştırmanın “Aile Değerleri” temasını oluşturmaktadır. Bu temada, katılımcıların Kırgız ailesinde hangi ailevi değerlerin olduğu ve bunların önemi ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Dolayısıyla katılımcıların yukarıdaki soruya verdikleri cevaplar, bir ailenin üzerine kurulu olması gereken değerlerin neler olduğu, Kırgız ailesinin geçmişten günümüze ne gibi değerlere sahip olduğunu, hangilerine daha çok öncelik verildiğini, hangilerinin daha az öneme sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcıların cevapları aynı zamanda aileyi nasıl algılayıp yaklaştıklarını göstermesi açısından da önemlidir.

Katılımcıların çoğunluğu ailelerinde önem verdikleri değerleri sıralamadan önce aile kurumu ile ilgili düşüncelerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda konuşmalarında aileyi, orada olması gerektiğini düşündükleri bütün değerleri kuşatan “hayat yolu”, “sıcak bir yuva”, “emanet”, “küçük bir devlet”, “terbiye/eğitim ocağı”, “toplumun temeli”, “özel alan”, “huzur ortamı”, “kurallar topluluğu” gibi kavramlardan biriyle betimleyerek sözlerine başlamıştır. Yine hemen her katılımcı ailenin kutsallığına vurgu yapmıştır. Katılımcıların aile benzetmesiyle ilgili bazı örnekler şunlardır:

“Benim ailem kendim için en sıcak, en güvendiğim, rahat ettiğim, özlediğim, benim için özel alan, bana ait olan ortamdır.” (K20)

“Aile, toplumun en küçük ama en önemli parçasıdır. Aynı zamanda bir memleketin temelidir. Bir devletin alt yapısı olan aile ne kadar güçlü olursa o devletin temeli o kadar sağlam olur.” (K1)



“Aile demek terbiye, eğitim ocağı demektir. Bir ailede bulunan aile bireylerinin birbiri ile olan bağlantısı, ilişkisidir.” (K4)

“Çocukların terbiye gördüğü yuva demektir.” (K5)

“Aile, kendimizin inşa ettiğimiz küçük bir devlet birimidir. O küçük devletin kendine göre kural ve yasakları vardır. Aile bireyleri için o yasalar, değerlerdir.” (K7)

“Aile, kutsaldır. Aile demek hayat yolun demektir.” (K8)

“Aile benim için Yüce Allah’ın insanoğluna armağan ettiği en değerli, paha biçilmez sıcak yuvadır. Allah’ın takdir ettiği kocan ve çoluk çocuğundur. Hayat yolunda beraber yürüyeceğine dair verdiği kararındır. İyi ve kötü günde elinden tuttuğun, hayatın zor anlarında yanında olduğun yol arkadaşındır. Esas olan seçtiğin yol eğri olsun, düz olsun tuttuğun eli bırakmamaktır. İşte o zaman aile ocağı sıcacık olur.” (K10)

“Aile, küçük bir devlettir.” (K17)

Katılımcılar ailenin kendileri için önemini, yaptıkları benzetmelerle açıklamaya çalışmışlardır. Aslında aile benzetmeleri, aileye yaklaşımlarını başka bir ifadeyle aileye yükledikleri anlamı da içermektedir. Aile metaforları ne olursa olsun hemen hepsinin ortak noktası, aileyi toplumsal yapının en önemli birimi ve temeli olarak kabul edip değerlendirmeleridir.

Katılımcıların “Ailenizde hangi değerlere önem veriyorsunuz?” sorusuna ilişkin ifadelerinden bir ailenin sahip olması gereken değerler konusunda istisnasız olarak hepsinin vurguladığı dört değer ön plana çıkmaktadır. Bunlar saygı, sevgi, güven ve adalettir. Bunların yanı sıra sırasıyla “dürüstlük, sabır, hoşgörü, merhamet, yardımlaşma, iyimserlik, kul hakkı yememek, temizlik, sorumluluk, kanaatkârlık, akrabayla ilişkilerin devam ettirilmesi, komşulara iyi geçinmek” katılımcıların vurguladıkları diğer ailevi değerler arasında öne çıkanlardır.

İkisi hariç bütün katılımcıların aile denince ilk söylediği değer saygı, sonra sırasıyla sevgi, güven ve adalettir. Katılımcıların saygı değerine ilişkin yaptıkları açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, saygı değeri, Kırgız ailesinin sahip olduğu değerleri kapsayan üst bir değer olarak kabul edilmektedir. Bu durum, onların aileyi devlet, emanet, toplum ve terbiye gibi benzettikleri kavramlarla da uyumludur. Buna aileyi bir “terbiye/ eğitim ocağı”na benzeten 36 yaşında olup 24 yaşında evlenen üniversite mezunu 3 çocuk annesi K4’ün ifadeleri örnek verilebilir.

“Aile demek terbiye, eğitim ocağı demektir. Bir ailede bulunan aile bireylerinin birbiri ile olan bağlantısı, ilişkisidir. Birbirine olan saygısı demektir... Her evin, ailenin kendi kuralları vardır. Örnek verecek olursak, sofraya baba gelmeden oturmamak, sofradan hep beraber dua etmeden kalkmamak, elini büyüklerden önce uzatmamak, sofranın üzerinde güler yüzlü davranmak gibi değerleri sayabiliriz. Bu gibi değerler söylenilmesi basit gözükse bile

aslında aile hayatımızda olsun, çevre hayatımızda olsun çok değere sahiptir... O yüzden aile, hayatımızın başlangıcıdır, terbiyecisidir.”

Katılımcıların çoğu birincil ailevi değer olarak saygıyı vurgulamalarına rağmen bu değerlerin yanında daima sevgi değerini de zikretmişlerdir. Onun için saygının ve sevginin birlikte Kırgız aile değerleri arasında ayrılmaz bir ikili olduğunu söylemek mümkündür. Bu iki değere özellikle özen gösterildiği ve katılımcıların ailenin bu iki değer üzerine kurulu olduğunun farkında oldukları söylenebilir.

“Ailede mutluluğun temeli sevgi ve saygıdır. Seven kimse saygı da duyar...” (K17)

“Bizim ailemizde sevgi ve saygı çok önemli. Bunlar olmadan aile olmaz. Diğer bütün her şey sevgi ve saygı üzerine kurulur...” (K20)

Katılımcılar, saygı ve sevgi kadar güven ve adalet değerlerine de açıklamalarında sık sık değinmekte ve bu iki değer ailenin devamındaki önemini vurgulamaktadırlar.

“Biz ailemizde öncelikle saygıya sonra da adaletle çok önem veririz. Çünkü saygının devamı da adalet ile olur. Devletin adaletinin temeli ailenin adaletiyle başlar...” (K2)

“Bizim ailemizde değer her zaman en önemli değerdir. Eşim bana güvenir ben de ona güvenirim. Güven olmazsa sevgi de olmaz saygı da olmaz...” (K11)

Kimi katılımcılar paylaşma, yardımlaşma, sabır, büyüklere saygı göstermek, anne ve babaya hürmet etmek vb. değerleri dini, milli ve ahlaki değerler içinde almakta ve bu değerlere önem verdiklerini vurgulamaktadır. Bu değerlerin aile ortamında yaşatılmasının ailenin devamındaki önemini belirtmektedirler. Örf ve âdetleri de bazen bu iki kategoride bazen de ayrı olarak vurgulamaktadırlar.

“Ailede saygı, sevgi, merhamet olması lazım. Hz. Peygamber’in ailesinden örnek alarak kendi hayatımızı güzelleştirmemiz lazım. Her zaman Allah için sabrederek geliştiğimiz güzel davranmamalıyız. Aile üyelerinin arasında sabır, şükretmek, saygı göstermek yer alırsa o zaman bir ailenin temeli sağlamlaşır.” (K2)

“Aile, kutsaldır... Hayâ, utanma, saygı duymak, hizmet etmek, dua almak, değer vermek en önemli değerlerdir. Bu değerlerin yaşandığı aile hiçbir zaman başkasının kölesi olmaz.” (K9)

“Benim aile hayatımda ilk önce doğru söz olmaya, adaletli davranmaya, kul hakkı yememeye birinin kalbini kırmamaya önem veririm. Bunun dışında her zaman temizliğe önem veririm. Kocamın gözüne çirkin şeylerin bulaşmasına izin vermem...” (K12)

“...Küçüklere örnek olmak, adaletli davranmak, yalana yol vermemek, hoşgörülü davranmak gibi değerler hayatımızın kuralları olması lazım. İnsanın gönlü ayna gibidir. Onu kırmadan koruyabilmek ve taşımak mühimdir. Para pul bu dünyanın hastalığıdır. İnsanları elinden kalbine bulaştığı zaman insanlığından alıkoyar. O yüzden insanın gönlü



her şeyden yücedir. Söz yerinde konuşulması lazım. Hayatımda insanlığa önem verdim. Çocuklarımı da o yolda terbiye etmeye çalışıyorum.” (K14)

“Değerler bizim sosyal hayatımızı her zaman kökten etkiler ve düzenler. Bizim aile hayatımız oldukça doğal diyebilirim. Sevgi, doğru davranış, iç huzur, eşitlik, insanlık onuru, paylaşma, merhamet ve dürüstlük v e benzeridir. Bahsettiğim değerler hayatımıza önem katar. Hayatımızla ilgili konularda karar verirken bile bu değerlerin yeri yüksektir.” (K16)

Akraba ve komşularla iyi ilişkiler kurup onlarla iyi ve kötü günlerde görüşmek, ilişkileri devam ettirmek de Kırgız ailesinde önem verilen değerlerdir. Kimi katılımcılar bunu dini bir görev ve sorumluluk olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Akraba ilişkilerinin paylaşma ve yardımlaşmayı artırdığını dolayısıyla akrabalarla görüşmenin bu değerlerin yaşatılmasındaki önemini belirtmektedirler. Onun için çocuklarını, akrabalarına özellikle önemli günlerde götürdüklerini vurgulamaktadırlar. Kırgız ailesinin büyük çoğunluğunun hala anne, baba, çocuklar, büyük anne, büyük baba bir arada yaşamasının bu durumu kolaylaştırdığını da ifade etmektedirler. Ancak bazı katılımcılar akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin önemli olmasına karşın şehir hayatının bu tür ilişkileri artık zayıflattığını da ısrarla belirtmektedir.

“Özel ve önemli günlerde, bayram ve düğünlerde kesinlikle görüşürüz.” (K19)

“Bizim burada yaşayan akrabalarla sık sık görüşürüz. Ancak uzakta olanlar da var. Onlar yılda bir kere. Ama mümkün olduğunca telefon etmeye gayret ediyoruz. Görüntülü konuşuyoruz...” (K13)

“Akrabalarımızla sık sık görüşürüz. Çocuklarımin da görüşmesini her zaman ister ve yaparım. Eğer aile bağları koparsa aile zayıflar değil mi...” (K7)

“Akrabalarımınla görüşmek dinimin bir emri. Peygamberimiz de her zaman böyle yapardı...” (K17)

7.2. Değerler Aktarımı

Katılımcıların “Aile değerlerinizin yaşatılması için neler yapıyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar, çalışmanın “Değerler Aktarımı” temasını oluşturmaktadır. Değerlerin toplum hayatında karşılık bulması yaşatılması ile mümkündür. Bu da değerlere gereken önemin verilmesiyle mümkündür. Değerler yaşatıldıkça varlığını devam ettirdiği sürece var olabilir. Aile ise değerlerin aktarıldığı birincil kurumdur. Dolayısıyla değerlerin yaşatılmasında ailenin bunların aktarılmasına verdiği önemin değeri yadsınamaz. Kırgız ailesinin önem verdikleri değerlerin aktarılmasının farkında oldukları ve bunun gerçekleşmesi için gayret ettikleri görülmektedir. Aile değerlerinden kopmuş bir toplumun ayakta kalamayacağı, yıkılacağı görüşü hâkimdir. Bu temada katılımcıların Kırgız ailesinin

sahip olduğu ve yaşatılmasını istediği değerleri çocuklarına nasıl aktardıkları ile ilgili görüşleri yer almaktadır.

Katılımcıların önemli bir kısmı aile içinde önem verdikleri değerlerin çocuklarına aktarılmasına özen gösterdiklerini ifade etmektedirler. Değer aktarımı konusunda öne çıkan temel kavram “örnek olma”dır. Kırgız ailesinde, aile büyüklerinin çocuklara bütün tutum ve davranışlarıyla örnek olmasının değer aktarımının en önemli yolu, yöntemi olduğu hususunda bir fikir birliği vardır.

“Değerleri çocuklara öğretmede en önemlisi canlı örnek olmaktır. Ailede bir yerde oturarak cilt cilt kitap okumaya gerek yok. Hatta faydasızdır. Aile en büyük okuldur. Anne ve baba ne kadar iyi örnek olursa çocukları onları tekrar eder ve taklit eder. Anne ve babada olan karakter bulaşıcıdır. Bugün vefalı olursan, sabırlı olursan yarın o verdiğin emekler seni bulur.” (K1)

“Bir ailede değerlerin yaşatılması için ilk önce anne ve baba olarak yalan konuşmayarak çocuklarımıza yalan konuşmamayı öğretmek gerekir. Biz kendimiz dürüst olursak onlar da olur. Biz yardımsever olursak onlar da olur elbette...” (K9)

“Anne baba bir ayna gibidir. Biz ne ektiysen onu biçiyoruz. Tarlaya da ne ektiysen onu toplarsın. Bu yüzden bize bakarak yetişen çocuklarımıza güzel örnek olmalıyız.” (K3)

“Elbette iyi ve güzel örnek olmak. Bu eskiden beri Kırgızlarda böyledir. Yoksa çocuklar bizim önemseydiğimiz şeyleri nereden öğrenecek.” (K16)

Katılımcılar değerleri nasıl aktardıklarına ilişkin örnekler de vermektedirler. Bu durum, onların değerlerin aktarılmasında hem örnek olmanın hem de davranışı onlara yaşayarak yaptırmanın farkında olduklarını göstermektedir.

“Torunlarımla alış veriş oyunu oynadığım zaman hep terazi ölçөгüne dikkat etmesi hususunda uyarıda bulunurum. Komşuya ziyarete giderken yanımda torunumu götürürüm. Yolda yaşlı birisini gördüğüm zaman elindeki çantasını taşımamasını isteyerek yardımseverlik duygusunun gelişmesi için öneride bulunurum. Torunlarından abdest almam için su getirmesini rica ederek namaz kılmaya teşvik ederim.” (K5)

“Annem bize hep sofraya oturunca yavaş yemek yememizi, önümüzden yememizi, bitirince dua etmemizi söylerdi. Ben hem kendim böyle yaptım hem de çocuklarımdan böyle yapmalarını istedim. Onlar da sağ olsunlar hep böyle yaptılar...” (K12)

“...Çocukların bazen yemek yedikleri tabakları ayırmam. Aralarında paylaşmayı öğrenmesi için. Bazen hepsine bir odaya hep beraber yatak hazırlarım. Aralarında kaynaşma, birbirine sevginin, merhametin oluşması için. Bence en güzel yöntem budur. Oyun oynarken bile oyuncakları paylaşmayı öğretsin diye ayrı ayrı değil, sadece bir oyuncak alırım...” (K6)



“...Dua ederken torunumu yanıma alırım. Ben dua ederken ona işaret ederek sen de ellerini kaldır demek isterim. Böylece onun dua etmesini öğretmiş olurum. Bir büyük gelince çocuğumun oturduğunu görürsem hemen göz işaretiyle uyarırım...” (K15)

Bazı katılımcılar kendi örnekliklerinin yanı sıra dede, nine gibi aile büyüklerinin değerlerin aktarılmasındaki önemine özellikle dikkat çekmektedir. Bu durumu, kimisi iş yoğunluğu sebebiyle yeterince çocuklarıyla ilgilenememesiyle kimisi de büyüklerin bu konuda daha iyi ve tecrübeli olması açıklamaktadır.

“...Kendim dedem ve ninemle beraber aynı evde büyüdüm. Bu yüzden çok şanslıyım diyebilirim. Çocuklarım şu anda bu nimetten mahrumlar maalesef. Üç çocuğumla eşim ve ben şehirde yaşıyoruz. Yaz tatillerinde çocuklarımı köye dede ve ninesinin yanlarına gönderiyorum. Onların terbiyesinin yeri farklıdır. Biz çocukları farkında olmadan çok sıkı tutuyoruz. Büyükler ise, başlarını okşayarak, masallar anlatarak anlatmaya çalışırlar. Sosyal medyanın geliştiği bu dönemde çocuklar kendi çocukluk hayatını yaşamaya yetişmiyorlar. Olduğu kadar sosyal medyadan uzak tutmaya çalışıyorum.” (K4)

“...Ben okul, iş yoğunluktan çocuk büyütmeyle ilgili pek bir şey öğrenemedim. Bunun için mümkün olduğu kadar çocuklarımı annemi bırakıyorum. O benden daha iyi. Elbette ondan da öğreniyorum...” (K20)

“Nedense ben anne ve babam gibi örnek olamıyorum. Onlar iki çocuğumla daha iyi ilgileniyor. Çocuklar onları da seviyor. Onlar gibi olmak için çabalıyor. Onun için mümkün oldukça çocuklarla anne ve babamın görüşmesi için çabalıyorum.” (K11)

Bazı katılımcılar, zaman yokluğundan veya bilgisizlikten dolayı değerleri çocuklarına aktarma konusunda ilgili kurumlardan yararlandıklarını belirtmektedir. Örneğin çocuklarının dini değerleri öğrenmeleri için mescide gönderdiğini veya okulda öğretmenlerinden ya da komşularından yardım aldıklarını söyleyenler vardır.

Ailelerden bazıları ise değerlerin aktarılmasında özellikle Kırgız geleneklerinden yararlandıklarını, önemli günler ve geceleri bu konuda değerlendirdiklerini ifade etmektedirler. Kimileri de çocukların değerleri kazanmasında hem uyarılarda bulduklarını hem de onlarla oyun oynayarak kazandırmaya çalıştıklarını belirtmektedir.

“Çocuklarımı yaz tatillerinde hem Kur’an’ı, Peygamberimizi, onun güzel ahlakını öğrenmeleri için mescide gönderdim. Onlar yalanın, hırsızlığın, başkasının arkasından konuşmanın ne kadar kötü olduğunu mescitteki hocadan öğrendiler. Tabii ben de onlara kibrin, haksızlığın ne kadar kötü olduğunu dilim döndüğünce anlattım. Babaları da böyle yaptı...” (K11)

“Biz kesinlikle bayramlarda büyükleri ziyarete gideriz. Çocuklarımızı istemeseler bile götürürüz. Onlar internet oynamak istiyor. Halbuki akrabaya, komşuya saygıyı nasıl öğrenecekler. Elbette giderek öğrenecekler...” (K19)

“...Geçenlerde amcacımızın oğlunun düğünü oldu. Çocuklarımı da götürdüm. Çok sevdiler. Böylece akrabalarla görüşmenin iyi olduğunu gördüler. Onlar da çok mutlu oldu. Anne bizi tekrar götür dediler. (K10)

“Geçen sene Kadir geçesinde üç çocuğumu da mescide götürdüm. İstedim ki onlar camiye görsün, namazı görsün, Peygamberimizi sevsin...” (K14)

Katılımcılardan bazıları Kırgız kültüründeki destanlardan özellikle de Manas destanından değerlerin aktarılmasında çok yararlandıklarının vurgulamaktadır. Bazısı ise dini kitaplar okuduklarını, masal anlattıklarını ifade etmektedir. Bu uygulamalar, Kırgız ailesinin değer aktarımında çocuğa öğütten çok örnek olmanın ve çocuğun değeri yaşamasının öneminin farkında olduklarını göstermektedir.

Kimi katılımcılar ise anne ve babalarının kendi çocukluklarındaki değer aktarımı yaklaşımlarını eleştirmekte onların usullerini yanlış bulmaktadır. Dolayısıyla çocuklarına aile içinde değer aktarımında kendi anne ve babalarının hatalarını tekrar etmemeye özen gösterdiklerini ifade etmektedirler.

“Benim ailem doğruluk, dürüstlük, paylaşma gibi bazı değerleri bizlere vermek isterken sadece öğüt veriyorlardı. Bence artık çocuklara öğüt vererek terbiye veremeyiz. Ben onların yaptığı hataları tekrarlamamaya çalışıyorum. Bu konuda özellikle psikolog ve eğitimcilerden yardım alıyorum...” (K9)

“Eşim ve ben çocuklarımıza Kırgız değerlerini anlatırken eski uygulamaları yapmıyoruz. Çünkü bunlar benim çocuklarıma yaramıyor. Onlar okulda farklı şekilde öğreniyor. Eskiden benim ailemde hep kararları babam alırdı. Günümüzde ise çocuğun da karar alması önemli...” (K17)

7.3. Değerler ve Değişim

Katılımcıların, “Geleneksel aile değerlerinin hangilerinin değiştiğini düşünüyorsunuz? ve Sizce bu değerlerin değişmesinin nedenleri nelerdir?” sorularına verdikleri cevaplar, araştırmanın “Değerler ve Değişim” temasını oluşturmaktadır. Değişen insan anlayışı, toplumsal yaşam, teknolojiye bağlı değişimler vb. toplumun bütününde geleneksel bazı değerlerin değişmesine, ortadan kalkmasına ve yeni bazı değerlerin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Toplumsal yapının her alanında görülen bu değişim aileye de yansımaktadır. Özellikle modernleşmeyle beraber ortaya çıkan hızlı değişim aile değerlerini de doğrusal olmayan bir şekilde etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Bu tema altında, katılımcıların Kırgız ailesinin sahip olduğu geleneksel değerlerdeki değişime bakışları ve bunun sebepleri ile ilgili görüşleri yer almaktadır.

Katılımcıların hemen hepsi ailevi değerlere önem verdiklerini, bunların aktarılması ve yaşatılması için gereken önemi verdiklerini ifade etmelerine rağmen değerlerin değişmesi ve sebepleri konusundaki söylemleri bir önceki ifade ve açıklamalarıyla kısmen



zıtlık göstermektedir. Bu açıklama ve değerlendirmelerini, toplumsal değişimin kendilerine göre değer erozyonu üzerindeki olumsuz etkileri karşısındaki memnuniyetsizlikleri ve endişeleri olarak okumak mümkündür. Katılımcıların bu tema ile ilgili ifadeleri hem erozyona uğrayıp değişen değerler hem de sebepleriyle iç içedir.

Katılımcıların neredeyse tamamı ailenin üzerine kurulu olduğu, saygı, sevgi, güven değerlerinin günümüzde çok zayıfladığını belirtmektedir. Bazıları bu değişmeyi tabii görmekle beraber aileyi ayakta tutan ve devamını sağlayan sevgi, saygı gibi değerlerin de korunmasının gerektiğini de vurgulamaktadır.

“...Bence eskiden benim zamanımda olan saygı azaldı. Gençler saygı göstermiyorlar...” (K3)

“Ben artık aile ortamında saygının ve sevginin azaldığını görüyorum. Yardımlaşma da yok oldu. Benim çocukluğumda bir problem olsa bütün akrabalarımız, komşularımız hemen yardıma gelirlerdi. Şimdilerde kimsenin birbirinden haberi yok. Hatta oğul ana babasını arayıp sormuyor...” (K15)

“...Artık kiminle konuşsam saygı kalmadı, sevgi kalmadı, büyük kalmadı, yardımlaşma kalmadı diyor. Aslında bunu ben de yaşıyorum. Çünkü eskiden köydeydim. Şimdi şehirdeyim. Şehirde herkes kendini düşünüyor. Bizi şehir yok ediyor...” (K13)

“Şehre gelince çocukluğumda köyde yaşadığım pek çok şeyi artık göremez oldum. Eskiden bayramlaşmaya, düğünlere, cenazelere vb. geleneklerimize örf ve adetlerimize bağlıydık. Şimdilerde bunların bazılarını hiç yapmıyoruz bazılarını ise daha az yapıyoruz. Bunlar bizi birbirimizden koparıyor...” (K18)

“...Bazı değerlerin toplumun, yaşamın değişmesinden dolayı değişmesi veya azalması bence normal. Örneğin eskiden kız kaçırma vardı. Artık yom gibi. Ama saygının azalması, yardımlaşmanın azalması bu Kırgızları kendilerinden uzaklaştırır. Bunlar evrenseldir. Korumak gerek...” (K13)

Katılımcıların ailevi değerlerin değişiminin sebepleri ile ilgili ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, onlar bu değişimin şehirleşme, ekonomik, teknolojik vb. nedenlerden kaynaklandığını farkındadırlar. Ancak bu farkındalığa rağmen burada katılımcıların önemli bir kısmı, geleneksel büyük ailenin artık neredeyse yok olmaya yüz tutmasını değer erozyonunun en önemli sebebi olarak belirtmeleridir.

“...Gençlerin aile anlayışları değişti. Artık büyük ailede olmak istemiyorlar. Kendi başlarına yaşamak onlara kolay geliyor. İnternette etkileniyorlar. Batıyı Rusları örnek alıyorlar. Artık geçmiş geçti diyorlar...” (K11)

“... Herkes maddi durumunun iyi olmasını ister. Hayatta güzel geçinmek için para kazanmak lazım. Gençlerin bu konuda daha çok para kazanmak amaçları oldu. O yüzden göç etmek zorunda kalıyorlar. Ailesinden uzak kalmak zorunda oluyorlar. Aile sahibi

insanların çoğu Rusya ve diğer devletlerde ekmek parası kazanmak için ayrı ayrı yaşamak zorunda kalıyorlar... Dış ülkeye çalışmak için giden gençler senede ailesinin yanına bir defa geliyorlar. Böylece kardeş çocukları da birbirini tanımaz oluyorlar. Bu durum Kırgızistan'ın sosyokültürel durumuna da etki eden faktörlerden diyebiliriz." (K2)

"Basit örnek verecek olursak, geleneksel ailede gelinler kaynana ve kayınpederinin önünde hep saygı ile dururdu. Başında başörtüsü düşmezdi. Evde bile olsa erkekler gibi pantolonlarda gemezlerdi. Hem kılık kıyafetleri düzenli olurdu. Kocasını geldiğinde hoş karşılayarak sesini yükseltmezdi... Günümüzde ayrı yaşayan bazı genç ailelerin sorunları bu yüzden kaynaklanıyor düşüncesindeyim. Şu anda zaman mı değişti gençleri mi değişti anlaşılmaz oldu..." (K3)

"...Anlayış değişti, şartlar farklılaştı. Geleneksel ailede aile üyelerinin arasında saygı daha fazla olur. Büyüklere saygı azaldı. Her ne kadar şartların iyiye gittiyse de insanlar arasında o kadar saygı eksilmeye maruz kaldı. Büyükler gençlere değil, gençler büyüklere nasihat eder oldular..." İnsanların değişmesi. Batı halkının hayatlarına bakarak kendi değerlerinin yok etmesidir. Teknolojinin gelişmesinin iyi yönde kullanamamak dersek yanlış olmaz." (K5)

"... Diğer ülkelerle karşılaştıracak olursak, en üzücüsü Kırgızistan'da, Kırgız ailelerinde ayrılan genç aileler fazla oluyor. Bunun tek nedeni olarak aile içi saygının azalmasındandır. Aile kuran gençlerden, ayrılan genç aileler fazla oluyor. Tek nedeni olarak şunu söylemek mümkündür. Gençlerin neden aile kurduğunun farkına varamadığındandır. Aile kurmak için kendini hazırlayamadıkları için bu problemler yaşanmaktadır. Büyüklerin aynı zamanda yeni nesillere örnek olamadıkları içindir. Karı koca kendi hak ve hukukunu bilmedikleri ve görevlerinin yerine tam olarak getiremedikleri için ortaya çıkmaktadır." (K7)

"Günümüzde aile değerlerinin değişmesinin bence tek nedeni modernleşme, ekonomik sebepler. Gençler bireyci davranıyor. Anne babaya saygı kalmamış..." (K15)

"... Örneğin, bayramlarda aile büyüklerinin ziyaret edilmesi geleneği büyük kentlerin günlük koşuşturma temposu içerisinde eskiden olduğu gibi uygulanamayabiliyor. Eskiden kardeşler sık sık bir araya geliyorlardı. Günümüzde ise ne zaman aynı sofrada yemek yediğimizi bile hatırlamaz olduk. Bu değerlerin değişmesini etkileyen çok etkenler vardır. Köy hayatından koparak şehirleşme, kentleşme güncelliğini korumakta. Aynı zamanda maddi durum sıkıntısından dolayı iş bulamama, yurt dışı çalışmaya gitmek gibi faktörler etkili olmaktadır. Kırgızistan şartlarında evlenen, genç, aile sahibi olan yetişkinlerin iş bulamayınca yurt dışına çalışmak için çocuklarını anne ve baba ve yakın akrabalarına bırakarak gitmeleri de ayrıca önemli etkenlerdendir. Kendi anne ve babasının yanında yetişmeyen çocuklar aile değerlerinden eksik kalıyorlar..." (K18)



Aile değerlerinin değişmesi ve sebepleri ile ilgili katılımcıların yukarıdaki ifadeleri yanında bazıları Kırgız geleneklerinin şehirleşmeyle beraber yerine getirilememesini, gençlerin evliliğe ve aileye bakışlarının değişmesini ve artık sorumluluk almak istememelerini vurgulamaktadırlar. Bazıları ise ailenin ve değerlerinin yok olmaya tutmasının tek sebebi olarak dinden uzaklaşmayı göstermektedir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Kırgız Aile Değerleri adlı bu çalışmada, 20 katılımcıyla Kırgızlarda aile değerleri, hangisinin önemli olduğu, bunların aktarılma süreçleri, değişen değerler ve sebepleri hakkındaki görüşleri yarı yapılandırılmış mülakat ile elde edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada verilerin analizinden elde edilen bulgular, “Aile Değerleri”, “Değerler Aktarımı” ve “Değerler ve Değişim” olmak üzere üç ana tema altında toplanıp yorumlanmaya çalışılmıştır. Böylece çalışmada, Kırgız ailesinde aile ve değer ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Katılımcılar, aile kurumunu, Kırgız toplumunun en temel birimi olarak görmekte ve devamını önemsemektedir. Bu anlamda aileyi oluşturan değerlerin korunmasıyla ailenin varlığını koruyup devam ettireceğinin farkındadır. Özellikle aile değerlerinden kopan Kırgız halkının köklerinden kopup dağılacağını düşünmektedirler. Aileyi küçük bir devlete benzetmelerinin temelinde büyük bir ihtimalle bu düşünce bulunmaktadır. Katılımcılar, ailenin devamında en önemli değerler olarak saygı, sevgi, güven ve adalet değerlerini ifade etmektedirler. Bunun yanı sıra paylaşma, yardımlaşma, sabır, vefakârlık, akrabalık ilişkilerinin devamı gibi değerler gelmektedir. Kırgız halkı söz konusu değerlerin korunması konusunda hassastır ve bir bilinç durumu oluşturduğunun farkındadır. Bu hususta katılımcılar arasında bir fikir birliği olduğu söylenebilir. Katılımcılar arasında çok az da olsa geleneksel değerlerin bir kısmının değiştiği fikrine sahip olanlar varsa da çoğunluk geleneksel değerlerin ailede korunması ve yeni nesillere aktarılmasına ayrı bir önem atfetmektedir. Özellikle akrabalık, komşuluk, misafirperverlik, düğün, cenaze ve bayramlaşmalara önem vermekte, bunların aile bağlarını ve aileyi ayakta tutan saygı, paylaşma gibi değerlerin yaşatılmasındaki önemini özellikle belirtmektedirler.

Çalışmada, katılımcıların aile değerleri olarak niteledikleri sevgi, saygı, güven, adalet, paylaşma, yardımlaşma, gibi değerler, konu ile ilgili yapılan diğer çalışmalarda da öne çıkmaktadır. Örneğin Erkol ve Şahin (2021, 119), Özyürek ve arkadaşları (2019) tarafından yapılan çalışmalarda geleneksel aile değerlerinin hala üniversite gençliği tarafından önemsendiği vurgulanırken Ekşi ve arkadaşları (2010; 2015) tarafından yapılan çalışmalarda ise kısmen farklılaştığı görülmektedir. Özellikle ASAGEM tarafından yapılan çalışmalarda yıllara (2006, 235-246; 2010, 99-104; 2018, 143-149) göre bazı değişiklikler olsa da sevgi, saygı, güven ve yardımlaşma gibi değerlerin değişmeyen ailevi değerler olduğu belirlenmiştir. Bu belirlemeler, farklılıklar olsa da Kırgız aile değerleri ile

ortaklık göstermektedir. Dolayısıyla zikredilen değerlerin toplumun her kesimince hala aileyi oluşturan en temel değerler olarak kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

Katılımcıların büyük bir kısmı, sevgi, saygı, güven, yardımlaşma gibi kök/geleneksel aile değerlerinin yeni yetişen nesillere aktarılması gerektiği konusunda da hem fikirdir. Bunların aktarılması konusunda öncelikle anne ve babanın söz ve davranışlarıyla örnek olmalarını, aile büyükleriyle ilişkilerin devam ettirilmesini ve Kırgız örf ve âdetlerinin değer aktarımındaki yerini belirtmektedirler. Katılımcılar özellikle “görgü” üzerinde durmakta ve görgünün değer aktarımındaki önemini kendi hayatlarından örnekler vererek desteklemeye çalışmaktadırlar. Fakat değişen toplumda artık eskisi gibi değer aktarımının kolay olmadığını da ifade etmektedirler. Katılımcıların önemli bir kısmı, bu değişimden endişe etmekte ve Kırgız ailesinin ve değerlerinin gidiş yönünün çok da iyi olmadığı endişesini de taşımaktadır. Bu sebeple bazı katılımcılar Kırgız ailesinin ve değerlerinin korunması için çaba gösterilmesi, çeşitli metotların denenmesi ve ilgililerin bu konuda gereken önlemleri alması gerektiğini vurgulamaktadır. Yeni neslin eskiler kadar evliliğe, aile kurumuna önem vermemelerinin, bireyciliği öne çıkarmalarının, hayatı sadece maddi unsurlar olarak değerlendirmelerinin aile değerlerinin aktarılmasını da doğrudan etkilediğini düşünmektedirler. Ancak katılımcılar, sorumluların sadece yeni nesil değil toplumun her kesiminin olduğunu da vurgulamaktadırlar. Meseleyi eskiler-yeniler, öncekiler-şimdikiler bağlamında ele alanların bir kısmı, eskilerin geleneksel aile yapısına sahip olunması, daha bilgili ve tecrübeli olmaları sebebiyle değer aktarımında iyi olduğunu belirtirken tersini düşünenler ise değer aktarımında yenilerin daha pedagojik hareket ettiklerini belirtmektedirler. Ancak katılımcıların hangi bağlamda konuyu ele alırlarsa alsınlar toplumsal değişmelerin değer aktarımında sebep olduğu değişimin de farkında oldukları görülmektedir.

Yapılan çalışmalar değerlerin hayatın içinde yaşatılabileceğini vurgulayarak değer aktarımı konusunda ailenin önemine dikkat çekmektedir. Bazı çalışmalarda ailelerin değer aktarımı konusunda bilgidен yoksun oluşu, çocuk ve geçlere gereken önemi vermemelerinden dolayı gerekli hassasiyeti göstermedikleri (ASAGEM, 2010, 229-230), bazılarında özellikle toplumun her kesiminden grupların mümkün olduğunca özellikle örnek olarak değer aktarımı konusunda bir farkındalık sahibi oldukları (Ekşi vd., 2010; 2015) bazılarında ise her iki durumun bir arada olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Özyürek vd., 2019). Araştırmada değerlerin aktarılmasında katılımcıların gelenek ve göreneklerin önemini vurgulamaları tespiti, bazı çalışmaların bulgularıyla aynıdır (ASAGEM, 2010; 2016; 2018; TESEV, 2005).

Katılımcılar aile değerlerinin belirli oranlarda değiştiğinin de farkındadırlar. Kimi katılımcı bu durumu olması gereken bir süreç olarak değerlendirirken önemli bir kısmı ise bu değişimden memnuniyetsizliğini ifade etmektedir. Bunun en önemli sebebi olarak ise kendi ifadeleriyle büyük aile olarak ifade ettikleri geleneksel ailenin şehirleşme ile beraber



yok olmaya başlaması yerini çekirdek ailenin almasıdır. Yine katılımcılar özellikle ekonomik durumun ülkede yeterince iyi olmaması sebebiyle insanların yurt dışına çalışmaya gitmeleri, gençlerin sosyal medyadan etkilenmeleri, Batıya öykünmeleri gibi sebepleri de aile değerlerine gereken önemin verilmemesinin dolayısıyla giderek zayıflamasının hatta yok olmasının sebepleri olarak değerlendirmektedirler. Araştırmanın bu bulguları diğer araştırmaların tespitleriyle büyük ölçüde uyusmaktadır. Örneğin ASAGEM (2010; 2018) araştırmalarında şehirleşme, sosyal medya ve benzeri faktörlerin aile değerlerinin değişimi üzerindeki etkisinin gittikçe arttığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma bulgularından, Kırgızların aileyi bir değer olarak kabul ettikleri, aileyi koruyup devam ettirecek değerlere önem verdikleri, değerlerin yeni kuşaklara aktarılması konusunda belli bir bilince sahip oldukları ve değişen toplumsal süreçte aile ve değerleri ile ilgili bazı endişeleri olmalarına karşın ailenin hala Kırgızlar için en önemli toplumsal kurum olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Kırgızistan'da aile değerleri üzerine yapılan ilk alan çalışmalarından olan bu araştırmanın bulguları, bu konu ile ilgili ciddi araştırmaların yapılması gerektiğini göstermektedir. Aslında Kırgız toplumunda kendi dinamikleri içinde eskisine oranla oldukça hızlı bir değişimin yaşanmaya başlandığı gerçeği dikkate alındığında, bunların özellikle yeni nesillerin aile algısının ne olduğu ve nasıl etkilediği ile ilgili daha geniş alan araştırmalarına ihtiyaç olduğu açıktır. Bu bağlamda, Kırgız ailesi ve değerleri üzerine farklı açılardan daha geniş alan araştırmalarının yapılması gerekir.

Kaynakça

- Abay, Ali - Demir, Sevim Atila. "Belli Parametrelere Göre Kuşaklararası Sosyal Değişme (Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma). *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, 9/20 (Temmuz 2014), 125-151. <https://doi.org/10.17550/aid.06480>
- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. Ankara: Manas Medya Planlama Reklam Hizmetleri, 2010.
- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, 2006.
- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Aile Değerleri Araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, 2009.
- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, 2011.
- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, 2016.

- ASAGEM (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, 2018.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 231-274.
- Bryman, Alan. *Social Research Methods*. Oxford UK: Oxford University Press, 2001.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, And Mixed Methods Approaches*. California: Sage Publications, 2003.
- Ekşi, Halil vd. "Almanya' da Yaşayan Türk Göçmenlerinin Aile Değerleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (Haziran 2015), 41-82.
- Ekşi, Halil vd. *Medya Profesyonellerinin ve Medyanın Aile Algısı*. Ankara: ASAGEM, 2010.
- Erjem, Yaşar. "Aile ve Eğitim". *Eğitimin Sosyolojik Temelleri*. ed. D. Ali Arslan - Gülten Arslan. 38-49. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Erkol, Mehmet - Şahin, Meryem. "Üniversite Öğrencilerinin Aile Değerlerinin İncelenmesi: Afyonkarahisar İli Örnekleme". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 67, (2021), 103-124. DOI : 10.512901/dpusbe.781486
- Eröz, Mehmet - Güler, Ali. *Türk Ailesi*. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998.
- Ersoy, Ersan. *Değer Farklılaşmasının Sosyolojik Boyutu: Malatya Örneği*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Esgin, Ali. "Sosyalleşme". *Eğitim Sosyolojisi*. ed. Çağatay Özdemir. 69-103. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Feather, Norman T. *Values in Education and Society*. New York: Free Press, 1975.
- Gittins, Diana. *Aile Sorgulanıyor*. Çev. Tuna Erdem. İstanbul: Pencere Yayınları, 1991.
- Gökçe, Birsen. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2004.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Inglehart, Ronald F. *Modernization and Postmodernization*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1997.
- İşçi, Metin. *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*. İstanbul: DER Yayınları, 2000.



- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2000.
- Karadaş, Nergiz. "Televizyon Reklamlarında Aileye İlişkin Değerlerin Temsili". *Selçuk İletişim*, 7/3 (Aralık 2013), 78-89.
- Keskin, Yusuf. "Değer Sınıflaması Üzerine Aksiyonel Bir Deneme". *Turkish Studies*, 11/3 (2016), 1485-1510. DOI: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9467>
- Macionis, John J. *Sociology*. New Jersey, USA: Pearson, 2008.
- Özyürek, Arzu vd. "Üniversite Öğrencilerinin Aile Değerlerine Bakışı". *Eğitimde Gelecek Arayışları Düünden Bugüne Türkiye'de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Kitabı*, 1, (2016), 417-440, 16-18 Nisan 2015/Bartın. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.
- Özyürek, Arzu vd. "Yetişkinlerin Aile Değerlerinin Kişisel Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Aralık 2019), 121-133. <https://doi.org/10.21733/ibad.606044>
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 2005.
- Rapley, Mark. - Hansen, Susan. "Socialization". *The Cambridge Dictionary of Sociology*. ed. Bryan S. Turner. 2006, 591-592. New York: Cambridge University Press.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press, 1973.
- Şerif, Mardin. *Sosyal Kurulların Psikolojisi*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Tan, Mine. *Toplumbilimine Giriş: Temel Kavramlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1981.
- TESEV. *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 188-205.



Duygu Milliyetçiliği Olarak Kur'an'da Yakınlarla İlişkinin Sosyolojisi

The Sociology of The Relationship with Relatives in The Qur'an As Emotional Nationalism

Fuat Araz

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies.
Ankara, Türkiye.

E-posta: fuataraz12@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4029-7972

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1094827

Cite as / Atıf: Araz, Fuat. "Duygu Milliyetçiliği Olarak Kur'an'da Yakınlarla İlişkinin Sosyolojisi", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 188-205.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fuat Araz)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjad@gmail.com



Öz

Milliyetçiliği çağımızda algılandığı gibi siyasal bir teori ya da ideolojik bir amaç olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Zira milliyetçilik kavramı yaşanan küresel gelişmelerden dolayı ideolojik birleşme anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım milliyetçilik kavramına ayrıştırıcı fonksiyon yükleyerek milliyetçilik kavramını tam manasıyla anlamayı mümkün kılmamaktadır. Milliyetçiliği toplumsallaşmaya götüren duygudaşlık veya kültür birlikteliği olarak değerlendirdiğimizde etkisini ve boyutlarını doğru anlayabiliriz. Bu şekilde yapılacak değerlendirme milliyetçiliğe bütünleştirici bir fonksiyon yükleyecektir. Bu bağlamda toplumların oluşumunda büyük bir öneme sahip olan milliyetçilik fenomeni; tarihi süreç içerisinde kitlesel bütünleşme ve organizasyonu sağlayan toplumsal hafıza ürünü olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle milliyetçilik fenomeni; birey-birey, birey- grup, grup-grup ilişkilerini ortak değerler etrafında birleştirerek kitlesel hareketleri ortaya çıkaran sosyolojik unsurdur. Bu çalışmada milliyetçilik fenomeni kavramsal olarak ele alınıp tarihsel gelişim, değişim ve toplumları etkileme boyutlarıyla duygu milliyetçiliği bağlamında sosyolojik olarak incelenecektir. Milliyetçilik kavramı yukarıda zikredilen yönleriyle ele alındıktan sonra, duygu milliyetçiliği olarak Kur'an'da yakınlarla ilişkinin sosyolojisi başlığı altında duygudaşlıktan doğan milliyetçilik bağlamında açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Kur'an, Milliyetçilik, Duygu Milliyetçiliği, Ortak şuur.

Abstract

Nationalism should not be evaluated as a political theory or an ideological goal as it is perceived in our age. Because the concept of nationalism is used in the sense of ideological unification due to the global developments. However, identifying a specific role to the concept of nationalism does not grant a complete understanding to this concept. We may properly understand the impact and dimensions of nationalism when we consider it as sympathy or cultural unity that leads to socialization. This type of evaluation will give nationalism an integrative function. In this context, the phenomenon of nationalism, which has a great importance in the formation of societies can be defined as a social memory product that provides mass integration and organization in the historical process. In this respect, the phenomenon of nationalism is the sociological element that brings out mass movements by combining individual-individual, individual-group, group-group relations around common values. In this study, the phenomenon of nationalism will be conceptually discussed and sociologically examined in the context of emotional nationalism with its dimensions of historical development, change and influencing societies. After discussing the concept of nationalism in regard to the aforementioned components,

the context of nationalism arising from sympathy under the title “The sociology of the relationship with relatives in the Qur'an as emotional nationalism” will be explained.

Keywords: Sociology of Religion, Qur'an, Nationalism, Emotional Nationalism, Common Consciousness

Giriş

Milliyetçilik; çağımızda algılandığı gibi etnik bir birleşmeyi veya ırksal bir aidiyeti ifade etmekten ziyade; aynı zamanda sosyalleşme arzusu bulan insanın, toplumsal alanda birleştirici fenomenler etrafında örgütlenmesi ve birleştirici fenomenlere yönelik taşıdığı aidiyet duygusudur. Bu yönüyle bakıldığında siyasal bir ideolojiden ziyade toplumsallaşma ve toplumsal bütünleşme için gerekli fenomenler bütünü olarak da tanımlanabilecek olan milliyetçilik; ortak etnik köken, tarih, dil, mekân, mefkure veya inanç birlikteliği gibi toplumların kolektif bilincinin oluşumuna aracılık eden sembollerden beslenerek kabul edilmiş üst kimliğin ya da kolektif bilincin ürünü olarak teşekkül eder. Bu bağlamda milliyetçilik; toplumsallaşma ve toplumsal bütünleşme için gerekli olan itkiyi toplumların kolektif bilincini oluşturan sembollerden alarak bu itki vasıtasıyla kitlesel hareketi tetikleyici, geliştirici ve devam ettirici bir güç olarak tanımlanabilir (Birch, 2012, 9-10; Karagül, 2016, 51-53; Marshall, 1999, 504-506; Smith, 2017, 120).

Toplumsallaşma bağlamında milliyetçiliğin ideolojik bir teşekkülden ziyade toplumsal birleşmeyi sağlayıcı bir etken olması, milliyetçilik fenomenini kültür milliyetçiliği/duygu milliyetçiliği bağlamında ele almayı gerekli kılmaktadır. Zira milliyetçilik kavramı; ideolojik düşünceyle bağdaştırılmasının sonucu olarak sıkı ırksal bağlılık ve bu ırksal bağlılıktan doğan katı tutuculuk anlamını taşıdığı gibi milliyetçilik kavramının toplumsal bir fenomen olarak ele alınmasının bir sonucu olarak da bireylerin ya da farklı etnik grupların bir üst kimlik etrafında birleşmesi anlamını taşıdığı ifade edilmektedir (Karagül, 2016, 51-53; Smith, 2017, 28; Türkdoğan, 1996, 9).

Milliyetçilik fenomeninin kavramsal bağlamındaki farklılaşmadan hareketle; sıkı ırksal bağlılığın ve bu bağlılıktan doğan katı tutuculuğun ortaya koymuş olduğu milliyetçilik; karakteristik olarak klan ve soy bağlarının kuvvetli olduğu, aidiyetin belirlenmesinde kan ve nesebin referans alındığı cemiyetlerde ortaya çıkan ideolojik milliyetçilik/ayrıştırıcı milliyetçilik olarak tanımlanır. Bir mefkure etrafında birleşen milliyetçilik ise kan ve nesebin temel referans olmaktan çıkartıldığı özünde kültür milliyetçiliği barındıran duygudaşlık olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda kan ve nesebi diğer sembollerle kolektif bilinci oluşturan ve kolektif bilinçten hareketle kabul edilmiş üst kimlik etrafında birleşmeyi sağlayan bütünleştirici milliyetçiliğin alt unsuru olarak



tanımlamak mümkündür (Karadağ- Yaman, 2019, 85-86; Karagül, 2016, 51-52; Smith, 2017, 28).

Yukarıda zikredilen milliyetçilik tiplerine baktığımızda bu tiplerin birbirinden bağımsız olduğunu düşünmemek gerekir. Zira zikredilen milliyetçilik tipleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, milliyetçilik fenomeni doğru şekilde anlaşılacaktır. İster sıkı ırksal bağlılık ve bu ırksal bağlılıktan doğan katı tutucu milliyetçilik tipi olsun ister farklı etnik grupları bir üst kimlik etrafında birleştiren milliyetçilik tipi olsun ikisinin de genel karakteristiğinde bireyleri ve grupları aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği etrafında birleştirme vardır (Karagül, 2016, 51-53; Marshall, 1999, 504; Türkdoğan, 1996, 9). Bu birleşmeler; semboller manzumesi üzerinden olup toplumsal alanda bir kültür milliyetçiliği/duygu milliyetçiliği inşa ederek hem toplumsallaşmaya götürmekte hem de toplumsal hayat içerisinde birey-birey, birey-grup, grup-grup ilişkisine yön vermekte ve bu ilişkilerin devamlılığını sağlamaktadır (Smith, 2017, 122).

Milliyetçiliğin birey-grup ilişkilerini duygudaşıktan doğan toplumsallaşma üzerinden düzenlemesi aynı zamanda bir milletin inşası olarak da değerlendirilebilir. Milleti inşa eden ana fenomenler dil, din ve mefkure birlikteliği olarak kabul edildiğinde, milliyetçiliğin özünde var olan duygudaşlığın milleti inşa eden ana fenomenlere yönelik teşekkül etmiş aidiyet, emel ve bilinç birlikteliği olduğu görülecektir (Marshall, 1999, 504; Tepegöz, 2010, 110).

Çalışmanın konusu duygu milliyetçiliği bağlamında Kur'an'da yakınlarla ilişkinin sosyolojisi olması dolayısıyla diğer fenomenler açıklanmayacak olup, bireyleri ve grupları birleştiren bir fenomen olması bakımından din ve milliyetçilik ilişkisi ele alınacaktır.

Bu çalışmanın amacı milliyetçilik türlerinden olan duygu/kültür milliyetçiliğini a) ortak kan bağı b) ortak tarih, c) ortak dil ve d) ortak mekân bağlamında Kur'an'da yakınlarla ilişkisi açısından ele almaktır. Çalışmamızda nitel araştırma yönteminin tarihsel dokümantasyon tekniğine uygun olarak metin inşa edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamıza konu ettiğimiz milliyetçilik fenomeninin çok yönlü bir kavram olmasından kaynaklanan kapsam genişliği milliyetçiliği bu haliyle bir makale konusu olarak incelemeyi mümkün kılmamaktadır. Bu sebepten sınırlamaya gidilmesi zaruri olup çalışmamızda milliyetçilik fenomeni duygu milliyetçiliği/kültür milliyetçiliği bağlamıyla sınırlıdır.

Milliyetçilik üzerine yapılan literatür taramasında yapılan çalışmalar incelendiğinde doğrudan duygu milliyetçiliğinin Kur'an'da yakınlarla ilişkisi konusuyla alakalı bir çalışma bulunamamıştır. Ancak Albayrak (2005) milliyetçilik ve din, Bingöl (2017) Kuran ve milliyetçiliğe yaklaşımı gibi çalışmaların olduğu literatürden anlaşılmaktadır. Yapılan bu çalışmalar özelinde milliyetçilik ve din ilişkisinin siyasi yönüyle bir oluşumu teşekkül

ettirmesi bağlamında ya da milliyetçilik olgusuyla din arasında var olan ilişkinin çatışma-uzlaşma bağlamında ele alındığı görülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Milliyetçilik

Geleneksel toplumlarda da var olan birleştirici etkisi göz ardı edilerek siyasi bağlama indirgenen ve modern dünyanın bir getirisi olarak küresel çapta etkiye sahip olduğu kabul edilen milliyetçilik; millet, milliyet, milli bilinç, etnisite, ırk, ırkçılık ve benzeri kavramlarla büyük oranda benzeşen hatta genellikle de birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır. Milliyetçiliğin ideolojik bağlamdan soyutlanarak bir tanımı yapılacak olursa; aidiyet hissiyatı, duygu, emel ve bilinç birlikteliği olarak tanımlanabilir (Akıncı, 2019, 416-417; Marshall, 1999, 504).

İdeolojik bağlamından soyutlanan milliyetçilik kavramı; duygudaşıktan beslenen toplumsal bütünleşmeye götüren fenomenler bütünü olarak tanımlanabilir. Modern dönem öncesi toplumlarda; asabiyet, kavmiyetçilik veya kabilecilik gibi düşüncelerle ilintili dar kapsamlı aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği üzerinden kendinden olmayanı dışlayıcı bir karakterle var olagelmıştır. Modern öncesi dönemde genel karakteristiği bu şekilde olan milliyetçilik fenomenini siyasal bağlamıyla sınırlandırıp modern dönemin bir getirisi olarak kabul ettiğimizde tam anlamıyla idrak etmemiz mümkün olmayabilir. Zira siyasal bağlamıyla sınırlandırıldığında milliyetçiliğin modern dönemi inşa eden sürecin bir ürünü olduğu ön kabulüyle hareket etmek gerekmekte, bu ön kabul de milliyetçiliğin; moderniteye götüren endüstrileşme ve sosyo-ekonomik sürece bağımlı olduğu tezinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu tez üzerine inşa edilen milliyetçilik fenomeni; milliyetçilik fenomenini oluşturan aidiyet hissiyatı, duygu, emel ve bilinç birlikteliğini göz ardı ederek milliyetçiliği oluşturan unsurların endüstrileşme ve sosyo-ekonomik süreç olduğunu ve modern dönem öncesinde milliyetçiliğin oluşumunu sağlayacak koşulların bulunmadığını modern çağda oluşan bu koşulların tezahürü olarak milliyetçiliğin olduğu milliyetçiliklerin de milletleri yarattığı fikrini kabul etmeyi dolayısıyla da “*icat edilmiş bir milliyetçilik*” olgusunu karşımıza çıkaracaktır (Marshall, 1999, 504; Sönmez Selçuk, 2011, 3856).

Milliyetçiliği; moderniteye götüren süreçten bağımsız olarak gelişen ve toplumsal alanda birey-birey, birey-grup, grup-grup ilişkisine yön veren ortak bir kültürün, toplumsal örgütlenmenin ya da ortak bir belleğe sahip olmanın adı olarak kabul ettiğimizde tarihsel süreç içerisindeki oluşumu ve varlığı yok sayılmamış olacaktır. Bu da bizi milliyetçilik kavramını duygu/kültür milliyetçiliği bağlamında toplumsal alanda birey-grup ilişkisine yön veren ve aralarında dil, din ve mefkure birliğine götüren kolektif bilincin adı ya da kabul edilmiş üst kimliğe duyulan aidiyet hissiyatının



toplumsallaşmadaki adı olarak tezahür ettiği sonucuna götürecektir (Birch, 1989, 14-24; Marshall, 1999, 506; Smith, 2017, 118; Tepegöz, 2010, 119).

Toplumsallaşmada önemli rol oynayan birey-grup ilişkileri, özünde sosyalleşme arzusu bulunan insanın, toplumsal hayat içerisinde etnik varlığını yok saymadan attığı aidiyet hissiyatından hareketle kendi varlığını tanımlama ve bu aidiyet hissiyatının altına; ortak kan bağına, tarihe, dile ve mekâna referansla oluşturduğu duygu, emel ve bilinç birlikteliğiyle doldurarak mefkure birlikteliğini paylaşma ya da bir diğer ifadeyle etno-ulusalcı kimlik profili oluşturma çabasıdır. Oluşturulan bu etno-ulusalcı kimlik profili mefkure birlikteliğinden doğan kolektif zihnin inşasının muharriki ya da bir diğer ifadeyle üst kimliği besleyen duygudaşlık etrafında şekillenen toplumsal yakınlaşma ve birleşmenin isimlendirilmesidir (Aktürk, 2022, 209; Marshall, 1999, 504-506; Smith, 2017, 42; Türkdoğan, 1996, 125).

1.2. Duygu Milliyetçiliği/Kültür Milliyetçiliği ve Unsurları

Milliyetçilik; sadece bir ideoloji olmaktan ziyade sosyal bir fenomendir. Bu şekilde yapılacak olan ön kabul milliyetçilik olgusuna bakışı değiştirerek, milliyetçilik denince ne anlaşılması gerektiğine yön verecektir. Zira milliyetçilik kavramı ideolojik bağlamda aralarındaki ırksal bağlılıktan doğan katı tutucu ve dışlayıcı bir olgu olarak karşımıza çıkıp İbn Haldun'un tasnifinde nesep asabiyeti adıyla aralarındaki soy bağından doğan katı tutucu ve dışlayıcı ideoloji şeklinde kendine yer bulur. Halbuki milliyetçilik bir sebep asabiyesi içerisinde ortak kan bağı/ırksal bağlılık, ortak tarih, ortak dil ve ortak mekan költlerini barındıran kolektif kültürel kimliği ve bu költlere referansla toplumsal gruba beslenen aidiyet hissiyatı, duygu, emel ve bilinç birlikteliği üzerinden paylaşılan mukaddesat ile kabul edilmiş milli kimliğe/ kabul edilmiş üst kimliğe ve hukuki varlığa dayanak oluşturma, milliyetlerin kendi bireyselliğini ve özgünlüğünü ifade etme çabasıdır(Gans, 2003, 43; Karagül, 2016, 51-52; Kösoğlu, 2013, 37; Kösoğlu, 2013, 87; Marshall, 1999, 504-506; Smith, 2017, 121-122; Şimşek, 2010, 83-84; Türkdoğan, 1996, 9).

Bu çaba duygu milliyetçiliği/kültür milliyetçiliği olarak adlandırılıp bireylerin kolektif hafızasında yer alarak ortak költürün alt bileşenleri olan ortak kan bağı/ırksal bağlılık, ortak tarih, ortak dil ve ortak mekâna duygusal bir yakınlık ve bu yakınlıktan doğan ilginin eseri olan kabul edilmiş üst kimlik ortaya koyma ve bu kabul edilmiş üst kimliğe referansla ortak duygudaşlık paylaşma hali olarak tanımlanabilir (Gans, 2003, 44; Smith, 2017, 121-122).

1.2.1. Ortak Kan Bağı/İrksal Bağlılık

Ortak kan bağı/ırksal bağlılık aile ve akrabalık bağı oluşturarak, bireysellikten grupsal ilişkiye geçişte ilişkileri birey-birey, birey-grup, grup-grup bağlamında düzenleyen ve kan bağından kaynaklanan hissiyatın gereği olarak bireyi aynı soy bağına sahip olarak doğduğu sosyal doku içerisinde doğduğu toplumla kaynaştırarak grupsal çıkar ve duygu

birlikteliğini aşlayan sosyal bir olgudur (Güngör, 1995, 80; Marshall, 1999, 505; Şimşek, 2010, 83).

Aile bağı aralarında ortak kan bağı bulunan bireyleri klan/aşiret haline dönüştüren biyolojik ilişki olmakla beraber kültürel olarak ortaya konan hayali biyolojik ilişkilerle hayali üst aile yaratarak grup-grup ilişkilerini düzenleyen, kabul edilmiş soy bağıyla ortak duygu, ortak kültür ve ortak çıkarlar aşilayarak kabul edilmiş üst kimlik etrafında birleştiren bir olgudur (Marshall, 1999, 12; Marshall, 1999, 505; Smith, 2017, 28; Türkdoğan, 1996, 121-122). Bu bağlamda ortak kan bağının kolektif bilinci inşa eden ve bireyleri birleştiren duygudaşlığı inşa ettiği, bireyleri ve grupları sosyal alanda kaynaştıran fenomen olduğu göz ardı edilmemelidir.

1.2.2. Ortak Tarih

Ortak tarih kabul edilmiş üst kimlik olarak ortaya konan hayali üst ailenin ortak yaşanmışlıklarını, destan ve mitlerini, tarihsel süreçte oluşmuş geleneklerini ve kendisine yüklenen anlamlar bütünü olan kültürel simgelerini taşıyarak duygu birlikteliği inşa eden kolektif bilinç bütünüdür (Marshall, 1999, 12; Smith, 2017, 27-28; Türkdoğan, 1996, 59-65).

Kolektif bilincin bütünü olarak nitelenen tarih birlikteliğinde dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta ise ortak tarihe sahip olmak veya var olan tarih bilincinin çok uzun bir zamandan beri süregeliyor olması değildir. Önemli olan nokta özelde bireylerin genelde ise toplumun büyük çoğunluğunun ortak tarihe yönelik taşıdığı hissiyat bütünlüğü ve sahip olunan şuur birlikteliğidir (Güngör, 1995, 78). Bu da bize ortak tarihin bireylerce yaşanmasa bile kan bağı bulunan atalarınca yaşanmasından dolayı ortak kan ve ortak tarihi birbirine referansla anlamının gerekli olduğunu göstermektedir.

1.2.3. Ortak Dil

Ortak dil; toplumsal alanda duygu birlikteliği sağlayan soy bağı, yaşanmışlıkları, ortak tarihini barındıran destan ve mitlerini, tarihsel süreçte oluşmuş geleneklerini ve kültürel simgelerini ses kalıpları üzerinden inşa edip kazandırdığı ortak duyguyu, ortak kültür ve ortak çıkarları o toplum içerisinde doğan bireylere duygudaşlık ve ortak şuur olarak aktaran, toplumsallaşmada birey-birey, birey-grup ve grup-grup ilişkilerine aracılık eden ortak ses kalıpları ya da ortak dilsel semboller bütünüdür (Birch, 1989, 1989; Güngör, 1995, 80; Kızılcılık - Erjem, 1992, 113; Marshall, 1999, 156; Smith, 2017, 27-28). Yapılan bu izahlar üzerinden bakıldığında ortak dili kolektif bilincin ya da kabul edilmiş üst kimliğin aktarıcısı olarak anlayabilmek mümkündür.

1.2.4. Ortak Mekân

Toplumda duygu bütünlüğünü kazandıran aynı soy bağınca bir anlam yüklenen, ortak tarih şuurunun geliştiği ve ortak dilinin konuşulduğu yer olan ortak mekân; kendisine duyulan hissiyat ve atfedilen aidiyet üzerinden ortak kimliği ve grupsal varlığını



dayanak noktasını inşa ederek özelde bireylere genelde ise gruplara yurttaş milliyetçiliği kazandırarak kültürel bağlamı inşa eden olgudur (Gans, 2003, 100-101; Güngör, 1995, 80; Marshall, 1999, 504-505; Smith, 2017, 25-27; Smith, 2017, 32-33).

Yurttaş milliyetçiliği inşa eden ortak mekân olgusunu siyasi sınırlara indirgeyici bir yaklaşım içerisinde olursa da siyasi sınırların dışında kalan bölgeler (Anadolu'ya göçen Türklerin Orta Asya'ya duyduğu yakınlık gibi) ya da ibadethaneler, mezarlıklar gibi bireyleri bir araya getiren ve toplumsal varlıklarının kanıtı olan mekanlar duygusal kolektif bilincin oluşmasında sembolik öneme sahip ortak mekanlardandır (Tepegöz, 2010, 120; Smith, 2017, 25). Bu bağlamda ortak mekân; kan bağının birleştiği, tarihsel vakıaların yaşandığı, dil üzerinden aktarıldığı yaşanmışlıkların ortak paydası olarak anlaşılmalıdır.

2. Din ve Milliyetçilik İlişkisi

Din ve milliyetçilik fenomenlerinin birbiriyle olan ilişkisine yönelik temelde iki farklı görüş mevcuttur. Birinci görüş milliyetçiliği bir din ya da en azından dine benzeyen ve sosyal bir bilinç taşıyan fenomen olarak kabul etmektedir. İkinci görüş ise milliyetçiliği; laik bir bilinç biçimini yansıtmaması sebebiyle din ile milliyetçilik arasında en fazla işlevsel bir eşitlik kurulabileceği yönündedir (Marshall, 1999, 505).

İçtimai hayat içerisinde dinin duygudaşlık ortaya koyan varlığı ve müntesiplerini ortak ad vasıtasıyla nitelemesinden hareketle dine referansla oluşan cemaatsel yapıyı hayali üst aile olarak nitelemek mümkündür. Din bu hayali üst aile içerisinde yer alan bireyler arasındaki ortak kan bağı, ortak tarih, ortak dil ve ortak mekân sembollerini göz ardı etmeyerek etno-ulusal bir bağ oluşturmaktadır. Bu da dinin inşa etmek istediği kolektif bilince ya da kabul edilmiş üst kimliğe yönelik birlikteliğin bu semboller aracılığıyla inşa edilmiş duygu milliyetçiliği üzerinden kısmi pozitif ayrışmayı ve bu pozitif ayrışmaların sağlayacağı yakınlık hissiyatı üzerinden de toplumsallaşmayı hedeflediğini göstermektedir (Aktürk, 2022, 209; Marshall, 1999, 156; Marshall, 1999, 504; Smith, 2017, 42).

Dinin inşa ettiği cemaatsel yapının tipolojisinin açıklanabilmesi için kolektif bilinci ya da kabul edilmiş üst kimliği besleyen aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliğinin temel kıstaslarının kapsamı önemlidir. Bu bağlamda Yahudilik dini örneğinde olduğu gibi aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliğinin kaynağı ırksal bağlılık olduğunda dar kapsamlı kıstaslarla temelde nesep asabiyetine dayanarak içtimai hayatı şekillendiren bir din fenomeni ve kapalı cemaat tipolojisi ortaya çıkacaktır (Marshall, 1999, 504-505; Smith, 2017, 21).

Aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği dine mensubiyet üzerinden inşa edildiğinde, duygu milliyetçiliğiyle geniş kapsamlı cemaatsel beklenti ve birleşmeyle içtimai hayatı sebep asabiyetine dayanarak şekillendiren bir din fenomeni ve açık cemaat tipolojisi ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda İslam'ı kabul edenlerin kardeş olarak tanımlanması (Hucurat,49;10) içtimai hayat içerisinde dinin; aidiyet, duygu, emel ve bilinç

birlikteliği üzerinden bir ortak mefkure oluşturarak toplumsal birleşmeyi amaçladığını göstermektedir (Marshall, 1999, 504; Smith, 2017, 21; Türkdoğan, 1996, 121-122).

İslam dininin içtimai hayatı inşa sürecinde bakıldığında Medine’de büyüyen gelişen İslam Devleti’nin sınırları içinde Hz. Peygamber döneminden başlayarak Dört Halife dönemine kadar devam eden içtimai hayatın Müslüman olanlar ve Müslüman olmayanlar şeklinde iki ana gruba ayrılması temelinde sebep asabiyesi barındıran din fenomeninin ve açık cemaat tipolojisinin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumun oluşumunda mefkure birlikteliğini esas alan İslam’ın açık cemaatsel yapısı içerisinde farklı kültürlerin varlığı göz ardı edilmemiştir. Bu durum İslam’ın toplumsal yapılaşma için genelden özele doğru inşa edilmiş kültürel entegrasyonu ön görerek içtimai hayatı inşa eden bir fenomen olduğunun göstergesi sayılabilir. İslam’ın kültürel birlikteliği/duygu birlikteliğini grupsal aidiyeti, duyguyu, emel ve bilinç birlikteliğini yok saymamasının neticesi olarak din ile kültürel milliyetçiliğin birbiriyle tearuz içinde olmayan hatta millet oluşumunda birbirini destekleyen fenomenler olduğu tezi ortaya çıkabilir (Güngör, 1997, 149; Marshall, 1999, 504; Mortimer - Fine, 1999, 63; Türkdoğan, 1996, 119).

2.1. Kur’an’da Milliyet Kavramı

Millet kavramı her ne kadar milliyetçilik düşüncesiyle bağdaştırılarak bir ırkın/ulusun yüceltilmesi ve kan bağından doğan katı tutucu bir tavır takınma durumu olarak algılansa da Kur’an-ı Kerim’in kazandırmak istediği perspektif bağlamında millet/milliyet kavramının içtimai hayat içinde aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği üzerinden kolektif bilinci ya da kabul edilmiş üst kimliği inşa sürecinin ifade ettiği anlaşılacaktır (Marshall, 1999, 504; Smith, 2017, 28).

Şuub - kabaile, kavim ve bu bağlamda kullanılan diğer kavramlarla eş anlamlı kabul edilerek etnik mensubiyeti ifade bağlamında kullanılan millet /milliyet kavramlarının Kur’an’ın kavram dünyasında irksal bir mensubiyeti ifade etmek için kullanılmadığı aksine içtimai hayat içinde aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği üzerinden inşa edilmiş toplumsal bütünleşmeyi ya da hayali üst aileyi ifade etmek için kullanıldığı görülecektir (Hucurat,49,13; (Marshall, 1999, 504; Smith, 2017, 28).

“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık...” (Hucurat, 49,13). Ayette geçen tanışma lafzıyla toplumsallaşmanın ve toplumlar arası bütünleşmenin tanışma ve kaynaşma yoluyla olacağına dikkat çekiliyor. Bu tanışma ve kaynaşmayı sağlayacak faktörün aidiyet, duygu, emel ve bilinç birlikteliği üzerinden inşa edilmiş kolektif bilinç ya da kabul edilmiş üst kimlik olduğu göz önüne alınarak şuub - kabail lafızlarının “toplumsal kimlik edinme” bağlamında değerlendirilmesinin gerekliliği anlaşılacaktır (Karaman, vd., 2012, 4/97; Marshall, 1999, 156; Marshall, 1999, 504).



Kur'an'ı kerimde millet kavramının kullanılış bağlamına baktığımızda ifade ettiği bir diğer anlamın din manasına da karşılık geldiği görülecektir. "Sen onların milletlerine (dinlerine) tabi olmadıkça ne Yahudiler ne de Hristiyanlar senden asla hoşnut ve razı olmayacaklar..." (Bakara, 2,120). Ayette geçen "onların milletlerine (dinlerine) tabi olmadıkça" cümlesinin ihtiva ettiği mana: "Yahudiler ve Hristiyanlarla aynı aidiyet hissiyatını, duygu, emel ve bilinç birlikteliğini paylaşarak üst kimliğini onların kolektif bilincine paralel olarak inşa etmedikçe onlar seni kendi toplumları içerisine kabul etmezler" şeklinde açıklanabilir. Bu açıklamanın temel dayanağını dinin ortak duygu ve hissiyat oluşturarak bir milliyet inşa etme potansiyeliyle bağdaştırmak mümkündür (Marshall, 1999, 156; Tepegöz, 2010, 119).

3. Kur'an'da Duygu Milliyetçiliği Bağlamında Yakınlarla İlişki

Duygu milliyetçiliğinin oluşumunu ve unsurlarını yukarıda açıklamıştık. Çalışmamızın bu kısmında duygu milliyetçiliğinin unsurları bağlamında Kur'an'da yakınlarla ilişkiyi açıklamaya çalışacağız.

3.1. Ortak Kan Bağı/İrksal Bağlılık

Kan bağı'nın getirdiği birleşmenin sosyal doku içerisindeki toplumsal kaynaşma, grupsal çıkar ve duygu birlikteliğinin başladığı en küçük yapıtaşı olan aile kurumuna ve bu kurumun getirisi olan akrabalık bağlarına İslam dini gerekli olan öncelik ve önemi vererek Müslümanların duygusal birliktelik kazanmaları ve bu birliktelikten hareketle toplumsal hayattaki ilişkilerini düzenlemeleri için başta anne baba olmak üzere yakın akraba ilişkilerine vurgu yaparak dikkat çekmiştir (Bingöl, 2017, 82-84; Güngör, 1995, 80; Marshall, 1999, 505).

İslam dinini soy bağından kaynaklanan duygusal birliktelik üzerinden sosyal dokuda bütünleşme ve dayanışmayı sağlama amacına işlevsellik kazandırmak için zekât, sadaka ve infak gibi sosyal sermaye unsurlarının dağılımından yakın akrabaya pay ayrılmış ve "... De ki: "Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır" (Bakara, 2,215) ayetiyle Bakara, 2,177; Ra'd, 13,21; Nahl, 16,90; İsrâ,17,26 ve daha başka ayetlerde sosyal sermayeden yakın akrabaya ayrılan paya ve akrabalık bağı'nın korunmasına vurgu yapılmıştır(Bingöl, 2017, 82; Türkdoğan, 1996, 117-120).

İslam dini yakın akrabaya sosyal sermayeden pay ayırmakla kalmamış hicretin ilk dönemlerinde mefkureden doğan kardeşlik üzerine tesis edilen miras hükümleri uygulamasını kaldırmıştır (Enfâl, 8, 72). Hukuken kabul edilen mirasçılığın nesep bağıyla olduğunu bildirmiş ve miras paylaşımını kan hukukuna referansla düzenlemiştir (Enfâl,8, 75). Bu da bize yakın akraba arasında soy bağı'nın getirdiği duygusal yakınlığın Kur'an'da göz ardı edilmediği hatta kan bağı'nın toplumsal alanda bazı işlerin düzenlenmesinde referans noktası olduğunu göstermektedir (Bingöl, 2017, 82; Algül, 2005, 30/308-309).

Kur'an-ı Kerim akrabalık bağlarını korunmasına önem vermiş ve verdiği önemi "Allah'ın korunmasını emrettiği bağı koparanlar ve yeryüzünde fesat çıkarıcılar var ya işte rahmetten mahrum olmak da onlar içindir; dünyanın kötü sonu da onlar içindir" (Ra'd, 13,25) ayetiyle ve Nahl,16,90 gibi başka ayetlerle buna dikkat çekmiştir (Bingöl, 2017, 83-84).

Kur'an-ı Kerimde akrabalık bağlarına sadece sosyal sermaye unsurlarının dağıtımını ve sosyal ilişkilerin güçlendirilmesi bağlamında vurgu yapılmamıştır. Soy bağı; önceki peygamberlerin ve Hz. Peygamberin tevhit mücadelesinde mesajının arka planında yatan duygu birlikteliğinin harekete geçirilerek hem fiili destek sağlanması hem de mesajın kabul görmesi için sağlanacak duygu birlikteliği adına önemli bir kanal olmuştur. Hz. Yusuf'un "Atalarım İbrahim, İshak ve Yakup'un dinine uydum" (Yusuf, 12,38) şeklindeki beyanı hem Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup ile aralarındaki soy bağıyla birliktelik olduğuna yapılan işaret olarak anlaşılmalı hem de dinin inşa ettiği birliktelikle aralarında bir yakınlık olduğuna yapılan vurgu olarak anlaşılmalıdır (Karaman, vd., 2012, 3/233; Tepegöz, 2010, 119).

Kur'an'da Hz. Peygamber'e "Yakın akrabayı da uyar" (Şuara, 26,214) buyrulmuştur. Bu ayette aile arasında yüksek olan duygudaşlığın harekete geçirilmesi için önce Hz. Peygamberin içinde yaşayıp kan bağı üzerinden aynı hissiyatı, duygu, emel ve bilinç birlikteliğini paylaştığı en yakınlarından uyardığına başlanması istenmiştir. Bir başka ayette ise "De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum" şeklinde bir hitaba yer verilmiştir (Şura, 42,23). Bu hitabın "Hiç olmazsa kabile hatırı için bana diğer Araplardan daha fazla düşmanlık etmeyin." şeklinde anlaşılması gerektiğine yönelik bir yorum yapılmıştır (Ebu'l-a'lâ Mevdûdî, 2014, 5/237). Yine bu ayete dair; akrabalık bağının korunmasına teşvik etme ve akrabalık bağından doğan yakınlık sebebiyle destek isteme bağlamında yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların ortak noktasına baktığımızda soy bağının grupsal dayanışma için gerekli olan duygu birlikteliğini sağlama vasıtası olduğuna işaret edilmiştir (Marshall, 1999, 504; Mukatil bin Süleyman, 2006, 206; İmam Kurtubî, 2002, 15/369).

3.2. Ortak Tarih

Ortak tarih olgusunun kabul edilmiş üst kimlik olarak ortaya konan hayali üst ailenin yaşanmışlıkları, ortak tarihini barındıran destan ve mitleri, tarihsel süreçte oluşmuş gelenekleri ve kültürel simgelerine yüklenen anlamlar bütünü ya da kolektif bilinç üzerinden inşa edilen duygu birlikteliği şeklinde tanımlamıştık (Marshall, 1999, 12; Smith, 2017, 27-28; Türkdoğan, 1996, 56-65).

Kur'an-ı Kerimde bazı sure ve ayetlerde de ortak tarihe atıf yapılmış ve üzerine kutsiyet atfedilerek duygusal bağ oluşturulan Kâbe ve onun üzerinden ortak tarih hatırlatılmıştır. Hz. Peygamber'in doğumundan elli, elli beş gün veya üç ay önce vuku



bulduğu rivayet edilen fil vakası Kur'an-ı Kerimde "Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi?" buyruyla muhatapların perspektifine sunulmuştur (Fil, 105,1).

Hiz. Peygamberin doğumundan önce gerçekleşen bir olaya "görmedin mi?" şeklinde atıf yapılması fil vakası yaşandığı yıllarda hayatta olanların anlatılarına konu olup da sana haberi gelmedi mi? şeklinde anlaşılabilir. "Görmedin mi?" hitabı o dönemi görenlere, yaşayanlara ve bu bağlamda bazı olayların zamanını önemli olayların yaşanmışlığına referansla tarihlendiren Kureyş kabilesine yönelik bir hitap şeklinde de anlaşılabilir. Zira fil vakası Kureyş kabilesi ve çevre kabilelerce duygusal birlikteliğin sembolü olan Mescid-i Haram'ı yıkmaya yönelik bir girişimin sonucu olarak yaşanması bakımından üzerine ortak tarihi anlam yüklenmiş bir olaydır. Bu olay hatırlatılarak ortak yaşanmışlığa atıf yapılmıştır (Fayda, 1996, 13/70-71; Ebu'l-a'lâ Mevdûdî, 2014, 7/243; Mukatil bin Süleyman, 2006, 455-456; Yazır, 2016, 211-212).

Kur'an-ı Kerim'de ortak tarih olgusunun varlığını sadece fil vakası ile sınırlandıramayız. Zira Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssalarda geçmiş nesillerin akıbetlerine bakılmasına vurgu yapılmıştır (Taha 20,128). Yapılan bu vurgunun asıl amacı tarihsel yaşanmışlıklara bakılması ve ortak tarihsel bellekle eğitilen ortak bir şuurun oluşumdur (Bayraklı, 2004, 12/375-376). Başka bir ayette ise yer yüzünde dolaşmıyorlar mı? kendilerinden öncekilerinin nasıl olduğuna baksınlar buyrulmuştur (Yusuf,12,109). Bu ayeti ortak tarihsel bilgiye işaret edilmesi ve muhatap toplumun kendilerinden önce yaşamış topluluklar hakkında sahip oldukları bilgiye atıf yapılması olarak anlamak mümkündür (Bayraklı, 2003, 9/520-521).

Ayette yer alan yurtla kastedilen hem Mekke olabilir hem de ticaret maksadıyla gittikleri yerler olabilir her iki şekilde de ortak tarihsel birikimin varlığından söz edilebilir. Bu bağlamda bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun emri önemlidir (Nahl,16,43). Bilgi sahibi olanlardan kasıt başta Hiz. Nûh ve Hiz. İbrahim olmak üzere geçmiş peygamberler hakkında tarihsel bilgiye sahip olan Ehl-i Kitap ya da Mekke toplumunda yaşayan ve geçmiş ümmetler hanında bilgi sahibi olan kişilerinin kastedildiği anlaşılabilir (Bursevi, 1995, 5/287; Ebu'l-a'lâ Mevdûdî, 2014, 3/29; Karaman, vd., 2012, 3/400-401).

Ortak tarihe dair atıflar mekânsal bağlamla sınırlı tutulmayarak kolektif hafızada oluşturduğu ortak tarih bağlamında Hiz. İbrahim kıssası ve diğer peygamberlerin kıssaları da toplumun perspektifine sunulmuştur. Hiz. İbrahim kıssası üzerinden Kureyş'e yöneltilen mesaj ihtiva ettiği metot bakımında oldukça önemlidir (Enbiya,21,51-54).

Kureyş'in Hiz. İbrahim'e soy bağıyla bağlı olup bununla övündüğü bir yapılanma içerisinde toplumun kolektif hafızasında önemli bir tarihsel değere sahip olan Hiz. İbrahim kıssası misal olarak verilmiş ve bu kıssa üzerinden Kureyş'in kayıtsız kalamayacağı bir üslup ile ortak tarihsel bir vakıa hatırlatılmıştır. Hiz. İbrahim'den başka Hiz. Lut, Hiz. Nuh, Hiz. Davut. Hiz. Süleyman ve diğer peygamberlerin yaşanmışlıklarını hatırlamaları

istenerek ortak tarihsel bilince atf yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim peygamberlerin tevhit mücadelesinde peygamberi ve mesajı kabul edip azaptan kurtulan kimseleri yakınlar olarak nitelemiştir. Bu yakınlığın kan bağından doğan yakınlık olmadığı oluşan yakınlığın mefkure birlikteliğinden doğan yakınlık olduğuna yönelik yorumlar yapılmıştır (Ebu'l-a'lâ Mevdûdî, 2014, 3/313; Karaman, vd., 2012, 3/685-700).

3.3. Ortak Dil

Ortak dili toplumsal alanda duygu birlikteliği sağlayan soy bağı, yaşanmışlıkları, ortak tarihini barındıran destan ve mitlerini, tarihsel süreçte oluşmuş geleneklerini ve kültürel simgelerini ses kalıpları üzerinden inşa edip ortak duyguyu, ortak kültür ve ortak çıkarları o toplum içerisinde doğan bireylere aktararak duygudaşlık ve ortak şuur kazandıran ve iletişimi sağlayan sosyo-kültürel fenomen olarak tanımlamak mümkündür. Bu bağlamıyla ortak dili; kullanıldığı dönemin bakış açısı, anlam ve kavram dünyası hakkında bilgi veren kültür taşıyıcısı olarak kabul edebiliriz (Güngör, 1995, 80; Ersöz, 2014, 50-51; Kızılcıkelik - Erjem, 1992, 113; Marshall, 1999, 156; Türkdoğan, 1996, 40).

Dilin toplumsal alanda birlikteliği ve iletişimi sağlayıcı işlevselliğe sahip oluşuna Kur'an'da da vurgu yapılmıştır. Peygamberlerin tevhit mücadelesinde mesajlarını kavimlerine aktarabilmeleri ve muhatap kavminde mesajı anlayabilmesi için peygamberler kendi kavimlerinin diliyle gönderilmişlerdir. Bu hususa şu ayette vurgu yapılmaktadır: "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın" (İbrahim,14,4). Bir başka ayette de "Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (Yusuf, 12,2). Buyrulurak ilahi mesajın anlaşılması, kavranması için toplumda kullanılan konuşma dilinde gönderildiğine vurgu yapılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer noktada Kur'an-ı Kerim içerisinde aslen Arapça olmayan ancak Arap toplumu içerisinde yaygın kullanım alanına sahip bazı yabancı dil kökenli kelimelere de Kur'an-ı Kerimin yer verilmiş olmasıdır. Bu kelimelere Kur'an- Kerimde yer verilmesinin sebebi; bu kelimelerin ortak dil bağlamında toplumsal kabul görmesi ve o toplum içerisinde ortak bir anlam ifade etmesidir. Bu bağlamda ortak dilin kullanımına dair bir değerlendirme yapılacak olursa Kur'an'da ortak dilin toplumsallaşma için gerekli olduğu göz önüne alınmıştır. Yine ilahi mesajın muhataplarca ortak anlama sahip ses kalıpları etrafında iletişimi ve mefkure birlikteliğini sağlamayı ön gördüğü anlaşılabilir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de mevcut gramer yapısı ve dilsel ifadeleri kullanmasının yanı sıra mevcut dilde var olan belâgat üslubu göz ardı edilmeyerek ortak dilin inşa ettiği, ortak zihin algısını ihtiva eden sosyo-kültürel bir üslup kullanılmıştır (Bilmen, 1996, 4/1670-1671; Ersöz, 2014, 43; İmam Kurtubî, 1999, 9/514-515).

3.4. Ortak Mekân

Ortak mekân olgusunu üzerinde yaşanılın veya yaşanılmasının belirli bir bölge ya da toplumsal birlikteliğin sağlandığı ibadethaneler, mezarlıklar ve benzeri işlevsel yapılar



bağlamında bireyleri bir araya getiren ve toplumsallaşmaya götüren duygusal kolektif bilincin oluşmasında sembolik öneme sahip yerler olarak anlayabilmek mümkündür (Güngör, 2020; Smith, 2017, 25; Tepegöz, 2010, 120).

Peygamberlerin tevhit mücadelesine bakıldığında gönderildikleri kavimle olan mücadelelerinde ortak mekân olgusunun önemli bir atıf noktası olduğu görülecek ve peygamberlerin karşısında cephe alan kimselerin “Ant olsun ya dinimize dönersiniz ya da sizi kesinlikle yurdumuzdan çıkaracağız!” diyerek ortak mekân üzerinden paylaştıkları duygudaşlıktan dışlamakla tehdit ettikleri fark edilecektir (İbrahim 14,13). Zira milletin bir kültür ve ortak mekân bağlamında inşa edildiği düşünülürken bu tehditlerini toplumsal bütünlükten dışlama olarak anlamak mümkündür (Et-Taberî, 2006, 3/170-171; Güngör, 2020; Smith, 2017, 32-33).

Toplumsal kabul ya da dışlamada ortak mekânın fonksiyonu bağlamında Hz. Şuayb'ın kıssasını örnek olarak verebiliriz. “Ey Şuayb! Ya seni ve seninle inananları kesinlikle şehrimizden çıkaracağız veya mutlaka dinimize (milletimize) döneceksiniz!” (A'raf,7,88). Dinin ortak duygu ve hissiyat oluşturarak bir milliyet inşa etme potansiyeli göz önüne alındığında ayette “milletimize” şeklinde geçmesine rağmen “dinimiz” manasının verilmesinin sebebi açıklanmış olacak ve toplumsal ilişkileri düzenlenmesinde ortak mekânın etkileyici bir unsur olduğu anlaşılacaktır (Tepegöz, 2010, 119; Uslu, 2018, 187).

Hz. Lut'un gönderildiği kavimle kan bağı bulunmadığı halde Kur'an da Hz. Lut ile kavmi arasında geçen diyalogdan bahsedilirken “Kardeşleri Lut onlara şöyle demişti” şeklindeki cümle önemlidir (Şuara suresi, 26,161). Ortak mekânın toplumsallaşmaya götürmesi ve ortak bilinç inşa etmesine örnek olması bakımından Hz. Lut'un kıssası örnek verilebilir. Kıssada yer alan “kardeşleri” nitelmesini ortak mekânın üzerinden sağlanan birleşmenin sonucu olarak anlayabiliriz (Karaman, vd., 2012, 4/168).

Kâbe'yi inşa sürecinde Hz. İbrahim'in duasına mekânın konu olması ve sonrasında Kâbe'ye yüklenen anlam ortak mekânın toplumsal bütünleşmeye götürmesine örnek verilebilir. Hz. İbrahim Kâbe'yi inşa ederken o bölgenin güvenli kılınmasına yönelik dua etmiştir (Bakara, 2,126; İbrahim, 14,35). Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa ederken dua etmesinin arka planında ortak mekânın toplumsallaşmaya götüreceğini ümit etmesi yatmaktadır. Kâbe'nin tarihsel süreçteki toplumsal fonksiyonuna baktığımızda insanlar için güvenli bir toplantı yeri kılındığı görülecektir. Bu duruma Kur'an'da da “Bu emin beldeye yemin olsun” ayetiyle vurgu yapılmıştır. (Tin, 95,4). Yapılan bu vurgunun odak noktasında kolektif hafızda yer alan ortak mekânın olduğu göz önüne alınmalı ve ortak mekânın hem bilişsel alanda hem de toplumsal alanda birleştirici etken olduğu anlaşılmalıdır (Bursevi, 1996, 1/236; Ebu'l-a'lâ Mevdûdî, 2014, 7/251; Güngör, 2020; Karaman, vd., 2012, 4/210).

“Milleti İbrahim” nitelemesi bu bağlamda önemlidir. (Âl-i İmrân, 3,95). Milleti İbrahim nitelemesi üzerine ortak sembol değeri yüklenen Kâbe’nin inşa süreci ve Hz. İbrahim’in soyuna yönelik duasıyla beraber yorumlandığında doğru bir şekilde anlaşılabilir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim’in soyundan önder çıkarılmasına yönelik bir talebi olduğu aktarılmaktadır. Ayetin devamında zalimlerin bu vaadin dışında olduğu ifade edilmiştir (Bakara, 2,124). Bu bağlamda milleti İbrahim nitelemesinin geçmiş peygamberlerin de tebliğ ettiği temel ilkeleri barındıran tevhit merkezli inşa edilmiş mefkure birlikteliğinin adı olduğu ve nesep asabiyesini oluşturarak kabul edilmiş üst kimliği meydan getirdiği görülmektedir. Milleti İbrahim tanımlamasını oluşturan toplumsal grubun adı haline gelip biz diye nitelenmenin ve tevhit merkezli mefkureyi taşımayanlarla ayrışmanın adı olmuştur (Mümtahine, 60:4;(Bursevi, 1996, 9/15-16; Ebu’l-a’lâ Mevdûdî, 2014, 1/112; Ebu’l-a’lâ Mevdûdî, 2014, 5/240; Karaman, vd., 2012, 3/633-634).

Sonuç

Milliyetçiliğin bugün anlaşıldığı gibi ideolojik/siyasi bir birleşme olmadığı, içerisinde ortak soy bağı, ortak tarih, ortak dil ve ortak mekân unsurlarını barındıran duygusal kolektif bilincin adı olduğu ve bu unsurlar üzerinden birey- birey, birey- grup, grup- grup ilişkisine yön veren bir fenomen olduğu görülecektir. Bunun yanında dinin, bir milletin kolektif bilinç üzerinden inşası için gerekli olan duygudaşlığı inşa eden bir etkiye sahip olduğu, bu duygudaşlığı inşa ederken ortak soy bağı, ortak tarih, ortak dil ve ortak mekân unsurların varlığını göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de yakınlığın dinin inşa ettiği kolektif bilinç ya da üst kimlikle hem soy bağına referansla olduğuna hem de ortak tarih, ortak dil ve ortak mekân üzerinden olduğuna vurgu yapılmaktadır. Kur’an-ı Kerim özellikle ortak tarihi, ortak dili ve ortak mekânı paylaşmalarının yanında aralarındaki kan bağına referansla oluşmuş aile bağlarını toplumsallaşma ve toplumsal yakınlaşma için önlemiştir. Bu bağlamda aile bağlarının koparılmamasını, aralarında kan hısımlığı bulunan kimselerin yardımlaşma ve dayanıma içinde olmasını teşvik etmiş yine toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı artırıcı olması sebebiyle sosyal sermayenin dağılımından aileye pay ayırmıştır. Miras paylaşımı başta olmak üzere sosyal alandaki ilişkileri kan bağından gelen yakınlığı referans alarak düzenlemiş, bireyler arası ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair bir perspektif ortaya koymuştur.

Kuran’da yakınlarla ilişkinin ortak tarih, ortak dil ve ortak mekân üzerinden de düzenlenmesi bize kan bağına başlı başına toplumsallaşma için yeterli olmadığını ancak aile, klan/aşiret ve millet şeklinde oluşan örüntüde bir referans noktası olduğunu göstermektedir. Kur’an-ı Kerim’in bu örüntüyü göz ardı etmeyerek yakınlarla ilişkiyi duygudaşlık bağlamında ele alması, ortak kan bağından doğarak ortak tarihi, ortak dili ve mekânı paylaşan aile/akrabalık yapılanmasının korunmasını ve geliştirilmesini teşvik ettiğini ve sosyal alana dair düzenlemeler yaptığını ortaya koymaktadır.



Kaynakça

- Akıncı, Abdulvahap. "Milliyetçilik Kuramları" 15/1 (2014), 131-150.
- Akıncı, Abdulvahap. "Milliyetçiliğin Kökenleri: Etnisite/Ulus (Millet) İlişkisi". *İnsan Ve İnsan* 6/21 (Ağustos 2019), 413-430.
- Aktürk, Şener. "Nationalism And Religion İn Comparative Perspective: A New Typology Of National-Religious Configurations". *Nationalities Papers* 50/2 (Mart 2022), 205-218.
- Albayrak, Mevlüt. "İnsanlığın Uzun Soluklu Tecrübesi Din-Milliyetçilik İlişkisi" 1 (Haziran 2005), 83-113.
- Algül, "Muâhât". 30/308-309. TDV İslam Ansiklopedisi, 2005.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Bilge, Muhittin. "Verili Olandan İcat Edilmişliğe Millet Ve Milliyetçilik". *Uluslararası Yönetim İktisat Ve İşletme Dergisi* 13/2 (Nisan 2017), 475-486.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerimi'in Türkçe Meâliîlisi Ve Tefsiri*. İstanbul: Eko Ofset, 1996.
- Bingöl, Abdulkerim. "Kur'an'ın Milliyetçiliğe Yaklaşım". *Muş Alparşan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/3 (Kasım 2017), 879-896.
- Bingöl, Abdulkerim. "Kur'an'ın Milliyetçiliğe Yaklaşımı". *Anemon Muş Alparşan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 879-879.
- Birch, Anthony H. *Nationalism And National Integration*. Routledge, 2012.
- Birch, Anthony Harold. *Nationalism And National Integration*. Unwin Hyman, 1989.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayın Evi, 1995.
- Çalen, Mehmet Kaan. "Ahmet Ağaoğlu'nda İslâm Ve Milliyetçilik İlişkisi". *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2020), 27-46.
- Ebu'l-A'lâ Mevdûdî. *Tefhimu'l -Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'ın Dil Yapısı Ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Ertan, Temuçin F. "Milliyetçiliğin Müphemliği: Milliyetçilik Nedir?" *Atatürk Yolu Dergisi* 16/62 (Mart 2018).
- Et-Taberî. *Taberî Tefsiri*. Çev. Keskin, Mehmet. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.

- Fayda, Mustafa. "Fil Vak'ası". 13/70-71. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996.
- Gans, Chaim. *The Limits Of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Güngör, Erol. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 1997.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi Ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 9. Basım, 1995.
- Güngör, Özcan. "Dini Jeopolitik Açından Ayasofya Camii". *And Center* (Blog), Temmuz 2020. <https://Andcenter.Org/Tr/Din-Ve-Politika/Dini-Jeopolitik-Acidan-Ayasofya-Camii/>
- İmam Kurtubî. *Kurtubi Tefsiri-El Camiul Ahkamul Kur'an*. Çev. M. Beşir Eryarsoy. 19 Cilt. Buruc Yayınları, 1999.
- İmam Kurtubî. *Kurtubi Tefsiri-El Camiul Ahkamul Kur'an*. Çev. Eryarsoy, M. Beşir. 19 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2002.
- Karadağ, Ahmet- Yaman, Haluk. "Üç Farklı Milliyetçilik". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 9/2 (03 Ocak 2019), 84-108.
- Karadağ, Ahmet- Yaman, Haluk. "Üç Farklı Milliyetçilik". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 9/2 (03 Ocak 2019), 84-108.
- Karagül, Mehmet. "İbn-İ Haldun'da Asabiyet İle Devlet Ve Mülk İlişkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 47-59.
- Karaman, Vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Saray Matbaacılık., 2012.
- Kızılçelik, Sezgin- Erjem, Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya: Göksu Matbaası, 1992.
- Kösoğlu, Nevzat. *Milli Kültür Ve Kimlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mortimer, Edward- Robert Fine, (Ed.). *People, Nation And State: The Meaning Of Ethnicity And Nationalism*. London: I. B. Tauris, 1999.
- Mukatil Bin Süleyman. *Tefsîr-İ Kebîr*. Çev. Eryarso, M. Beşir. İşaret Yayınları, 2006.
- Özgen, Mehmet Volkan. "Milliyetçilik Kuramları". *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2019), 42-59.
- Sabri, Şeyhülislam M. "İslam Ve Milliyetçilik". *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/21 (Temmuz 1969), 44-47.



- Smith, Anthony D. *Millî Kimlik- Anthony D. Smith*. Çev. Şener, Bahar Sina. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Sönmez Selçuk, Senem. "Milliyetçilik Üzerine: Bir Literatür Taraması". *Journal Of Yasar University* 23/6 (2011), 3855-3865.
- Şahin, Mustafa. "Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek Kuramlar Ve Uygulamalar-Alain Dieckhoff, Christophe Jaffrelot". *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Nisan 2021), 167-177.
- Şahin, Alaaddin. "İbn Haldûn'un Asabiyet Teorisi". *Marmara İlahiyat*. Aralık 2018. Erişim 28 Ekim 2021. [Http://Www.Marmarailahiyat.Com/İbn-Haldunun-Asabiyet-Teorisi/](http://www.marmarailahiyat.com/İbn-Haldunun-Asabiyet-Teorisi/)
- Şentürk, Receb. "Millet". 30/64,66. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2005.
- Şimşek, Ufuk. "Milliyetçilikler Ve Milletin Oluşumu Üzerine Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (Nisan 2010), 81-96.
- Tepegöz, Ahmet Selim. *Türk İslam Sentezcilerinde Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Türkdoğan, Orhan. *Milli Kültür Modernleşme Ve İslam*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1996.
- Uslu, Beyza. "Kur'an'da Kolektif Bilinç Ve Mümin Kardeşliği". *Journal Of Analytic Divinity* 2/1 (15 Şubat 2018), 181-206.
- Yanık, Celalettin. "Etnisite, Kimlik Ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (Nisan 2013), 225-237. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaygi/169832>
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Yıldırım, Emre. "Millet Ve Milliyetçiliğe Dair Kavramlar Ve Sınıflandırmaların Ötesinde: Yeni Bir Model Önerisi". *Uluslararası Yönetim İktisat Ve İşletme Dergisi* 12/28 (Nisan 2016), 123-141.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 206-225.



Kur'an-ı Kerim'de 'Asâ Fiili ve İhtiva Ettiği Manalar
The Uses of the Verb 'Asâ in the Qur'ân and Its Meanings

Servet Demirbaş

Öğr. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Lect. PhD., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Türkiye.

E-posta: sdemirbas@ybu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6415-2140

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Şubat/February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1111183

Cite as / Atıf: Demirbaş, Servet. "Kur'an-ı Kerim'de 'Asâ Fiili ve İhtiva Ettiği Manalar", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 206-225.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Servet Demirbaş)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Kur'an'ın okunup anlaşılması büyük ölçüde Arapçanın dil yapısının bilinmesine ve lafızların cümle içindeki konumlarına göre taşıdıkları anlamların doğru tespit edilmesine bağlıdır. Lafız-mana ilişkisi diye isimlendirilen bu durum tefsir ilmi açısından önemli olduğu için yapılan her türlü tefsir çalışmalarında dil bilimsel yaklaşımlar Kur'an'da Allah Teâlâ'nın muradını belirlemede önemli yer tutmuştur. Nazmı ve manasıyla i'câzın en mükemmel halini temsil eden Kur'an, insanların ruh dünyalarını ve anlayışlarını etkileyerek onları en güzel olana yönlendirmek için farklı edebî üsluplar kullanmıştır. Arap dilinde ve Kur'an'da özel kullanım şartlarına ve geniş anlam yelpazesine sahip lafızlardan biri de 'asâ/ عسى fiilidir. Diğer fiillere nazaran farklı kullanım şartlarına tabi olan bu fiil, cümledeki konumuna, sözü söyleyenin ve muhatabın durumuna göre farklı manalar ifade etmektedir. Müfessirler عسى fiilinin ifade ettiği manaları tefsirlerinde geniş izahlarla ele almışlardır. Konuya eleştirel bir açıdan yaklaşarak onların değişik vesilelerle yaptıkları açıklamaları bir araya getirmek Kur'an'ı anlamaya yardımcı olacaktır. Bir giriş üç ana başlıktan oluşan bu çalışmada öncelikle عسى fiili dil bilimleri açısından incelendikten sonra Kur'an'da kullanıldığı ayetlerin iç ve dış bağlamlarına göre ihtiva ettiği anlamlar keşfedilmeye çalışıldı. İkinci olarak müfessirlerin bu fiil hakkında yaptığı açıklamalar ve yorumlar eleştirel bir tarzda ele alınarak konunun anlaşılmasına katkı sunabilecek bazı öneriler sunuldu. Üçüncü başlıkta bu fiilin Kur'an'da kullanıldığı manaları tespit edilmeye çalışıldı. Özellikle meal çalışmalarında عسى fiilini tek düze tercüme yerinde ayetin bağlamına göre daha uygun manalar verilmesi üzerinde durularak Kur'an araştırmacılarına ve meâl çalışmalarına olumlu katkılar sunulmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, 'Asâ Fiili, Anlam Zenginliği, Meâl.

Abstract

Reading and understanding the Qur'ân largely depends on knowing the language structure of Arabic and correctly determining the meanings of the words according to their position in the sentence. Since this fact, which is called the literal-meaning relationship, is important for the science of tafsîr, linguistic approaches have taken an important place in defining the will of Allah in the Qur'ân in all kinds of tafsîr works. The Qur'ân, which represents the most perfect state of i'jâz with its words and meanings, has used different literary styles to influence people's spiritual world and understanding and direct them to the most beautiful one. One of the words with special usage conditions and a wide range of meanings in the Arabic language and the Qur'ân is the verb 'Asâ/ عسى. The verb عسى, which is subject to different usage conditions compared to other verbs, has different meanings according to its position in the sentence, the situation of the speaker and the addressee. Commentators have dealt with the meanings of the verb عسى with extensive explanations in their tafsîr works. Approaching the subject from a critical point of view and bringing together their explanations on different occasions will be instrumental in understanding the Qur'ân. In this study, which consists of an introduction and three main titles, first of all, the verb عسى was examined in terms of linguistics, then, the meanings of the verses used in the Qur'ân according to their internal and external contexts were tried to be discovered. Secondly, the explanations and comments made by the commentators about this verb were handled in a critical way and some suggestions that

could contribute to the understanding of the subject were presented. In the third title, the meanings of this verb used in the Qur'ân were explained. Particularly in Qur'ân translations, it has been tried to make positive contributions to Qur'ân researchers and translation studies by emphasizing that the verb عسى should be given more appropriate meanings according to the context of the verse rather than a monotonous translation.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Verb 'Asâ, Richness of Meaning, Translation.

Giriş

Kur'an lafız ve manasıyla Allah kelimidir. Onun nazmındaki murâd-ı ilahiye keşfetmenin yollarından biri de lafız-mana ilişkisinin bilinmesinden geçmektedir. Apaçık bir dille Arapça olarak indirilen Kur'an'ın anlaşılması, Arap dili gramerinin ve lafızların cümledeki konumlarına göre taşıdıkları manaların bilinmesiyle mümkündür. Lafız-mana ilişkisi, tefsir ilmi açısından önemli olduğu için erken dönem tefsir çalışmalarında rivayete dayalı tefsirle birlikte dil bilimi önceleyen çalışmalar yapılmıştır. *Mecâzü'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Meâ'ni'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân* gibi isimlendirmelerle yürütülen dil merkezli tefsir faaliyetleri lafız-mana ilişkisiyle birlikte ilâhî kelimada Allah'ın muradını araştırmayı hedeflemiştir.¹ Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) Kur'an'ın anlaşılmasında önceliğin lafız-mana ilişkisine verilmesinin önemi üzerinde durmuştur.²

Lafız-mana ilişkisi üzerinde çalışan ilim ehlinin faaliyet alanları bazı farklılıklar göstermektedir. Gramer (nahiv & sarf) ve belâgat gibi dil bilim çalışmalarında sadece lafızların manalara delâletleri incelenirken, tefsir ilminde ise Kur'an lafızları Allah Teâlâ'nın muradına delaleti yönünden incelenmektedir. Bu itibarla bazı müfessirler tefsir ilmini "Allah'ın murat ettiği manalara delaleti açısından Kur'an lafızlarının hallerini araştıran ilimdir." şeklinde tanımlamışlardır.³

Hem nazmı hem de manasıyla i'câzın kemal derecelerini ihraz eden Kur'an, muhataplarının hislerinden ziyade akıllarına, ve ruhlarına hitap ettiği için farklı edebî üsluplar kullanarak anlam zenginliği oluşturmuştur. Tek düze basit cümleler yerinde içinde takdimlerin, tehirlerin, haziflerin, temsillerin, teşbihlerin, mecazların, istiarelerin, kinayelerin ve daha birçok nüktenin gizli olduğu anlatım üslupları kullanmıştır.

¹ Necmettin Gökçür, "Tefsir Usulünde 'Lafız-Mana' ilişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* ed. Bilal Gökçür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009), 334.

² er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 9-10.

³ Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu'l-a'yân tefsîru sûreti'l-Fâtiha* (İstanbul: b.y., 1326), 4-5; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsûf, b. Hayyân el-Gırnatî el-Endülûsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2010), 1/23; Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.), 1/13.



Muhataplarını sürekli uyanık tutmak için nida, iltifat, istifham, kasr ve benzeri üsluplara sıkça yer vermiştir.⁴

Arap dilinde ve Kur'an'da yer alan bazı fiillerin özel kullanım şartları vardır. Bunlardan biri de عسى fiilidir. Bu fiil, kullanım şartlarına, cümledeki konumuna, sözü söyleyenin ve muhatabının durumuna göre farklı manalar içermektedir. Kur'an'da yirmi sekiz farklı ayette otuz defa kullanılan عسى fiili, bulunduğu ayetin bağlamına göre farklı manalar ihtiva ettiği için araştırılmaya değer konular arasındadır. Bu çalışmada عسى fiili dil bilimleri tefsir ve tercüme açısından incelenerek içerdiği anlamlar keşfedilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın Kur'an araştırmacılarına ve meâl çalışmalarına bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Günümüze ulaşan en eski gramer çalışması olan Sibeveyhî'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* isimli eseri dahil olmak üzere neredeyse bütün nahiv eserlerinde nâkıs fiillerin ikinci kısmı olan "efâ'lü'l-mukârebe" başlığı altında incelenen ve dil bilimciler tarafından hakkında çok farklı yorumlar yapılan عسى fiili, çağdaş dönemde de bazı çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalar daha çok efâ'lü'l-mukârebe hakkında yapılan genel çalışmalar olup, içerisinde عسى fiiline de yer verilmiştir.⁵ Konusu sadece عسى fiili olan çalışmalarda yapılmıştır. ⁶ Bizim çalışmamız konuyu hem dil bilim hem tefsir hem de Türkçeye çeviri açısından ele aldığı için diğer çalışmalardan farklı bir konumdadır.

1. 'Asâ/ عسى Fiilinin İştikâk Gramer ve Anlam Yönü

عسى fiilinin iştikâkı/türetilmesi, tasrifi/çekimi, binası/sığısı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Cumhur uleması عسى fiilinin muzâri', ismi fâil, emir, nehiy ve diğer kalıpları olmayan, malûmu ve meçhulü gelmeyen, mastarı bulunmayan gayrı mutasarrıf/çekimsiz, camit bir fiil olduğu görüşündedir. Kendisine عسيتم - عسيتم gibi merfû' zamiri bitişerek sadece mâzisinin çekimi yapılır.⁷

Sibeveyhî, عسى fiiline عَسَا - عَسَا - عَسَا şeklinde merfû' zamiri bitişmesi durumunda fiil, عَسَا şeklinde mensûb zamiri bitiştiğinde ise عَسَا gibi harf olduğunu söylemiştir.⁸ Ahfeş el-Evsat, (öl. 215/830) Müberred (öl. 286/900) ve Enbârî, (öl. 577/1182) gibi dil bilimciler

⁴ Mehmet Kılıçarslan, "Kur'an-ı Kerim'deki Temenni İfadeleri" *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 14-15.

⁵ Efâ'lü'l-mukârebe ana başlığı altında 'Asâ/ عسى fiiline yer veren çalışmalardan biri Hanife Özçelik Gülşen'in "Cümleye kattığı Anlam Bağlamında Mukaraba, Recâ ve Şurû' Fiillerinin İncelenmesi ve Kur'an-ı Kerim'den Misalleri" Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019. İsimli yüksek lisans tezidir. Diğer bir çalışma Sâmîr Süleymân Abdullah el-Avâvede'nin "Efâ'lü'l-mukârebe dirâse lügaviyye" *Câmia'tü Mûte*, el-Ürdün 2011. İsimli yüksek lisans tezidir.

⁶ es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Selâm, *Makâmâtü 'asâ fi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru's-Se'ade, 1417/1997); Hüsâm Hüseyin Mezbân, "'asâ fi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm" *Mecelletü midâdi'l-âdâb*, sayı, 3, 112-146; Diğer bir çalışma ise Rakîb Latîf ed-Düleymî'nin "'Asâ Beyne'l-vâzifeti'n-nahviyye ve'd-delâliyye ev'l-istî'mâl fi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm" *Mecelletü câmia'ti'l-enbâr li'l-lügât ve'l-âdâb*, sayı 1, 2009. İsimli makalesidir.

⁷ Ebu'l-Berakât el-Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Dimişk: Matbûâ'ti'l-Mecmei'l-İlmi'l-Arabî, ts.), 130.

⁸ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 3/158-160.

serdettikleri farklı delillerle عسى'nın harf olmasını reddederken,⁹ Kûfe dil mektebinin temsilcilerinden Sa'leb (öl. 291/904) ve İbü's-Serrâc (öl. 549/1154) عسى'nın harf olduğunu savunmuşlardır.¹⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, (öl. 471/1078) cumhurun görüşlerinin aksine عسى fiilinin عسى - يَعْسى - عسى şeklinde mastarının olduğunu ileri sürmüştür.¹¹

عسى fiili, Arap gramerinde nâkıs fiiller kategorisinde ele alınır. Nâkıs fiiller iki kısımdır.¹² Birincisi mukârebe/yakınlık manasına delalet etmeyen nâkıs fiillerdir. Bunlar kân ve kâne ve kardeşleri diye isimlendirilirler.¹³ İkincisi, الافعال المقاربة/yakınlık manasına delalet eden fiillerdir. Bu fiiller, haberin fâil için gerçekleşmesindeki yakınlığa delalet ederler. Bu yakınlık üç aşamalıdır. Birincisi, رجاء/recâ yani fiilin, fâil için meydana gelmesini umut etmektir. Araplar bu mana için daha çok عسى fiilini kullanmışlardır. عسى "Umulur ki çocuk yürür." cümlesinde mütekellim çocuğun yürümesini umutla beklemektedir. İkincisi, حصول/husûl yani fiilin meydana gelme emareleri belirmiş olsa da fiilin henüz meydana gelmediğini ifade eder. Bu manalar için اوشك ve كاد fiilleri kullanılır. "Çocuk yürüye yazdı/az kaldı yürüyecekti/neredeyse yürüyordu." cümlesinde çocuğun yürüme emareleri belirmiş ama henüz yürümemiştir. Üçüncüsü, شُرُوع/şürû' yani fiilin fâil adına gerçekleşmeye başlamasını ifade eder. Araplar bu mana için daha çok طفق fiilini ve şürû' anlamını içeren اخذ، جعل، شرع، جعل، اخذ fiillerini kullanmışlardır. "Çocuk yürümeye başladı" örneğinde, yürüme fiili çocuk tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır.¹⁴ Bu çalışmanın konusu sadece عسى fiili olduğu için diğer fiiller üzerinde durulmayacaktır.

عسى fiili diğer nâkıs fiiller gibi manasının hükmünü habere vermek için isim cümlesinin başında gelir.¹⁵ Bu fiilin kullanımında haber genellikle عسى زيدٌ أن يخرج örneğinde olduğu gibi mastar manası ifade eden اُعداتيyla gelen muzârî fiildir. Haberde اُعداتي gelmesi عسى fiilindeki umut manasını kuvvetlendirerek gelecek zamanı konuşma zamanına yaklaştırmak içindir.¹⁶ Arap dilinde عسى fiilinin en fasih kullanımı budur.¹⁷ Kur'an'da on dört yerde bu kullanımla gelmiştir.¹⁸

⁹ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abülhâlık Uzeyme (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.) 3/70-71; el-Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye*, 127.

¹⁰ Cemâlüddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 1/126.

¹¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Muktesad fi şerhi'l-İzâh*, thk. Kazım Bahru'l-Mercân (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1982), 1/112.

¹² Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *Kâfiye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 91-93; Nûreddîn Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî/el-Fevâidü'z-zıyâiyye* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 337; Muhammed Efendi el-Birgivi, *İzhâru'l-esrâr* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 133.

¹³ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî*, 369-375.

¹⁴ Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahya Beşîr Mısri, (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İlmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996), 2/1061.

¹⁵ Câmî, *Molla Câmî/el-Fevâidü'z-zıyâiyye*, 337.

¹⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/11, 12; Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî*, 377.

¹⁷ Hasan b. el-Kâsım el-Murâdî, *Hurûfü'l-meânî*, thk. Tâhâ Muhsin (Bağdat: Câmîa'ü Bağdâd, 1975), 434,435.

¹⁸ en-Nisâ 4/84, 99; el-Mâide 5/52; el-A'râf 7/129; et-Tevbe 9/18, 102; Yûsuf 11/83; el-İsrâ 15/8; el-Kehf 18/40; el-Kasâs 28/22; el-Mümtehine 60/7; et-Tahrîm 66/5, 8; el-Kalem 68/38.



عسى fiilinin diğer kullanımı أن يخرج زيدٌ örneğinde olduğu gibi kendisinden sonra (أن مع الفعل) gelmesidir. Nahivciler bu kullanımda birçok tevcihte bulunmuşlardır. Birincisi, عسى nâkis fiil olup أن يخرج زيدٌ cümlesinin isim ve haber makamında olmasıdır.¹⁹ İkincisi, عسى yakınlık manası ifade eden اقرب fiili gibi olup أن يخرج زيدٌ cümlesinin fâil olmasıdır. Üçüncüsü, يخرج أن mukaddem haber, مزيدٌ isim olması ihtimalidir.²⁰ Ehl-i Hicâz, عسى fiilini أن ile gelen muzârî' fiile isnat ettikleri zaman kendisine merfû' zamirlerini bitişirmeyi câiz görürken, Benî Temîm câiz görmemiştir.²¹ Kur'an, bu hususta Ehl-i Hicâz'ın lügatleri üzerine nazil olmuştur.²² Kur'an'da عسى fiilinin doğrudan أن ile gelen muzârî' fiile isnat edildiği kullanımların sayısı on altıdır.²³

عسى fiilinin bir diğer kullanımı da زيدٌ يخرج örneğinde olduğu gibi haberin sadece muzârî' fiil olarak gelmesidir.²⁴ Müberred, haberde أن gelmemesinin şiir zaruretinde olabileceğini, normal kullanımda haberde أن olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.²⁵ عسى fiilinin bu kullanımı Kur'an'da varit olmamıştır.

Halîl b. Ahmed, (öl. 175/791) Kur'an'da kullanılan عسى fiilinin Allah Teâlâ hakkında yakîn yani kesin bilgi, insanlar hakkında ise umut vermek anlamındaki لعلى edatı gibi olduğunu söylemiştir.²⁶ Sibeveyhî, عسى cümlesinin ان تفعل takdirinde olup, asıl manasının "bir fiili gerçekleştirmeye yaklaşmak" olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Ezherî, (öl. 370/980) عسى lafzının fiil değil, yakınlık, umut ve beklenti manalarında kullanılan harf olduğunu ifade etmiştir. Ezherî, عسى'nin öznesinin farklılığına göre anlamın da değişeceğine dikkat çekmiştir. عسى'nin Allah'a nispetle kesinlik, kullara nispetle zan ifade ettiğini söylemiştir.²⁸ İbn Fâris, (öl. 395/1004) عسى fiilinin asıl anlamının fiilin meydana gelmesinin yakınlığını ve fiilin imkan dahilinde bulunduğunu, recâ/umut manasında kullanımının ise mecâzî olduğunu söylemiştir.²⁹ Cevherî, (öl. 400/1009) عسى lafzının mukârebe fiillerinden olup manasının tama'/umut ve işfâk/kaygı, korku, acımak ve şefkat göstermek gibi manalara geldiğini bildirmiştir.³⁰ İbn Manzûr, (öl. 711/1311) عسى'nin manasının sevilen ve istenen şeylerde tama', korkulan ve istenmeyen şeylerde işfâk

¹⁹ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî*, 377.

²⁰ İbn Hâcib, *Kâfiye*, 91.

²¹ İsmâil el-Evsi, *Esâlibü't-taleb 'inde'n-nahviyyîn ve'l-belâgiyyîn* (Bağdat: Dâru'l-Hikme, 1988), 582.

²² el-Bakara 2/246; Muhammed 47/22.

²³ el-Bakara 2/216, 216, 246; en-Nisâ 4/19; el-A'râf 7/185; Yûsuf 12/21; el-İsrâ 17/51, 79; el-Kehf 18/24; Meryem 19/48; en-Neml 27/72; el-Kasâs 28/9, 67; Muhammed 47/22; el-Hucûrât 49/11, 11.

²⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/157, 158, 189.

²⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/68, 69.

²⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmârâî, (b.y., ts.) "asâ", 2/199, 200.

²⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/157.

²⁸ Ebû Mansûr Ahmed el-Ezherî, *Tezhîbü'l-lüga*, thk. Abdülkerîm en-Neccâr (Mısır: el-Dâru'l-Mısıryye, ts.), "asâ" 3/67, 68.

²⁹ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "asâ" 4/317

³⁰ İsmâil b. Hmâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), "asâ" 6/2426.

olduğunu söylemiştir.³¹ Râğıb el-İsfahânî, عسى fiilinin tama' yani bir şeyi şiddetle arzulamak ve tereccî yani gerçekleşmesinde sevinç olan bir eylemin meydana geleceği hususunda zan manasında olduğunu söylemiştir. İsfahânî'ye göre müfessirlerin "Allah Teâlâ hakkında tama' ve recâ caiz olmadığından Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kendi kelamı olarak yer alan عسى fiili Allah hakkında vücup/gereklilik ifade eder." sözleri, gerçeği yansıtmayan eksik bir yaklaşımdır. Çünkü Kur'an'da Allah Teâlâ'nın عسى fiilini zikir etmesi, kendisinin tama' ve recâ içinde olduğunu ifade etmek için değil, muhatap olan insanların tama' ve recâ içinde olmalarını teşvik içindir."³²

2. Müfessirlerin عسى Fiili Hakkındaki Görüşleri

Müfessirlerin عسى fiilin kullanımı ve ifade ettiği manalar hakkındaki görüşlerine geçmeden önce 'ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde bu fiil hakkındaki görüşlere işaret etmekte fayda vardır. Zerkeşî, (öl. 794/1392) *el-Burhân*'da عسى ve لعل kelimelerinin manalarını açıklarken şu izahlara yer vermiştir:

"Bu iki edat Allah Teâlâ hakkında kesinlik ifade ederken, insanlar hakkında recâ ve tama' manasınadır. Gelecekte gerçekleşmesi imkân dahilinde olan fiiller konusunda insanların bilgisi kesin olmayıp zanna ve şüpheye dayanırken, Allah'ın ilmi kesin olup her şeyi kuşatmıştır. Bu itibarla لعل ve عسى kelimelerinin iki türlü nispeti vardır. Bunlardan biri, Allah'a ispet edilen *nisbetü'l-katı' ve'l-yakîn* yani gerçekleşmesi kesin ve zevali mümkün olmayan sabit bir nispettir. Diğeri insanlara nispet edilen *nisbetü's-şekk ve'z-zann* yani fiilin gerçekleşmesindeki tereddüdü ifade eden nispettir. Bundan dolayı bu iki edat Kur'an'da Allah katında olan şeylere nazaran kesinlik, insanlar nezdinde olan şeylere nazaran tereddüt ifade eder..."³³

Zerkeşî, Allah Teâlâ'nın ilminde gerçekleşmesi kesin olan bazı hususları Kur'an'da umut, temenni, tereccî, zan ve şek ifade eden üslupla getirmesini de şöyle açıklamıştır:

"Kur'an Arapçanın belagat ve dil özelliklerini kullanarak nazil olmuştur. Araplar, muhatapı yapılacak bir işe yönlendirmek ve mübalağa yapmak gibi nükteler elde etmek için gerçekleşmesi kesin olan bazı fiilleri, şek ve tereddüt ifade eden cümle yapısıyla söyleyerek muktezâyı zahirin hilafına muktezâyı hale göre kelimeler irad ederler. عسى ve لعل edatlarının kullanımında da daha çok bu belagat üslubu hakimdir."³⁴

Süyûtî, (öl. 911/1505) عسى'nin camit bir fiil olup, manasının sevilen ve istenen şeylerde tereccî/umut, istenmeyen şeylerde işfâk/korku ve kaygı olduğunu söylemiştir. İbn Fâris'den naklen, عسى'nin bazen de yaklaştırma anlamı içerdiğini bildirmiştir. عسى أن "Acele gelmesini istediğiniz şeyin bir kısmı size çok yaklaşmıştır."³⁵

³¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1984), "asâ" 15/54.

³² İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, "asâ", 338.

³³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/158-159.

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 159-160.

³⁵ en-Neml 27/72.



ayetinde عسى fiili yaklaşırma anlamı ifade etmiştir. İbn Abbâs'dan (öl. 68/687) nakledilen "Kur'an'da gelen bütün عسى fiilleri vücüp/zorunluluk ifade eder." görüşüne de değinmiştir.³⁶ Süyûti'nin açıklamaları dil bilimcilerin yaklaşımlarıyla paralellik göstermektedir.

İlk dönem müfessirlerinden Ferrâ', (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'da Allah'a nispet edilen عسى fiilinin vücüp yani dahil olduğu cümledeki fiilin mutlaka gerçekleşeceğini ifade ettiğini bildirmiştir.³⁷ Ebû 'Ubeyde (öl. 209/824) bu görüşün bir benzerini Kur'an'ın filolojik tahlillerini incelediği *Mecâzu'l-Kur'ân*'da şöyle dile getirmiştir: "Arapların kullanımında عسى fiili bağlamına göre recâ ya da yakîn ifade ederken, Kur'an'da geçen bütün عسى fiilleri icâb ve yakîn yani dahil olduğu cümledeki fiilin mutlaka gerçekleşeceğini ifade eder."³⁸ Ahfeş el-Evsat'da (öl. 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'da عسى fiiliyle ilgili aynı şeyleri paylaşmıştır.³⁹ Mâverdî, (öl. 450/1058) Bakara suresi 2/216. ayetin tefsirinde عسى fiilinin iki manasından bahsetmiştir. Bunlardan biri, fiilin gerçekleşmesinde tereddütle beraber fiilin meydana gelmesindeki recâ ve hırs, diğeri de muzârî' fiille beraber olasılık ifade eden قد manasına olmasıdır.⁴⁰ Tabersî, (öl. 548/1154) Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) naklen Kur'an'da yer alan عسى fiilinin Allah Teâlâ için vücüp ifade ettiğini bildirdikten sonra sebebini de şöyle açıklamıştır: "Allah Teâlâ'nın kullarını bir konuda umutlandırması onu tamamlaması ve yerine getirmesi demektir."⁴¹

Fahreddîn er-Râzî, (öl. 606/1210) عسى fiilinin asıl manasının yaklaşırma olup, mecâzî olarak Allah Teâlâ hakkına yakîn, muhataplar açısından şek ve tereddüt ifade ettiğini bildirmiştir.⁴² Ebû Hayyân (öl. 745/1344) عسى fiilinin ayetin bağlamına göre işfâk ya da tama' için olduğunu öne çıkarmıştır.⁴³ Semîn el-Halebî, (öl. 756/1355) عسى fiilinin aslında yakınlık manasına olup sonradan tereccî ya da işfâk anlamına nakledildiği görüşündedir.⁴⁴ Ebüssuûd Efendi'de (öl. 982/1574) Allah Teâlâ'nın kelimelerindeki عسى fiilinin anlamının gerçekleşmesi kesin bir va'd olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Âlûsî, (öl. 1270/1854) Kur'an'da geçen

³⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 2/515-517.

³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/451.

³⁸ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, ts.), 1/134.

³⁹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ' (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1411/1990), 2/436.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/273.

⁴¹ Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/109.

⁴² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1413/1997), 2/386.

⁴³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Mahir Habbûş (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 4/99.

⁴⁴ Ahmed b. Yûsuf b. el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî, *ed-Düruru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dımişk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/387, 388.

⁴⁵ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.), 3/49.

bütün عسىfillerinin Allah hakkında yakîn ifade etmediğini farklı ayetlerde recâ, işfâk, tama' ve yaklaştırma gibi manaları da içerdiği görüşündedir.⁴⁶ Reşid Rızâ, (öl. 1935) *el-Menâr* tefsirinde “her şeyi ilmiyle kuşatan Allah Teâlâ hakkında gerçek manada tereccî muhal olduğundan عسىfiilinin Allah'ın vadi ve haberi manasına hamletmenin daha isabetli olduğunu, Allah'ın verdiği haberlerin de hakikat olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Kısıtlı sayıda görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerin عسىfiilin manasıyla ilgili söyledikleri birbirine çok yakındır. Görüşlerine yer veremediğimiz diğer müfessirlerin bu konudaki fikirleri de farklı değildir. Tefsirlere bakıldığında müfessirlerin özellikle İbn Abbâs gelen rivayetlere dayanarak “ عسىfiili Allah Teâlâ hakkında vücup ifade eder.” görüşünde birleştikleri müşahede edilir. Müfessirlerin üzerinde durduğu diğer bir husus da yer aldığı ayetin bağlamına göre عسىfiilinin tama'/beklenti, itmâ'/umutlandırmak, recâ/gerçekleşmesinde sevinç olan bir eylemin meydana geleceği hususundaki umut, işfâk/istenmeyen bir fiilin meydana gelmesindeki korku, kaçınma, şek ve zan, yakîn/fiilin gerçekleşeceğine dair kesin bilgi, va'd/fiilin gerçekleşeceğine dair verilen söz, muzari' fiille beraber ihtimal ifade eden عسىmanalarını taşıdığı ve azda olsa aslî manası olan yakınlık gibi birbirine benzeyen ancak aralarında ince farklılıklar olan çok çeşitli manalar ifade ettiğini çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir.

Müfessirlerin, “Allah Teâlâ'nın şanı azametine recâ ve tama' layık olmadığı için Kur'an'da geçen عسىfiili Allah Teâlâ hakkında vücup ifade eder.” görüşleri, üzerinde durulması gereken bir husustur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Râgıb el-İsfahânî bu hususa dikkat çekmiştir. Müfessirlerin bu görüşünün gerçeği yansıtmadığını, eksik bir bakış açısı olduğunu söylemiştir. Çünkü Kur'an'da Allah Teâlâ'nın عسىfiilini zikir etmesi, kendisinin tama' ve recâsını ifade etmek için değil, muhatap olan kulların tama' ve recâ içinde olmalarını teşvik içindir.⁴⁸ Bu konu üzerinde duranlardan biri de Zerkeşî'dir. Konuya belâgat noktasından yaklaşan Zerkeşî, عسىfiilinde “nisbetü'l-katî ve'l-yakîn” ve “nisbetü'ş-şekk ve'z-zann” nispetlerini anlattıktan sonra Allah Teâlâ'nın kendi ilminde gerçekleşmesi kesin olan bazı hususları Kur'an'da umut, temenni, tereccî, zan ve şek ifade eden üslupla getirmesini Arapçanın belâgat ve dil özellikleriyle açıklamıştır.⁴⁹

Kur'an'daki عسىfiilinin kullanımına bakıldığında daha çok şart-cevap üslûbuyla oluşmuş cümle yapısı içinde şartla cevap arasında yer aldığı görülür. Yani mezkûr ya da mukadder bir şartın cevabında, şartın gerçekleşmesine bağlı olarak vadeliden cevabın da yerine geleceğini ifade etmek için gelmiştir. Arap dilindeki kullanımının aksine Kur'an'daki عسىfiilini “Şartın gerçekleşmesine bağlı olarak yakınlık, tama', recâ, işfâk ve benzeri anlamlar ifade eden fiildir.” şeklinde tanımlanabilir. Yani bu fiil Allah hakkında

⁴⁶ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.) 2/107.

⁴⁷ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1368), 5/304.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 338.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 159, 160.



vücup ifadesinden ziyade, kendisinden önce geçen şartın gerçekleşmesine bağlı olarak cevap cümlesinde gerçekleşecek olan fiildeki yakınlığı, umudu, beklentiyi kuvvetlendirmeyi ifade eder diyebiliriz. Bu durumda “ عسى Allah hakkında vücup ifade eder.” görüşünün mutlak olmadığı anlaşılmış olur.⁵⁰ Bu hususu bazı ayetlerle açıklamak konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

(وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ) en-Nisâ 4/84. “Allah yolunda savaş. Sen (öncelikle) sadece kendi (yaptıklarından) sorumlusun. Müminleri (kafirlerle savaş) teşvik et. (Eğer bunları yaparsan) Allah kafirlerin gücünü kıracaktır.”⁵¹ Müfessirler bu ayetteki عسى fiilinin Allah hakkında vücup ifade ettiğini söylemişlerdir.⁵² Ancak ayet incelendiğinde görülür ki Allah Teâlâ kafirlerin güç ve kuvvetini kırıp onları perişan etmesini عسى fiilinden önce geçen “Allah yolunda savaşmaya ve müminleri kafirlerle mücadeleye teşvik etme” şartına bağlamıştır. Bu şartlar gerçekleşirse Allah kafirlerin gücünü kıracaktır. İşte burada عسى fiili zımnî bir şarta bağlanan cevabın gerçekleşmesindeki umudu daha da kuvvetlendirmek için gelmiştir. Bizim kanaatimize göre bu ayette عسى fiilinin kesinlik ifade etmesi mutlak olmayıp, zımnî şartın gerçekleşmesine bağlı bir kesinliktir.

Bu hususla ilgili diğer bir örnek Yûsuf sûresi 12/21. ayeti gösterilebilir. وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا hanımına şöyle dedi: Ona iyi bak (değer ver). Bize faydalı olması umulur, ya da onu evlat ediniriz.”⁵³ Kanaatimize göre bu ayette عسى mutlak olarak recâ manasına değildir. Hz. Yusuf'u satın alan kişiye faydalı olması ve onu evlat edinme istekleri önceden geçen zımnî şarta yani “Yusuf'a iyi bakmaya ve değer vermeye” bağlanmıştır. عسى fiili de şart ve cevap arasında cevabın gerçekleşmesindeki umudu ve beklentiyi artırmak için gelmiştir.

عسى fiilinin kendinden önce geçen bir şarta bağlı olarak recâ yada işfâk ifade etmesine bir diğer örnek et-Tahrîm sûresi 66/5. ayetidir. عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارٍ (Ey Peygamber hanımları) Eğer O sizi boşarsa, Rabbi ona, sizin yerinize sizden daha hayırlı, (Allah'a) teslim olmuş, inanan, sebatla itaat eden, tövbe edip yönelen, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verir.”⁵⁴ Bu ayette عسى fiilinden sonra gelen “Allah'ın Hz. Peygamberin eşlerinin yerine onlardan daha hayırlı eşler vermesi” mutlak olmayıp Hz. Peygamber'in eşlerini boşama şartına bağlanmıştır. Bu şart gerçekleşmediği için kendisine bağlanan cevapta gerçekleşmemiştir. عسى fiili ise şart ve cevap arasında muhatap olan Hz. Peygamber'in hanımlarını korkutmak ve yaptıkları hatanın farkına varmalarını temin için gelmiştir. Kur'an'da geçen عسى fiilinin Allah hakkında vücup/kesinlik ifade

⁵⁰ “ عسى و لعل ودلالاتها في القرآن الكريم ” (Erişim, 13Ekim 2021) <https://tafaser.com>

⁵¹ en-Nisâ 4/84.

⁵² Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/134; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1424/2003), 7/267; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. 'Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/86.

⁵³ Yûsuf 12/21.

⁵⁴ et-Tahrîm 66/5.

ettiğini söyleyen müfessirlere göre bu ayetteki *عسى* kendisinden sonra gelen fiilin (daha hayırlı eşlerle değiştirme) kesin olarak gerçekleşmesini gerektirirdi. Fakat onlar bu ayeti istisna etmişlerdir. Bu itibarla “Kur’an’da geçen *عسى* Allah hakkında vücup/kesinlik ifade eder.” sözleri tartışmaya açık bir durumdur. Bu ayetteki *عسى* fiilinin gerçekleşmemiş şarta bağlandığına Kurtubî, (öl. 671/1273) Semîn el-Haleb, İbn Âdil, (öl. 775/1373) Hatib eş-Şirbînî, (öl. 977/1570) ve Sıddık Hasan Han (öl. 1307/1890) gibi müfessirler tefsirlerinde yer vermişlerdir.⁵⁵

3. Kur’an’ı Kerîm’de *عسى* Fiilinin Manalar

Arap dilinde ve Kur’an-ı Kerîm’de *عسى* fiilinin çok farklı manalarda kullanıldığına yukarıda değinildi. Müfessirler, bu fiilin yer aldığı ayetlerdeki bağlama göre farklı manalar ve yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Konuya Türkçe çeviriler ve meâller açısından bakıldığında ise *عسى* fiilindeki anlam zenginliğinden istifade etmekten uzak bir görünüm arz ettiği göze çarpmaktadır. Bu fiil Türkçe çevirilerde daha çok recâ/umut manasıyla karşılık bulmuştur. Oysaki bu fiilin manası sadece recâ değildir. Şimdi bazı ayetler üzerinden *عسى* fiilindeki anlam zenginliğini görmeye çalışalım.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ el-Bakara 2/216. “Size hoş gelmediği halde (saldırgan kâfirlere karşı) savaşmak size farz kılındı. Umulur ki hoşlanmadığınız bir şey (sonuç olarak) sizin için hayırlı olur. Korkulur ki sevdiğiniz bir şey (sonuç olarak) sizin için şer olabilir.”⁵⁶ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ve İbn ‘Atiyye, (öl. 541/1147) bu ayetteki *عسى* fiilinin vücup/gereklilik ifade ettiğini söylerken⁵⁷ Mâverdi ve Şevkânî, (öl. 1250/1834) *عسى*’nin olasılık ve ihtimal manası ifade eden *عَدَاتِي* anlamında olduğunu tercih etmişlerdir.⁵⁸ Ebû Hayyân, *عسى* fiilinin birinci cümlede işfâk/korku ve endişe, ikincisinde tereccî/umut manasına olduğunu tercih ederken,⁵⁹ Tûsî, (öl. 460/1067) İbn Arefe (öl. 803/1401) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi müfessirler de birincisinin recâ, ikincisinin işfâk manasında olduğunu söylemişleridir.⁶⁰

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 21/90; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-masûn*, 10/367-368; Ebû Hafîs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbelî, *el-Lübâb fi ulûmi’l-Kitâb*, thk. Şeyh Adil Ahmed (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1998), 17/201-202; Ebu’t-Tayyib Muhammed Sıddık b. Hasan Hân el-Kannevcî, *Fethu’l-beyân fi makâsidi’l-Kur’ân* (Beirut: Mektebetü’l-Asriyye, 1992), 14/214-215.

⁵⁶ el-Bakara 2/216.

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Neẓâl Mustafâ el-Bâz, 1417/1997), 2384; İbn Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/288, 289.

⁵⁸ Mâverdi, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/273; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, thk. Abdurrahmân el-‘Umeyra (el-Mansûra: Dâru’l-Vefâ, ts.), 1/382.

⁵⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîr*, 2/74, 75.

⁶⁰ Ebû C’âfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, thk. Ahmed Habîb kasîru’l-Me’âlî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.) 2/202-203; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arefe, *Tefsîru’l-imâm İbn Arefe*, thk. Hasan el-Mennâî (Tunus: Merkezü’l-Buhûs bi’l-Külliyeti’t-Tûnisiyye, 1987), 2/616, 617; el-Âlûsî, *Rîhu’l-meâ’ni*, 2/106, 107.



Allah Teâla, birinci cümlede kafirlerle olan savaşta müminlerin elde edecekleri maddi ve manevi hayırlara teşvik için) “*Umulur ki hoşlanmadığınız bir şey (sonuç olarak) sizin için hayırlı olur.*” ifadeleriyle müminleri umutla mücadeleye yönlendirirken, ikinci cümlede kafirlerle savaşı terk etmenin sonuçlarının kötü olacağı hususunda müminleri uyarmak için “*Korkulur ki sevdiğiniz bir şey sizin için şer olur.*” ifadesiyle ikazda bulunmuştur. Ayetin bağlamını göz önüne aldığımızda bu görüşün daha isabetli olduğu gözükmemektedir. Kur'an çevirilerine ve meâllere bakıldığında bu ayetteki عسى fiilleri “*belki de/ olabilir/ olur ki/ ihtimal ki/ mümkündür*” gibi olasılık ve ihtimal manası ile tercüme edildiği görülür. Bu tür tercüme ayetin bağlamına ve عسى fiilinin ifade ettiği manalara çok uygun değildir.

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ et-Tevbe 9/18. “*Allah'ın meşitlerini sadece Allah'a ve ahiret gününe inanan, namaz kılan, zekât veren ve yalnız Allah'tan korkan kimseler imar eder. Umulur ki onlar hidayete erenlerden olurlar.*”⁶¹ Taberî, (öl. 310/923) bu ayetin tefsirinde عسى fiilinin gereklilik ve kesinlik manasını ifade ettiğinden hareketle إن أولئك هم المفلحون “*gerçekten onlar kurtuluşa erenlerdir.*” ifadeleriyle tefsir etmiştir.⁶² Benzer bir manayı tercih eden Mâturidî, (öl. 333/944) كانوا مهتدين “*onlar hidayette oldular.*” şeklinde anlamlandırmıştır.⁶³ Vahidî, (öl. 468/1076) فأولئك هم المهتدون “*hidayette olan ancak bunlardır.*”⁶⁴ Begavî, (öl. 516/1122) وعسى من الله واجب، أي فأولئك هم المهتدون “*Allah'a nispetle عسى fiili vücup/kesinlik ifade eder. Yani hidayette olan ancak bunlardır.*” ifadelerini kullanmıştır.⁶⁵

Ayeti bu minval üzerine tefsir etmek عسى fiilini işlevsiz bırakmak anlamına geleceği için kanaatimizce bu yaklaşımlar çok isabetli gözükmemektedir. Fahreddin er-Râzî, bu ayetin tefsirinde عسى fiiliyle ilgili farklı görüşlere yer vermiştir. Bunlardan biri, عسى fiilinin Allah Teâlâ'ya değil de kullara nispet edilmesidir. Bu durumda fiil recâ/ umut manası ifade eder. “*Ayette ifade edilen (Allah'a ve ahiret gününe iman etmek, namaz kılmak, zekât vermek ve sadece Allah'tan korkmak) gibi amelleri yapanlar, bunları hidayete erme umuduyla yaparlar. Çünkü bu salih amelleri yapan mümin, kurtuluşa ereceğine kesin olarak hüküm veremez. Korkuyla umut arasında olur.*”⁶⁶

Hatib eş-Şirbînî'ye göre bu ayetteki عسى fiili müşriklere bakan yönüyle teb'îd yani iddia ettikleri şeyin kendileri hakkında gerçekleşmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu, müminlere bakan yönüyle de recâ ve tama' yani imanlarına salih amelleri de ilave etmeleri sebebiyle hidayeti umut edip beklediklerini ifade etmiştir.⁶⁷ Ebüssuûd Efendi de bu ayetteki عسى fiilinin bir yönüyle müşriklerin kendilerini ihsan sahibi sayarak yaptıklarının

⁶¹ et-Tevbe 9/18.

⁶² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 11/376, 377; İbn. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 6/1766.

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-sünneh*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004), 2/392.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 1/457.

⁶⁵ Ebû Muhammed el-Hüseyn Mesûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Süleyman Müslim el-Hars (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1411) 4/20.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 6/11.

⁶⁷ Hatib eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatü'l-Bulâk el-Emîriyye, ts.), 1/571.

onları hidayete ulaştıracağına dair beklentilerini kırmak ve onları bu hareketleri sebebiyle ayıplamak için geldiğini, müminlerin de imanla beraber güzel amelleriyle beyne'l-havf ve'recâ yani korkuyla umut arasında olmalarını, hatta korkularının umutlarından daha fazla olmasına yönlendirmek için geldiğini söylemiştir.⁶⁸

Görüldüğü gibi bu ayette Râzî, عسى fiiline korkuyla umut arasında olma manasını yüklerken, Şirbînî, müşriklere nazaran teb'îd/uzaklaştırma ve beklentilerini boşa çıkarma, müminlere nazaran da recâ ve tamâ' manalarını vermeyi uygun görmüştür. Diğer taraftan Ebüssuûd Efendi, عسى fiilinin anlam yelpazesini daha da genişleterek bu fiilin müşriklerin umudunu kesmek ve ayıplamak, diğer taraftan da müminlerin umutla beraber korku içinde olmalarını ifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca Şevkânî'nin bu manalarla birlikte عسى fiilini bir şeyi hak etmek ve bir şeye layık olmak manalarına hamletmesi de dikkat çeken bir yorumdur.⁶⁹

Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi Kur'an-ı Kerim'de عسى fiilinin yer aldığı ayetler iyi incelendiğinde bu fiilin, açıktan ya da zımnî şart-cevap üslûbunun bulunduğu ayetlerde şartın gerçekleşmesine bağlanan cevabın gerçekleşmesini tekit için geldiğini görmekteyiz. Bu ayette de durum böyledir. Müminlerin hidayette olmaları, Allah'a iman etmekle birlikte ahiret gününe inanmak, namaz kılmak, zekat vermek ve sadece Allah'tan korkmak gibi şartların gerçekleşmesine bağlanmıştır. Bu şartların hepsi birden gerçekleşirse, hidayete ermek de gerçekleşecektir. İşte عسى fiili, bu manaların gerçekleşmesini tekit ve takviye için gelmiştir. Türkçe meâllere atf-ı nazar edildiğinde bu fiilin müfessirlerin ortaya koydukları manalara temas edilmeksizin kalıplaşmış ifade olan (umulur ki) sözcüğüyle tercüme edildiği görülür.

اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ et-Tevbe 9/102.
 “Birde, günahlarının farkında olup kabullenenler var. Onlar iyi amellerine başka kötü işler karıştırdılar. (Töbe ederlerse) Allah'ın onların töbelerini kabul etmesi umulur. Gerçekten Allah çok bağışlayan, sonsuz merhamet sahibidir.”⁷⁰ Mukâtil b. Süleymân, (öl. 150/767) Ferrâ', Taberî, İbn Ebî Hâtim, S'alebî, (öl. 427/1035) İbn 'Atiyye, Şevkânî ve isimlerine yer veremediğimiz birçok müfessir kendisinde عسى fiili bulunan diğer ayetlerde olduğu gibi bu ayette de İbn Abbas'dan gelen rivayetlere dayanarak عسى من الله واجب yani fâili Allah Teâlâ olan عسى fiilinin, dahil olduğu cümlede kesinlik ve yakînî bilgiyi ifade ettiğini söylemişlerdir.⁷¹ İbnü'l-Cevzî, (öl. 597/1201) bu ayetteki عسى fiilinin vücup/kesinlik ifade etmekle beraber muhatapların işfâk/korkuyla tama'/ümit arasında gidip gelmelerini ve onların

⁶⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 4/51.

⁶⁹ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/493.

⁷⁰ et-Tevbe 9/102.

⁷¹ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîri Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002), 2/69; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/451; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/655; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 6/1874; Ebû İshâk Ahmed es-S'alebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 5/88; İbn 'Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/77; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/568.



endişelerini ve tövbelerinin kabul olmama korkusunu artırmak gibi manalara gelebileceği üzerinde durmuştur.⁷²

Diğer taraftan عسى fiilinin Allah Teâlâ hakkında vücup ifade etmeyip, işfâk, tama' ve recâ manalarını içerdiğini söyleyen müfessirler de vardır. Cessâs, (öl. 370/981) bu ayetteki عسى fiiliyle ilgili şunları söylemiştir: "Gafletleri sebebiyle Tebuk seferine katılmayarak seferden geri kalan sahabiler (tövbe ettik Allah bizi bağışlar) şeklinde bir düşünceye kapılıp yaptıkları tövbelerine güvenmemelerini ihtar için عسى fiili işfâk ve tama' ifade etmiştir."⁷³ Bu yorumun bir benzerini Ebû Ca'fer et-Tûsî, (öl. 460/1067) *et-Tibyân'* da dile getirmiştir.⁷⁴

Kuşeyrî, (öl. 465/1072) müfessirlerin ekseriyetinin aksine bu ayetteki عسى fiilinin Allah Teâlâ hakkında vücup ifade edemeyeceğini, aksine Allah'ın fâil-i muhtar olup kullarının tövbesini isterse kabul edip isterse kabul etmeyeceğini ifade etmek için geldiğini söylemiştir.⁷⁵ Kuşeyrî'nin yorumunu biraz daha geliştiren Hâzin el-Bağdâdî (öl. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl'* de şunları söylemiştir:

"Müfessirlerin cumhuru, İbn Abbâs'a dayanarak ' عسى fiili, Allah hakkında vücup ifade eder.' demişlerdir. Fakat belâgat alimleri bu ayetteki fiilin tama' ve işfâk ifade ettiğini bildirmişlerdir. عسى fiili Allah hakkında vücup ifade etmez. Allah Teâlâ her ne yaparsa kullarına lütfedip ikram ve ihsanda bulunmak için yapar. Bu ayette عسى fiili kulların korkuyla umut arasında bir haleti ruhiyye içinde olmalarını temin için gelmiştir. Ayetin son cümlesinin ifade ettiği manaya nazaran bu fiili umut manasına hamletmek daha uygundur."⁷⁶

İbn Âdil'de (öl. 8/14 yüzyıl) Kur'an'ın Arapların dildeki örfleri üzerine indiğinden hareketle şu örneği vermiştir: "İnsanların örfünde ihtiyaç sahibi birisi sultandan bir şey istediği zaman, sultan istenilen şeyi kesin ifadelerle vereceğini söylemez. Aksine tereccî ifade eden عسى ya da لعلى söyler. Bununla da hiç kimsenin sultanı yaptığı işlerde mecbur tutamayacağını, her ne yaparsa lütuf ve ihsan için yapacağını tembih etmiş olur. Bu ayette de عسى fiilinin ifade ettiği mana ve fayda budur." İbn Âdil, bu izahlardan sonra dikkat çeken bir başka açıklamasında, bağışlanmanın sadece yapılan hatalı fiili itiraf etmekle mümkün olamayacağını, bağışlanmanın gerçek manada tövbe etme şartına bağlı olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Daha önceki açıklamalarımızda da ifade ettiğimiz gibi aslında burada عسى'nin

⁷² Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Mısır: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 3/495.

⁷³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412/1996), 4/354.

⁷⁴ Ebû C'âfer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 5/290.

⁷⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik en-Nisâbü'rî el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 3/59.

⁷⁶ Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 2/278.

⁷⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Adil ed-Dımuşkî, *el-Lübâb fi 'ul'umi'l-kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 10/192.

dahil olduğu cümle, önceden geçen gizli bir şart cümlesinin cevabıdır. Yani bağışlanma, tövbe etme şartına bağlanmıştır. *عسى* fiili de cevap cümlesinin gerçekleşmesindeki umudu artırmak amacıyla gelmiştir. Bu yorumun benzerlerini Sıddık Hasan Han'ın, (öl. 1307/1890) Kasımî'nin (öl. 1914) ve daha birçok müfessirin açıklamalarında müşahede edilmektedir.⁷⁸

Çağdaş dönem müfessirlerinden Reşîd Rızâ'da *عسى* fiilinin Allah hakkında vücup ifade etmesinin çok sıhhatli bir görüş olmayıp asıl manasının haberi faile yaklaştırmak olup, mecazi olarak recâ anlamında kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca bu ayette sebep sonuç ilişkisine dikkat çeken Reşîd Rızâ, günahı itiraf ettikten sonra yapılacak nasûh tövbenin rahmete ve bağışlanmaya sebep olduğundan bahsederek *عسى*'nin başka bir görevine işaret etmiştir.⁷⁹ Reşîd Rızâ'nın *عسى* fiilinin şart-cevap ya da sebep-sonuç cümlelerinde sonucu desteklemek için geldiği ile ilgili bu yaklaşımı, müfessirlerin " *عسى* Allah hakkında vücup ifade eder" hükmünün çok tutarlı bir görüş olmadığını desteklemektedir.

Sonuç

Arapça bütün yönleriyle bilinmeden Kur'an'ın tam olarak anlaşılmasından bahsedilemez. Çok zengin içeriğe sahip olan Arap dilinde genel kurallar çerçevesinde anlaşılması mümkün olan lafızlar olduğu gibi bir takım özel şartlara ve kullanımlara bağlı olarak anlaşılabilir lafızlar da vardır. Gerek gramer gerekse ihtiva ettiği manalar açısından özel kullanıma sahip olan lafızlardan biri olan *عسى* fiili, Kur'an'da yirmi sekiz farklı ayette otuz defa geçmektedir. Bu fiil kendine ait kullanım kalıplarında yer aldığı ayetin bağlamına göre çok farklı anlamlar ifade etmektedir.

Çok geniş anlamlar içeren *عسى* fiilinin Kur'an'da ifade ettiği manaları müfessirler tefsirlerinde detaylı bir şekilde ele almışlardır. Müfessirlerin kahir ekseriyeti İbn Abbâs'ın görüşüne dayanarak bazı istisnalar dışında Kur'an'da geçen *عسى* fiilinin dahil olduğu cümlede kesinlik ve yakîni bilgiyi ifade ettiğini söylemişlerdir. Diğer taraftan esas anlamı haberi fâile yaklaştırmak olan *عسى* fiilinin yer aldığı ayetin iç ve dış bağlamına göre recâ/gerçekleşmesinde sevinç olan bir eylemin meydana geleceği hususundaki umut, tama'/beklenti, itmâ'/umutlandırmak, işfâk/istenmeyen bir fiilin meydana gelmesindeki korku, beyne'l-havf ve' recâ yani korkuyla umut arasında olma, teb'îd/uzaklaştırma ve beklentileri boşa çıkarma, tevbîh/muhatapları kınama, bir şeyi hak etme ve ona layık olma, şek ve zan, yakîn/fiilin gerçekleşeceğine dair kesin bilgi, va'd/fiilin gerçekleşeceğine dair verilen söz, tereccî ifade eden *لعل* ve muzari' fiille beraber ihtimal ifade eden *قد* edatı manalarını taşıdığını tefsirlerinde tafsilatlı bir şekilde açıklamışlardır.

⁷⁸ Sıddık b. Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, 5/388; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Dınişk: b.y. 1957), 8/325.

⁷⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/21.



Müfessirlerin, “recâ ve tama’ Allah Teâlâ’nın şanı azametine layık olmadığından عسى fiili Allah Teâlâ hakkında vücup/kesinlik ve gereklilik ifade eder.” görüşleri tartışmaya açık bir alan olarak gözükmektedir. Kuşeyrî, Isfâhânî, Zerkeşî gibi müfessirler bu hususa dikkat çekmişlerdir.

Aslında Kur’an’daki عسى fiilinin kullanımına bakıldığında daha çok açık yada zımnî şart-cevap üslûbuyla oluşmuş cümle yapısı içinde yer aldığı görülür. Yani açık ya da mukadder bir şartın gerçekleşmesine bağlı olarak vadeliden cevabın da yerine geleceğini pekiştirmek ve muhatapların umudunu ya da korkusunu artırmak için geldiği görülür. Arap dilindeki kullanımının aksine Kur’an’daki عسى fiilini “şartın gerçekleşmesine bağlı olarak tama’, recâ ve işfâk ifade eden fiildir.” şeklinde tanımlamamız mümkündür. Yani bu fiil Allah hakkında vücup ve zorunluluk ifadesinden ziyade, kendisinden önce geçen şartın gerçekleşmesine bağlı olarak cevap cümlesinde gerçekleşecek olan fiildeki tama’ ve recâyı ifade eder diyebiliriz.

Bu kadar geniş anlamlar içeren عسى fiilinin bağlamına göre ifade ettiği manaların Kur’an çevirilerine ve meâllere yansıtılması Kur’an’ı meâllerden anlamaya çalışanlara yardımcı olacaktır. Fakat genel olarak meâller incelendiğinde عسى fiilin anlam zenginliğinin meâllere aktarılamadığı görülecektir.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'h. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1. Basım, 1411/ 1990.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin Mesûd. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Süleyman Müslim el-Hars. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 1. Basım, 1411.
- Birgivî, Muhammed Efendi. *İzhâru'l-esrâr*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân. *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412/1996.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *el-Muktesad fî şerhi'l-İzâh*. 2 Cilt. thk. Kâzım Bahru'l-Mercân. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1982.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsûf, el-Gırnatî el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1431/2010.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, ts.
- Ebüsüûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât. *Esrâru'l-arabıyye*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dımuşk: Matbûâ'tü'l-Mecmei'l-İlmi'l-Arabî, ts.
- Evsî, Kays İsmâil. *Esâlîbü't-taleb 'inde'n-nahviyyîn ve'l-belâgiyyîn*. Bağdat: Dâru'l-Hikme, 1. Basım, 1988.
- Ezherî, Ebû Mansûr Ahmed. *Tezhîbü'l-lüga*. thk. Abdülkerîm en-Neccâr. 16 Cilt. Mısır: el-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *Aynu'l-a'yân tefsîru sûreti'l-Fâtiha*. İstanbul: b.y., 1326.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmârrâî, 8 Cilt. b.y. ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Gökkır, Necmettin. "Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" ilişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökkır. 333-344. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009.
- Hasan Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1992.
- Hâzin, Ali b. Muhammed el-Bâğdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Arabıyyeti'l-Kübrâ, ts.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abüdlhak b. Gâlib el-Endülüsî. *el-Muharraru'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Adil, Ebû Hafıf Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanbelî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn Arefe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-imâm İbn Arefe*. thk. Hasan el-Mennâî, 3 Cilt. Tunus: Merkezü'l-Buhûs bi'l-Küllıyyeti't-Tûnisiyye, 1. Basım, 1987.



- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâl Mustafâ el-Bâz, 1. Basım, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Kâfiye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1964.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. 9 Cilt. Mısır: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 2010.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 17 Cilt. Dımeşk: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'deki Temenni İfadeleri" *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/2. (2016), 14-44.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım. 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik en-Nisâbûrî. *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehlis'-sünneh*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn. 1. Basım, 1425/2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2002.

- Murâdî, Hasan b. el-Kâsım. *Hurûfî'l-meânî*. thk. Taha Muhsin. Bağdat: Câmîa'tü Bağdâd, 1975.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abülhâlık Uzeyme. 2 Cilt. Kâhire: Matâbü'l-Ehrâm el-Ticâriyye. 1. Basım, 1415/1994.
- Radıyyüddîn. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Yahya Beşîr Mısırî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1413/1997.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 11 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 2. Basım, 1368.
- S'alebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşfü ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-masûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dımuşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrahmân el-'Umeyra. 5 Cilt. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Bulâk el-Emîriyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1424/2003.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecm'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Toshihiko, İzutsu. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Tûsî, Ebû C'afer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân. 2 Cilt Dımuşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1415/1995.



Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.

”عسى و لعل ودلالاتها فى القرآن الكريم” (Erişim, 13 Ekim 2021) <https://tafaser.com>



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 226-248.



Sosyolojik Bağlamında Yoksunluğun Kur'an'î İzdüşümleri
The Qur'anic Projections of Deprivation in its Sociological Context

Sare Nur Aydın

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,
Ankara, Türkiye.

E-posta: saremaydin@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-8649-7094

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 03 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1103564

Cite as / Atıf: Aydın, Sare Nur. "Sosyolojik Bağlamında Yoksunluğun Kur'an'î İzdüşümleri", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 226-248.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sare Nur Aydın)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

İnsanlar hayatlarını devam ettirebilmek için yiyecek, içecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarının yanı sıra ilgi ve sevgi gibi duygusal ihtiyaçlarını da gidermek durumundadır. Fakat insanın bu ihtiyaçlarının karşılanamaması veya az miktarda karşılanabilmesi durumunda bazı insanlar duygusal olarak yoksunluk hissi yaşamaya başlamaktadır. Bu çalışmadaki problemimiz, sosyolojik bağlamda yoksunluk teorisini ele alarak Kur'an'daki yoksunluk izdüşümlerini incelemektir. Bununla birlikte çalışmanın amacı ise Kur'an'ı bakış açısıyla toplumsal yapıyı dikkate alarak yoksunluğu a) ekonomik, b) sosyal, c) organizmal/bireysel, d) ahlaki (etik) ve e) psişik (ruhsal) başlıkları altında yoksunluk hissini hangi şartlarda ortaya çıktığını inceleyerek toplumu anlamaya çalışmaktır. Çalışmada anlayıcı yaklaşım yöntemiyle tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Sonuç olarak, insanlar sahip olmak istedikleri şeylerin başkasında olduğunu fark ettiğinde, kendisini o kişi ile kıyaslamaya ve genellikle de olumsuz duygular hissetmeye başladığında yoksunluk yaşar. Ayrıca her türlü ihtiyacı karşılayabilen insanlar da yoksunluk yaşayabilmektedir. Yoksunluk, bireysel ve grup olarak yaşanabilir. İnsanlar yoksunluk çeşitlerinden sadece birini veya birden fazla yoksunluk çeşidini aynı anda yaşayabilmektedir. Bu insanlar için dinin önemli işlevlerinin olduğu gözlemlenmektedir. Din, toplumdaki sosyal düzeni sağlayarak, adaletsizliğe ve acılara teselli olarak bütün yoksunluk çeşitlerine karşı bir telafi mekanizması sunar. Bu nedenle bu kimselerin çoğunlukla dine yönelmesinin yanı sıra dine yönelmeyen kimselerin olduğu da gözlemlenmektedir. Kur'an'a bakıldığında malını kaybetme korkusu yaşayanlar, mallarını, mülklerini ve hatta soylarını yarıştıranlar, statüsünü kaybetmekten korkarak peygamberi inkâr edenler, diğer insanlara kıyasla fiziki engeli olanlar, toplumun değerleri ile çatışanlar ve anlam arayışına girenler yoksunluk hissine kapılan kişilere örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yoksunluk, Kur'an, Charles Glock

Abstract

People need to fulfill their basic needs, such as food, beverages and housing, as well as their emotional needs, such as attention and love, so that they can continue their lives. But in the event that one's needs cannot be met or a small amount of it can be met, some people are starting to feel emotionally deprivation. Our problem in this study is to examine the withdrawal abscess in the Qur'an by addressing the theory of sociological withdrawal. However, the aim of the study is to try to understand the society by looking at the Qur'an and considering the social structure of the Qur'an, by studying the conditions under which the feeling of deprivation is produced under economic, b) social, c) organizational/individual, d) moral (ethical) and e) psychic (spiritual). The study uses historical documentation technique by means of an understanding approach. As a result, when people realize that what they want to have is someone else's, they suffer withdrawal when they start to compare themselves to that person and often feel negative feelings. And people who can afford all kinds of needs can suffer from withdrawal. Deprivation can be experienced as individual and as a group. People can only experience one or more types of deprivation at the same time. For these people, it is observed that religion has important functions. Religion provides social order in society,

providing a compensation mechanism against all kinds of deprivation as a consolation to injustice and suffering. Therefore, it is observed that these people are often directed toward religion, as well as those who are not toward religion. In the eyes of the Qur'an, those who fear to lose their property, their property and even their descendants, who deny the prophet, who are physically disabled compared to other people, who are conflicted with the values of society and those who seek meaning, are shown as examples of those who have a feeling of absence.

Keywords: Sociology of Religion, Deprivation, Qur'an, Charles Glock

Giriş

Asıl manası ile “yoksunluk” kavramı herhangi bir şeyin, bir kimsenin elinden alınması veyahut mülksüz bırakılması durumudur. Aynı zamanda, bir kimsenin hiç sahip olmaması veya daha önceden sahip olması fark etmeksizin herhangi bir şeye sahip olmaması durumudur. İnsanların yoksun olduğu şeyler farklılık gösterebilir, genellikle insanın temel ihtiyaçları olan yiyecek, içecek, barınma, eğitim, duygusal ilgi ve alaka gibi durumların karşılanamaması durumunda yoksunluk yoğun olarak görülmektedir (Marshall, 2003, 828).

Yoksunluk kavramı, “mutlak yoksunluk” ve “görelî/göreceli yoksunluk” olmak üzere iki ana çerçevede incelenir. Mutlak yoksunluk; insanın hayatını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu yiyecek, barınma, kıyafet vb. araçların olmamasıdır. Mutlak yoksunluk aynı zamanda nesnel yoksunluk olarak da isimlendirilmektedir. Nesnel yoksunluk; bir kimsenin veyahut bir grubun yoksunluğu hakkında karar vermekte kullanılan kazanç gibi belirli standartları ifade eder. Görelî/Göreceli yoksunluk; çoğunlukla olumsuz duygu ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren bir kavramdır. Bu kavram, bir kimsenin hak ettiği bir şeyden (referans düzeyine göre) mahrum bırakıldığı düşüncesinden kaynaklanan bir kızgınlık duygusu olarak tanımlanabilir (Walker - Pettigrew, 1984; Marshall, 2003, 828; Ulu, 2013, 193-194; Yılmaz, 2019, 28; Altınlı vd., 2021, 308). Çalışmayı daha çok göreceli yoksunluk çerçevesinde ele alacağız.

İnsanlar herhangi bir konuda başka bir kimse ile kıyaslandığında yoksunluk duygusunu hissetmeye başlar. Bu karşılaştırma/kıyaslama durumu bir kimseyi veya bir grubu içerebilmektedir. Dolayısıyla göreceli yoksunluk bir karşılaştırma/kıyaslama eylemini içermektedir ve daha çok öznel koşullar ile belirlenir. Göreceli yoksunluk kavramının karşılaştırmalı bir “referans grubu”¹ kavramıyla yakından ilişkili olduğu da söylenebilir (Marshall, 2003, 828).

¹ Bir insanın ya da bir grubun kendilerini kıyasladıkları grubu gösterir. Referans grubunun seçilmesi görelî yoksunluğun derecesini ortaya koymak bakımından son derece kritiktir (Marshall, 2003, 828).



Yoksunluk; insanın kendisini hak etmiş olduğu konumda yer almadığını düşünmeye başlamasının sonucunda öfke, kırgınlık, kızgınlık, küskünlük, hoşnutsuzluk vb. gibi duyguların ortaya çıkması durumunu da ifade etmektedir. Buradan hareketle bir kimsenin veya bir grubun hak etmiş oldukları bir şeyden mahrum kalması sonucunda ortaya çıkan ve genellikle de olumsuz duyguların ortaya çıkmasına sebebiyet veren bir kavram olduğu söylenebilir (Altınlı vd., 2021, 308).

Bu çalışmadaki ana problemimiz, sosyolojik bağlamda yoksunluk teorisini ele alarak Kur'an'daki yoksunluk izdüşümlerini incelemektir. Buna ek olarak alt problemimiz ise sosyolojik açıdan insanlarda yoksunluk hissi ortaya çıkarken ne gibi unsurların etkili olduğu ve sonucunda da insanın hangi durumlarla karşı karşıya kaldığını ele almaktır. Bununla birlikte çalışmanın amacı ise Kur'an'ı bakış açısıyla toplumsal yapıyı dikkate alarak yoksunluğu a) ekonomik, b) sosyal, c) organizmal/bireysel, d) ahlaki (etik) ve e) psikik (ruhsal) başlıkları altında yoksunluk hissini hangi şartlarda ortaya çıktığını inceleyerek toplumu anlamaya çalışmaktır.

Bu çalışma yapılırken anlayıcı yaklaşıma uygun olarak tarihsel dokümantasyon tekniği yöntemi kullanılmıştır. Bu teknik uygulanırken kavramın sosyolojik boyutlarını daha iyi anlayabilmek adına sosyoloji kitaplarına ve sözlüklerine başvurulmuştur. Ayrıca konunun Kur'an'ı boyutunu ele alırken Kur'an'ı Kerim meallerine müracaat etmekle birlikte ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için yeri geldiğinde farklı tefsirlerden de yararlanılmıştır. Ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde konu yoksunluğun sadece Kur'an'ı boyutları ile sınırlıdır.

Yapılan literatür taramasında Kur'an'da yoksunluğa ilişkin doğrudan bir makale veya kitaba rastlanılmamıştır. Ancak doğrudan olmamakla beraber; Karaman, (2021) "Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler" konulu doktora tezinde yoksunluk kavramının Kur'an'la ilişkisine kısaca değinmiştir. Argyle ve Hallahmi, (2004) "Dini Davranış Teorileri" isimli çalışmalarında, Furseth ve Repstad, (2013) "Bireysel Dindarlık" isimli çalışmalarında, Kobya, (2015) "Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları" konulu çalışmasında, Akkuş, (2017) "Taşra İş Yaşamında Kadın Dindarlığı: Karaman Örneği" konulu yüksek lisans tezinde, ve Yürürdurmaz, (2019) "Üniversite Gençliğinin Dini Hayatının Sosyolojik Açından İncelenmesi: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği" isimli yüksek lisans tezinde, yoksunluk ve din arasındaki ilişkiye kısaca değinmiştir. Literatürde bu çalışmalar dikkat çekerken, yoksunluğun daha çok toplumsal karşılaştırma ve kimlik, adalet, eşitlik, eşitsizlik ve sosyal psikoloji gibi alanlarda incelendiği görülmektedir. Ülkemizde yapılan araştırmalar incelendiğinde ise bu konuda yapılan araştırmaların az ve yetersiz olduğu ve yapılan araştırmaların ise daha çok iktisat, sosyoloji, psikoloji ve kadınların yaşadığı yoksunluk alanlarıyla ilgili olduğu gözlemlenmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Yoksunluk Kuramı

Görelî yoksunluk kavramı, ilk defa II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Amerikan askerlerinin kendilerini başka askerler ile kıyaslamaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Samuel Stouffer ve onun çalışma arkadaşları bu kavramı ortaya atmıştır. S. Stouffer klasik bir sosyal psikoloji araştırması olan ve Amerikan askerleri ile yapılan "The American Soldier (1949)" araştırmasının yazarıdır. Ayrıca Robert K. Merton ise "Theory and Social Structure (1949)" isimli çalışmasında bu kavramı kullanmıştır. 1950-1960'lı yıllarda başka sosyologlar tarafından da sık sık kullanılan bir kavram olduğu görülmektedir. Yoksulluğun görelî tanımlarının yapılmasının gerekliliği konusundaki argümanlarda ve yoksullukla alakalı birtakım tartışmalarda da başvurulan bir kavram olmuştur (Walker- Pettigrew, 1984; Marshall, 2003, 828; Pettigrew, 2015, 11/13; Özkan, 2018, 47; Altınlı vd., 2021, 309).

Davis (1959) yoksunluğu gruplar arası bir kıyaslamadan sonucu olarak görmüş ve bu görüşüne göre bir teori geliştirmiştir. Bu teoriye göre; bir kimsenin istediği bir şeyden mahrum olması ve bu kimseye benzer kişilerin ise istenilen şeye sahip olması durumunda bir adaletsizlik duygusunun ortaya çıkması durumudur. Yine Davis'e göre kişinin yoksunluğu hissedebilmesi için üç unsur gereklidir;

- a. Kendisine benzer bir kişinin, $X'e^2$ sahip olduğunun farkına varması
- b. $X'i$ arzu etmesi
- c. $X'e$ sahip olmanın kendisinin de hakkı olduğunu düşünmesi (Altınlı vd., 2021, 309).

W.G. Runciman de "Relative Deprivation and Social Justice (1966)" isimli eserinde bu kavramı kullanmıştır. Bu eserinde eşitsizliklere ve bunların fark edilmesine değinmiştir. Runciman'a göre göreceli yoksunluğun üç boyutu vardır;

- a. Egoist (kişisel) göreceli yoksunluk
- b. Kardeşçe (grup) göreceli yoksunluk
- c. Çifte yoksunluk (hem kişisel hem de grup). (Marshall, 2003, 829; Altınlı vd., 2021, 309; Pettigrew, 2015).

Gurr (1970) ise yoksunluğun üç modelden oluştuğunu dile getirmiştir;

- a. İstek uyandıran yoksunluk
- b. Azalan yoksunluk
- c. Aşamalı yoksunluk

Crosby (1976-1979) bu kavramın gelişmesine büyük katkılar sunmuş ve kavramı yalnızca bir algı olarak değil, duygu olarak da tanımlamıştır. Kızgınlık, şikâyet, öfke vb. gibi hissedilen yoksunluk olarak ifade etmiştir (Altınlı vd., 2021, 309; Karaçay, 2020;

²X: Kişinin sahip olmayı arzuladığı şeydir.



Pettigrew, 2015; Walker - Pettigrew, 1984). Crosby'e göre göreceli yoksunluğun temel unsurlarını ön koşullar oluşturur ve bunun içinde beş ön koşul belirlemiştir;

- a. Herhangi bir şeyi isteme
- b. Kendini o şeye sahip olan kişi ile kıyaslama
- c. İstenilen şeyin hak edilmiş olduğunu düşünme
- d. İstenilen şeye sahip olmanın mümkün olduğunu düşünme
- e. İstenilen şeye sahip olamama durumunda kendini suçlu hissetme

Saymış olduğumuz bu beş ön koşul bizlere, göreceli yoksunluğun algısal süreçler ve öznel değerlendirmelerle şekillenen bilişsel ve adalet temelli duygusal boyutlardan oluştuğunu göstermektedir (Özdemir, 2019, 235; Altınlı vd., 2021, 309).

Daha yakın dönemlere baktığımızda ise, eşitsizlik düzeylerinin yüksek olması göreceli yoksunluk aracılığıyla ömür beklentisinin düşmesine yol açtığı iddia edilmiştir. Yani toplumsal eşitsizlikler ve göreceli yoksunluk arasında bir bağ olduğu ve bu bağın ömür beklentisindeki uluslararası farklılıkları açıkladığı iddia edilmiştir. Sosyoloji alanındaki tartışmalarda, genellikle öznel olarak ortaya çıkan göreceli yoksunluğa odaklanılmıştır. Toplumsal politika alanında ise dıştan değerlendirilen maddi ve kültürel yoksunluklara odaklanılmıştır (Marshall, 2003, 829).

Yaşanan yoksunluk durumunun bir kuşaktan diğerine hangi ölçüde geçtiği ise önemli sorunlar arasında yer almıştır. Aynı zamanda yoksunluğun, aile içi davranışlar, değerler, pratikler vb. faktörler ile kuşaklar arasındaki geçişini karşılamak için yoksunluk döngüsü³ üzerinde durulmuştur. *"Bu fikir, yoksunluğu açıklamakta kişisel ve ailevi patolojinin (yapısal eşitsizliklere karşıt olarak) ne kadar büyük bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Yalnız bu fikrin doğal olarak büyük tartışmalara ve eleştirilere hedef olduğu belirtilmelidir"*.⁴ *"Çoklu yoksunluk terimi ise çok çeşitli alanlardaki toplumsal ihtiyaçlarda yoksunluğun yaşandığı durumlarda kullanılmaktadır"*⁵ (Marshall, 2003, 829).

1.2. Yoksunluğun Sonuçları

Göreceli yoksunluk her alanda karşımıza iki şekilde çıkmaktadır. Bunlar; a.) bireysel olarak ve b.) grup olarak. Bireysel olarak yoksunluk yaşayan kimseler genellikle depresyon, utanç, kaygı ve stres gibi duyguları dışa vururlar. Bu kimselerin yaşam doyumları, özsaygı ve olumlu duygu durumlarında azalma görülmektedir. Bireysel olarak yaşanan yoksunluk, kolektif göreceli yoksunluk ile benzer şekilde, kolektif davranışlara sebep olabilir. Grup olarak yoksunluk yaşanması durumunda ise kolektif eylem, protesto ve sosyal değişim gibi grup temelli durumlar ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda grup olarak karşımıza çıkan

³ Yoksulluğun ve sosyo-ekonomik bakımdan dezavantajlı olmanın diğer biçimlerinin kuşaklar boyunca sürmesini açıklamak üzere 1970'lerde yaygınlaşan bir kuramdır (Marshall, 2003, 829).

⁴ bkz. M. Rutter ve N. Madge, Cycles of Disadvantage, 1976 ve Z. Ferge ile S.M. Miller, Dynamics of Deprivation, 1987.

⁵ Bu alandaki geniş literatürün yararlı bir değerlendirmesi için bkz. (Gurney-Tierney, 1982).

yoksunluk, artan önyargı ve kaynakların dağılımını değiştirmek için grupça eylemde bulunma gibi gruplar arası tutumlara sebep olmaktadır (Walker - Mann, 1987; Toizer, 2016; Özkan, 2018; Altınlı vd., 2021, 311). Her iki durumda da görüldüğü üzere göreceli yoksunluk yaşanmaya başladığında hem birey hem de grup olumsuz olarak etkilenmektedir.

1.3. Yoksunluk ve Din İlişkisi

Bir bakıma yoksunluk kuramı, insanların yaşamında birtakım engeller ile karşı karşıya kalmaları durumunda, dinin önemli bir işlevi olduğunu ve dine olan ihtiyacın arttığı görüşünü de savunmaktadır. Hayatlarında birtakım engeller ile karşı karşıya kalan ve tatminsizlik duygusu yaşayan insanlar bunun için bir telafi mekanizması, alternatif çözümler ve hedefler arayışına girerler. İnsanların bu hayatta yaşamış oldukları hayal kırıklıkları ne kadar büyükse, bu hayatın dışındaki yani ölümden sonraki hayata karşı besledikleri inanç da o kadar büyük olacaktır. Bu hayatın dışında başka bir hayatın varlığı insanları tatmin eder ve karşılıklarına çıkan engelleri, olumsuzlukları telafi etmek için din devreye girer. Sevdiklerini kaybetmiş olan matemli bir kimse dini bir ifade ile ölümden sonraki hayatında sevdikleri ile buluşacağını düşündüğünde huzur bulur (Argyle - Hallahmi, 2004, 259-260; Kobya, 2015, 57; Yürürdurmaz, 2019, 14).

Din ve yoksunluk ilişkisini inceleyen çalışmalar Karl Marx'a kadar dayanmaktadır. Marx, dinin, toplumdaki sosyal hiyerarşinin alt basamaklarındaki, ezilen ve dışlanan kesimdeki insanların beklentilerine bir tür telafi ve teselli etme işlevi sağladığını, adaletsizliğe ve acılara karşı bir tür tepki olduğunu şu şekilde ifade eder;

"Dini ıstırap, aynı zamanda gerçek ıstırapın bir ifadesi ve gerçek ıstırapa karşı bir protestodur. Din, bastırılmış varlığın müşahedesi, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ezilenlerin iç çekişidir. O, insanların afyonudur" (Kobya, 2015, 57-58; Yürürdurmaz, 2019, 14, akt. Marx- Engels, 2007, 122).

Ona göre; *"dinin eleştirisi; kişinin tıpkı düşünmek, eylemde bulunmak ve kendi gerçeğini şekillendirmek konusunda aklı başına gelmiş bir insanda olduğu gibi gözünü açar; böylece kişi kendi etrafında, dolayısıyla kendi güneşinin etrafında dönmeye başlayacaktır. Din ancak, insan kendi etrafında dönmediği sürece onun etrafında dönen aldatici bir güneştir"* (Kobya, 2015, 57-58).

Marx'a benzer şekilde Freud, dini davranışı, bireysel ve sosyal açıdan yoksun kalmaya karşı geliştirilmiş bir tepki olarak tanımlar ve dini, birey ve toplum için otokontrol sağlayan bir araç olarak görür (Akkuş, 2017, 79). Davis ise din ile ilgili düşüncesini şu şekilde ifade eder;

"İnsanın bu dünyadaki hayal kırıklığı ne kadar büyükse ölümden sonraki hayata olan inancı da o kadar büyük olur. Böylece bu dünyanın ötesinde bir dünyanın amaçlarının varlığı sosyal beklentilere ve sosyal değerlere ulaşmadaki çabalarda kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilen engellenmeleri telafi etme hizmeti görmektedir" (Akkuş, 2017, 80 akt. Davis, 1948: 532).



Charles Glock bu teoriye geliştiren en önemli sosyologlardan birisidir. Glock'a göre beş çeşit yoksunluk vardır;

a. *Ekonomik yoksunluk*; bir kimsenin maddi durumu iyi olmadığında, fakirleştiğinde ortaya çıkar. Toplumun gelir dağılımlarındaki düzensizlik, bireysel ve temel ihtiyaçların karşılanamaması gibi problemler ve gösterişli yaşantılara ulaşmadaki sorunlar bu yoksunluğun kaynağıdır. Fakat bu açılardan ayrıcalık sahibi olan kimse yine de bu yoksunluğu yaşayabilmektedir. Dolayısıyla ekonomik yoksunluk, objektif veya sübjektif olarak değerlendirilebilir. Önemli olan kişinin kendisini nerede gördüğü ve konumlandığıdır (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

b. *Sosyal yoksunluk*; toplumda istenilen statüye sahip olamayanları ya da en az düzeyde sahip olanları ve yalnızlık ya da sosyal dışlanma yaşayanları ifade eder. Örneğin; bir kimse erkek, beyaz tenli, genç ve başarılı ise güçlü ve ayrıcalık sahibidir. Bunun tersine örnek olarak ise kadınlar, beyaz tenli olmayanlar, yaşlılar ve başarısızlar da bu yoksunluk çeşidini yaşayabilmektedir (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

Ekonomik ve sosyal yoksunluk arasında bir ayrım söz konusudur ve bunun sebebi ise sosyologların sosyal sınıf ile sosyal statü ayrımından kaynaklanmaktadır. Sosyal sınıfın tanımları ekonomik ölçütler doğrultusunda yapılmaya yatkındır. Sosyal statü ayrımları itibar ve kabul konularına daha fazla dikkat etmektedir (Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

c. *Organizmal veya Bireysel yoksunluk*; bazı insanların diğer insanlara göre hastalık veya fiziki, zihni engeller nedeniyle toplumda kendilerini yetersiz hissetmeleridir (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

d. *Ahlaki (etik) yoksunluk*; bir kimsenin kendi değerleri ile toplumun değerleri arasında çatışma yaşamasının sonucunda meydana gelir. Toplumun değerleri kişinin hayatını organize edemez ve bunun sonucunda bir arayış durumu ortaya çıkar (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

e. *Psişik (ruhsal) yoksunluk*; bir kimsenin kendisini dünyaya yöneltecek uygun açıklama sisteminin olmadığı düşüncesinden kaynaklanarak meydana gelir (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27).

Bu beş yoksunluk çeşidine ek olarak din sosyoloğu olan Jon P. Knudsen (1994), altıncı bir çeşit ekler;

f. *Varoluşsal yoksunluk*; bir kimse varlıklı, güçlü, başarılı olabilir veya fiziksel ya da zihinsel sağlığı iyi durumda olabilir ama bu onların yoksunluk yaşamayacağı anlamını taşımaz. Kişi hayata anlam veren varoluşsal sorunlarla karşılaştığı zaman kendisini mutsuz hissedebilir (Ulu, 2013, 193).

Aslında bu çeşidin Glock'un psişik yoksunluk çeşidine dahil olduğu söylenebilir. Fakat zihinsel yoksunluk, zayıf zihinsel sağlık bakımından değerlendirilirse bu yoksunluk çeşidinin tamamen farklı bir çeşit olduğu da söylenebilir. Fakat bu bağlamda Glock ile din anlayışlarımızın farklı olduğunu unutmamak gerekir. Bu şekilde bir yol izlenirse din, anlam arayışından çıkarak yoksunluğa bir yanıt olarak ortaya çıkar (Ulu, 2013, 193). Aynı zamanda insanlar değinmiş olduğumuz bu yoksunluk çeşitlerinden birkaçını da aynı anda yaşayabilmektedirler (Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27-29).

Dinin bütün bu yoksunluklara karşı bir telafi mekanizması bulunur. Bunun sayesinde, fakir, dışlanan, ezilen, mahrum olan vb. insanlar bu hayattan sonraki hayatta bu mahrumiyet durumlarının telafi edileceği, yaşamış oldukları sıkıntılara karşı sabırlı olmaları gerektiği ve bunun sonucunda mükafatlarını alacakları umuduyla kendilerini daha mutlu hissedebilirler. Aynı dini paylaşan kimseler ile bir araya geldiklerinde acılarını, sıkıntılarını ve kayıplarını paylaşarak kendilerine destek bulurlar ve bu onları tatmin eder (Kobyay, 2015, 58). Dinin kompleks ve çok yönlü bir fenomen olması sebebiyle yoksunluk yaşayan bazı kişilerin dine yönelmediği de görülmektedir.

2. Yoksunluk Çeşitlerinin Kur'an'î İzdüşümleri

Yoksunluk teorisini geliştiren en önemli sosyologlardan birisi olan Charles Glock yoksunluğu beş kategoride incelemiştir. Bu kategoriler; ekonomik yoksunluk, sosyal yoksunluk, organizmal/bireysel yoksunluk, ahlaki (etik) yoksunluk ve psişik (ruhsal) yoksunluk kategorileridir. Çalışmanın bu kısmında Glock'un kategori sınıflamasını kullanarak yoksunluğun Kur'an'î izdüşümleri ele alınacaktır.

2.1. Kur'an'da Ekonomik Yoksunluk

Kişi, maddi olarak yoksullaştığında ve kendisini toplumdaki ayrıcalık sahibi olan kimseler ile kıyaslamaya, onların ayrıcalıklarına sahip olmaya ve yaşantılarına ulaşabilme çabası göstermeye başladığında "*ekonomik yoksunluk*" yaşamaya başlar. Bunun yanı sıra toplumdaki ayrıcalık sahibi olan ve ekonomik yoksulluk yaşamayan kimseler de kendilerindeki bu değer farkına varamayıp yoksunluk yaşayabilmektedirler (Ulu, 2013, 193; Kobyay, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27). Sosyolojik açıdan durum böyle iken, Kur'an'a bakıldığında bu durum karşımıza nasıl çıkmaktadır örneklerle inceleyelim.

Varlıklı olan ve olmayan ikilemine bakıldığı zaman, insanların bir kısmının zengin, bir kısmının ise fakir olduğu görülmektedir. Bu Allah'ın evrende yaratmış olduğu imtihanın bir parçası olarak kabul edilir. Yaratıcı, evrenin sahibinin kendisi olduğunu, rızık dilediği şekilde insanlar arasında dağıttığını ifade etmektedir (eş-Şûrâ, 42/12). Bu çerçevede varlıklı olan insanlar, kendilerine emanet olarak verilen bu malı, mülkü ve serveti varlıklı olmayan, bunlardan yoksun olan insanlar ile paylaşmalı ve üzerlerine düşeni yapmalıdırlar. Kur'an insanlar arasındaki bu dengeyi sağlayabilmek için insanlara



zekâtı emretmiştir (el-Bakara, 2/43, 83, 110, 177; en-Nisâ, 4/ 77; el-Mâide, 5/55; et-Tevbe, 9/5, 11, 18, 60, 71, 103; Meryem, 19/31; el-Enbiyâ, 21/73; el-Hac, 22/78; Nûr, 24/56; el-Ahzâb, 33/33; el-Mücâdele, 58/13; el-Müzzemmil, 73/20; el-Beyyine, 98/5). Fakat bu emre rağmen bir kısım insanlar kendilerinin fakirleşeceğini düşünerek zekât vermekten çekinmiş, hatta zekât vermede cimrilik yapıp malları arasından kötü olanı verenler dahi olmuştur. Bu kimseler ayrıcalık sahibi olup, kendilerindeki bu değer farkına varamayıp, rızıktan ve fakirleşmekten korkarak bir bakıma yoksunluk hissi yaşamaya başlamış kimselerdir.

Bu bağlamda Kur'an'da birtakım insanların malda, evlatta, ekonomik ve siyasal güçte tamamen bir çokluk yarışına girdiklerinden bahsedilir. Halbuki bu insanların kendileri için yeterli olan malı ve mülkü bulunmaktadır. Buna rağmen kendilerini sürekli olarak başkaları ile kıyasladıkları için yoksunluk yaşamaya başlamışlar ve sonucunda ise daha çok mal kazanma hırsı içerisine girerek mal biriktirmişlerdir. Mal biriktirmeyi kendilerinde sosyal bir davranış, edinim ve kazanım haline getirmişlerdir. Fakirleşmekten korkarak bu çokluk yarışına girip, ahiret hayatını unutmuşlardır. Hatta bu yarışta o kadar ileri gitmişler ki, hayatta olan kişilerin sayısının yanı sıra, kabirlere giderek oradaki ölümlerin sayısını dahi yarıştırmışlardır. Allah bu noktada onlara ciddi uyarılarda bulunarak yeterli mallarının olduğunu hatırlatmış ve artık bu yarıştan vazgeçmelerini, onlara verilmiş olan bu nimetler ile övünmemeleri gerektiğini ve bu nimetlere şükürlerini göstermek için O'nun yolunda emrettiği şekilde değerlendirmeleri gerektiğini söylemiştir. Aksi taktirde kendilerine verilmiş olan bu nimetten hesaba çekilerek cezalandırılacaklarından bahsetmiştir (et-Tekâsür, 102/1-8; Mukâtil bin Süleymân, 2006, 4/447/449; Muhammed Ali Es- Sâbûnî, 2016, 7/345-347; Molla Gürâni - Dartma, 2019, 5/463-464; İbn Kesîr - Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, 2020, 1214).

Kur'an'da malı kaybetme korkusu bağlamında ekonomik yoksunluk hissi yaşayan "bahçe sahiplerine" değinilmiştir. Bu kimseler varlıklı oldukları halde, kendilerine verilen bu nimetin tek sahibinin kendileri olduğunu düşünüp, malı kaybetme korkusuyla Allah'ın diğer kullarından sakınan, cimrilik yapıp malın zekâtını vermekten kaçınan kimselerdir. Bu kimselerin babaları çok varlıklı ve infak ehli bir kimse iken vefat edince evlatları babalarının bu çizgisinden gitmeyerek kendi evlerine ve bahçelerine miskinlerin sokulmamasını söylemişlerdir. Nihayetinde Allah bir gece de onların bütün malını, mülkünü ve servetini mahvetmiştir (el-Kalem, 68/17-33; Mukâtil bin Süleymân, 2006, 4/259-261; İbn-i Kesîr- Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, 2020, 1128/1130; İbn-i Kesîr, 2020, 262/264). Ayrıca Allah'ın insanları sadece yoklukla değil aynı zamanda verilen nimetlerle, malla, bollukla ve evlatla da imtihan ettiğine de değinilmiştir (el-Enfâl, 8/28).

Kur'an'da bir kısım kimselerin geçimlerini temin edemeyecekleri korkusu ve rızık endişesi ile ekonomik yoksunluk içerisine girip çocuk yapmadıkları ve hatta bu endişede ileriye gidip çocuklarını öldürdüklerini görürüz. Allah bu kimselere uyarıda bulunarak bu

yanlıştan hemen dönmeleri gerektiğini ve rızka kendisinin kefil olduğunu, aynı zamanda her çocuğun kendi rızkı ile dünyaya geldiğini dile getirmektedir (el-En'âm, 6/140-151; el-İsrâ, 17/31; Mukâtil bin Süleymân, 2006, 1/592-595, 2/447; Bayraklı, 2013, 12-15; İbn-i Kesîr, Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, 2020, 373-377-603).

Aynı zamanda malını vermede cimrilik yapıp, malları arasından kötüyü vererek ekonomik yoksunluk hissine kapılmış olan kimseler için Kur'an'a bakıldığında Hz. Âdem'in oğullarından Kabil'in de bu yoksunluk hissine kapıldığı görülmektedir. Öyle ki kıssaya göre Kabil, kendisine verilmiş olan malın tek sahibinin kendisi olduğunu düşünerek malın asıl sahibine kötü olanı verecek kadar ileriye gitmiştir (el-Mâide, 5/27; Mukâtil bin Süleymân, 2006, 1/461).

Vermiş olduğumuz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere ekonomik yoksunluk sadece yoksullaşan kimselerde değil aynı zamanda varlıklı olan kimselerde de hissedilebilen bir duygudur.

2.2. Kur'an'da Sosyal Yoksunluk

Statü kavramı, bir insanın erkeklik-kadınlık, yaşlılık-gençlik gibi doğal olarak veya annelik-babalık, öğrencilik, doktorluk, yöneticilik gibi sonradan kazandığı toplum içindeki pozisyonlarını ifade etmektedir (Özkalp, 2002, 45-47). Toplumsal hayatın doğal bir parçası olan statü, bu özelliği göz ardı edilerek hırs ve menfaat olarak kullanılmaya başlandığında bir takım olumsuz süreçler ortaya çıkmaya başlamaktadır (Karaman, 2021, 328). Bir kimse toplumda istemiş olduğu statüye ulaşamamışsa veya bu statüye en az düzeyde ulaşabilmişse "sosyal yoksunluk" hissi yaşamaya başlayabilmektedir. Ayrıca toplumdan dışlanan ve yalnız bırakılan insanlar da bu yoksunluğu yaşayabilmektedirler (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, atfen Glock, 1964, 27). Bu bağlamda Kur'an'da karşımıza çıkan örnekler şunlardır;

Kur'an'a bakıldığı zaman Firavun'un bir sosyal yoksunluk hissine kapıldığı görülmektedir. Allah'ın ona elçi olarak göndermiş olduğu Musâ ve kardeşi Harun'a karşı müstekbir davranışlar sergilemiştir. Topluma egemen olan ekonomik ve siyasal güç elde etmiş olan Firavun, Musâ ve Harun'un da toplumdaki diğer insanlar gibi ona itaat etmesini istemiştir. Çünkü; toplumda edinmiş olduğu statüyü ve egemenliği kaybetmekten korkmuştur. Ona göre bu iki kardeş onun egemenliği altında yetişip büyümüş ve ona muhtaç olan kimselerdir, onun köleleri içinden gelmiş olan bu insanlara itaat edemezdi. Firavun bu anlamda statüsünü kaybetme korkusu ile tam bir sosyal yoksunluk örneği sergilemiş ve yoksunluğu o kadar şiddetli yaşamıştır ki kendi imanına dahi engel olmuştur (Yûnus, 10/75).

Ayrıca kendilerine apaçık ayetler gelmiş olduğu halde kafirlerin kendilerini müminler ile kıyaslayarak statülerini yarıştırdıkları ve bu açıdan bir sosyal yoksunluk hissine kapıldıkları görülmektedir. Kafirler, makamlarını, konumlarını, evlerini, hayat



standartlarını, mallarını ve egemenliklerini öne sürerek kendilerinin daha üstün olduklarını düşünür ve müminlerin de onlara imrendiklerini ileri sürerler. Dolayısıyla “niye iman edip sizin gibi olalım” diyerek inkara giderler (Meryem, 19/37). Görüldüğü üzere yaşamış oldukları bu yoksunluk hissi onları inkara kadar götürmüştür. Aynı zamanda kafirler kendi şeref ve izzetleri için Allah'ı bırakarak bir takım yeni ilahlar edinmişlerdir. Bu yeni ve beşerî ilahları (putlar) ile güç, izzet ve şeref kazanarak istedikleri statüye ulaşabileceklerini düşünmüşlerdir (Meryem,19/81-83; Bayraklı, 2013, 7/177-178). Nihayetinde yaşamış oldukları bu sosyal yoksunluk hissi onları şirke kadar götürmüştür. Bu örnek daha önce ele almış olduğumuz Runciman'ın belirlemiş olduğu göreceli yoksunluk boyutlarından, çifte yoksunluk (hem kişisel hem de grup) boyutuna güzel bir örnektir.

Genellikle peygamberi inkâr eden kimselerin asıl inkâr sebeplerinin toplumdaki itibarlı kişilerin ve önde gelmişlerin yerine Hz. Muhammed'in peygamber olarak gelmesi olduğuna da değinilmektedir (el-Kamer 54/24). Peygamberlere tepki gösteren insanların siyasi, dini, ekonomik veya sosyal statülerini ve bu statülerinin getirdiklerini kaybetme korkusu yaşadığı görülmektedir. Peygambere ve O'nun getirdiklerine inandığı zaman ellerindeki gücü ve kurdukları düzeni kaybetme korkusu peygambere ve O'nun mesajına hakaret olarak kendini göstermiştir (el-Furkân, 25/4-5). Peygamberin getirdiği yeni düzen ve değerler onların kurdukları düzene ters düşmekteydi. “Müşrikler, Hz. Peygamber'e iman edenleri kendilerinden aşağı görüyorlardı. Onların gerçek üzere olduğunu kabul etmeyip kendilerine yediremiyorlardı. Bu sebeplerle de onlara haset ediyor ve kin besliyorlardı” (Karaman, 2021, 331 akt. M. C. et-Taberî, 1969, 18/42).

Ekonomik yoksunluk bölümünde Hz. Adem'in oğlu Kabil'in yaşamış olduğu yoksunluğa değinmiştik. Bu örneğe bu kısımda da değinmek yerinde olacaktır. Çünkü; Kabil sadece ekonomik yoksunluk hissine kapılmamıştı aynı zamanda kapıldığı bir başka his de sosyal yoksunluk hissiydi. Kendisini kardeşi Habil ile kıyaslayarak onun sahip olduğu statüyü kıskanmış ve neticede yaşamış olduğu bu yoğun yoksunluk hissi onu kardeşini öldürünceye kadar götürmüştü (el-Mâide 5/27-30). Bu örnekte de görüldüğü üzere insanlar birden fazla yoksunluk hissini aynı anda yaşayabilmektedir.

Yoksunluğun bu denli yoğun yaşandığı ve kardeşleri dahi birbirleriyle karşı karşıya getirdiği bir başka örnek ise Hz. Yusuf'tur. Kardeşleri kendilerini Hz. Yusuf ile kıyaslamış ve onun statüsünü kıskanarak onu ölüme terk edecek derecede ona tuzak kurmuşlardır (Yûsuf 12/5-19).

Yine İblisin, Hz. Adem'e secde etmeyişi hadisesi de bir sosyal yoksunluk örneğidir. İblis, Hz. Adem'e verilmiş olan statüyü kendisinininki ile kıyaslamış ve kendisinden daha üstün bir varlığın yaratılmış olmasını kaldıramamış ve inatla kendisinin daha üstün olduğu düşüncesini diretmiştir. Neticede yaşamış olduğu bu yoğun yoksunluk hissi kendisi için olumsuz sonuçlar doğurarak cennetten kovulmasına sebep olmuştur (Sâd, 38/71-76).

Bu örneklerde de görmüş olduğumuz gibi sosyal yoksunluk hissi, toplumdaki dışlanmış ve toplumda belli bir statüye ulaşmak isteyen kimselerin yanı sıra hali hazırda sahip oldukları statüyü kaybetmekten korkanların da hissedebileceği bir histir. Ayrıca Kabil örneğinde görmüş olduğumuz gibi insanlar tek bir yoksunluk hissini yanı sıra birden fazla yoksunluk hissi de yaşayabilmektedir.

2.3. Kur'an'da Organizmal/Bireysel Yoksunluk

Sosyal bir varlık olan insan ırk, renk, yaş ve cinsiyet gibi her insanın sahip olduğu bireysel özellikler bakımından birbirinden farklı olarak yaratılmıştır. Bu çeşitliliğin toplumsal gelişim ve değişim için gerekli olduğu ve doğal bir durum olduğu kabul edilmelidir. Toplumun bazı bireyleri diğer bireylere kıyasla hasta veya fiziki ve zihni olarak engelli olabilir. İnsanlarda ortaya çıkan bu engellilik durumu ise bu çeşitliliğin bir parçasıdır. Fakat insanların engellilik durumu tarihin her döneminde normal kabul edilen insan yaratılışından farklı bir durum olarak benimsenmiş ve bu özellik yetersizlik, hastalık, eksiklik ve Tanrının cezalandırması olarak kabul edilmiştir (Turan, 2020, 15). *“İnsanlık tarihi boyunca toplumların çoğunda sosyal hayat tasarlanırken o dönem için en önemli unsur neyse toplumun ana iskelesi de onun üzerine kurulmuş ve ilk olarak engelli bireyler olmak üzere dezavantajlı tüm kesimler dışlanmıştı”* (Bingöl, 2018, 329; Kılıç, 2019, 37). İnsanın engellilik durumunun toplumsal bir sorun haline gelmesinin temel sebebi toplumdaki fiziksel mekanların ve sosyal yapı faktörlerinin fiziki olarak normal kabul edilen insanlara göre inşa edilmesidir (Turan, 2020, 15). Toplumun bu konumunda yer alan bireyler kendilerini diğer bireylere kıyasla yetersiz hissederek yoksunluk hissine kapılabilmektedir (Ulu, 2013, 193; Kobya, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27). Bu bireyler kendi fiziksel engelliliklerine kıyasla daha çok yaşamış oldukları ayrımcılıktan ve eşitsizlikten dolayı topluma dahil olmasına engel olan yaklaşımlar sebebiyle bu yoksunluk hissine kapılırlar. Toplumun bir parçası olan bu bireyler için Kur'an'a bakıldığında şu detaylar dikkat çekmektedir;

Öncelikle Kur'an, yaratılmış en üstün varlığın insan olduğunu söylemektedir (el-İsrâ 17/70; et-Tîn 95/4). Bu değerlendirmeyi, insanın maddi özelliklerini değil, manevi özelliklerini dikkate alarak yapmıştır (Tezcan, 2007, 142 akt. Yazır, tsz: VII, 5937). Dolayısıyla Allah için insanların fiziksel veya zihinsel açıdan yetersiz olması herhangi bir önem teşkil etmemektedir. Aksine her birey, insan olmasından dolayı değerli bir varlıktır. Önemli olan ve insanı değerli kılan ise manevi yetkinliğe erişmektir (el-Hucurât, 49/13; Karagöz, 2011, 12-13).

Kur'an'da görme, duyma, konuşma, anlama, ortopedik-zihinsel engel ve hastalıklardan bahsedildiği fakat bu ayetlerin büyük çoğunluğunun benzetme yapmak için, mecazi anlamda olduğu ve fiziksel anlamda olan ayetlerin ise sayısının oldukça az olduğu görülmektedir (Karagöz, 2011, 17).



Bu anlamda Kur'an, fiziki imkansızlıklar içinde olanlara bu imkansızlıklarının acınası bir hal olmadığı, esas yoksunluğun, vicdan ve ruh körlüğü olduğunu söylemektedir (el-Hac 22/46; Karaman vd., 2020, c.3, 736-739). Aynı zamanda toplumdaki her bireyin eşit haklara sahip olduğunu vurgulayarak bu bireylerin haklarını muhafaza eder ve onların toplumdan dışlanmasını engeller (Kılıç, 2019, 37). Bununla beraber Kur'an bu kimseler için "kolaylaştırma" ilkesini getirmiş ve onları ancak güçlerinin yettiği şeylerden sorumlu tutmuştur (el-Bakara, 2/288; Nûr, 24/61; el-Fetih, 48/17; et-Tevbe, 9/91; en-Nisâ, 4/95).

Kur'an'ın bu konuda oldukça hassas olduğu görme engelli bir kimseye yüzünü asan Hz. Muhammed'e dahi uyarıda bulunmuş olmasından anlaşılmaktadır. Bahsedilen bu olayda Hz. Muhammed toplumun önde gelenlerine İslam'ı anlatıyor ve tebliğde bulunuyordu. Bu kimselerin İslam'ı kabul etmesi ile tebliğin hızla yayılacağını düşünüyordu. Bu nedenle bu kimselerin İslam'ı kabul etmesi için büyük bir çaba sarf ediyordu. Bu sırada iki gözü de âmâ olan İbn Ümmi Mektum' da Hz. Muhammed'in yanına gelerek sorular sormaya başladı. Hz. Muhammed ise bu zamansız sorulardan rahatsız olarak yüzünü asmıştır. Bu noktada Kur'an, Hz. Muhammed'i bu davranışından dolayı uyarmıştır (Abese, 80/1-12; Karaman vd., 2020, c.5, 552-556; Tezcan, 2007, 145-146; Kılıç, 2019, 38). Hz. Muhammed bu uyarıdan sonra İbn Ümmi Mektum' un gönlünü almak için ona ikramda bulunmuş, onunla konuşmuş, halini ve hatırını sormuş ve ona karşı ilgili davranmıştır. Onunla karşılaştığı her zaman "*Merhaba ey Allah'ın kendisi sebebiyle beni ikaz ettiği kimse!*" diyerek yanına oturup iltifat etmiştir (Tezcan, 2007, 149 akt. İbn Kesir, 1981: IV, 471; Suyûtî, 1993: VIII, 416- 418; Kurtubî, 1952: XIX, 211-213).

Bir başka örnek olarak Kur'an'a bakıldığında Hz. Musa'nın bir konuşma zorluğu çektiği ve çektiği bu zorluğu kolaylaştırması için Allah'a dua ettiği görülmektedir (Tâhâ 20/27-28). Fakat Hz. Musa'nın bu konuşma zorluğu ile alakalı farklı yorumlar ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir kısım bu zorluğunun belîğ ve veciz konuşamaması olduğunu belirtirken diğer bir kısım sonradan kazandığı bir kekemelik durumu olduğunu belirtmektedir. Her iki durumda da Hz. Musa'nın konuşma bakımından bir yoksunluk yaşadığı açıktır (Tezcan, 2007, 171-172). Hz. Musa'nın duası üzerine bu çektiği zorluk ortadan kaldırılmıştır (el-Kasas 28/34-35).

Ayrıca Kur'an'da zihinsel engellilik durumu için "mecnun" ve "sefih" kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an zihinsel engellilerin özellikle ticaret ve iş gibi maddi konularda korunmasını sağlamak amacıyla birtakım hususlar belirlemiştir. Özellikle bu kimseler için velisinin onu koruması ve kollaması gerektiği emredilmektedir. Kur'an, rüştüne ermemiş, muhakeme gücü gelişmemiş, bunamış, depresyona veya bunalıma girmiş olan kimselerin mallarını güvence altına almayı amaçlamıştır. Çünkü bu kimseler akılları yetersiz, iyiyi ve kötüyü ayırt edemeyecek durumda olan kimselerdir (el-Bakara, 2/282; en-Nisa, 4/5; Karagöz, 2011, 35-36).

Kur'an organizmal/bireysel yoksunluk yaşayan kimselere ruhsal huzur için Allah'a dua etmeyi ve ondan şifa istemeyi önermektedir. İnsanlar Allah'ın şifa verici olduğuna inanır ve ona dua ederlerse huzur ve teselli bulurlar (eş-Şuara, 26/80). Allah'a dua ederek ondan şifa isteme konusunda Eyyub peygamberin duası biz insanlara yol göstericidir. Eyyub peygamber ağır bir hastalığa yakalanmış fakat buna rağmen büyük bir sabır sergilemiş ve içtenlikle Allah'a dua etmiş ve O'dan şifa istemiştir. Allah Eyyub'un bu içten duasını kabul etmiş ve ona şifa vermiştir (el-Enbiya, 21/83-84; es-Sâd, 38/41-42; Karaman vd., 2020, c.3, 692-695).

Kur'an'da hastalıklara karşı sabırlı olmanın sadık ve muttaki kimselerin özelliklerinden olduğuna değinilir (el-Bakara, 2/177; Karaman vd., 2020, c.1., 263). Allah'ın insanları birtakım musibetler ile imtihan edeceği ve bu imtihanlara sabredenlerin ise müjdeleneceği bildirilmiştir (el-Bakara 2/155-156; en-Nahl, 16/127). Yani Allah'ın insanlardan hastalıklar karşısında sabırlı olmalarını istediği ve sabredenleri ise sevdiği görülmektedir (el-Al-i İmran, 3/46). Hastalıklar ve fiziki engeller karşısında dayanıklı olabilmek ve bunların üstesinden gelebilmek için insanların sabırlı olması gerekmektedir (Karagöz, 2011, 51-55).

Dolayısıyla Kur'an'da fiziki özelliklere bağlı olarak hiçbir insan bir diğerinden üstün veya aşağıda değildir. Asıl üstünlük insan olmakta ve bu insanlığı da manevi olarak süslemektedir. Kur'an fiziki yetersizliği olan insanları her zaman koruması altına almış onlar için gerekli olan hassasiyeti göstermiş ve onları sadece güçlerinin yettiğinden sorumlu tutmuştur.

2.4. Kur'an'da Ahlaki (Etik) Yoksunluk

İnsan sosyal ve toplumsal bir varlıktır. Bu nedenle ister istemez her insan içerisinde bulunduğu toplumdaki etkilenir. İnsanlar hayatları boyunca en küçük toplumsal grup olan aile gibi, sosyal bir çevre ve grubun içerisinde (Karaman, 2021, 289). "*Grup, ortak bir kimlik paylaşımı sonucu doğal olarak veya ortak bir inanç, iş, çıkar gibi amaçlar için bir araya gelen insan topluluğudur. "Aidiyet ihtiyacı" insanın bir grubun parçası olma, üyesi olma, sevme ve sevmeye olan ihtiyacıdır*" (Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, 2017, 373-377). Bir kimse içerisinde bulunduğu toplumun değerleriyle çatışma yaşamaya başladığında yoksunluk hissi yaşamaya başlar. Toplumun benimsemiş olduğu değerler kişinin hayatını düzenleyemez ve dolayısıyla kişi bir arayış haline girer, işte burada yoksunluk başlamış olur (Ulu, 2013, 193; Koby, 2015, 58; Yürürdurmaz, 2019, 14-15; Şensoy, 2019, akt. Glock, 1964, 27). Bununla alakalı olarak Kur'an'da karşımıza çıkan şu örnekler dikkat çekmektedir;

Cahiliye döneminde kız çocuğu sahibi olmuş kimselerin durumu bu yoksunluk çeşidine örnek teşkil etmektedir. Cahiliye toplumunda kız çocuğu "yüz karası" olarak görülmekteydi. İnsanlar evlat sahibi oldukları için sevinemiyorlardı. Çünkü toplumlarındaki anlayışa ters düşmek istemiyorlardı. Kız çocuğu sahibi olanların içinin



gamla ve üzüntü ile dolduğu ve bu haber sebebi ile toplumun içine çıkmaktan utandığı, toplumdan saklanıp kaçtığı ve hatta insanların yüzüne dahi bakamadığından bahsedilir. Böyle bir yoksunluk hissine kapılanların kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek hale geldiklerinden bahsedilmektedir (en-Nahl 16/58-59; Karaman vd., 2020, c.3, 409-410).

Sosyal bir varlık olan insan, yaşamış olduğu toplumdan iyi veya kötü olarak etkilenmektedir. Bazen insanın içinde bulunduğu toplum kişinin doğruyu kabul etmesine dahi engel olmaktadır. Kişi içten içe doğruyu anlayıp kabul etmek istese de içinde bulunduğu toplum nedeniyle doğruya yüz çevirebilir. Kur'an'da bu kimselere örnek olarak birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan birisi yaşamış oldukları yurtlarından kovulmaktan korkup iman etmeye yüz çeviren insanlardır (el-Kasas, 28/57; Karaman, 2021, 160). Aslında bakıldığı zaman Firavun'un da gerçeğe yüz çevirmiş olmasının bir sebebi de toplumunun benimsemiş olduğu anlayış tarzına ters düşmek istememesiydi. Firavun'un kavminden önde gelenler ona Musa'yı ve kavmini bırakmaması için baskı yapmışlardı (el-A'raf, 7/127; Yazır, c.4, 90). Fakat bu kavimde, toplumunun değerleriyle çatıştığı halde bunu saklamayarak cesurca kendi düşüncesini dile getiren ve topluma boyun eğmeyen bir kimseden de bahsedilmektedir (Mü'min, 40/41-43).

Aynı zamanda bazı kafirlerin önüne serilmiş olan azap manzaraları ve Müslümanlara verilecek olan mükafatlardan bahsedilmesinin karşısında kafirlerin onlara imrendikleri hatta onlar gibi olmak istedikleri fakat içinde buldukları toplumun değerleri sebebiyle bu isteklerinin kısa sürerek iman edememiş olmalarına değinilir (el-Hicr, 15/2). Bu kimseler içten içe iman etmek isteseler de içinde buldukları toplumun değerleri ile çatışmamak için iman etmekten kaçınmışlardır (Karaman, 2021, 335).

Buna benzer bir örnek olarak Hz. İbrahim'in putları kırması olayını örnek verebiliriz. Hz. İbrahim'i putları kırdığı için sorguya çekmişler ve ondan aldıkları cevaplarla içten içe tatmin olmuşlardı. Daha sonra aralarında konuşup aslında yanlış yapanın kendileri olduğunu kabul etmişlerdi. Fakat toplumda kabul edile gelmiş olan düşüncelere ters düştiklerini fark ederek Hz. İbrahim'e hak vermeye çekinmiş ve toplumun değerlerine ters düşme korkusu ile tekrar Hz. İbrahim'i suçlayarak onu ateşe atmaya karar vermişlerdi (el-Enbiyâ, 21/62-69; Karaman, 2021, 335).

Aslında bu iki örneğe baktığımız zaman, burada insanların içten içe toplumdan farklı düşünceleri benimsedikleri fakat toplumdaki değerlere ters düşmemek için düşüncelerini açığa vuramadıkları görülmektedir. Hatta bu davranışlarını akli izaha uygun hale getirmek için "Allah isteseydi böyle olmazdık" gibi sözlerle Allah'ı suçlamaya çalışarak yaptıklarının yanlış olmadığına hem kendilerini hem de diğer insanları ikna etmeye çalışmışlardır (en-Nahl, 16/35; Karaman, 2021, 339). Bu açıdan yaşamış oldukları yoksunluk hissini gizlemeye çalıştıkları görülmektedir.

2.5. Kur'an'da Psikik (Ruhsal) Yoksunluk

İnsanın yaşamış olduğu hiçlik, umutsuzluk, anlamsızlık gibi bir takım olumsuz duygular insanın iradesine engel olan, yaşama sevincini ve mutluluğunu elinden alan duygulardır (Karaman, 2021, 85). Bu sebeple insan her daim bir anlam arayışı halindedir. *“Anlam arayışı, insanın hayattaki birincil motive unsurudur”* (Düzgün, 2017, 43). İnsan her şeye anlam yüklemek ister ve bu sayede dünyada mutlu olacağına inanır. Dolayısıyla kişinin hayatı için bir anlam bulması ile onun hayatında mutluluğu ve memnuniyeti elde etmiş olması yakından ilişki halindedir. Fakat insanlar hayatları boyunca karşılımları çıkan olumsuz durumlarda hayatı anlamlandırmakta güçlük çekerler. Bu noktada din insanlara başka hiçbir yerde bulamayacakları bir anlam sunar (Tokur, 2018, 118).

Kur'an'ın bütününe bakıldığı zaman insanların dine yönelmesini sağlayan unsurların yanı sıra daha çok insanların fitraten dine eğilimli olarak dünyaya geldiği konusu üzerinde durulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an insanların neden dine yönelmiş olduğunun yanı sıra neden dindar olamadıkları konusu üzerinde durmaktadır (Tokur, 2014, 260). Fitrat kavramı Kur'an'daki anlamı itibariyle *“Allah'ın, insanları kendisinden başka hiçbir ilah bulunmadığını kabul etme liyakati üzerine yaratmış olması ve böylece insanların bu yetenek sayesinde Hak inanç ile baş başa kaldıklarında başka hiçbir inancı tercih etmemesi”* anlamına gelmektedir (Kılıç, 1991, 15; Tokur, 2014, 260).

Bu bakımdan Kur'an'daki fitrat kavramı ile Jung'un Tanrı arketipinin ortak noktalarının olduğu söylenebilir. Jung'a göre insan aklını kullanarak Tanrı'yı mutlak bir şekilde açıklayamaz ve Tanrı'nın varlığına objektif bir delil getiremez. Öyle ki olağanüstü Tanrı düşüncesinin her yerde ve zamanda kendini göstermesi durumu ele alınırsa, insanın onun varlığına getirilen delillere ihtiyacı yoktur. Tanrı, insanın psikik derinliklerine mutlak bir güce sahip olan bir imge şeklinde yerleşmiştir. Bu imge beşerî veya uydurma bir imge değildir ve ayrıca psikik bir değere indirgenemez. Tanrı ile ruh arasındaki bağlantının sağlanabilmesi için ise her durumda ruh, bünyesinde Tanrı'nın varlığına uygun bir karşılık barındırmalıdır. Bu durumda fitratın evrensel bir kavram olduğu söylenebilir (Bahadır, 2010, 136; Tokur, 2014, 261).

Fitrat kavramının Kur'an'daki kullanımına eş değer olarak Kierkegaard'ın düşüncesine göre insan, yaratıcısı ile bağlantısını koparıp sonu olan bir varlığa yönelir ve mutluluğu orada ararsa umutsuzluğa da yönelmiş olur. Buradan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard'a göre insanın umutsuzluk yaşammasının nedeni aşkın bir varlık ile ilişkinin kopmasından dolayıdır (Kierkegaard, 1997, 10; Tokur, 2014, 261). Bir başka düşünür olan Lupelus ise Kierkegaard'ın düşüncesine paralel olarak insanların başlarına gelen bir takım olumsuz olayların nedeninin Tanrı'dan uzaklaşmakla alakalı olduğunu dile getirmiştir (D'Anna, 2007, 56; Tokur, 2014, 262).

Diğer yandan Kur'an insanların anlam arayışına nelerin sebep olduğu üzerinde dururken insanların sorularına tatmin edici cevaplar da vermiştir.



Kur'an'da bir surenin ismi olan "Karia" kelimesi, insanın kişisel hayatı ve toplum düzeninde ayrıca tabiattaki bozulma, çarpacak bir bela (koru ve dehşetle), kıyamet, başıboşluk, anlamsızlık ve kuralsızlık anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda insan, toplum ve tabiat için de kullanıldığı görülmektedir (er-Ra'd, 13/31; el-Kâria, 101/1-11; Yazır, c.9, 385-386). "Bu kelime, insanların şaşkın bir vaziyette uçuşan pervaneler haline gelmesi, sosyal düzenin bozulması ve neticede insanların ne yapacaklarını bilmemeleri haline gelmesi demektir. Toplumda fertlerin pervaneler yani kelebekler gibi başıboş bir şekilde öteye-beriyeye koşuşması ve bir çıkış kapısı bulamamasına Kâri'a denmektedir" (Bayraklı, 2013, 101; Karaman, 2021, 87).

Kur'an bu noktada insanların anlam arayışına cevaplar sunarak onlara bir dünya bakışı sağlar ve onları tatmin eder. İnsanlara hem bu dünyada hem de ahirette mutluluk vadeder, yol göstererek bu anlamsızlık ve yoksunluk halinden kurtarır, onları düşünmeye davet ederek sadece insanların değil yaratılmış olan bütün varlıkların bir yaratılış amacı olduğunu, anlamsız ve gereksiz hiçbir şeyin yaratılmamış olduğunu söyler. İçine düşülen anlam arayışında insana bir yol haritası olarak aklını kullanmayı işaret eder (Âl-i İmrân, 3/191; er-Ra'd, 13/19; el-Hicr, 15/85; el-Enbiyâ, 21/16; el-Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27; Karaman, 2021, 85-86).

Hız Muhammed'in, ilk vahyi almadan önce Hira mağarasında inzivaya çekilmesi ve Hz. İbrahim'in Kur'an'da da bahsi geçtiği gibi yaratıcısının kim olduğunu merak ederek bir arayış haline girmesi, ilk olarak yıldız, ardından aya ve güneşe "işte benim tanrım" demesi ve nihayetinde aklını bir yol haritası olarak kullanıp yaratıcısı olan Allah'a kavuşması, çevresine karşı ilgili olması ve hayatın anlamını derinden sorgulayan bir insan olması konuya güzel bir örnektir (el-Bakara, 2/260; el-En'âm, 6/75-78; el-Enbiyâ, 21/51; Çapcıoğlu - Yürük, 27).

Bu yoksunluk içine düşmüş, anlamsızlık ve ümitsizlik duyguları yaşayan kimseler için Kur'an, "Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır" (el-İnşirâh, 94/5-8; Karaman vd., 2020, c.5, 641-644) diyerek insanın zorluklar karşısında güçlü durması için teselli verir. Ayrıca Kur'an bu hususta ümitsizlik duygusuna kapılanlar için ise "sakın ümitsizliğe düşenlerden olma" (el-Hicr, 15/55-56; Karaman vd., 2020, c.3, 356-357) diyerek de insanlara uyarıda bulunur. Bununla birlikte ümitsizlik, anlamsızlık ve hiçlik gibi olumsuz duyguları, inkâr etmiş olan insanların yaşamış olduğu duygular ile ilişkilendirir ve bu insanların sonunun ise ateş olduğuna işaret eder (es-Sâd 38/27; Karaman, 2021, 87).

Dolayısıyla Kur'an daha çok bu yoksunluğu yaşayan kimselerin neden bu yoksunluğu yaşadıkları üzerinde durarak bu duygu ile nasıl mücadele edileceğini gösterir. Kur'an insanın yaşamış olduğu bu olumsuz duygular için tatmin edici cevaplar vererek anlam arayışı halinde olan insanlara yol gösterir ve kurtuluşa ermelerini sağlar yoksunluklarını gidermeye onlara destek olmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Her insan hayatını devam ettirebilmek için birtakım ihtiyaçları gidermek durumundadır. Bu ihtiyaçlar yiyecek, içecek, giyinme ve barınma gibi maddi ihtiyaçlar olmasının yanı sıra manevi olarak duygusal ihtiyaçlar da olabilmektedir. İnsan, bu ihtiyaçlarını gideremez durumuna geldiğinde ve toplumdaki diğer insanların bu ihtiyaçları giderme konusunda kendisi gibi zorluk çekmediğini gördüğünde yoksunluk yaşamaya başlayabilmektedir. Her türlü ihtiyacı giderebilen insanlar da bu duyguyu yaşayabilmektedir. Bu bize yoksunluğun aslında kişinin kendisini nerede konumlandığı ile alakalı olduğunu gösterir. Göreli/göreceli yoksunluk yaşamaya başlamış olan kişilerde genellikle olumsuz duygu ve düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bir karşılaştırma/kıyaslama eylemi sonucunda ortaya çıkan bu duygu bireysel olarak yaşanabildiği gibi grup olarak da yaşanabilmektedir.

Bu kimseler için dinin birçok telafi işlevi bulunmaktadır ve dolayısıyla dine olan ihtiyaç da artmaktadır. Hayatlarında olumsuz duygular ile karşı karşıya kalmış olan insanlara din mutluluk bahşeder. Onlara bir telafi mekanizması ve alternatif çözümler sunarak tatmin eder. Ayrıca her yoksunluk hissi yaşayan kişinin dine yöneldiğini söylemek de mümkün değildir. Bu dinin çok yönlü bir fenomen olduğunu göstermektedir.

Charles Glock, yoksunluk teorisini geliştirmiş ve yoksunluğu beş kategoride ele almıştır. Bunlar; Ekonomik, sosyal, organizmal/bireysel, ahlaki ve psikik yoksunluktur. İnsanlar bu yoksunluk çeşitlerinden sadece birini yaşayabildiği gibi birden fazla çeşidini aynı anda da yaşayabilmektedir. Bu kategorileri ele alarak Kur'an'a bakıldığında insanların ekonomik yoksunluk bağlamında malını kaybetme korkusu yaşayarak, mallarını infak etmekten çekindikleri ve mal biriktirmeye başladıkları görülür. Aynı zamanda mallarını, mülklerini ve hatta soylarını yarıştıran ve rızık endişesi taşıyarak çocuk yapmaktan geri duran insanlar dikkat çekmektedir. Kur'an bu noktada her birine uyarıda bulunmuş rızık verenin sadece Allah olduğunu zikretmiş ve yapmış oldukları bu yanlış davranışlardan hemen geri dönmelerini emretmiştir. Toplumdaki varlıklı ve varlıklı olmayan insanlar arasındaki dengeyi sağlayabilmek için varlıklı insanlara zekâtı emretmiş ve mallarını Allah'ın emrettiği şekilde kullanmalarını söylemiştir. Allah'ın insanları malla, mülkle ve hatta evlatlar ile imtihan ettiğine değinilmiştir.

Sosyal yoksunluk bağlamında ise sırf statüsünü kaybetmekten korktuğu için peygamberi inkâr ederek iman etmekten çekinenler ve hatta Allah'a şirk koşanlar görülmektedir. Yaşanılan yoğun yoksunluk duygusu ile kardeşlerin karşı karşıya geldiği ve sonucunda kardeşini öldürenlerin de olduğu görülmektedir.

Organizmal/bireysel yoksunluk bağlamında diğer insanlara kıyasla fiziki engeli olanlar için Kur'an'ın tam anlamıyla bir koruma kalkanı oluşturduğu, bu kimseler için son derece hassas davrandığı ve onlara sadece güçleri nispetinde sorumluluklar yüklediği



görülmektedir. Kur'an bu bağlamda hiçbir insanı fiziki özelliklerinden dolayı ayırmamış, bir diğerini ötekine üstün kılmamıştır. Asıl üstünlüğün manevi yetkinliğe ulaşmak olduğunu vurgulamıştır.

Ahlaki yoksunluk bağlamında toplumun değerleri ile çatışanlar ve bu anlamda kız çocuğuna sahip olmayı utanç kaynağı olarak görenler ve hatta kız çocuklarını öldürenler dikkat çekmektedir. Yine bu yoksunluk ile insanların toplumun kabul görmüş değerleri ile çatışmaktan korkarak iman etmekten çekindikleri de gözlemlenmektedir.

Psşik yoksunluk hissine kapılan kişiler için Kur'an'ın tam bir kılavuz işlevi gördüğü, insanları bu yoksunluktan kurtaracak bir yardımcı görevini üstlendiği, insanların bütün sorularına cevap vererek onları tatmin ettiği ve mutluluk vadettiği görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da bütün bu yoksunluklara karşı bir telafi mekanizması bulunmaktadır.

Kur'an'ın vermiş olduğu öğütler ve uyarılar yani kısaca mesajlar, fakir, dışlanan, ezilen, mahrum olan ve bunların hiç birisini yaşamadığı halde yoksunluk hissine kapılıp olumsuz duygular ve davranışlar sergileyen insanlar için bir yol haritası görevi görmektedir. Bu hayatta sıkıntılarla karşılaşan insanlara sonraki hayatta bu sıkıntılarının telafi edileceği söylenmektedir. Yaşanılan sıkıntılara karşı sabırlı olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca bu yoksunluk duygusu ile aşırıya gidip Kur'an'ın öğütlerine ters davranışlar sergileyenlere uyarıda bulunarak kendilerine gelmelerini sağlamaya çalışır ve böylece toplumdaki düzeni korur. Aynı zamanda insani gelişime katkı sağlar, insanı manevi olarak güçlendirir ve nimetin kadrini insanlara hatırlatır. Kısaca Kur'an bu yoksunluğu yaşayan kimselere destekte bulunarak yoksunluklarını gidermeye çalışmaktadır.

Tarihin her döneminde insanların yoksunluk hissine kapıldığı gözlemlenmektedir. Bu his günümüzde de etkisini göstermektedir. Günümüzde gelir dağılımındaki artan eşitsizlik oranı sosyal bir sorun olarak insanların yoksunluk hissine kapılmasına neden olmaktadır. Yine insanların toplumda kabul görmüş statülere ulaşmak için yarıştıkları ve elde etmiş olanların da statülerinin sağlamış olduğu faydaları kaybetmemek için çaba sarf ettiği görülmektedir. İnsanlar her iki durumda da mal biriktirme eylemi sergilemektedir. Bu durum bir açıdan olumsuz olarak görülse de günümüzde insanları daha çok çalışmaya sevk ederek büyümeye ve gelişmeye etki ettiği de söylenebilir. Ancak insanlar bu duygularını olumsuz olarak dışa vurup çalışmaktan çekinerek toplumdan soyutlanabilmekte ve ümitsizliğe kapılabilmektedir. Toplumda çoğunlukla genç nüfusun psşik ve ahlaki yoksunluk yaşadığı görülmektedir. Günümüzde çalışma sahalarında engellilere iş imkânı sağlanması, toplumsal hayatta onları da göz önünde bulundurarak çeşitli düzenlemeler yapılması ve toplumun engellileri dışlama oranının azalması organizmal/bireysel yoksunluğun azalmasına yardımcı olmakla beraber tamamen ortadan kaldıramamaktadır.

Kur'an, pozitif psikolojiye katkı sağlayarak yoksunluk ile mücadelede modern tutumdan farklı bir tutum sergilemektedir. Bu konuda yeni çalışmalar yapılabilir. Bununla birlikte, göreceli yoksunluğun yaşanılan ülkelere ve kuşaklara göre değişip değişmediği bu alanda araştırılabilecek konular arasında görünmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Ayşe. *Taşra İş Yaşamında Kadın Dindarlığı: Karaman Örneği*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Altınlı, Olcay., Uzun, N. Bilge & İnandı, Yusuf. "Öğretmenler İçin Göreceli Yoksunluk Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19/3, (24 Eylül 2021), 307-324.
- Argyle, M., Beit-Hallahmi, B., Kuşat, A., Korkmaz, M. & Güllü, İ. "Dini Davranış Teorileri". *Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16, (1 Haziran 2004), 247-280.
- Bahadır, Abdulkerim., *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Bingöl, Abdülkerim. "Kur'an'a Göre Ötekiler". *Muş: Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/3, (2018), 319-332.
- Çapcıoğlu, İhsan, & Yürük, Tuğrul. "Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği". *Bidder Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt:1, Sayı: 2.
- D'Anna, Stefano Elio. *Tanrılar Okulu*. Çev. Şükrü Z. Serinkan, İstanbul: Alteo Yayınları. 2007.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Furseth, I., & Repstad, P. *Bireysel Dindarlık*. çev. Mustafa Ulu, *Bilimname*, 25, 191-214 2013.
- İbn-i Kesîr & Muhammed b. Musa Âl-i Nasr. *Muhtasar İbn-i Kesîr Âyet Âyet Meâl-Tefsir*. Çev. Eryarsoy, M. Beşir. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2020.
- İbn-i Kesîr. *Tefsiru'l Kur'ân'il Azim*. Çev. Eryarsoy, M. Beşir. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2020.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem & Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, 20. Baskı, İstanbul: Evrim Yayınevi, 2017.



- Karaçay, Gaye. "Leader-Member Exchange and In-Role Performance: Can Perceived Organizational Support be a Remedy for Employee Affective Reaction?". *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 7 / 2, (2020), 361-372.
- Karagöz, İsmail. *Âyet ve Hadisler Işığında Engelliler*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Halk kitapları, 640 158. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Karaman, Fatih. *Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karaman, Hayreddin, ed. *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*. 8. baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Kaynak Eserler, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Kılıç, Enes. "Sosyal Dışlanmanın Kur'ani Bağlamı". *Journal of Analytic Divinity* 3 / 1 (2019), 20-41.
- Kılıç, Sadık. *Fıtratın Dirilişi*. İstanbul: Nehir Yayınları. 1991.
- Kierkegaard., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Kobyay, Murat. "Din Sosyolojisinde Dini Davranış Kuramları". *Dergiabant* 3 / 5 (2015), 50-63.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürçü. 4258225. bs. C. 3842691. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Molla Gürâni, Şemseddin Ahmed bin İsmail bin Osman & Dartma, Bahattin. *Gâyetü'l-emâni fi tefsiri'l-keîami'r-rabbâni*. 5 Cilt. İstanbul: İbn Haldun Yayınları, 1.basım. 2019.
- Muhammed Ali Es- Sâbûnî, Sadreddin Gümüş & Nedim Yılmaz. *Safvetü't-Tefâsir, Tefsirlerin Özü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Mukâtil bin Süleymân, Çev. Eryarsoy, M. Besir. *Tefsir-i kebir*. İstanbul: İşaret Yayınları. 2006.
- Özdemir, Fatih. "Farklı Göreli Yoksunluk Seviyelerinde Başa Çıkma Stratejileri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişki". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar- Current Approaches in Psychiatry* 11 (2019), 234-45.
- Özkalp, Enver. *Davranış Bilimlerine Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Özkan, Ü. A. *Farklı Lider Üye ve Ekip Üye Etkileşim Kalitesi Kombinasyonlarının Göreceli Yoksunluk ve Psikolojik Sermaye Bağlamında İş Sonuçlarına Etkisi ve Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi., 2018.

- Pettigrew, T. F. "Samuel Stouffer and Relative Deprivation". *Social Psychology Quarterly* 78/1, (2015), 7-24.
- Şensoy, A. F. *Din Değişirme Anlatıları Üzerinden İnanç, Kimlik ve Aidiyet, Antalya Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tezcan, Münir. "Kur'an'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 10 (2007), 137-186.
- Toizer, Barbara, *Perceived Essentialism, Group Relative Deprivation, and Collective Action* 2016. Honors Papers. 246.
- Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 0 / 41 (Temmuz 2014): 257-280.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din, Her Hal Gelip Geçicidir*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. 2.Baskı. 2018.
- Turan, Süleyman (ed.). *Engellilik ve Dinler*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Walker, Lain & Mann, Leon. "Unemployment, Relative Deprivation, and Social Protest". *Personality and Social Psychology Bulletin* 13/2 (1987), 275-83.
- Walker, Lain, & Pettigrew, Thomas F. "Relative Deprivation Theory: An Overview and Conceptual Critique". *British Journal of Social Psychology* 23/4 (1984), 301-10.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehreveyn Yayın
- Yılmaz, N. *Hastanelerde Çalışan Kurum Ev İdaresi Personelinin Görelî Yoksunluk Duygusunun Performansa Etkisinin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yürürdurmaz, T. *Üniversite Gençliğinin Dini Hayatının Sosyolojik Açından İncelenmesi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 249-267.



Olumsuz Algı Yönetimi Biçimi Olarak İnkarcıların Kur'an'da Tuzak Kurma Eylemleri

Trapping Actions of the Unbelievers in the Qur'an as a Form of Negative Perception Management

Rabia Berre Tufan

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,
Ankara, Türkiye.

E-posta: r.berree@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5001-289X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1095317

Cite as / Atıf: Tufan, Rabia Berre. "Olumsuz Algı Yönetimi Biçimi Olarak İnkarcıların Kur'an'da Tuzak Kurma Eylemler", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 249-267.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rabia Berre Tufan)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

İnsanların tarih boyunca maruz kaldıkları uyaranları idrak etme, anlama ve değerlendirme çabası içinde olmaları, bilişsel bir süreç olan algılama sürecinin başlamasına etki etmektedir. Algılama sürecinin sonunda insanın tutumlarına temel olan algılara ulaşılmaktadır. Algılama süreci değişken ve öznel bir süreç olduğundan, bu süreç boyunca insan çevresel faktörlerden, kültürden ve farklı görüşlerden etkilenebilmektedir. İnsanların algulamalarına etki edebileceğini bilen algı yöneticileri toplumları istedikleri şekilde güdülemek amacıyla algı yönetimi faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Kur'an'daki algı yönetimi örneklerinden hareketle inkarcıların peygamberler ve onların getirdiği inanç sistemi hakkında toplum nazarında oluşabilecek olumlu algıların bir takım tuzak kurma faaliyetleriyle önüne geçmek istediklerini görmekteyiz. Bizim bu çalışmadaki amacımız inkarcıların buldukları toplumlarda yürüttüğü algı operasyonlarına dayalı tuzak kurma eylemlerini Kur'an'da bahsi geçen örneklerden yola çıkarak a) doğru söyleyeni itibarsızlaştırmak b) algıyı gerçeğe dayandırmak c) değerlere yaslanmak d) akla değil duygulara hitap etmek e) güvenilirlik kazanmak ve etkili bir taşıyıcı bulmak f) çoğunluğa uyma zaafını kullanmak g) bağlamı bütünden koparmak ve bilgiyi işlemekten geçirmek başlıkları altında ele almaktır. Bu bağlamda elde edilen veriler, yorumlayıcı yaklaşım yöntemiyle tarihsel dokümantasyon tekniğini kullanarak Kur'an'dan örnekler üzerinden tahliller yapılarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Algı, Algı Yönetimi, Kur'an, Tuzak Kurma

Abstract

The fact that people try to comprehend, understand and evaluate the stimuli they have been exposed to throughout history affects the beginning of the perception process, which is a cognitive process. At the end of the perception process, perceptions that are the basis of human attitudes are reached. Since the perception process is a variable and subjective process, people can be affected by environmental factors, culture, and different views during this process. Perception managers, who know that they can affect people's perceptions, have engaged in perception management activities in order to motivate societies as they wish. Based on the examples of perception management in the Qur'an, we see that the deniers want to prevent the positive perceptions that may occur in the eyes of the society about the prophets and the creeds brought by them with some trap-making activities. Our aim in this study is to set traps based on perception operations carried out by deniers in the societies they live in, based on the examples mentioned in the Qur'an a) to discredit the truth-teller b) to base perception on reality c) to lean on values d) to appeal to emotions rather than reason e) to gain credibility and to find an effective carrier f) to use the weakness of following the majority g) to detach from the whole and to process the information under the headings. In this context, the data obtained were evaluated by using the historical documentation technique with the interpretive approach method, by making analyzes on the Kur'an samples.

Keywords: Sociology of Religion, Perception, Perception process, Qur'an, Trapping



Giriş

İnsanlar yaşamları süresince çevrelerinde meydana gelen olayları, duyu organlarına hitap eden uyarıcı faktörleri merak etme ve anlama çabası içinde olmuştur. Bireylerin kendilerine hitap eden uyaranları anlamlandırma çabaları sonucunda elde ettikleri verileri işleme tabi tutma ve idrak etme süreci karşımıza “algı” kavramını çıkartmaktadır. Algılama ise çevredeki uyaranları anlama girişimiyle bilişsel faaliyetlerde bulunulan sürecin tamamını kapsamaktadır. Algılama bireyin özelliklerine, uyaranın cinsine, ortama, tecrübeye, dikkat eşliğine göre kişiden kişiye farklılık arz eden öznel bir süreçtir (Taşkıran, 2021, 16-21).

İnsanların özünde üstün gelmek, elde etmek, haklı çıkmak, kabul edilmek gibi değer yargıları bulunmasından dolayı kitlelere kendi algılarını kabul ettirmek isteyenler dönemin ve teknolojinin imkan verdiği ölçüde çeşitli stratejilerle muhataplarının algılarının yöneterek farklı tuzak kurma girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu nedenle algı yönetimi tarih içerisinde kullanılagelen bir psikolojik operasyon olarak sosyoloji biliminin konuları arasında yerini almıştır (Özarlan, 2014, 9).

Dinler ve toplumlar açısından algı yönetimi meselesine bakıldığında da kavimler atalarından kendilerine dek süregelen doğru olduğunu addettikleri inançlarına sarılmak, onların düşüncelerine tezatlık oluşturan yeni fikirlere karşı galip gelmek amacıyla peygamberlere ve peygamberlerin getirmiş olduğu dinî öğretilere yönelik algı yönetiminde bulunmuşlardır. Fikrî üstünlüğü sağlamak amacıyla yaptıkları bu algı yönetimini ise belirli tuzak kurma faaliyetleriyle gerçekleştirmişlerdir. Biz bu çalışmamızda Kur'an'da bahsi geçen algı yönetimlerine dayanan tuzak kurma eylemleri konusunu tahlil edeceğiz.

Çalışmadaki temel amacımız olumsuz algı yönetimi bağlamında tuzak kurma eylemlerini a) doğru söyleyeni itibarsızlaştırmak b) algıyı gerçeğe dayandırmak c) değerlere yaslanmak d) akla değil duygulara hitap etmek e) güvenilirlik kazanmak ve etkili bir taşıyıcı bulmak f) çoğunluğa uyma zaafını kullanmak g) bağlamı bütünden koparmak ve bilgiyi işlemekten geçirmek başlıkları altında Kur'an'dan örneklerle ele alacağız. Bu çerçevede objektiflik ilkesi bağlamında yorumlayıcı yaklaşım yöntemi kullanılarak algı ve algı yönetimi kavramlarıyla ilgili sosyolojik, psikolojik ve halkla ilişkiler alan yazınından faydalanılmıştır. Kur'an'da ilgili sosyolojik olgunun iz düşümleri tefsir, meal gibi Kur'an bilimleri ve İslam Tarihi literatürü yardımıyla değerlendirilmiştir.

Yaptığımız literatür taramasında olumsuz algı yönetimi biçimi olarak Kur'an'da tuzak kurma eylemlerine değinen direkt bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Ahmet Abay'ın (2016) Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi” kitabının kapsamı Kur'an'ın nüzul sürecinde meydana gelen algı yönetimi faaliyetlerini kapsamakta iken biz bu çalışmada incelediğimiz örnekleri belirli bir süre ile sınırlandırmayarak Kur'an'da bahsi geçen algı yönetimlerini değerlendirdik. Gültekin'in (2020) “Algı Yönetimi ve

Manipülasyon: Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi” kitabında ise Gültekin algı yönetimine dayanarak kurulan tuzakları kandırmanın kuralları adı altında ele alıp örneklerle izah ederken biz bu tuzak kurma faaliyetlerini Kur’an’da var olan örnekler ışığında açıkladık. Tuzak kurma faaliyetlerinin alt başlıklarını Gültekin’in başlıklandırma sistemine paralel olarak ele aldık. Bunlarla birlikte Abdullah Yıldız’ın (2016) “Hz. Peygamber Örneğinde Algı Yönetimi ve İrcâf” adlı sempozyum bildirisinde, Mustafa Doğan Karacoşkun’un (2014), “Din ve Peygamber Algılarımızın Yönetimine İlişkin Psikolojik Çözümlemeler” adlı müzakere metninde ve Hüseyinalp Kütükde’nin (2018) “Kur’an’da Algı Yönetimi (Mekke Dönemi)” isimli tezinde Kur’an’da algı yönetimi konularına değinilmiştir. Ancak bu çalışmalarda Kur’an’dan örneklerle ele alınan algı yönetimleri tuzak kurma faaliyetleri kapsamında tahlil edilmemiştir.

1. Algı

1.1. Algı Nedir?

Algı kavramı Türk Dil Kurumu’na göre “bir şeye dikkat yönelterek o şeyin bilincine varmak, idrak.” olarak tanımlanmaktadır (Güncel Türkçe Sözlük, 07 Şubat 2022). Diğer bir tanıma göre ise algı, “Bireyin duyu organları yoluyla elde ettiği verileri örgütleyerek bilincine varma, fark etme, idrak etme”dir (Tutar, 2021, 205). Algı terimi Türkçede “almak” kökünden türetilen bir kavram olduğu gibi Batı dillerinde de algı kavramının karşılığı olan “perception” terimi Hint-Avrupa dil grubunda “almak” kökünden türetilmiştir (Özer, 2012, 2).

Algı kavramının “farkına varma, idrak etme, değerlendirme, bilincinde olma” gibi tanımlarla açıklanması algı sürecinin bilişsel bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Zira çevremizde oluşan bilgi yığını duyu organlarımızla analiz ettikten sonra algılama sürecine tâbi tutarak kendimiz dışındaki dünyayı anlayabilmemiz mümkün hale gelmektedir (Bakan ve Kefe 2012, 2). Algı, algılanan nesnenin içeriğine vâkıf olma, onu tüm yönleriyle kuşatma ve onunla ilgi kurmaktır. Algıların sistemleştirilmesi ve kategorize edilmesi ise “algılama”dır (Tutar 2021, 205).

1.1.1 Algı, duyu, duyum ve imaj kavramları

Algı kavramı, duyu, duyum, imaj gibi birçok farklı kavramla karıştırılmaktadır. *Duyu* kavramı, dış çevredeki uyarıcıların duyu organlarımız üzerinde bıraktığı etkidir. *Duyum* ise bu sürecin bütünü kapsamaktadır (Türk, 2014, 15). Algı, uyarıların duyumsanmasından sonra bilişsel olarak işleme sokularak uyarıcının tanımlanması, değiştirilmesi, karşılaştırılması, yorumlanması gibi zihinsel işlemleri ihtiva eder. Duyumda işlenmemiş verilerin bizzat alınması söz konusuysen, algıda işlenmemiş veriler bilişsel sürece sokularak işleme tâbi tutulmaktadır. *İmaj* kavramı ise, bunlardan farklı olarak algılama sürecinin sonunda insanın tasavvur ettiği zihinsel bir resimdir. Bu nedenle imaj, algılama sürecine tâbi olan ve bu sürecin nihayetinde ortaya çıkan bir kavramdır. Algı



kavramı, tüm bu kavramlara kıyasla daha kapsamlı bir kavram olmakla beraber kompleks ve bilişsel bir sürecin adıdır (Taşkiran, 2021, 17).

1.2 Algı Türleri

Algılama, deneysel ve zihinsel olmak üzere iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Deneysel algılamalar, duyularımızla ulaştığımız verileri işleyerek elde edilen algılamalar iken; zihinsel algılamalar, sezgiye bağlı olarak ortaya çıkan algılama biçimidir. Zihinsel algılama sezgiye bağlı olduğundan herhangi bir uyarıcıya ihtiyaç duymayan algılama tipidir. Zihinsel algılamada insan daha önce elde ettiği duyular ve algılar üzerinde kıyaslama yaparak yeni bir algı ortaya koyabilmektedir (Tutar 2021, 204).

Deneysel ve zihinsel şeklindeki ayırım dışında algı, simgesel, duygusal, seçimleyici ve görsel olmak üzere dört türe ayrılmaktadır. Bunlardan ilki olan *simgesel algı* bir şeyi çağrıştıran, temsil eden uyarana bağlı olarak kişinin kendi kendine bilişsel bir sürece girmesiyle o uyarının bütününe ulaşarak bir algı elde etme yöntemidir. *Görsel algılama* ise bireyin çevresel faktörlere karşı görme duyusunu kullanarak bir anlamlandırmaya gitmesi ve algı elde etmesidir. Görsel algılamada, biyolojik açıdan görme yetisine sahip olmanın yanında fizyolojik olarak da görülen uyarıların bireyin algılama düzeyine hitap edebilmesi gerekmektedir. Görme yetisiyle görülen onlarca uyarı arasında seçme yapılarak bir uyarana karşı algılama sürecine girmek görsel algılamayı temsil etmektedir. Bir uyarıcıya karşı iyi-kötü, güzel-çirkin gibi duygusal izlenimlerle yaklaşarak algı oluşturulan algı çeşidi ise *duygusal algı*dır. Bireyin duygusal tavırları algıladığı nesneyle arasındaki ilişkiye dair bir tutum elde etmesini sağlayarak kendine has duygusal bir algı zemini tesis etmesini de desteklemektedir. Son olarak, *seçimleyici algı* ise bireyin kişisel özelliklerine, yaşadığı çevredeki faktörlere, beklentilerine ve değer yargılarına göre şekillenen kendisine özgü bir algılama eğiliminde bulunmasıdır (İnceoğlu 2011, 73-82).

1.3 Algılama Süreci

Algılama, kişinin deneyimleriyle birlikte, o andaki uyarıyı dikkate alıp bilişsel bir süreçten geçirerek yeni bir bütüne ulaşmasıdır (Özarlan 2014, 6). Algılama süreci çevreden alınan uyarıların duyumsanmasıyla başlamaktadır. Elde edilen duyumdan hareketle kişisel ve çevresel etmenler de göz önünde bulundurularak tepki verme, anlama, ilgi gösterme şeklinde çeşitli eylemlerle algılama süreci gerçekleşmektedir (Taşkiran 2021, 19).

Algılama süreci uyarıcı, duyu, izlenim, dönüt ve anlam şeklinde beş aşamadan oluşmaktadır. Uyarıcı, bireyin duyumsama yetisini ortaya çıkaran ilk faktördür. Duyumsamayı harekete geçiren uyarıcı, algılama sürecini başlatan en önemli birincil etmendir. Bireyi algılama sürecine dahil eden uyarıcılar, insanın çevresinden gelen dış uyarıcılar olabildiği gibi kendi benliği tarafından ortaya çıkan iç uyarıcılar da olabilmektedir. Dış veya iç uyarıcı olmadığı müddetçe algılama sürecinin başlamasından söz edilemez. Bu sürece bir uyarıcıya maruz kalarak başlayan birey, görme, işitme,

koklama, tatma, duyma gibi duyu organlarıyla maruz kaldığı uyarıcıyı duyumsamaktadır. Duyum kısmında önemli olan husus duyu organlarının sağlıklı bir işlevselliğe sahip olmasıdır. Sağlıklı bir şekilde duyumu sağlanan uyarıcı bu aşamadan sonra bireyde bir izlenim bırakmaktadır. İzlenim aşamasında henüz uyarıcı tam olarak kavranabilmiş değildir. Algılama sürecinin dördüncü aşaması olan geri bildirim aşamasında birey, uyarıcıdan aldığı izlenim ve duyuyu yorumlayarak değerlendirmektedir. Son aşamada ise anlama yetisi kullanılarak bilişsel bir sürece girilir ve uyarıcıyı idrak etme, fark etme noktasında çaba sarf edilir. Böylelikle bireyin davranışlarına temel olacak algı elde edilmiş olur (Taşkiran, 2021, 20; Tutar, 2021, 209).

Algılama sürecini etkileyen faktörleri; algılayan bireyin kişisel özellikleri, algılanan uyarının özellikleri ve algılama ortamı şeklinde sıralamamız mümkündür. Bu faktörler algılama sürecini etkilemekle beraber bireylerde aynı uyarana karşı farklı algılar oluşmasının da temel değişkenlerindedir. Her birey birbirinden farklı olarak çevresinde dikkatini cezbeden uyarılara karşı bir algılama sürecine girer. Bireylerin dikkatini çeken, onların algılamayı ve fark etmeyi istediği hususlar farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar ise bireylerin tecrübeleri, ilgileri, kültürel kodları, kişilikleri, değerleri, inançları, bakış açıları, ritüelleri, sosyal ve psikolojik faktörler, çevresel etmenler gibi kişiden kişiye değişiklik gösteren etmenlerden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple algılama öznel bir süreçtir. Bireyin dikkatini çeken uyarılara ihtiyacı vardır. Bir bireyin dikkatini çeken uyarın diğerinin dikkatini çekmeyebilir. Algılama süreci bireyler arasında farklılık gösterdiği gibi aynı bireyin geçmişinde ve geleceğinde de farklılık gösterebilir. Kişinin geçmişinde bir uyarana karşı algılama sürecine girerek elde ettiği bir kanaati geleceğinde tamamıyla farklılık arz edebilir. Zira algılama süreci süreklidir. Zaman içerisinde bireyin tecrübelerinin, değerlerinin, kişiliğinin, beklentilerinin, ihtiyaçlarının değişmesiyle algılama biçimi de değişmektedir. Bu nedenle algılama süreci dinamik ve değişken bir süreçtir (Taşkiran, 2021, 18-21; Pustu, 2014, 310).

Algılama süreci bireyin dikkati ve seçimi neticesinde bilgilerin organize edilmesi ve yorumlanması ardından tekrar hatırlanmasıyla devam etmektedir. Algılayıcının davranışsal olarak eyleme döktüğü, cevabıyla maruz kaldığı uyarana karşı bir tutum/tavır oluşturması algılama sürecinin son basamağını teşkil eder (Taşkiran 2021, 21). Böylelikle bireyin sahip olduğu bilgi düzeyi ve tecrübelerden hareketle algısının şekillenmesiyle birlikte algıladığı uyarı duyu organları yardımıyla ve bilişsel faaliyetlerle bir takım zihinsel süreçlere tâbi tutarak davranışlarının temeli olacak algıya ulaştığını söylememiz mümkündür (Bakan ve Kefe 2012, 5).

2. Algı Yönetimi

2.1. Algı Yönetiminin Ortaya Çıkışı ve Amacı

İnsanın çevresindeki uyarıcı etmenleri anlama ve idrak etme çabasıyla bir algılama sürecine girdikten sonra algılarına dayalı olarak ortaya çıkan davranışları istenilen yönde



geliştirmek amacıyla yapılan faaliyete algı yönetimi adı verilmektedir (Pustu 2014, 322). Algı yönetimi kitlelerin duygularını, güdülenmelerini, düşünce sistemlerini etki altına almak için yürütülen gizleme, çarpıtma, yönlendirme, kendi tarafına çekme, yanıltma gibi psikolojik operasyonların bütünüdür (Türk, 2014, 3).

Algı yönetiminin tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Zira insanda içgüdüsel anlamda hırs, istek, amaçlara ulaşma ve başarılı olma kaygısı mevcuttur. Bu içgüdüselini yerine getirmek isteyen insan, zamanla savaşmanın, korkutmanın, güç kullanmanın kısa süreli çözümler olduğunu görerek daha profesyonel bir yöntem olan algı yönetimine başvurmuştur. Böylelikle muhatap ikna edilerek, yenilgiyi kabul ettirerek amaca ulaşılmış olunacaktır (Tunç ve Atılğan 2017, 6).

Algı yönetiminin ilk uygulaması Çinli bir komutan olan Sun-Tzu tarafından M.Ö. 500'lü yıllarda yazılan "Harp Sanatı" isimli kitapta ele alınmıştır. Sun-Tzu'nun kitabında bahsettiği hasım ülkenin iyi yönlerini gözden düşürmek, onları küçük göstermek, başarılarına gölge düşürmek, aşağılık kişilerle iş birliği yapmaktan kaçınmamak, hasım olunan halkın kendi içlerindeki uyuşmazlıkları gün yüzüne çıkartmak ve hasmın geleneklerini alaya almak gibi psikolojik savaş adımları ve algı yönetimi ilkeleri hâlen geçerliliğini korumaktadır (İnan, 1997'den akt. Tarhan, 2002, 15). Sun- Tzu tarafından tarihi seyri başlayan algı yönetimi zaman içerisinde bir çok farklı devlet ve şahsiyet tarafından kullanılan bir psikolojik aldatma yöntemi olagelmıştır (Özarslan 2014, 33).

Algı yönetiminin amacı hedef kitlenin istendik davranışları göstermesi için yönlendirmeler yaparak algıladıkları gerçekliği değiştirmek ve yeni üretilen algının doğru olduğuna ikna etmektir. Böylelikle bireylerin tutum, duygu ve davranışları algı yönetimi tarafından şekillendirilmektedir (Pustu 2014, 332).

Siegel'e göre algı yönetiminin üç temel amacı bulunmaktadır. Bunlar;

- Geçerlilik kazanmak ve bu geçerliliği koruyabilmek adına kamuoyu oluşturmak,
- Muhatabın yaptığı hareket sonucunda başına geleceklere inandırmak
- Muhatabların tutumlarını istenilen şekilde etkilemektir (Siegel 2005, 118).

2.2 Süreç Olarak Algı Yönetimi

Algı yönetimine hedef olan kitlenin değerlerini, beklentilerini göz önünde bulundurmamak son derece önemlidir. Ayrıca algısı yönetilen kitlenin bu durumun farkında olmayarak ikna edilebilmesi gerekmektedir (Özer, 2012, 13).

Algı yönetiminin adımlarını şu şekilde sıralamak mümkündür;

- Ele alınan konuyu ana hatlarıyla belirlemek,
- Belirlenen konular üzerinde duygusal olarak etki bırakacak mesajlar oluşturmak,
- Oluşturulan mesajları muhatap kitleye ulaştırarak iletişim araçlarını belirlemek,
- Belirlenen konudaki mevcut algıyı teyit etmek,
- Muhatabın algılama engellerini tespit etmek,
- Hedef kitleyle çift yönlü bir iletişime girmek,

- Oluşturulan mesajın hedef kitlenin duygu, değer ve kültürüne uyumlu olmasını dikkate almak,

- Geribildirimleri göz önünde tutmak (Türk, 2012, 39).

Saydam'a göre ise algı yönetimi sürecinde öncelikle muhatap kitlenin değerlerine ve kültürüne dikkat edilmeli, kafa karışıklığı oluşturacak stratejilerden uzak durulmalı bununla birlikte oluşturulan algının gerçeklik payı olmalıdır. Ayrıca, sonuca odaklanılmalı ve duygulara düşüncelerden daha çok hitap edilebilmelidir. Tüm bunlarla birlikte algı yönetimi stratejisinin tekrarı yapılmalıdır (Saydam 2006, 253-453).

Bu aşamalara riayet ederek geliştirilen bir algı yönetimiyle hedef kitlenin ilgili duruma karşı algısı istenen şekilde değiştirilmektedir. Algıları değişen bireylerin tutum ve davranışları da değiştiğinden algı yönetimi süreci bireylerin yalnızca algılarını değil davranışlarını da etkileyen bir süreçtir (Tunç ve Atılğan 2017, 8).

3. İnkarcıların Kur'an'da Tuzak Kurma Eylemleri

Algı yönetiminde tuzak kurma eylemlerini Gültekin'in "Algı Yönetimi ve Manipülasyon" adlı kitabında "Kandırmanın Kuralları" adını verdiği 12 kuraldan hareketle (Gültekin 2016, 22-112) Kur'an'dan örneklerini bulduğumuz ve tuzak kurmayla bağdaştırabildiğimiz kuralları doğru söyleyeni itibarsızlaştırmak, algıyı gerçeğe dayandırmak, değerlere yaslanmak, akla değil duygulara hitap etmek, güvenilirlik kazanmak ve etkili bir taşıyıcı bulmak, çoğunluğa uyma zaafını kullanmak, bağlamı bütünden koparmak ve bilgiyi işlemenden geçirmek başlıkları altında ele alacağız.

3.1. Doğru Söyleyeni İtibarsızlaştırmak

Algı yöneticileri doğruyu savunan ve doğru söyleyen bireyleri değersizleştirme, dışlama, küçümseme, alaya alma, hakaret ve iftiraya maruz bırakma gibi tuzaklarla onların savunduğu doğru algının önüne geçmek ve kendi istedikleri biçimde hedef kitlenin algılarını şekillendirmeyi hedeflemektedirler. Bu nedenle doğru söyleyenler toplumun gözü önünde çeşitli iftiralar ve küçük düşürme eylemlerine maruz bırakılarak söylediklerinin doğruluğuna gölge düşürmek istenilmektedir. Algı yöneticileri, doğru söyleyenlerin birer tehlike arz ettiklerini fark edip kitlelerin onlara uymasını engellemek adına doğruya ve doğruyu savunanlara karşı giriştikleri itibarsızlaştırma faaliyetleriyle toplumun algısını istedikleri şekilde yönetmeyi hedeflemişlerdir (Gültekin, 2016, 109-116).

Kur'an'da tuzak kurma eylemlerine bağlı olarak zikredilen peygamberlere, onların ehline, kutsal kitaplara ve mucizelere yönelik yapılan itibarsızlaştırma faaliyetleri de inkar eden toplulukların kendi fikrî üstünlüklerini sağlamak ve atalarından gelen inanışlarının doğruluğuna içindeki buldukları toplumu ikna etmek amacıyla yapılmıştır (Abay 2016, 196). Böylelikle inkarcılar tarafından peygamberler, peygamberlere inananlar ve kutsal kitaplar alaya alınarak, iftira atılarak, küçümsenerek, reddedilerek toplum nezdinde itibarsız konuma getirilmeye, saf dışı bırakılmaya çalışılmıştır (Çınar 2020, 134). Biz Kur'an'da bahsedilen algı yönetimi bağlamında tuzak kurma eylemlerinden doğru



söyleyeni itibarsızlaştırma faaliyetini peygamberlere yönelik, peygamberlere tabi olanlara yönelik ve Kur'an'a/ mucizelere yönelik olmak üzere üç başlık üzerinden ele alacağız.

3.1.1. Peygamberlere Yönelik İtibarsızlaştırma Söylemleri

İnkarcı kavimler tarafından, İslam davetinde bulunan Hz. Muhammed ve ondan önceki peygamberler yalanlanmış, iftiraya maruz kalmış, alaya alınmış ve itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır (Çınar 2020, 134). Bunun amacı ise toplum nezdinde peygamberlerin güven kazanmasını engelleyerek bireylerin algılarını istenilen yönde yönetmektir.

Peygamberleri yalanlama noktasında Kur'an'da Hz. Muhammed'e daha önceki peygamberlerin kavimlerinin de onları yalanladığı sıkça bildirilmektedir (Kamer, 54:9; Kamer, 54:25; Mü'minûn, 23:25; Mü'minûn 23:38; Ankebût, 29:18; Sâd, 38:4; Mülk, 67:9). Bunun yanı sıra inkârcıların bu yalanlama girişimlerine karşın peygamberlerin görevinin apaçık bir şekilde tebliğ etmekten başka bir şey olmadığı da vurgulanmıştır (Ankebût, 29:18). Hz. Salih'in (Kamer, 54:25), Hz. Nuh'un (Kamer, 54:9), Hz. Lut'un, Hz. Hûd'un, Hz. Salih'in Hz. Musa'nın, Hz. Şuayb'ın (Sad, 38:12), Hz. Muhammed'in (En'âm, 6:33) ve önceki peygamberlerin kavimleri tarafından yalanlanması insanların onlara inanma ihtimalinin ortadan kaldırılmasına yönelik bir tuzak kurma eylemidir.

Peygamberleri itibarsızlaştırmaya yönelik algı yönetimine dayanan diğer bir tuzak kurma eylemi ise peygamberlere asılsız iftiralarda bulunmaktır. Algı yöneticileri olan inkârcıların peygamberlere karşı en sık kullandığı iftira onlara sihirbaz/büyücü isnatlarında bulunmaktır (Enbiyâ, 2:3; Yûnus, 10:2; Sâd, 38:4, Zâriyât, 51:52). Bununla birlikte, müşriklerin Hz. Muhammed'e yönelik şairlik-kâhinlik iftirasında bulunmaları da (Sâffât, 37:36) onun güvenilirliğini zedelemek, saf dışı bırakmak, insanların gözünden düşürmek amacını taşımaktadır (Karaman ve Çağrıçı 2007, 531). Böylelikle peygamberlere ve dine sempati duyan insanların zihinlerine şüphe düşürerek onların algılarını yönetebilmeyi hedeflemişlerdir (Namlı 2017, 189).

Peygamberleri yalanlama ve iftira atmanın yanında onları küçümsemek ve alay konusu haline getirmek de inkarcıların algı yönetimi yaparak muhataplarına tuzak kurdukları önemli bir hususu teşkil etmektedir. Kur'an'da onların kendilerine gelen her peygamberle alay ettiği vurgulanmaktadır (Hicr, 15:11; Zuhruf, 43:6-7, Furkân, 25:41). Onlar, peygamberleri hafife alarak, beğenmeyerek, alay ederek psikolojik açıdan hem peygamberlerin motivasyonunu etkilemek hem de ona tâbi olanların ve tâbi olmaya meyilli olanların algılarını yönetmek istemişlerdir (Namlı 2017, 192).

3.1.2. Peygamberlere Tâbi Olanlara Yönelik İtibarsızlaştırma Söylemleri

İnkarcıların peygamberlerin ehline yönelik yaptıkları algı yönetimi onları alaya alma (Bakara, 2:14; Bakara, 2:212), aşağılama (Hûd, 11:27; Şuarâ, 26:111), uğursuz görme (Neml, 27:47), sapıklıkla itham etme (Mutaffifîn, 83:32) ve ibadetlerini küçümseme (Tevbe, 9:79) söylemlerine dayanmaktadır.

Peygamberlere tâbi olanları alaya alma faaliyetleriyle hedef kitlenin moralini bozma, psikolojik baskıda bulunma ve vazgeçirme arzularının yanı sıra onlara uyabilecek insanların gözünde de hedef kitleyi itibarsız hale getirme çabasıyla algı yönetimi yapılmaktadır (Namlı 2017, 190).

3.1.3. Kur'an'a ve Mucizelere Yönelik İtibarsızlaştırma Söylemleri

İnkarcıların Kur'an'a ve mucizelere yönelik yürüttüğü itibarsızlaştırma faaliyetlerinin başında Kur'an'ı Hz. Muhammed'in uydurmuş olduğu bir yalan olarak atfetmeleri gelmektedir (Tûr, 52:33; Furkân, 25:4-5; Sebe', 34:43; Mülk, 67:9; Müddesir, 74:25; Nahl, 16:103). Bununla birlikte Kur'an'ın eskilerin masalları olduğu (Mü'minûn, 23:83; Neml, 27:68; Ahkâf 46:17; Kalem, 68:15; Mutaffifin, 83:13) ve gerçekten hak katından indirilmediği algısına da sık sık vurgu yapmışlardır. Kur'an'ın hak katından indirilmiş olsa bile kendilerinin de bir benzerini yazabileceği kadar basit olduğunu vurgulayarak (Bakara, 2:23; Enfâl, 8:31) ayetleri küçümsemekten geri durmamışlardır. Kur'an'ı itibarsızlaştırma girişimlerinin yanı sıra mucizelerin de hak olduğuna inanmayıp onların birer sihirden-büyüden ibaret olduğunu dile getirerek (Yûnus, 10:76; Müddesir, 74:23,24; Kamer, 54:2; Sebe', 34:43) alay (Zuhruf, 43:47) etmişlerdir. Bu söylemleriyle inkarcılar peygamberi zor durumda bırakarak ona teveccüh gösterenlerin algılarını yönetmek istemişlerdir (Namlı 2017, 195, Çınar 2020, 147).

3.2. Algıyı Gerçeğe Dayandırmak

Algılamayı doğru biçimde yönetebilmek için gerekli olan kriterlerden biri de gerçeklere dayanmaktır. Ancak bu gerçeklere dayanmak noktasında gerçeklerin tamamını dile getirmenin aksine, dile getirilen kısımlarının doğru olmasına dikkat etmek önemlidir (Saydam 2006, 396). Algı yönetiminde oluşturulmak istenilen algının asıl mesajın gerçek üstü veyahut apaçık bir yalan olması algıları yönetilecek kitlenin bir manipülasyona maruz kaldığını idrak etmesine sebebiyet vermektedir. Yukarıda algı yönetimi özellikleri başlığında da bahsettiğimiz üzere yönetilen kitlenin algı yönetimine maruz kaldığının farkında olmaması gerekmektedir (Özer, 2012, 13). Bu sebeple algı yönetimi oluşturulmak istenen mesaj yalan içerse dahi gerçeklerle bezenmesi gerekmektedir. Böylelikle kitle, algılarının yönetildiğini fark etmeyerek gerçeklere inanacak ve buna dayalı bir algı üretecektir (Gültekin, 2016, 27-28).

Kur'an'da zikredilen algı yönetimine dayanan tuzak kurma eylemlerinin bir kısmında da kitlelerin algılarını yönetmek isteyen güruhun öne sürdükleri iddiaları gerçeklere ve gerçeklik ihtimali bulunan fikirlere dayandığını gözlemlemekteyiz. Peygamberlerin sıradan insanlar yerine meleklerden gelmesi gerektiği (Mü'minûn, 23:24; Mü'minun, 23:34; İbrâhîm, 14:10; Şuarâ, 26:154) ve hatta onların normal insanlar gibi yiyip içen, alışveriş yapan kimseler değil de varlıklı ve seçilmiş kimseler olması gerektiği (Furkân, 25:7-8; İsrâ, 17:90-93) iddialarıyla inkarcılar Hz. Muhammed'in taşıması gereken hasletlere sahip nitelikte biri olmadığını vurgulamışlar ve kendilerince doğru saydıkları gerçeklere dayanarak algı yönetiminde bulunmuşlardır. Bununla birlikte Allah'ın elçisi



olduğunu öne süren ve tek bir ilahın mevcudiyetini savunan peygamberlerden apaçık bir mucize beklemişlerdir (Hûd, 11:53, Ra'd, 13:27). Hatta peygamberlere verilenlerin kendilerine de verilmesi ve (En'am, 6:124) Allah'ın onlarla da konuşması gerektiğini (Bakara, 2:118) savunarak inkar etme sebeplerini toplumun nezdinde gerçek addedilecek algılara dayandırmayı amaçlamışlardır. Ayrıca peygamber gelmeden önce de geldikten sonra da aynı durumda oldukları gerçeğini dile getirerek (A'râf, 7:129) buldukları toplumun algılarını gerçeklerle etkilemek istemişlerdir.

Kur'an'da Algıyı gerçeğe dayandırarak tuzak kurmanın önemli bir diğer örneği ise müşriklerin yeniden dirilmenin, bu dünya hayatından farklı bir hayat olan ahiret inancının ve insanın uzuvlarının yeniden bir araya getirilerek diriltileceğinin mantıksızlığına dair vurguda bulunarak bunu akıl dışı saymalarına (Câsiye, 45:24; Kâf, 50:2-3; İsrâ, 17:49; İsrâ, 17:98; Duhân, 44:34-36; Nahl, 16:38; Neml, 27:67; Mü'minûn, 23:81-82) dair söylemlerde bulunmalarıdır. Zira onlara göre gerçek olan yalnızca bu dünya hayatıdır. Binaenaleyh başka bir dünya ve yeniden dirilme mümkün değildir (Mü'minûn, 23:37). Kendilerince doğru saydıkları bu gerçeği dile getirerek hedef kitlenin algısını yönetmek istemişlerdir.

İnkarcıların algı yönetimini gerçeğe dayandırdıkları diğer bir hususa göre ise eğer Peygamber'in dediği gibi Kur'an hak katından inmişse; o hâlde onun parça parça değil tek seferde indirilmesi gerekmektedir (Havva 2018, 207). Çünkü onlara göre, Hz. Muhammed gerçekten nebi ise Allah ona işkence eder gibi birer ikişer ayet indirmek yerine Kur'an'ı ona toptan bir kerede indirmeliydi (es-Suyuti 2002, 192). Onlar, bu kendi ürettikleri algının mantıksal çerçevelerine göre gerçek olduğuna inanıyorlar ve insanları bu algıya göre yönlendiriyorlardı.

Tüm bu örneklerden hareketle görmekteyiz ki Kur'an'da da ele alındığı üzere algı yönetimi yapanlar, algılarını yöneteceği kişilere vermek istedikleri mesajları gerçeklikle bağdaştırarak onların zihinlerini etkilemek ve yönlendirmek istemişlerdir.

3.3. Değerlere Yaslanmak

Algı yönetimi süreci konusunda değindiğimiz üzere Saydam'a göre algı yönetiminin ilk adımı muhatap kitlenin değerlerini ve kültürünü göz önünde bulundurarak ilerlemektir (Saydam 2006, 253). Öncelikle hedef kitlenin hangi değerlere duyarlı olduğunu bilip daha sonra algı yönetimi sürecine girmek hedef kitlenin algılarını etkileme hususunda başarılı bir strateji izlemenin yolarındandır. Algılanması istenen mesaj verilirken hitap edilen kitlenin kültür ve değerlerine göre bu mesajı biçimlendirmek bireylerde "bizden" algısı oluşturarak daha kolay ikna olmalarını ve özümsemelerini sağlayacaktır. Böylelikle bireylerde bir ön kabul oluşacak ve algı istenilen biçimde yönetilecektir (Gültekin, 2016, 106,107).

İslam'ın gönderildiği olduğu ortam olan Cahiliye devrinde de değerlere yaslanmak son derece önemli bir davranıştı. Onlar, Peygamber'in getirdiği inanç sistemini reddederken kendi gelenek ve göreneklerine, toplumda mevcut olan sosyal düzene, geçmişten süregelen inanışlara karşı bağlılıklarını sıkça vurguluyorlardı. Zira onlara göre

ahlaki açıdan doğruluk ve yanlışlık algısı geleneklerine ve kültürel kodlara göre şekillenmekteydi (Gündüz 2016, 17-23). Onlar da yıllardır içinde buldukları bu değerler sisteminden ayrılamayacaklarını ve peygamberin, getirdiği din ile onları kendi değerlerinden uzaklaştırmak istediğini ifade etmekteydiler (Sebe', 34:43)

Kur'an'da değerlere yaslanarak yapılan algı yönetimi bağlamında tuzak kurma eylemlerine baktığımızda inkarcıların bu konuda oluşturmak istedikleri en büyük algının atalarının dininden ayrılmanın doğru olmadığı ve geçmişte atalarının inandıklarının onlara kâfi geleceğini (Mâide, 5:104; Bakara, 2:170; Lokmân, 31:21; Zuhurf, 43:23-24; A'râf, 7:28) iddia etmek olduğunu görmekteyiz. Peygamberlerin getirdikleri inanç sistemini atalarından hiç duymadıklarını, bu inanışlar doğru olsalardı zaten atalarının da bunlara uyacağını (Mü'minûn, 23:24) ve peygamberlerin onları atalarının tapındıklarına tapınmaktan engelleyecek kişiler olduğunu (Sebe', 34:43; Hûd, 11:62; İbrâhîm, 14:10; Yûnus, 10:78) iddia ediyorlardı. Zira onlara göre peygamberlerin çağrısı onların atalarından gelen değerler mirasına aykırıydı. Onların nezdinde atalarının izinden ayrılmak hiç bilinmeyen, denenmeyen bir yola girmek gibiydi. Sonucunun ne olacağını bilmedikleri bu yol için doğruluğuna kayıtsız şartsız inandıkları ve alışmış oldukları değerleri göz ardı etmeleri ihtimal dahilinde değildi. Eğer peygamberin getirdiği inanç sistemi ve ritüeller gerçekten hak olsaydı ataları zaten geçmişte bunları yapmış olurlardı. Çünkü onlara göre bilginin tek kaynağı ataları ve tabi oldukları değerleriydi. Buna bağlı olarak ilahi mesaja karşı olmalarının en temel nedenlerinden birisi de ilahi mesajla gelen emirlere uymanın toplumu değerlerinden, kültüründen, geleneklerinden koparmak istediği inancıydı. Onlar, peygamberlerin getirdiklerine itaat ettiklerinde toplumdaki var olan düzenin, birliğin, beraberliğin bozulacağını ve tüm bu oturmuş değerler sisteminin yerine peygamberlerin kendi düzenlerini hâkim kılacağı gerçeğine inanmaktaydılar. Bu nedenle alışageldikleri değerlerden vazgeçmemekte direndiler (Yıldız 2015, 182).

Sad suresi 5 ve 6. ayetlerde de inkarcıların ileri gelenleri Hz. Muhammed'in onların tanrılarını tek tanrıya indirmek istediğini bunun ise ancak şaşılacak bir şey olduğunu vurgulayarak *"Yolunuzda yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin! İşte sizden istenen budur"* (Sâd, 38:6) şeklinde hedef kitlenin mevcut değerlerine, toplum nezdinde yıllardır süregelen inanışlarına yaslanarak algılarını yönlendirmişler ve bu bağlamda tuzak kurma eyleminde bulunmuşlardır.

3.4. Akla Değil Duygulara Hitap Etmek

Duygular, akla gölge düşürerek bilişsel faaliyetleri etkileyen birer unsurdur. Algılamının tüm süreçlerinde de duygular önemli birer faktör olarak kabul edilmektedir (Saydam 2006, 443). Özellikle korku, hırs ve öfke duyguları aklın işlevselliğini yitirmesine sebebiyet vermektedir. Bireylerde bu duyguların harekete geçirilmesi sağlanarak algı yönetimi gerçekleştirilmektedir. Duyguların etkisi altında olan bireyin verilen direktiflere uyması, gerçeği görmemesi olağan bir durumdur. Bu nedenle algı yöneticileri hedef kitlenin aklından ziyade duygularına hitap etmektedirler. Zira algı yöneticileri aklımızla



hareket etmemizi değil onların istediği algılara sahip olarak tutumlarda bulunmamızı isterler (Gültekin, 2016, 91-100).

Kur'an-ı Kerim'de akla değil de duygulara hitap edilerek yapılan algı yönetimine bağlı tuzak kurma eylemleriyle karşılaşmaktayız. İnkarcılar, çoğunlukla inkarlarında duygusal sebepleri ön plana çıkarmış ve buldukları kitlenin aklına değil de duygularına hitap eden algı yönetiminde bulunmuşlardır. İnkarcıların ileri gelenleri, iman edenleri korku ve endişe duygularını hissetmelerini sağlayarak inançlarından döndürmek istemişlerdir. İnananları yurdundan çıkarmakla korkutarak onların duygularına hitap etmeyi ve hak yoldan döndürmeyi amaçlamışlardır (A'râf, 7:88; Münâfikûn, 63:7-8). Nitekim toplum nezdinde de peygamberlere tâbi olmaya gönlü yatkın olan kişilerin eğer Peygamber'in getirdiği dine inanırlarsa yurtlarından çıkarılacağı vurgusunu yapmışlardır (A'râf, 7:90). Bu korkuya, endişeye ve kaygıya dayalı algı yönetimi eylemiyle halkı peygambere tabi olmaktan menetmeyi hedeflemekle beraber eğer iman ederlerse de hüsrana uğrayacaklarına inandırarak tuzak kurmuşlardır. Korkuyla algıları yönetilen kitle, Peygamber'in yanında olurlarsa yurtlarından atılacağı endişesiyle iman etmekten geri durmuşlardır (Kasas, 28:57). Oysa onlar için tevhid inancı mantıksal olarak doğru olsa bile buna iman etmek onlar için tehlike arz etmekteydi. Yurtlarından çıkarılmanın yanı sıra içinde buldukları kabileler ve toplum tarafından ötekileştirilecek, tehditlere maruz kalacaklarının farkındalardı. Algı yöneticilerinin duygularına yönelik tuzak kurmaları sonucunda imana gönlü yatkın olan kimseler korku ve endişeleri nedeniyle iman etmenin şerefine nail olamadılar (Mevdudî 2020, 107). Bununla birlikte inkarcılar peygamberi de yurdundan çıkarmakla tehdit ederek Peygamber'in içine korku salınmasını ve tebliğden vazgeçmelerini amaçlamışlardır (İbrâhîm, 14:13).

Akla değil duygulara hitap ederek algı yönetiminde bulunarak tuzak kurma eyleminde bulunmaya diğer bir örnek olarak ise Kur'an'da bahsi geçen Şeytan ile Hz. Adem ve Hz. Havva arasındaki diyalogu verebiliriz. Yüce Allah Hz. Adem ve Hz. Havva'yı cennette diledikleri gibi yiyip içmekte serbest bırakıp onlara yalnızca bir ağaca yaklaşmalarını yasaklamıştı (Bakara, 2:35). Şeytan Hz. Adem ve Hz. Havva'ya yasaklanan ağaca yaklaşma konusunda Allah'ın emrine karşı gelmelerini onların akıllarına dikte edemeyeceğini bildiğinden dolayı akıllarına değil duygularına hitap ederek algılarını yönetmişti. Onlara "*Ben sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim*" (A'râf, 7:21) diyerek güven duygusunu aşılama ile beraber Allah'ın o ağacı yasaklamasının nedeninin kendilerinin melek olmalarını engellemek olduğunu iddia ederek (A'râf, 7:20) onlarda merak duygusunu da meydana getirmişti. Şeytanın Hz. Adem ve Hz. Havva'nın duygularına yönelik oluşturduğu bu aldatmaca Kur'an'da algı yönetimi bağlamında tuzak kurmanın önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

3.5. Güvenilirlik Kazanmak ve Etkili Bir Taşıyıcı Bulmak

Algıları yönetilmek istenen kitlenin nezdinde güvenilirlik kazanmak, sosyal statüye, otoriteye sahip olmak algı yönetiminin önemli tuzaklarından biridir. Bireyler güvendikleri

insanların sözlerine daha kolay inanır ve ikna olurlar. Zira algı yönetimi etiketle başlar. Algı yöneticisi konuşmaya başlamadan onun sahip olduğu statü bireyleri etkilemeye başlamıştır bile. Bu nedenle algı yönetiminde algılanması istenen mesajları güvenilirlik kazanmış, prestij sahibi etkili taşıyıcılarla hedef kitleye ulaştırmak algı yönetimi sürecinin istenilen şekilde gerçekleşmesine katkı sağlamaktadır (Gültekin, 2016, 43).

Kur'an'da gördüğümüz üzere peygamberlerin hak katından getirdiklerine ve peygambere karşı inkarda bulunanların çoğunluğu inkarlarını buldukları kavmin önde gelenleri üzerinden dile getirmişlerdir. İnkarcılardan toplum nezdinde itibara sahip olan ve güvenilir olarak atfedilen bireyler ön plana çıkarak (Sâd, 38:6; A'râf, 7:60; A'râf, 7:66; A'râf 7:75; A'râf 7:88; A'râf 7:90; A'râf 7:109; Hûd, 11:27; Hûd, 11:38; Mü'minûn, 23:33) halkı yönlendirmek, kendi sözlerinin doğruluğuna inandırmak, nüfuzlarını kullanarak peygambere iman etmekten sakındırmak suretiyle hedef kitlenin algılarını yönetmeyi amaçlamışlardır.

Bunun yanı sıra inkarcılar, Peygamberlerin de toplum nezdinde etkili ve itibar sahibi olmadıklarını sık sık dile getirerek kendiyile eşdeğer olan birine uymayacaklarını vurgulamaktan geri durmamışlardır (Furkân, 25:7-8; Mü'minûn, 23:47; Hûd, 11:27). Onlara göre Kur'an daha otoriteli, toplumda itibar sahibi addedilen, etkili ve güvenilir kimselere inmeliydi (Zuhruf, 43:31). Zira cahiliye devrindeki asabiyet duyguları, örfî düzen, gelenekler ve liderlik algısına göre eğer bu toplumdaki biri Peygamber olacaksa o kişinin ekonomik ve sosyal statüsü itibarıyla Hz. Muhammed olması ihtimal dahilinde değildi (Akyürek 2015, 69).

Bu örneklerin yanı sıra Musa ve Firavun kıssası açısından da etkili bir taşıyıcı bulmak başlığını irdeleyecek olursak görmekteyiz ki Firavun'un taraftarlarının onun peşinden gitme sebepleri Firavun'un makam, mevki, otorite, nüfuz ve güç sahibi olmasıdır (Hûd, 97). Firavun'un emri isabetli olmasa dahi sırf halk nazarında daha güvenilir, iktidar sahibi ve etkili görüldüğünden (Yûnus, 10:83) halkın algılarını yönetmesi kolay hale gelmiştir.

Tüm bunlardan hareketle görmekteyiz ki Kur'an'da da örnekleri mevcut olan güvenilirlik kazanma ve etkili bir taşıyıcı bulmaya dayanarak halkın gözünde ileri gelenler olarak adlandırılan kimselerle yürütülen algı yönetimi faaliyetleri işlevsel bir tuzak kurma eylemi olarak kullanılmıştır.

3.6. Çoğunluğa Uyuma Zaafını Kullanmak

İnsanlarda çoğunluğun yanında olmak, çoğunluğun yaptığının iyi olduğunu düşünmek şeklinde bir zaaf mevcuttur. Bu nedenle sayısal çoğunluk en önemli algı yönetimi tuzaklarından biridir. Bireyler bulunduğu grubun tutumlarından etkilenirler ve gruba uyuma davranışında bulunurlar. Bu çokluktan etkilenme zaafını algı yönetmenlerince stratejik bir hamle olarak kullanılıp kendi lehlerine dönüştürebilmektedirler (Gültekin, 2016, 100-105).

Kur'an'da da inkarcıların algı yönetimi yaparken kendilerinin çoğunlukta ve inananların azınlıkta olmalarını dile getirerek içlerinde buldukları kitlenin algılarını



çoğunluktan, yani kendilerinden (Bakara, 2:135; Bakara 2:111; Ankebût, 29:12; Sebe', 34:35; Hûd, 11:27) taraf olma şeklinde yönetmek istediklerini görmekteyiz. Onlara göre, malları ve evlatları inananlara göre çok daha fazladır. Bu çokluğa sahip olmaları nedeniyle doğru yolda olduklarına inanarak azaba uğratılmayacaklarını dile getirmişlerdir (Sebe', 34:25). Böylece toplum nazarında da çok olandan taraf olmanın kurtarıcı mahiyette olduğu algısını vurgulamayı amaçlamışlardır.

Kur'an'da bahsi geçen Yusuf kıssasında da Hz. Yusuf'un kardeşlerinin babalarının gözünde Yusuf'u değerli görmelerinin bir yanılgı olduğunu oysaki onların sayıca daha çok olduklarını vurgulamaları da (Yûsuf, 12:8), kardeşler arasındaki çoğunluğa uyma zaafını kullanarak algı yönetimi yapmaya örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Yahûdi ve Hıristiyan olanların "Bize uyan kurtulur" benzeri söylemleri (Bakara, 2:111; Bakara, 2:135) sıkça ifade etmeleri de aslında insanları çoğunluktan tarafa çekerek hak yoldan uzaklaştırmak ve kendilerinin doğru yolda olduğunun algısını oluşturmak amacıyla tuzak kurma fiilinde bulduklarını görmekteyiz. İnsanların çoğunluk zaafını kullanarak algılarını yönetmeye Kur'an'da da bahsi geçen Firavun'un misalini de verebiliriz. Firavun'un güç ve iktidar sahibi olması dolayısıyla çoğunluğu kendi elinin altında tutuyordu. İnsanlar çoğunluğun tarafı olan Firavun'un tarafından ayrılmaya çekiniyordu ve kavminden pek azı Hz. Musa'ya iman etmişti (Yûnus, 10:83).

Kur'an'da çokluk zaafını kullanarak algı yönetimi bağlamında tuzak kurma eylemlerinin örneklerini görmekle beraber bu algı yönetimine karşı En'âm suresi 116. Ayette Allah-u Teala'nın kullarını "İnsanların çoğuna uyarsan seni yoldan çıkartır." şeklinde uyardığını da ifade etmemiz mümkündür.

3.7. Bağlamı bütünden Koparmak ve Bilgiyi İşlemeden Geçirmek

Algı yönetiminde manipüle edilmek istenen mesajı bütünden kopararak sadece istenilen kısma odaklanılmasını sağlamak, mesaja farklı eklemeler yapmak, bir kısmını gizlemek veyahut bir bölümünü öne çıkartarak zihinlerde farklı bir algı oluşturmaya çalışmak da algı yönetiminin sıkça başvurulan tuzaklarından. Bütünden koparılmış bilgi ile büyük resmin sadece görülmesi istenilen kısma insanların dikkatlerine sunarak gerçeği tam anlamıyla idrak etmek zorlaşacak ve birey kendisine gösterilene inanacaktır. Bilgiye yönelik yapılan ekleme, gizleme ve vurgulama stratejisiyle de bireylerin algılarıyla oynanarak davranış ve tutumlarının istenilen biçimde şekillendirilmesi sağlanmaktadır (Gültekin, 2016, 65-89).

Kur'an'da direkt olarak bağlamı bütünden koparmak ve bilgiyi işleme geçirmeye dayalı algı yönetimine örnek teşkil eden bir hadise olmamakla beraber bazı ayetlerdeki bir kısmını açığa vurup bir kısmını gizleme tarzındaki ifadelerinden hareketle (En'âm, 6:91; Bakara, 2:42; Bakara, 2:85; Bakara, 2:159; Bakara, 2:174) algı yönetimi yaptıkları sonucuna varmaktayız.

İnkarcıların peygamberlerin getirdiği mesajlardan bir kısmını ön plana çıkartıp geri kalan kısımlarında işlerine gelmeyenleri gizlemelerinin ayetlerde vurgulanması (En'âm,

6:91; Bakara, 2:159; Bakara, 2:174) algı yöneticilerinin gelen emirleri bütünden kopararak, eksilterek, saklayarak, istedikleri kısmını ön plana çıkararak kavimleri içerisindeki bilgisi az olan kitleye karşı algı yönetimi yaparak tuzak kurduklarına delalet etmektedir. Bahsi geçen ayetlerde müfessirlerin yorumlarını ele alacak olursak bu ayetlerde eleştirilenlerin Tevrat'ın hükümlerinden dilediklerini toplumdan saklayan, Tevrat'ın öğretilerine farklı yorumlar getiren, çarpıtmaya çalışan Yahudiler olduğunu görmekteyiz (Karaman ve Çağrıçı 2007, 245-246, Taberî 1994, 189). Yahudilere ikaz babında gelen diğer bir ayette ise hak ile batılı bilerek birbirlerine karıştırmamaları ve hakkı gizlememeleri (Bakara, 2:42) emredilmiştir. Buradaki hakkı gizlemenin de Tevrat'ta Hz. Muhammed'in Peygamber olarak geleceğinin haberinin verildiğini bilmelerine rağmen hakkı inkar edip batılı savunmak amacıyla bunu gizlememeleri gerektiği vurgulanmıştır (Rızâ 1947, 292). Çünkü eğer kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in Peygamber olarak geleceği haberini ön plana çıkartırlarsa Yahudiler'in peygambere uyacağı endişesiyle karşı karşıya kalacaklardı. Onlar da bu haberi gizleyerek kavimlerinin algısını yönetmeyi hedeflemişlerdi.

Bilgiyi işlemekten geçirerek, eklemeler ve gizlemeler yaparak yürütülen algı yönetimine ifk hadisesi de (Ahzâb 33:6; Nûr, 24:11-12; Nûr, 24:15-16) önemli bir örnek teşkil etmektedir. Münafıkların içlerinde buldukları topluluğun algılarını yönetmek amacıyla ifk hadisesine aslından farklı eklemeler ve çıkartmalar yaparak dilden dile duyurmaları, hadisenin yalnızca istedikleri kısmını ön plana çıkartmaları ve insanları bu safsatalarına inandırmaları algı yönetimine dayanarak inananlara kurdukları bir tuzağı teşkil etmektedir (Özkök 2021, 60-61). Kur'an'dan verdiğimiz örnekler çerçevesinde de görmekteyiz ki inkarcılar birer algı yöneticisi olarak peygamberlerin getirdikleri hak olan mesajları istedikleri yöne çekerek, eksilterek, eklemeler yaparak hedef kitlenin hakka tabi olmalarına engel olmalarını amaçlamışlardır.

Sonuç

İnsanlar yaşamları boyunca pek çok uyarıcı etmene maruz kalmaktadırlar. İnsan zihni sürekli faal olduğundan dolayı bu uyaranlara karşı tepkisiz kalmak yerine daima onları anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Çevredeki uyarıcı etmenleri anlamlandırma çabasına girişmek karşımıza "algı" kavramını çıkartmaktadır. Bu anlamlandırma teşebbüsüyle bir takım bilişsel faaliyetlerde bulunmak bireyin özellikleri, kültürel birikimleri, buldukları sosyal çevre ve toplum gibi değişiklik arz eden etmenler neticesinde öznel bir algılama sürecini meydana getirmektedir. Birey algılama sürecine uyarıcının dikkat eşiğine girmesiyle başladıktan sonra o uyarıcıyı duyumsayarak bir takım izlenimlerde bulunur. Elde ettiği verileri yorumlar, değerlendirir ve davranışlarına temel teşkil eden algıya ulaşmış olur. Böylece birey bir uyarıcıya maruz kalarak çıktığı bu süreci algılarından hareketle belirli bir tutum sahibi olarak bitirmektedir.

Bireylerin girmiş oldukları bu algılama süreci, dış faktörlerden ve fikirlerden de etkilenebilen dinamik ve değişken bir süreci teşkil etmektedir. İnsanların algılarını istedikleri yöne çekebileceklerini bilen algı yöneticileri ise kendi fikirlerini üstün kılmak,



toplumları kendi emellerine göre yönetmek amacıyla algı yönetiminde bulunmaktan geri durmamışlardır. Algı yönetimi sayesinde kitlelerin duygu ve düşünceleri istenilen yöne çekilerek etki altına alınabilmektedirler. Bu nedenle, algı yönetimi yanıltmaya dayalı psikolojik, sosyolojik ve bilinçaltı bir operasyon faaliyetidir. Algı yönetiminin doğru şekilde ilerlemesini isteyen algı yöneticileri, muhataplarının değerlerine uygun, gerçeklerle bezenmiş, beklentilerini karşılayan, duygularına hitap edebilen mesajlar vererek onlarla iletişime geçmiş ve onların algılarını yönettiklerini fark ettirmeden onları istedikleri şekilde güdülemişlerdir.

Çalışmamızda algı yönetimi bağlamında ele aldığımız tuzak kurma faaliyetlerinde görmekteyiz ki peygamberlere, hak dine ve inananlara karşı insanların algılarını yönetmek isteyen kimseler istedikleri algıyı oluşturabilmek adına bir takım tuzak kurma eylemlerinde bulunmuşlardır. Biz bu çalışma ile Kur'an'daki algı yönetimi örneklerini doğru söyleyeni itibarsızlaştırmak, algıyı gerçeğe dayandırmak, değerlere yaslanmak, akla değil duygulara hitap etmek, güvenilirlik kazanmak ve etkili bir taşıyıcı bulmak, çoğunluğa uyma zaafını kullanmak, bağlamı bütünden koparmak ve bilgiyi işlemekten geçirmek şeklindeki tuzak kurma faaliyetleri kapsamında değerlendirdik.

Netice itibariyle söyleyebiliriz ki insanda içgüdüsel olarak kendi doğrularını kabul ettirme, üstün gelme, haklı çıkma arzusu olduğunu ve bu arzusunu da yalnızca güç kullanarak ve savaşarak değil psikolojik ve stratejik hamleler ve bir takım söylemlerle de giderebileceğini fark etmesi algı yönetimi faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski kabul edilen algı yönetimi süreci elbette peygamberlere ve dine karşı da kullanılan stratejik bir hamle olmuştur. Çalışmamızda Kur'an'dan örneklerle ele aldığımız algı yönetimlerinin temelinde ise bir takım tuzak kurma faaliyetleri mevcuttur. Bu tuzak kurma faaliyetleri, inananları yollarından saptırmak, inanmaya meyilli olanları vazgeçirmek, hakkı görmezden gelmek, peygamberlerin tebliğ gücünü azaltmak gibi hedeflere dayanmaktadır.

Sosyal psikoloji çerçevesinden bu tuzak kurma stratejilerine bakacak olursak algı yöneticilerinin toplumun bir kesimini kendi taraflarına çekmesine rağmen diğer bir kesimini ise doğru bildikleri yoldan döndüremediklerini gözlemlemekteyiz. Bu nedenle algı yönetimine dayalı tuzak kurma faaliyetlerinin sürü psikolojisinde olan, analitik düşünme yetisi bulunmayan, taklitçi yapıya sahip insanlar üzerinde etkili olduğunu ancak analiz ve sentez yetileri güçlü olan, tercihlerini mantıksal çerçevede yapan insanlar için herhangi bir etkide bulunmadığını söylememiz mümkündür. Geçmişten günümüze dek toplumları hedeflenen yönde güdüleme hususunda kullanılan algı yönetimi operasyonu halen sosyolojik ve psikolojik bir plan olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

Abay, Ahmet. *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.

- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (Ekim 2015), 55-72.
- Bakan, İsmail, Kefe, İlker. "Kurumsal Açından Algı ve Algı Yönetimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Mart 2012), 19-34.
- Çalış, Ayten. *Bir Kamuoyu Oluşturma ve Manipülasyon Aracı Olarak Algı Yönetimi: Kurtlar Vadisi Örneği*, İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çınar, Aziz. *Kur'an-ı Kerim'de Bahane Olgusu (İnkâr Sebepleri ve Talepler)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman ibn Ebu Bekr. *Lübabü'n Nükul Fi Esbabü'n Nüzul*. Beyrut: Darü'l Segafiye, 2002.
- Gültekin, Mücahit. *Algı Yönetimi ve Manipülasyon*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 7 Şubat 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliyenin Kültürel Kodları". *Milel ve Nihal Dergisi* 13/1 (Ağustos 2016), 8-27. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24763>
- Havva, Said. *El- Esâs Fi't-Tefsîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 10. Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2018.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum-Algı İletişim*. İstanbul: Siyasal Kitabevi, 2011.
- Karaman, Hayrettin- Çağrıcı, Mustafa. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 4. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Karaman, Hayrettin- Çağrıcı, Mustafa. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Mevdudî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmu'l Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 4.Cilt İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Namlı, Abdullah. "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ekim 2017), 169-197.
- Özarlan, Melike Zeynep. *Kitleleri Harekete Geçirme Aracı Olarak Sosyal Algı Yönetimi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Özer, M. Akif. "Bir Modern Yönetim Tekniği Olarak Algılama Yönetimi ve İç Güvenlik Hizmetleri". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 33/0 (Mart 2012), 147-180.
- Özkök, Ceren. "İfk Hadisesi Bağlamında Kur'an'da Algı Yönetimi". *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (Nisan 2021), 44-67. <https://doi.org/10.46595/jad.857333>



- Pustu, Yusuf. "Algı Yönetimi: Kavramsal ve Teorik Bir Bakış Açısı." Algı Yönetimi ed. Bilal Karabulut. 309-330. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Rızâ, Reşid. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Mennâr)*. 1. Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Saydam, Ali. *İletişimin Akıl ve Gönül Penceresi Algılama Yönetimi*. İstanbul: Rota Yayınları, 2006.
- Siegel, P. Combelles. "Perception Management: Io's Stepchild?" *Low Intensity Conflict & Law Enforcement* 13/2 (Ağustos 2005), 117-134. <https://doi.org/10.1080/09662840500347314>
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Tefsîru't-Taberî Min Kitâbihî Câmii'l-Beyân An Te'vili'l-Kur'an*. 1. Cilt. Beyrut, 1994.
- Tarhan, Nevzat. *Psikolojik Savaş Gri Propaganda*. PDF: Timaş Yayınları, 2002. <https://İstihbaratsahasi.Files.Wordpress.Com/2013/10/Nevzat-Tarhan-Psikolojik-Sava.Pdf>
- Taşkıran, Hatun Boztepe. *Algı Yönetimi*. PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi. <http://Auzefkitap.İstanbul.Edu.Tr/Kitap/Kok/Algiyonetimi.Pdf>
- Tunç, Ahmet- Atılğan, Ali. "Algı Üzerine Kurulu Yönetimsel Bir Anlayış: Algı'nın Yönetimi." *International Journal Of Disciplines Economics & Administrative Sciences Studies* 3/3 (Ekim 2017), 228-238.
- Tutar, Hasan. *Davranış Bilimleri*. PDF: Ata AÖF. <https://Docplayer.Biz.Tr/21844735-Unite-Davranis-Bilimleri-İçindekiler-Hedefler-Davranis-Bilimleri-Ve-Diger-Sosyal-Bilimlerle-İliskisi-Doc-Dr-Hasan-Tutar>.
- Türk, Mehmet Sezai. "Algı Yönetimi ve İletişim: Algının Ötesinde Bir Gerçeklik Var mı?" Algı Yönetimi ed. Bilal Karabulut. 13-35. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Türk, Mehmet Sezai. "İletişimde Algı Yönetiminin Önemi". *Çağın Polisi Dergisi* 0/116 (Ağustos 2012) 33-40.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/26 (Aralık 2015), 175-216.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 268-291.



Türk Tipi Travmayla Baş Etme Stratejisi – Acıyı Bal Eylemek: Sarıkamış Destanı Örneği

The Strategy of Coping with Trauma of the Turkish Type – Turning Pain Into Honey: Sarıkamış Example

Nurdan Yağlı Soykan

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Assist. Prof., Cankiri Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Studies, Çankırı/Türkiye

E-posta: nurdanyagli@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1482-8250

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 90 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / PubDate Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1111192

Cite as / Atıf: Yağlı Soykan, Nurdan. "Türk Tipi Travmayla Baş Etme Stratejisi – Acıyı Bal Eylemek: Sarıkamış Destanı Örneği", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 268-291.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the resources used have been properly cited (Nurdan Yağlı Soykan)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjad@gmail.com



Öz

Bireysel travmalar gibi toplumsal travmalar da beraberinde bir takım uyum sorunlarını getirebilir. Savaş, doğal afet, terör gibi travmatik nedenlerle gerçekleşen olaylar sadece bireyleri değil toplumun genelini de etkileme kapasitesine sahiptir. Türk tarihinde zaferler kadar yenilgilerin de olduğu bilinen bir gerçektir. 1915 yılında on gün süren Sarıkamış Harekâtı olumsuz hava koşulları ve çetin coğrafi şartlar nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmış çok sayıda şehit verilmiştir. Sarıkamış harekâtı politik psikoloji açısından objektif bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde seçilmiş bir travma olduğu söylenebilir. Tıpkı Balkan savaşları gibi ağır sonuçları olmuş ve toplum tarafından üzüntüyle karşılanmıştır. Ancak devam etmekte olan Kurtuluş Savaşı nedeniyle Çanakkale Zaferi halka moral ve motivasyon sağlamak adına daha fazla ön plana çıkarılırken Sarıkamış hüznü dolu hikayesiyle geri planda kalmıştır. Bütün bu olumsuz koşullara rağmen Türk milleti Sarıkamış Harekâtını seçilmiş bir travma olarak değil seçilmiş bir zafer olarak anlamlandırmış, acısıyla tatlısıyla bağrına basmıştır. Bugün gelinen noktada Sarıkamış Şehitleri her yıl binlerce kişinin katılımıyla anılmakta ve buradan toplumsal kimliğin güçlendirilmesi, gençlere milli bir şuur aşılama ve zamanında tutulamayan yas sürecini tamamlayarak vefa duygularını yaşamak ve yaşatmak amaçlanmaktadır. Tarihsel verilerin psiko-sosyal açıdan değerlendirilmesi ve analiz edilmesi yöntemini benimseyen bu araştırma Sarıkamış Harekâtının ya da Sarıkamış Destanının politik psikoloji yönüyle değerlendirilmesine katkı sunmayı amaçlaması bakımından ilk olma özelliğine sahiptir. Araştırmada toplumsal travmayla baş etmede Sarıkamış örneğinden yola çıkarak üç ana sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan ilki mekânın ve sembollerin travmayla baş etmedeki rolü, ikincisi vatan sevgisi ve şehitlik gibi değerlerin ve maneviyatın baş etmede rolü, son olarak ise baş etme sürecinde kimlik inşasının rolü şeklinde sıralanabilir.

Anahtar Kelimeler: Politik Psikoloji, Travma, Baş Etme, Sarıkamış, Şehitlik

Abstract

Social traumas, like individual traumas, can also bring along some adjustment problems. Events that occur due to traumatic causes such as war, natural disaster, and terrorism have the power to affect not only individuals but also the society in general. It is a known fact that there are defeats as well as victories in Turkish history. The Sarıkamış Operation, which lasted for ten days in 1915, ended unsuccessfully due to adverse weather conditions and harsh geographical conditions and many martyrs were given. If the Sarıkamış operation is evaluated from an objective point of view in terms of political psychology, it can be said that it is a chosen trauma. Just like the Balkan wars, it had heavy consequences and received with sadly by the community. However, due to the ongoing War of Independence, Çanakkale Victory was brought to the forefront in order to provide morale and motivation to the people, while Sarıkamış remained in the background with its sad story. Despite all these negative conditions, the Turkish nation understood the Sarıkamış Operation not as a chosen trauma, but as a chosen victory and embraced it with all its pain and sweetness. At the point reached today, the Martyrs of Sarıkamış are commemorated with the participation of thousands of people every year, and it is aimed to strengthen the social identity from here, to

in still a national consciousness in the youth, and to live and maintain the feelings of loyalty by completing the mourning process that could not be held on time. Adopting the method of spiritual-psycho-social valuation and analysis of historical data, this research is the first to contribute to the evaluation of the Sarıkamış Operation or the Sarıkamış Epic in terms of political psychology. In the study, three main conclusions were reached based on the example of Sarıkamış in coping with social trauma. The first of these can be listed as the role of place and symbols in coping with trauma, the second the role of values such as patriotism and martyrdom and the role of spirituality in coping, and finally the role of identity construction in the coping process.

Keywords: Political psychology, Trauma, Coping, Sarıkamış, Martyrdom

Giriş¹

Psikolojik travmanın ortak paydası yoğun korku, çaresizlik, kontrol kaybı ve yok olma tehdidi hissetmedir. Bireyin dışından bir etkenin yol açtığı herhangi bir fiziksel veya ruhsal yara olarak tanımlanan travma; sıradan talihsizliklerin tersine genel olarak hayata ya da beden bütünlüğüne yönelik tehditlerle, şiddet veya ölümle yakından karşılaşma durumlarını da gerektirir (Budak, 2000, 769; Herman, 2017, 42).

Acı veren yaşam olayları sadece bireyleri etkilemez toplumlar da bu olaylardan payını alabilir. Zaferler ve yenilgilerin tarihinin oldukça eski olduğu ise bilinen bir gerçektir. Bazı zaferler milletlerin tarihinde iz bırakır ve uzun yıllar boyunca insan toplulukları tarafından bir gurur vesilesi olarak anılmaya devam eder. Gerek toplum gerekse milletler için bu zaferler mevcut durumdaki pozisyonlarını güçlendirmek ve gelecek nesillere güç, milli benlik duygusu ve millet olma şuuru vermek için oldukça önemli bir yer teşkil eder. Aynı durum yenilgiler ve kayıplar söz konusu olduğunda ise geçerli olmayabilir. Literatürde kolektif travma ya da toplumsal travma gibi adlarla kendine yer bulan söz konusu kavram; yaşayan bir organizmaya benzeyen toplumun toplumsal acıları ve kayıpları sindirememesi anlamına gelir (Audergon, 2004, 19). Savaşlar, depremler, doğal afetler, politik veya etnik çatışmalar ve şiddet olayları sadece bu travmayı yaşayan ve tanık olan bireyleri değil toplumun tamamını etkileyebilecek güçtedir. Travmalar doğal afet ya da Yaratıcı güce nispet edildiğinde baş etme bir nebze daha kolaylaşabilir. Fakat insan eliyle gerçekleşen bir travma söz konusu olduğunda olayları değerlendirmek ve objektif olabilmek daha zor görülmektedir. Özellikle savaşlar ve kurbanlar toplumun hatırlamak istemediği durumlardır; böylesi acı veren tarihsel olayları unutmak tercih edilir. Travma çalışmalarının ilk olarak 1870 yılında Fransa-Prusya savaşı sonrasında cepheden dönen askerlerin ruhsal sorunlar yaşaması üzerine başladığı görülmektedir. Bu askerlerdeki bozukluklara ilk olarak “travmatik nevroz”

¹Tarihimizin önemli kesitlerinden olan Sarıkamış’a dair yazdığım bu çalışmayı, Aslen Kars göçmeni Çorum/Alaca’lı bir babanın kızı olarak öncelikle Sarıkamış Şehitlerine ve ardından da bu makaleyi yazdığımı görmeden Hakka yürüyen Babam’a armağan ediyorum.



tanısı önerilmiştir. Daha önce bir rahatsızlıklarının olmadığı bilinen askerlerin savaş sonrasında cephede yaşadıkları travmatik olayları hatırladıkları ve gündelik olaylara yönelik tepkilerinin farklılaştığı psikiyatrlar tarafından gözlemlenmiştir (Herman, 2017, 25; Kokurcan -Özsan, 2012, 20).

Bireysel travmada yaşanan olay bireyin belleğini etkilediği gibi kitlesel travmatik olaylar da kolektif belleği etkilemektedir. Kolektif bellek ya da kolektif bilince dair ilk tanımlamaları Emile Durkheim'a kadar götürmek mümkündür. Kolektif bilinci "*aynı toplumun ortalama yurttaşlarının ortak inançlar ve duygular bütünü, kendine ait bir hayata sahip özel bir sistem oluşturur; bu sistem kolektif veya ortak bilinç olarak adlandırılabilir*" olarak tanımlayan Durkheim; sosyal olguları bireysel olgulardan farklı görür ve dil, din, adetler, mitler gibi nesnelere de kolektif temsillere benzeterek sosyolojinin inceleme nesnelere olarak değerlendirmektedir (Durkheim, 2004, 212).

Kolektif bellek bireysel bellekten farklıdır. Çünkü kolektif hafıza, olaylardan doğrudan kurtulanların hayatlarının ötesinde devam eder ve zaman ve mekân olarak travmatik olaylardan çok uzakta olabilecek grup üyeleri tarafından hatırlanır. Sonraki nesil travma mağdurları olayları farklı şekilde hatırlayabilir ve bu geçmiş olaylar gelecek nesillere farklı şekillerde aktarılabilir biçimlendirilebilir (Hirschberger, 2018, 11). Tarihsel bellek; üyelerin kendilerinden önce meydana gelen olayları hatırlamaları ve hatıra bağıyla yeni kuşaklara aktarması yoluyla oluşur. Grup veya topluluğun ortak kimlik inşası, topluluğun ortak belleğinden bağımsız düşünülemez. Ortak grup kimliğinin temelini oluşturan biz farklılaşması grubun ortak belleğinde yansımaları bulur (Zara, 2018, 302).

Sonuç olarak toplumsal belleğin biyolojik aktarılması mümkün olmadığı için, kuşaklar arasında bir bağ kurulması ve toplumun sosyal zeminde varlığını devam ettirmesi ancak kültürel belleğin aktif biçimde canlı ve diri tutulmasıyla mümkün olacaktır. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise hatırlamaya yönelik bir takım uygulamalardan geçmektedir. Değerler, ortak inanç paydaları, gelenekler ve davranışlar toplumu bir arada tutan bir maya işlevi görmektedir. Bunlar bellek yoluyla aktarılabilir sürekliliği ve kimliğin devamlılığını sağlar. Ritüeller ise bahsi geçen bellliğin kendini yenilemesini ve ortaya çıkan bu yeni belleğin her fırsatta sonraki kuşaklara aktarılmasına aracılık eder. Bu ritüellerin tekrara dayalı olarak hayat bulması toplumsal yapının değişerek de olsa sürekliliğini sağlar. Cenazelerden düğünlere, dini törenlerden festivallere, bayramlardan şenliklere her bir uygulama toplumun ortak kimlik, birlik ve beraberlik duygusunu yeniden inşa eder ve varlığını sürdürebilir. (Murtezaoğlu, 2012, 345).

Tıpkı bireysel travmalarda olduğu gibi toplumsal travmalarda da olgunun ya da olayın çözümlenmesi, geçmişle barışılması, yaşanan deneyimin olumlu ve olumsuz boyutlarıyla anlamlandırılması önemli görülmektedir. Bireysel travmalar denetleme, bağlantı kurma ve anlamlandırma gibi olağan baş etme sistemlerine hasar verir. Zaten

travmayı olağandışı kılan, diğer yaşam olaylarında uyumu sağlayan baş etme yollarını işlemez kılacak kadar şiddetli oluşudur. Böyle bir durumda bireyin kendini değerli ve güvende hissetme, dünyayı adil ve güvenli olarak görme, diğer insanları iyi ve yardımsever bulma, kırılmazlık ve incinmezlik gibi duygu ve düşünceleri tehdit altında kalır (Herman, 2017, 3, 10).

Peki toplumsal travmalarda tepkiler nasıl olur ve baş etme mekanizmaları ne şekilde işletilerek süreç yönetilebilir? Bu soruya verilecek cevap bireysel ve toplumsal bazda gerçekleştirilecek çalışmalar olarak ifade edilebilir. Bu yönde gerçekleştirilecek olan çalışmalar kuşaklararası aktarımı önleyebileceği gibi, aksi bir durumda geçmişte yaşanan bir felaketin kolektif hafızası, travma, hafıza ve ontolojik güvenlik arasındaki bağlantıyı ören seçilmiş bir travma dinamiğine yol açabilir. Böylesi bir durumda ise travmatik bellek topluluk üyeleri tarafından bedensel pratiklere dökülerek sonraki kuşaklara aktarılır. Geçmişte yaşanan tüm olaylar ritüellerle ve anma törenleriyle gündelik hayat içerisinde kimliğin kendini yeniden üretmesine neden olur. (Zara, 2018, 302).

Bireysel anlamda travmatik deneyimin başkalarıyla paylaşılması anlamlı bir dünya duygusunun onarılması için ön koşuldur. Bu süreçte birey sadece en yakın çevresinden değil toplumdan da yardım bekler. Literatürde sosyal destek olarak geçen bu kavramın önemine dikkat çekilmesi Durkheim'in 1897'de yapmış olduğu intihar konulu çalışmasına dayanmaktadır. Bu çalışmada, intihar eğiliminin sosyal bağları daha zayıf olan kişiler arasında daha yaygın olarak görüldüğü bulgulanmış, aile bağlarının önemine vurgu yapılmıştır (Durkheim, 2013, 381). Aynı şekilde sosyal desteğin, bireyin psikolojik sağlığını koruduğu, kriz durumlarıyla baş edebilmesini kolaylaştırıp hayata uyum sağlamasına yardımcı olduğu ve bu yardımın duygusal, bilgilendirici, fiziksel ve araçsal (maddi) açıdan fayda sağladığı aktarılmaktadır (Cohen -Wills, 1985, 353; Sungur, 1999, 107).

Bireyin acısını paylaşması ve sosyal desteğin sağlanması hem hissedilen acının hafiflemesine hem de baş etmenin güçlenmesine katkı sunar. Toplumsal travmalarda da yaşanan deneyimi toplumun gündemine getirmek, bireylere hatırlatmak grup kimliğini güçlendirir ve geçmişte yaşanan travmatik bir olay gelecekte yaşanacak bir destana dönüştürülmüş olur (Aydemir - Yılmaz, 2017, 113). Toplu yas tutmak ölüyü, ölümü ve geçmişi ortadan kaldırmak değil acılarla toplu olarak başa çıkmak ve travmanın yarattığı tahribatı onararak insanlar arasına geri dönüşüm sürecini harekete geçirmektir. Bireysel ve toplumsal düzeyde yapılacak her bir müdahale insan hakları temelli bir yaklaşımla toplu oturumlar, geniş çaplı seremoniler, anma törenleri, yas evleri ve ritüelleri içermelidir (Zara, 2018, 309).

Sarıkamış Şehitliği ve adını alan Sarıkamış Destanı, yukarıda bahsi geçen anlamda her yıl gerçekleşen ve binlerce kişinin katıldığı anma törenleriyle travmanın destana dönüşümünün Türk toplumuna has örnekleriyle gündemde yer almaktadır. Şüphesiz



savaş gibi ağır faturaları olan bir durumun toplumu ve her bir bireyi etkilememesi elbette zor görünmektedir. Türk Milleti tarihi boyunca birçok savaştan geçmiş ve oldukça acı bedeller ödeyerek bugünlere kadar gelmiştir.

Henüz yüzyılın başında gerçekleşen ve Osmanlı Devleti açısından büyük kayıplara yol açan Balkan Savaşları travmatik sonuçları açısından oldukça önemlidir. Balkan Savaşlarında yüz binlerce insan yıllarca Osmanlı'nın tebaası olan ve Osmanlı'dan adalet, ihsan ve merhametten başka bir şey görmeyen Sırp, Bulgarlar, Rumlar ve Arnavutlar gibi azınlıklar tarafından canice katledilmiştir. Balkan Savaşlarının yankıları ve izleri savaşın ardından canını ve ırzını kurtarabilen Balkan Müslümanlarının Anadolu topraklarına göç etmesiyle birlikte Anadolu'nun her tarafından duyulur ve görülür hale gelmiştir (Alp, 2018, 280).

Balkan Savaşları beklenmedik şekilde ortaya çıkması, Osmanlı'nın hazırlıksız yakalanması, katliamların insan eliyle gerçekleşmesi gibi nedenlerle tam anlamıyla toplumsal bir travma örneğidir. Toplumsal travma Osmanlı'nın genelinde hissedilmiş ve çok büyük bir öfke, intikam duygusu ve pişmanlığı beraberinde getirmiştir. Bütün bu negatif duygulara rağmen Balkan Savaşları toplumsal travmasından Türk toplumu ders alarak ve güçlenerek çıkmayı bilmiştir. Azınlıklara güvenmeme ve dış politikada yalnızlık gibi dışavurumlar milliyetçilik düşüncesinin Osmanlı topraklarında güçlenmesine ve milli kimlik duygularının pekişmesine yol açmıştır (Odabaşı, 2021, 48, 52, 55).

Sarıkamış Harekâtı da tıpkı Balkan Savaşları gibi ağır bedellerin ödendiği fakat buna rağmen hafızalara ve tarihe adını destan olarak yazdıran tarihsel bir deneyim ve aynı zamanda toplumsal bir travmadır. Balkan savaşlarında travmaya neden olan "karşı gruplar veya insan eli" iken, Sarıkamış harekâtında tarih kaynaklarında da geçtiği üzere büyük kayıplar verilmesinin temel nedeni olumsuz iklim ve coğrafya koşullarıdır. Dönemin devlet büyükleri tarafından alınan kararlar da şüphesiz başarısızlığın arkasında yatan önemli nedenler arasındadır. Fakat bu araştırmada üzerinde durulmak istenen asıl nokta bu değildir. Bu araştırmanın amacı tarihi zaferlerle dolu Türk milletinin toplumsal ya da kolektif bir travmadan nasıl bir destan yaratmaya çalıştığını anlamak ve ortaya koymaktır. Çalışmanın temel problemi; "hangi baş etme mekanizmaları kullanılarak Sarıkamış anlamlandırılmaktadır ki bugün bir yenilgiden destan olarak bahsedilmekte ve adına anma törenleri düzenlenmektedir?" sorusuna cevap aramaktır. Bu çerçevede araştırmanın alt problemleri ise;

- a) Ortak mekânların başa çıkma sürecindeki rolü,
- b) Değerler ve anlamlandırmanın başa çıkmaya katkısı,
- c) Kimlik inşası yoluyla travmayla başa çıkma sürecine politik psikoloji penceresinden cevap aramak olarak belirtilebilir.

Yöntem olarak ise; araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilen nitel araştırma yöntemlerinden tarihsel doküman analizi esas alınmıştır (Kıral, 2020, 175)

Kavramsal Çerçeve

Literatüre bakıldığında Sarıkamış ile ilgili akademik çalışmaların genellikle turizm, tarih ve edebiyat alanlarında olduğu görülmektedir (Çelik - Gelibolu, 2019; Eşitti, 2018; Demir - Alım, 2016; Yeşilyurt, 2016). Sarıkamış; baş etmeyi, travmalardan güçlenerek çıkmayı içine alacak şekilde psiko-sosyal açıdan değerlendirilmemiştir. Araştırmada politik psikoloji, kolektif /toplumsal travma ve baş etme ve Sarıkamış harekâtının kısa tarihçesi başlıklarıyla kavramsal çerçeve inşa edilecektir. Ardından seçilmiş bir travmadan seçilmiş zafer yaratma bağlamında Sarıkamış Destanı ele alınacak, Sarıkamış şehitliği ekseninde ortak mekânların, bağlantı nesnelere ve bu mekânlarda gerçekleştirilen ritüellerin milli kimlik inşasına ve baş etmeye katkısına vurgu yapılacaktır. Daha sonra ise baş etme sürecinde anlamlandırma, değerler ve kimlik inşasının rolü üzerinde durularak sonuç bölümüyle araştırma noktalanacaktır.

1.1. Politik Psikoloji

Uluslararası ilişkilerde ve bir ülkenin kendi içindeki farklı gruplar arasında ortaya çıkabilecek ve barışı tehdit edebilecek sorunlarda diplomasiye ve politikaya yeni bir bakış açısı kazandıran politik psikoloji henüz oldukça yeni bir çalışma alanıdır (Kansu - Tarhan, 2018, 5). Politik psikoloji ulusların ve toplumların birbirleriyle olan ilişkilerini ele alarak, bu ilişkilerde rolü olan psikolojik faktörleri incelemektedir. Bunun yanı sıra, büyük gruplar ve ulusların birbirleriyle olan ilişkileri, liderler arası ilişkilerin psikolojik boyutları da politik psikolojinin çalışma alanlarındandır. Yöntem olarak eklettik ve entegratif anlayışı benimseyen politik psikolojinin temelleri derinlik (analitik) psikolojisine dayanmaktadır. Politik psikoloji ulusal ve uluslararası ilişkilerde görünenden daha ziyade ilişkilerin arka planında yatan psikolojik sorunları derinlemesine incelemeye çalışır. Terörizm ve teröristlerin psikoloji, terörle mücadele eden güvenlik güçlerinin psikolojisi ile ulusal ve etnik kimliklerin psikolojisi de yine politik psikolojinin araştırma alanlarındandır. Toplumların ve büyük grupların kimliklerinin oluşumunda tarihsel süreç içerisinde başka gruplarla yaşadıkları büyük olayların etkisi olabilmekte ve bu olaylar onları diğer toplumlardan ayıran farklılıkların ana kaynağını teşkil edebilmektedir. Politik psikoloji toplumların yaşadıkları böylesi olaylara psikolojik pencereden bakabilmekte böylece milletlere farklı bir bakış açısı, anlamlandırma yeteneği ve baş etme stratejisi sunabilmektedir (Çevik, 2010, 15). Politik psikolojinin araştırma alanı ise, kamuoyu düşüncesinin ve elit bakış açısının hükümet politikalarına etkisi, bireysel veya kitlesel davranışlar, kişiliğin liderlik üzerindeki etkileri, dış politikada karar verme süreçleri gibi başlıklar olarak ifade edilebilir. Politik psikoloji siyaset biliminin bir alt dalı olarak



görülese de, disiplinlerarası yönü nedeniyle teoloji, sosyoloji, antropoloji ve matematik gibi birçok disiplinle ilişkili bulunmaktadır(Çalışkan, 2021, 179).

1.2. Toplumsal/Kolektif Travma ve Baş Etme

Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan sözlükte kolektif kavramı birçok kişi ve nesnenin bir araya gelmesi sonucu olan, birkaç kişiyi veya ögeyi temsil eden şekilde tanımlanmıştır (TDK, 2022).

Bir kolektifi anlamaya yönelik, her biri belirli varsayımları yansıtan, kavramları ve çerçeveleri destekleyen birçok farklı yaklaşım vardır. Örneğin, sosyolojik bakış açıları betimlenebilir sosyal ağlara, yapılara ve süreçlere odaklanır. Psikolojik yaklaşımlar, bazıları bilinçli alanda gözlemlenebilir ve bazıları bilinçdışı işleyen davranışları ve olası altta yatan dinamikleri dikkate alır. Bu farklılıklara rağmen, kavramsallaştırılması toplumsal tarih, paylaşılan hafıza veya kolektif zihin/bellek olarak değişse de, kolektifin bir tür “ortak bilince sahip olduğu” konusunda genel bir fikir birliği vardır (Koh, 2021, 116).

Travma meydana geldiği toplumda sadece bireyleri etkilemez. Toplumların tarihsel süreçlerinde öyle olaylar vardır ki bunlar o toplumda yaşayan her bir bireyi derinden etkileyebilir. Savaş, doğal felaketler, soykırım gibi nedenlerle ortaya çıkan, kuşaklar boyu sürebilen fiziksel ve psikolojik yaralara yol açan, birlikteliğinde ayrımcılık, yoksulluk ve göç gibi olgularla ağırlaşarak yaşamayı sürdürebilen olaylar ve durumlar kolektif bir travma olarak tanımlanabilir.

Savaş, doğal felaketler ve soykırım gibi toplumsal travmaların, yaşamda kalanlar üzerinde ciddi fiziksel, psikolojik ve kültürel etkileri bulunmaktadır. Bu etkiler arasında, sağ kalım suçluluğu, fiziksel ve psikosomatik yakınmalarda artış, uyku bozuklukları, mizaç değişiklikleri, şüphecilik, hafıza sorunları, failerin düşüncelerini içselleştirme ve suçluluk, ebeveynlik rollerinde yetersizlik, yakın ilişki kurma güçlükleri, yasaklı madde kullanımı gibi birçok belirtinin yer aldığını söylemek mümkündür (Karatay, 2020, 374). Volkan (2022) bu etki durumunu çadır metaforuna benzetererek, aynı olayın bir çadırın altında yaşayan herkesi birden etkilediğini belirtmektedir. Toplumsal travmalardan sonra grubun; aşağılık duygusuna kapılabileceğini, çaresizlik ve halsizlik hissedeceğini, yas tutamayacağını ve son olarak da ortam tehlikeli olduğu için aktif olamayacaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu olayları bire bir yaşamamış çocuklar yoluyla hikâye nesilden nesle aktarılacak ve olayın tasarımı yıllar içinde seçilmiş travma haline gelecektir.

Toplumdaki her insanın bireysel hafızasına ilave olarak başka bir belleği de bulunmaktadır ki bu bellek toplumun çoğunluğu tarafından deneyimlenen olayların duygusal bağlamda yoğrulmasından oluşmaktadır. Geçmişin geçmiş üzerine yığılması olarak ta ifade edilen bu hafıza birikmesi bir ortak kimlik inşasının ürünüdür (Zara, 2018, 302). Buradan yola çıkarak geçmişte olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin

toplumsal olarak yaşanan durumların kimlik oluşumunda etkili bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmanın ilerleyen bölümlerinde de ele alınacak olan kimlik inşası kavramı aynı zamanda yaşanan toplumsal travmanın ve olumsuz duyguların baş edilmesinde ve travmadan güçlenerek çıkma noktasında etkili ve işlevsel bir araçtır.

Toplumsal hafızaya yerleşen travmatik olaylar, farklı toplumsal tepkilere yol açabilir. Bu tepkilerin nasıl olacağını daha çok o toplumun kültürel alt yapısı, gelişmişlik ve eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik seviyesi belirlemektedir. Aynı şekilde toplumsal travmalarla baş etmede kullanılan mekanizmalar da toplumdan topluma değişebilir. Bazı toplumlar yaşadıkları travmayla yüzleşerek ve yaslarını yaşayarak çözüm yolları ararken, bazı toplumlar sessiz kalmayı, yaslarını ertelemeyi hatta süregelen hale getirmeyi tercih edebilir. Bu şekilde toplum tarafından yüzleşilemeyen, anlamlandırılmayan ve dersler çıkarılmayan toplumsal travmalar ise toplum tarafından bu yönde bir tercih kullanılması nedeniyle seçilmiş travmalar olarak adlandırılmakta ve sonraki nesillere aktarılmaktadır. Kuşaktan kuşağa aktarım ancak toplumsal travmayla yüzleşildiğinde, yas süreci tamamlandığında, anma törenleri ve anıtlar gibi bağlantı nesnelere devreye sokulduğunda ortadan kalkabilecektir (Volkan, 2017, 84, 89).

1.3. Sarıkamış Harekâtının Kısa Tarihçesi

Osmanlı Devleti 29 Ekim 1914'te Rusya'nın Karadeniz'deki limanlarını bombalayarak fiilen I.Dünya Savaşı'na girmiştir (Bayramol, 2021, 770). Osmanlı'nın bu saldırısına Kafkaslara yönelerek cevap veren Çarlık Rusya'ya karşı Başkomutan Vekili Enver Paşa, yıldırım bir taarruz planı hazırlamış ve Doğudaki zayıf Rus varlığını ortadan kaldırmak istemiştir. Sarıkamış'ın stratejik önemi çok fazla olmasa da amaç; Kars ve onun ötesi yani Hazar Denizi'ne kadar olan bölgeyi, Türk ordularının hâkimiyeti altına almaktır. Balkan Savaşlarının hemen sonrası yıpranmış durumda olan Osmanlı ordusunun lojistik desteği ve ekipmanı iyi durumda değildir, kış mevsimi ise oldukça ağır geçmiştir (Sadıgov, 2019, 282). Sarıkamış alınırsa Osmanlı Ordusu bir nebze olsun dinlendirilebileceği için zamana karşı da bir mücadele verilmiştir. Osmanlı Devleti bu harekâtı başarı ile tamamlayamamıştır. Savaş esnasında ölen askerler kadar ağır kış şartları ve salgın hastalıklar karşısında da birçok kayıp verilmiştir (Kanal, 2014, 89).

Bu taarruz günümüzde de birçok yönüyle tartışılmaktadır. Rakamlar arasındaki farklılıklara rağmen değişmeyen bir gerçek var ki, o da Türk ordusunun kaybının Ruslardan fazla olduğudur. Ama bunun da kesinlikle 90.000 olmadığıdır. Bu savaşa başlanırken Türkistan'a ulaşmak amaçlanmıştır. Sarıkamış oraya varmak için alınması gereken noktalardan birisi olarak düşünülmüştür. Mağlubiyetten sonra Türkistan yolu kapanmış ve Doğu Anadolu Rus istilasına açık bir hale gelmiştir. Bu savaşın sonucunu belirleyen en önemli unsur da iklim şartları olmuştur. Enver Paşa ve devletin idarecileri için artık yapılması gereken, bu savaşın en azından psikolojik etkilerini bertaraf etmek amacıyla yaşananları unutmak olmuştur. Bu anlayış genel bir eylem halini almıştır. Gerek



Osmanlı döneminde ve gerekse Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra geçmişimizin bir parçası olan bu drama yeterince hafızalarımızda yer verilmemiştir. Bu açıdan bakınca son yıllarda gerçekleştirilen bazı olumlu faaliyetler toplumsal anlamda olumlu işleve sahip olarak değerlendirilmektedir (Eyyüpoğlu, 2006, 102).

2. Seçilmiş Travmayla Baş Etme ve Seçilmiş Zafere Dönüştürme Örneği Olarak Sarıkamış

Bir düşman tarafından travmaya uğratılmış ve mağdur edilmiş toplumların bireylerinde yaşadıkları travma ve bunun zihinsel temsili ile ilişkili ortak ve paylaşılmış duygular ve tepkiler oluşur. Volkan (2001, 86) geçmişte atalarının mağduriyet yaşadığı topluma ait bu ortak/paylaşılmış zihinsel temsili ve duygusal bileşenleri seçilmiş travma olarak adlandırmaktadır. Seçilmiş travmanın yol açtığı akıl dışı politik karar alma sürecini ise; seçilmiş travma, kuşaktan kuşağa aktarım, işlev değişikliği, geniş grubun psikolojik geni, lider-yandaş etkileşiminin artması, zaman çökmesi, öç alma ya da yeniden mağdur olma hakkının doğması, akıl dışı kararlar alma, geniş grup aktivitesinin seferber edilmesi döngüsüyle açıklamaktadır.

Travmaya bir başka toplum neden olduğu zaman, o toplumun bireylerinde yoğun bir şekilde aşağılanmışlık, mağduriyet, öfkenin etkisiz olması ve gelecekleri adına söz sahibi olamama gibi çaresizlik duyguları yaşanabilir. Her ne kada bireyler bu negatif duyguların üstesinden gelmeye çalışsalar da başka bir toplum tarafından bu duygular yaşatıldığı ve katlanılmaz düzeyde olduğu için aşağılanmayı yaşayan ilk nesil yas süreçlerini tamamlayamayabilir. Dolayısıyla yas süreçlerinin bitmesi için gerekli aşamaları tamamlayamadan ve farkında olmadan sonraki kuşağa aktarırlar. Aslında burada aktarılan şey anılar değil travma sonrası zedelenen kendilik imajları ve onarmaya yönelik psikolojik görevlerdir. Böylece travma yaşamış ve mağdur edilmiş toplumun üyelerinde kuşaktan kuşağa aktarılan psikolojik bir gen oluşur ve bu gen zamanla bireysel kimliğin bir parçası haline gelir (İlhan - Çevik, 2017, 107, 113).

Seçilmiş travmalara tarihsel perspektiften bakıldığında Malazgirt'te Türklerin yenilgiye uğrattığı Bizanslılar iyi bir örnek olacaktır. Malazgirt Zaferi'yle Anadolu toprakları Bizanslıların elinden alınmıştır. Bizanslılar için travmatik olan, Türkler için zaferle sonuçlanan bu savaş toplumların yaşamında özel ve psikolojik önemi haiz bir anlam kazanmıştır. Bu özel anlam nedeniyledir ki Malazgirt Türkler için ne kadar seçilmiş zaferse, Bizanslılar için de o kadar seçilmiş travmadır.

Yukarda da bahsedildiği üzere bir olayın seçilmiş travma haline gelmesi için bu olayı yaşayan toplumun ve toplumdaki bireylerin olayla ilgili kayıp duygularını ve bununla bağlantılı yas duygularını yaşayamaması gerekmektedir. Acı ve yas yaşandığında travmanın etkileri sonuca ulaşır ve seçilmiş travma oluşmaz. Ancak bu travma ve kayıp hazmedilmeyecek kadar büyükse yas tutmak zorlaşır ve karmaşık hale

gelir. Dolayısıyla Türkler bugün için Malazgirt Zaferinden ne kadar gururla söz ediyorsa, Bizanslılar ya da kendilerini onların mirasçısı olarak görenler Malazgirt yenilgisini ve bunun yarattığı acıyı tekrar yaşamamak için akıllarına dahi getirmek istememektedirler. Ancak yaşanan gerçek acı da olsa hiçbir zaman unutulamaz hatta çoğu defa abartılı şekilde mitleştirilerek sürüp gider. Bireysel ve toplumsal düzlemde ise travma kimliğinin bir parçası haline gelir. Seçilmiş travma yaşantılarının bir diğer önemli özelliği ise yaşanan travmanın çok önceden yaşanmış ve halen unutulmuş gibi görünen başka bir travmayı canlandırması ve efsanevi bir şekilde harekete geçirmesidir. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtının Yunanlılara Kurtuluş Savaşındaki yenilgilerini ve hatta İstanbul'un Fethinde hissettikleri duyguları yeniden hatırlatması ve eski travmalarını canlandırması bu açıdan önemli bir örnektir (Çevik, 2010, 57).

Seçilmiş zafer kavramı ise bir grubun üyelerinde başarılı olma ve başka bir grup üzerinde zafer kazanma duygusu yaratan olaylar için kullanılmaktadır. Seçilmiş zaferler grubun kendilik algısını beslemekte, kimliğinin bir parçası haline gelmekte, kolayca unutulmamakta ve seçilmiş travmalar gibi efsaneleşmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi bir olay bir grup için seçilmiş zafer olurken karşı grup için seçilmiş travma haline gelebilmektedir. Bazen de seçilmiş travmalar seçilmiş bir zafer gibi işlev görebilmektedir. Toplumların temel kimlik özellikleri mağduriyet ve mazlumluk üzerinde kurulu olduğunda travmanın seçilmiş travmaya dönüşme olasılığı daha yüksektir. Ancak Türklerdeki gibi toplumun kimliği zaferlere ve seçilmiş zaferlere dayalıysa, o toplum büyük bir travma yaşamış olsa bile onu seçilmiş travmaya dönüştürebilir. Hatta travma hiç yaşanmamış gibi toplumun bilinçaltına itilip hatırlanmayabilir (Çevik, 2010, 72).

Sarıkamuş harekâtının geçmişten bugüne anlamlandırılma biçimi yukarıda bahsi geçen tanımlamaya uygun olarak değerlendirilebilir. Çünkü Türk toplumu geçmişte zaferlerle dolu olması nedeniyle böylesi bir yenilgiyi adeta hiç yaşanmamış varsayarak yoluna devam etmiştir. Son yıllarda gerçekleştirilen anma törenleri hem bu bilinçaltının temize çekilmesi, hem de toplumsal planda sahip olunan başa çıkma potansiyelini fark etme, açığa çıkarma ve gençlere aşılama noktasında dikkat çekici bir örnektir. Zaten bu araştırmanın ortaya çıkmasındaki itici gücün de böylesi bir durumu gözler önüne sermek olduğu söylenebilir. Çünkü Sarıkamuş harekâtı toplumların bu yöndeki tercihi açısından emsal teşkil edebilecek niteliktedir. Bugün gelinen noktada Sarıkamuş harekâtı politik psikoloji gözüyle değerlendirildiğinde üç ihtimalden söz edilebilir:

a. Bunlardan birincisi Sarıkamuş'ta yaşanan ağır kayıplar toplumda ciddi bir şok etkisi yaratmıştır ve yas tutulmasının önüne geçilmiştir. Dönemin devlet erkânı tarafından da bu yöndeki üzücü haberlerin halk arasında yayılmaması ve toplumun demoralize olmasının engellenmesi amaçlanmış olabilir. Sonuçta Türkler açısından başka cephelerde savaş devam etmekteydi ve yaşanan ağır kayıplara rağmen hala mücadele



edilmekteydi. Bu bakış açısıyla Sarıkamış'ın yas süreci tamamlanmamıştır ve günümüzde yapılan anma törenleri ve kutlamalar bu sürecin tamamlanması ve toplumsal travmanın onarılması ve ayrıca milli bir bilinç kazandırılmak istenmesi noktasında düşünmeye ve yoruma açık olarak değerlendirilebilir.

b. İkinci ihtimal ise yaşanan hadiseden dersler çıkarılarak yola devam edilmiştir, çünkü savaş düşman ordularına değil soğuk ve zorlu iklim koşullarına karşı kaybedilmiştir. Şartlar uygun olsaydı muhtemel zaferle sonuçlanacak bu harekâtın, insan eliyle değil de dış faktörler nedeniyle kaybedilmiş olması baş etme mekanizmaları güçlendirmiştir. Bütün zorluklara rağmen cepheye savaşan yiğitlerin mücadelesi seçilmiş travma değil seçilmiş zafer olarak yorumlanmıştır.

c. Seçilmiş travma yerine seçilmiş zaferin seçilmesinde, dışsal faktörler kadar Müslüman Türk milletinin şehitliğe verdiği önem ve güçlü maneviyat duygusunun da ayrı bir yeri vardır. Bu ise üçüncü ihtimal olarak değerlendirilebilir. Şehitliğe yüklenen bu üstün anlam Sarıkamış'ta verilen kayıplara rağmen "ya şehit oluruz ya gazi" anlayışına sahip Müslüman Türk toplumunu seçilmiş travma yerine seçilmiş zafere doğru yaklaştırmıştır.

2.1. Ortak Mekânların Travmayla Baş Etmede Rolü

Tarihsel mekân olarak adlandırılan ortak mekânlar, geçmişteki insanların kullanmak ya da eser vermek amacıyla bıraktıkları tarihî yapılardan ve tarihî olayların geçtiği yerlerden oluşmaktadır. Tarihî mekân, cami, medrese, anıt mezar, türbe, çeşme, evler gibi tarihî dokusu bozulmamış yapılardan oluştuğu gibi, bir ulusun kaderine yön vermiş bir olayın ve savaşın geçtiği bir yer ya da bir kişinin doğduğu yaşadığı bir yer olabilmektedir (Ata, 2002).

Ortak mekanlar bir toplum için o denli önemlidir ki buralara gerçekleştirilen ziyaretler literatürde hüznün turizmi kavramıyla kendine yer bulmaktadır. Hüznün turizmi, savaş alanlarının mabetleşmesini ifade eden ve keder olgusuna vurgu yapan alternatif bir turizm türüdür. Bağımsızlık ve ulusal kimlik kazanma mücadelelerinin verildiği alanlar, hüznün turizmi destinasyonları kapsamında değerlendirilmektedir. Milli benlik duygularını yaşamak isteyen insanlar da bu alanları ziyaret ederek, mabetleştirmektedir (Aksakallı vd., 2017, 215). Geçmişte yaşanmış kahramanlıkları geleceğe taşımada bir misyon sahibi olması, bu tarihi değerlerin görsel bellek sayesinde gelecek kuşaklara aktarılması, bir ulusun üyelerini zorlu deneyimler üzerinden birbirine bağlaması nedeniyle hüznün turizmi oldukça önemlidir (Varolüneş, 2018, 4443). Çanakkale Şehitliği, Kocatepe ve Dumlupınar savaş alanları da bu kapsamda değerlendirilebilecek örnek ortak mekânlardandır.

Sarıkamış şehitliği tıpkı Çanakkale gibi, Anafartalar gibi, Dumlupınar gibi Türk toplumunun tarihsel belleğinde yeri olan ve geçmişle bağlantıyı sağlayan önemli bir mekândır. Her millet kimlik şuurunu böylesi güçlü bir mekânsal geçmişten alarak anavatanını tanımlamaktadır. Bu nedenle coğrafi bir mekânın ne anlama geldiğinin açıklanması, o mekânı sadece bir mekân olmaktan öteye taşıyarak toplumdaki her bir ferdin aidiyet, mensubiyet ve kimlik duygusunu güçlendirecektir. Sarıkamış, millet olma sürecinde Türkler için mekânsal açıdan oldukça büyük bir öneme sahiptir ve millî kimliğin güçlenmesi için her bireyin Sarıkamış'ı unutmaması ve bu mekânla arasındaki derin bağı bilmesi gerekmektedir (Akça, 2016, 78).

İnsan ve mekân ya da toplum ve mekân arasındaki bağ ve bağlantı durumu; yas süreci söz konusu olduğunda Volkan (2017, 89), tarafından bağlantı nesnelere kavramıyla adlandırılmaktadır. Yas sürecinde olan birey ve toplumlarda ortak mekânlar, kutsal alanlar, geriye kalan nesnelere gibi fenomenler bu bağlantı nesnelere altında sınıflandırılmaktadır. Yas tutmak, sonuna kadar tamamlanması gereken bir eylemdir ve beraberinde elem duygusunu getirir. Yas tutan kişinin ölen kişiye yönelik yoğun bir bağımlılığı varsa, ölen kişiye yönelik bitmemiş psikolojik ödevi varsa veya duyguları inişli çıkışlıysa yas sürecinde komplikasyonlar ortaya çıkabilir. Yine yas süreci terör ve terörizmin eşlik ettiği savaş ve benzeri durumlar gibi travmatik bir olay nedeniyle başlamışsa komplikasyonların ortaya çıkması muhtemeldir. Yas sürecinde ortaya çıkan bu tarz komplikasyonlar yerleşmiş patolojik yas adı verilen başka bir durumla sonuçlanabilir. Bu durumdan etkilenen bireyler ve toplumlar da süregelen yas tutma sürecine dahil olabilirler. Süregelen yas sürecinde birey, yasını pratik bir sonuca ulaştırmak yerine günlük enerjisini yitirilmiş kişi ya da şeyi öldürmek ya da hayata geri döndürmek için harcar. Bu şekilde karmaşık olmuş yası ölen birine değil ancak kendisi için önemli olan yitirilmiş şeye bağlayan bağlantı nesnelere ve bağlantı fenomenleri bulunmaktadır.

Bağlantı nesnelere yüksek düzeyde sembolizm içerirler. Bunlar anlamları olan, kaybedilen şey ile birey arasında köprü vazifesi gören, sıkıca paketlenmiş simgelerdir. Uzun yıllar boyunca bağlantı nesnelere patolojik yönlerine, yas sürecini dondurduğuna odaklanan Volkan, sonradan bağlantı nesnelere ve bağlantı fenomenlerine bireylerde yaratıcılığa yön veren bir esin kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Taj Mahal gibi bir eseri yaratan birini patolojik olarak değerlendiremeyeceğini öne sürmekte, bağlantı nesnelere olumlu sonuçlar üretebileceğini belirtmektedir. Ona göre, 2004 yılında Washington'da bulunan II. Dünya Savaşı anıtı mekânın yas sürecine katkısı ve bağlantı nesnelere anlamak bakımından ilginç bir örnektir. II. Dünya savaşında ölmeleri nedeniyle babalarını neredeyse hiç görmeden büyüyen gençler II. Dünya Savaşı Yetimleri Ağı şemsiyesi altında örgütlenmişler ve anıtın bir duvarına altın yıldızların eklenmesi için çalışmalar yapmışlardır. Böylece bu anıtın duvarı savaş yetimleri için bir bağlantı nesnesi işlevi görmüştür. Ayrıca hükümetin onlara verdiği



“savaş yetimleri” ismi de özel olma hallerini desteklemiş ve kendilik algılarını güçlendirmiştir. Babalarından kendilerine fotoğraf, mektup, madalya veya mezar gibi bağlantı nesnelere kalanların hayata uyum sağlamada olmayanlara göre daha başarılı oldukları görülmüştür. Vietnam Gaziler Anıtı'nın inşa edilmesi, anıtın üzerine ölümlerin ve kaybolanların adlarının yazılması yas sürecini tümünden değiştirmeye yetmiştir. Yaşayanlar taşa ve taşa kazınmış isimlere dokunarak ölümlerle bağ kurmuş, isimler kişinin var oluşuna dair her şeyi içinde barındıran simgesel birer terim haline gelmişlerdir. Bu anlamda anıt; kaybettiği oğlu için ağlayan bir anne kadar özel ve bireysel olduğu gibi, henüz çözüme ulaşmamış bir tarih için ağlayan millet kadar da genel olabilecektir (Volkan, 2017, 94).

Ulusal anıtlar da tıpkı ölen kişinin arkasından kalan bir hatıra gibi paylaşılmış bağlantı nesnelere aittir. Bu nesnelere geniş grup yasına bir yanıt olarak çıkarlar. Süreğen yas tutan bireyin bağlantı nesnesi gibi, anıtlar da toplumların ve ulusların paylaşılmış bağlantı nesnelere aittir. Kaybedilmiş olanı geri döndürme arzusu gibi olumsuz bir tarafı olsa da, anıtlar ve bir millet için sembolik değeri olan mekânlar; yas sürecinin tamamlanmamış kısımlarını tamamlama, geçmişteki paylaşılmış travmaları onarma ve uyum sağlama gibi işlevlere sahiptir. Anıtı veya sembolik anlamı olan mekâna yönelik her iki duygu da yüz yıllarca aynı anda yaşanabilir veya farklı anıtlarda farklı duygular baskın olabilir. (Volkan, 2017, 95, 96)

Bu düşünceden yola çıkılarak Türk milleti açısından Çanakkale Şehitliğinde hissedilen duygu ile Sarıkamış Şehitliğinde hissedilen duygunun aynı olmayabileceği söylenebilir. Burada önemli olan yaşanan kayıplarla yüzleşebilmek, kayıpların gerçek olduğunu kabul etmek, tamamlanmayan yas süreçleri varsa tamamlamak, yaşamın bu kayıpların geri getirilmeden de devam edeceğine inanmaktır. Tıpkı Vietnam Gaziler anıtı gibi Sarıkamış da bakıldığında ve ziyaret edildiğinde bir yarayı açmakta ancak aynı zamanda Türk milletine bu yarayı iyileştirebilmesi için de fırsatlar sunmaktadır.

2.2. Baş Etme Sürecinde Anlamlandırma ve Değerlerin Rolü

Milletlerin tarihlerinde acı ve tatlı hatıraları bulunmaktadır ve milli benlik edinme süreçlerinde tarihi olaylara yani geçmişlerine yönelmeleri kaçınılmazdır. Her milletin millî şuurunun oluşması için tarihte yaşadıklarına bakması yeterlidir. I. Dünya Savaşında Kafkas, Çanakkale, Hicaz-Yemen, Sina ve Filistin, Irak ve pek çok cephede ağır kayıplar verilmiş, yaşanan olaylar hem bireysel hem de toplumsal anlamda büyük travmalara yol açmıştır. Örneğin, Mehmet Akif Ersoy ve Hasan Basri Çantay gibi düşünürler bu dönemde halkı bilinçlendirmek ve onlara moral vermek adına önemli çalışmalar yapmış ve Türk milletinin sesi olmak uğruna düşmanlar tarafından yoğun baskılara maruz kalmışlardır (Gürsu, 2015, 262). Dolayısıyla milli kimlik oluşumunda ve güçlenmesinde zaferler kadar yenilgiler de büyük bir role sahiptir. Başarılar ve zaferlerimizle gurur duyarak güç aldığımız gibi, Sarıkamış Harekâtına da ibret nazarıyla bakmamız gerekmektedir. Burada askerler, vatanlarını, sevdiklerinin canlarını, namuslarını,

özgürlüklerini ve nihayet devletlerini korumak için “Ya istiklal ya ölüm!” diyerek savaşmadan şehit düşmüş, milli kimliğimizin bir yansıması olan “ordu-millet” anlayışının birer örneği ve neferi olarak tarihe geçmişlerdir (Akça, 2016, 85).

Bugün gelinen noktada Sarıkamış harekâtı bilimsel anlamda değerlendirildiğinde seçilmiş travma gibi görülse de gerçeklikte ve gündemde seçilmiş zafer olarak işlev görmektedir. Ülkemizde her yıl Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen anma törenleri ile on binlerce genç Sarıkamış’ı ziyaret etmektedir. Şüphesiz bu ziyaretlerin gerçekleştirilme amacı seçilmiş travmayı yeniden etkin hale getirmek ya da toplumu öfke ve nefret duygularıyla doldurmak değildir. Aksine farklı nedenlerle zamanında tutulamayan Sarıkamış Şehitlerinin yası kutlamalar ve anma törenleriyle bambaşka bir zeminde yeniden yorumlanmaktadır. Ve böylece Sarıkamış Şehitlerinin ardından bir nevi yas döngüsü tamamlanmış, acıyı derinleştirme yerine destanlaştırma tercih edilmiş olmaktadır. Zaten tarihi açıdan bakıldığında ve daha önce de bahsedildiği gibi Balkan Savaşları da dâhil olmak üzere Türk toplumu yenilgilerinden ders çıkarmayı ve geleceğe emin adımlarla yürümeyi her zaman bilmiştir (Odabaşı, 2021, 53).

Elbette Türk toplumuna has bu baş etme tarzlarının altında yatan farklı nedenler bulunmaktadır. Sarıkamış ekseninde bu durum yorumlanacak olursa bunlardan birincisi ve en önemlisi Türklerin vatan sevgisine yükledikleri anlamdır. Türkler için vatan sadece üzerinde yaşanan bir toprak parçası değerlerin en büyüğüdür.

İslamiyet’ten önceki Türklerde topraksız bir devlet düşünülemede, halk toprağı ve toprak da halkı tamamlamakta, böylece devlet meydana gelmekteydi. Eski Türkler, devlet ve kağan mevcut oldukça çalışmanın faydasına inanmışlardır. Bu sebeple de eski Türkler, devleti baba, vatanı da ana olarak mukaddes saymış, “devlet baba” “vatan ana/ ana vatan” tabirini bu tarihî inanç ve bağdan dolayı yaygın olarak kullanmışlardır. Türk kültüründe vatan karşısında alınan tavır, ilk yazılı eserlerimiz olan Orhun Abideleri’nden itibaren ifadesini bulmaya başlamıştır. “*Türk kağanı Ötüken ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur*”, “*İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş.*” vb. cümleler, Türkler için vatan olarak Ötüken’in ayrı bir önemi olduğunu belirtirken, kazanılan vatanın kaybedilmemesi gerektiğinin ikazını yapan ifadeler arasında yer almıştır (Sütçü, 2014).

Türkler, İslamiyet’i kabul ettikten sonra da vatanlarına olan bağlılıklarını İslamiyet’teki “Vatan sevgisi imândandır” hadisiyle bütünleştirmiş ve bu uğurda gerekirse can vermekten çekinmemişlerdir. (Palabıyık, 2010, 230). Tarihin her döneminde vatanlarının korunmasını en kutsal görev olarak bilen Türkler, vatanını savunurken ölenlerin şehitlik makamına yükseleceği inancıyla savaşlarda gözünü kırpmadan ölüme atılmışlardır (Taşcıoğlu, 2018, 226).

Türklerin seçilmiş travmalarını seçilmiş zafere dönüştürmelerinde etkin olan bir diğer faktör ise şehitlik ve ona yüklenen anlam ve değerdir. “*Allah yolunda öldürülenlere*



ölüler demeyin. Zira onlar diridir, fakat siz farkında değilsiniz" (Bakara 2/154) ayetini vatan savunmasında kendisine zırh yapan Türk askeri, "Kim içtenlikle Allah'tan şehit olmayı dilerse, yatağında ölse bile Allah onu şehitlerin makamına ulaştırır." (Tirmizî, Fedâilü'l-cihâd, 19) hadisi şerifiyle de inandığı dava uğruna gözünü kırpmadan can vermeyi bir onur bilmıştır. Sarıkamış harekâtında şiddetli soğuktan donarak, salgın hastalıklara dayanamayarak can veren her bir asker şehitler ordusunun neferidir. Müslüman Türk milleti buna inanır ve bunu böylece kabul eder. Şehidin geride kalanları da toplumun emanetleridir, toplum ve devlet onları ilelebet himaye eder.

Sarıkamış tarihi deneyimini anlamlandırma ve baş etmede maneviyat duygusunun önemi de oldukça büyüktür. Türkler Müslümanlıkla bütünleşmiş ve özdeşleşmiş bir toplumdur. Batıların bir başka deyişle Hristiyanların bakış noktasından özellikle psikolojik olarak Türk'ler İslam'la eş anlamlı bir çağrışım yapmaktadır (Çevik, 2010, 30). Türk milleti de bu çağrışıma uygun olarak gerek bireysel gerek toplumsal anlamda Müslüman olarak sorumluluklarını yerine getirmeye çalışmıştır. En küçüğünden en büyüğüne kadar Türk toplumunun her bir ferdi için kutsallar vardır. Bu kutsallar din, bayrak, ezan, vatan olarak sloganlaştırılmış ve toplum bilincinde bir yer tutmuştur. Mevlanalar, Yunuslar, Hacı Bayram Veliler, Hacı Bektaş Veliler bu toprakların manevi mimarları olmuştur. Yaşanan her acı olayda Türk milleti kenetlenmeyi bilmiş, bir olmayı, iri olmayı ve diri olmayı maneviyatlarından aldıkları güçle gerçekleştirmiştir.

Sarıkamış'ta her yıl gerçekleştirilen anma törenlerinde ziyaretçilerin ve askerlerin beyaz renkler giydikleri, matem rengi olan siyahı tercih etmedikleri görülmektedir. Burada renk seçimi ve onun verdiği mesaj sembolleştirilmekte, içsel bir motivasyon sağlanmakta ve bu motivasyonla baş etme sürecinin desteklenmesi amaçlanmaktadır.

Her ne kadar eski Türklerde beyaz rengin matem rengi olduğu kaynaklarda belirtilse de, siyahın matem rengi olduğu ve yaygın olarak kullanıldığı bugün de bilinen bir gerçektir (Yaltkaya, 1942, 45). Diğer renkler insan için olumlu anlamlar ifade ederken siyah renk; ölüm, keder, yas, büyü ve uğursuzluk gibi olumsuz bir takım çağrışımlar yapar ve çoğu kültürde de bu tarz anlamlar içermektedir. Ayrıca siyah renk ışığı emerek etkisiz hale getirir ki bu da karanlığın temsili olarak nitelendirilmektedir (Özcan, 2018, 272). Osmanlı sultanlarının ölümünde de 'kara'nın yas rengi olarak kullanıldığı görülmektedir. Azeri Türklerinde mezarın yanından geçenleri "kara"nın basacağı inancı bulunmaktadır. Günümüzde Türkiye' de olduğu gibi Karakoyunlu ve Akkoyunlularda, Selçuklu ve Osmanlılarda yas giysisi kara renktedir (Dokumacı, 2000, 127). Görüldüğü gibi Sarıkamış anma törenlerinde siyah değil de beyaz giysiler tercih edilmesinin arka planında yas ve matem havasından uzaklaşma ve anma törenlerini bir zafer kutlamasına dönüştürme isteğinin olabileceği şeklinde bir yorum yapmak zor değildir.

Sarıkamış Şehitliğinde gerçekleştirilen anma törenlerinde metrelerce uzunlukta Türk bayrağının özellikle gençler tarafından şehitliğe kadar taşınması ve burada dualar

edilmesi önemli bir baş etme figürü ve bayrak sembolüne yüklenen anlam olarak göze çarpmaktadır. Burada bayrak üzerine bir anlam inşa etme girişimi söz konusudur. Bütün milletler için bayrak önemlidir fakat Türk milleti için bayrak sadece bir bağımsızlık sembolü değildir. Bayrak kimi zaman milletin fetif sevincini ya da düşmanlara karşı direnişi anlattığı gibi, kimi zaman da Türk devletlerinin birlik ve beraberliğini ve Tûran düşüncesini yansıtan bir değer olarak işlev görmektedir. Kırmızı rengiyle şehitlerin vatan uğruna dökülen kanlarını hatırlatan bayrak, mavi rengiyle Türk birliğini ve bu milletin sonsuza dek var olacağına dair inancı ortaya koymaktadır (Hisarcıklılar, 2019, 1).

Türklerde yas ve ölüm sembolü olarak bayrak halk âdetlerinde ve devlet geleneklerinde oldukça zengin bir kullanım alanı ile de dikkat çekmektedir. Türk halk kültüründe mistik ve dinî anlamlar ihtiva eden bayrağın dini boyutu İslam öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Türk dünyasının pek çok yerinde cenaze olan eve ve çadıra bayrak asma adeti halen benzer şekilde devam etmektedir. Bu da ölenin sosyal statüsüne ve ölüm şekline göre yapılmaktadır. Bu uygulama aynı zamanda ölüm haberini ilan etmenin bir şekli olarak varlığını sürdürmektedir (Cihan, 2021, 2024). Günümüzde şehidin evine hatta yaşadığı sokağa büyük bayraklar asılması söz konusu “sosyal statü ve ölüm şekli açısından” hem bu uygulamaların bir devamı hem de bir örneği olarak düşünülebilir.

2.3. Baş Etme Sürecinde Kimlik İnşasının Rolü: Geniş Grup Kimliği ve Yas

Sosyal hayatın içerisinde varlığını sürdüren birey ve grupların ifadesi olarak tanımlanabilen kimlik oldukça önemli ve belirleyici bir role sahiptir. Genel bir ifadeyle kimliği, bireyin kendini nasıl tanımladığı ve diğerleri tarafından ne şekilde tanındığının ortak bileşkesi olarak betimlemek mümkündür. Felsefi, sosyolojik ve psikolojik yönleri olan kimlik, toplumsal hayatta daha çok psikolojik ve sosyolojik bir olgu olarak öne çıkmaktadır (Çevik, 2011).

Vamık Volkan, toplumsal kimliğin ya da onun deyimiyle “büyük grup kimliği”nin oluşum süreçlerini incelemiş ve geliştirdiği “çadır”, “seçilmiş travma”, “seçilmiş zafer”, “bağlantı nesnesi” gibi kavramlar yoluyla politik psikolojinin öncülerinden olmuştur. Büyük grup kimliklerinin oluşumunun milyonlarca insanın bir çadırın altında toplaşmasıyla başladığını belirten Volkan; çadır bezini bu insanları kaplayan ortak bir kumaşa benzetmekte, her bir insanın kendi giysisinin yani kimliğinin olduğunu, bununla birlikte onları bir araya getiren çadır nedeniyle de ortak bir kimliğe sahip olduklarının altını çizmektedir. Bu çadır bezinin üzerinde her toplumun tarihi, kültürü, gelenekleri ve sembolleri dokunmuştur. Bu semboller, kültürel öğeler ve onların algılanma biçimleri çadırın altında bulunan insanları hem birbirine bağlayan, ortak bir kimlik aşıl原因an hem de diğerlerinden ayırıştıran değerlerdir (Volkan, 2003, 8).



Türkiye’de Politik Psikolojinin mimarı olarak kabul edilen Çevik de geniş grup kimliğini tanımlarken “geniş grup dinamiklerinden” yola çıkmaktadır. Toplumlar arası çatışmalar, uzlaşmazlıklar, savaşlar, terör olayları reel politiğin bir konusu olduğu gibi geniş grup dinamiklerinin de bir sonucu olabilmektedir. Her türlü ideolojik, etnik, dinsel kimlik geniş grup kimliği olarak değerlendirilebilir. Bir toplumun geniş grup kimliğinin gelişimine ve dönüşümüne birçok faktör etki etmektedir. Bireysel kimlik ise, bireyin iç dünyasındaki kendilik algısını, kendi geçmişini, yaşadığı anı ve geleceğini, anımsanan, duyumsanan ve beklenen bir varoluşun sürekliliğinde bütünleştirmesi olarak açıklanabilir. Kimliği netleşmiş ve yerine oturmuş bir bireyin; bedeniyle ilgili gerçekçi bir imgeye, cinsiyetine ilişkin öznel bir netliğe, vicdan duygusuna, yaşadığı toplumun değer yargılarını ve ideallerini içselleştirmiş bir dayanışma duygusuna sahip olduğu söylenebilir. Çekirdek kimlik denilen bu bireysel kimlik gelişimi sayesinde bireyler toplumsal kimliklerini içselleştirmeye başlarlar (İlhan-Çevik, 2017, 106).

Bir toplumsal kimliğin oluşması için; ortak özdeşleşlik kurma, olumlu duygularla ilişkilendirilmiş kişi veya nesne imajına sahip olma, öteki olarak gösterilenin kötü özelliklerinin benimsenmesi, dönüştürücü liderlerin taleplerinin özümsemesi, seçilmiş zaferler, seçilmiş travmalar ve sembollerin oluşturulması gibi kriterler gereklidir (Volkan, 2003, 3).

Seçilmiş zaferler yerine seçilmiş travmalarla kimliklerinin şekillendiği geniş gruplar veya toplumlar, yaşadıkları acı olaylar nedeniyle tıpkı bireyler gibi yas tutarlar. Geniş grupların yası bireysel yastan farklı olarak geçmişte toplumun yaşadığı travmalar ve buna bağlı olarak gelişen grup kimliği ile sıkı bir bağlantı içerisindedir. Geniş grupların ya da büyük grupların yaşadıkları travmalar tahammül edilemeyecek boyutlarda olduğunda yas süreci aksar ve yasin tutulması imkânsız hale gelebilir. Hatta yas süreci yaşanıp tamamlanmış olsa dahi, o toplumun bireyin ya da başka toplumun yaşadığı travmalar yeniden geçmişte yaşanan acı kayıpların hatırlanmasına neden olabilir. Kendi yasını yaşayıp tamamlayamadığı için başka toplumların kayıp ve yasları ona geçmişini hatırlatabilir. Geniş grup kayıplarının ve yasinin bireysel kayıplardan en önemli farkı yaşayan grubun kendisini aşağılanmış ve değersizleşmiş olarak algılamasıdır. Geniş grup yasinin bir diğer farkı ise doğrudan geniş grup kimliğiyle bağlantılı olmasıdır. Geniş gruplar ya da toplumlar yas süreçlerini tamamlayamazlarsa kimliklerinde kalıcı olabilecek dönüşümler ve değişimler meydana gelebilir. Bu değişiklikler de mağduriyet psikolojisi, sürekli düşmanlık psikolojisi, haklılık ideolojisi geliştirme gibi büyük grup davranışlarında ortaya çıkabilir (İlhan-Çevik, 2017, 113).

Sarıkamış’ın yası zamanında tutulamamıştır çünkü büyük acılar dilsizdir. Özellikle toplumsal travmalar hissedilen şokun etkisiyle sessizlikle yoğrulmuştur. Soykırıma uğrayanlar, topraklarını terk etmek zorunda kalanlar, işkencelere rağmen hayatta kalanlar hep sessizdir. Sarıkamış’ın ardından yaşanan ve hissedilen şeyleri o dönemde olanlar

çok daha iyi bilmektedir. Fakat bu dönemde yaşayan Türk toplumu da acıyı bal eylemeyi, kendi yaralarını kendi sarmayı ve travmayı anlamlandırarak, yas sürecini tamamlayarak bir zafer inşa etmeyi başarabilmiştir. Bu başarının arkasında ölüme yüklenen anlam ve devlet büyüklerine duyulan saygının da büyük payı olduğunu burada yeri gelmişken vurgulamak gerekir.

Sarıkamış'ta her yıl gerçekleştirilen bayrakla yürüme merasimleri "Gençlik Şühedanın İzinde" sloganıyla tanıtılmaktadır. Burada gerçekleştirilmek istenen gençliğe millik kimlik oluşturmada bir örnek sunmaktır. Vatan topraklarının kolay kazanılmadığı, sorumluluk bilinci, geleceğe yön verme, dost ve düşmanın kim olduğu gibi hususlar aşılacak istenen duygulardan sadece bir kaçıdır. Serhat Kalkınma Ajansı tarafından Aralık 2011 tarihinde yayınlanan "Türk Halkının Sarıkamış Algısı" başlıklı araştırma raporunda bu noktada ilginç veriler bulunmaktadır (Hüseyin Tutar vd., Türk Halkının Sarıkamış Algısı Raporu, Serhat Kalkınma Ajansı, 2011, 102). Rapora göre Sarıkamış denilince donarak şehit olan askerleri hatırlayanların oranı %31'dir. Sarıkamış denilince can veren bütün şehitlerimizi hatırlayanların oranı ise yine %30'dur. Bu tabloda dikkat çeken ve toplumun Sarıkamış algısını anlamak açısından önemli olan bir diğer husus da yenilgi veya hezimet seçeneğinin çok düşük (%12) olmasıdır. Sarıkamış yenilgisi tarihimizin en büyük hezimetlerinden biri olmasına rağmen ortaya çıkan bu sonuç; halk nezdinde şehit düşenlerin, savaşın sonuçlarından çok daha fazla önemsendiğini göstermektedir.

Sarıkamış Harekâtı ve buna yönelik tarihsel değerlerin toplumsal hafızada ne ölçüde yer ettiğini belirlemek amacıyla yöneltilen soruya verilen cevaplar, harekâtın yeterince hatırlanmadığı kanaatinin oldukça ağır bastığını göstermektedir. Araştırmaya katılanların % 64,2'si Sarıkamış Harekâtı'nın yeterince hatırlanmadığını ifade etmiştir. Buna karşılık sadece %13,2'lik küçük bir kesim harekâtın yeterince hatırlandığını beyan etmiştir Aynı raporda araştırmaya katılanların nerdeyse yarısı (% 49,4) Osmanlı ordusunun kaybettiği veya hezimete uğradığı düşüncesine katılmadığını belirtmiştir. Türk askerinin Sarıkamış'ta ortaya koyduğu azim ve cesaret belli ki vefakâr Türk insanı tarafından hezimetini gölgeleyecek kadar anlamlı ve değerlidir. Buradan araştırmaya katılanların iklim ve coğrafi koşullar nedeniyle kaybedilen bir harekâtı gerçek bir yenilgi olarak değerlendirmedikleri sonucu da çıkabilir. (Tutar vd., Türk Halkının Sarıkamış Algısı Raporu, 102, 109). Araştırma raporunun özellikle bu maddesi Türk toplumunun seçilmiş bir travmaya yüklediği anlamı görebilmek ve baş etme stratejileri adına fikir sahibi olabilmek adına oldukça önemlidir.

Sonuç

Tıpkı bireyler gibi toplumlarında tarihi seyir içerisinde yara aldıkları, kaybettikleri ve bu kayıpların yasını tuttıkları hassas dönemleri vardır. Toplum bu dönemlerle yüzleşemediğinde ve baş etme mekanizmalarını devreye sokamadığında kolektif



travmaların meydana gelme olasılığı oldukça yüksektir. Kolektif travma uzun yıllar boyunca sözlü ve yazılı olarak hatta genetik faktörlerle nesilden nesile aktarılabilir. Ayrıca travmaların meydana gelme olasılığı oldukça yüksektir. Kolektif travma uzun yıllar boyunca sözlü ve yazılı olarak hatta genetik faktörlerle nesilden nesile aktarılabilir.

Tarihi oldukça eski zamanlara götürülen Türk toplumu ve ülkemiz bugünlere kolay gelmemiştir. Kazandığımız, destanlaştırdığımız zaferlerimiz kadar, kayıplarıyla derin acılara boğulduğumuz yenilgiler de vardır. Fakat şu bir gerçektir ki Türkler tarih boyunca mücadeleden asla geri durmamıştır. Sarıkamış harekâtı tarihe geçen ve kayıplarla sonuçlanan başarısız bir askeri girişimdir. Halen devam etmekte olan bağımsızlık savaşımız nedeniyle yası uzun yıllar tutulamamış, toplumun gündeminde hak ettiği yeri ve ilgiyi görememiştir. 2010 yılından beri Sarıkamış Şehitliğinde gerçekleştirilen anma törenleriyle tutulamayan yasinin tutulması ve yas döngüsünün tamamlanmasına fırsat verilmiştir. Bugün sınırlı sayıda yapılan araştırmalara ve halkın algısına bakıldığında Sarıkamış aslında sadece yas tutulması gereken tarihsel bir travma değildir. Çünkü cephede kayıplar düşmana karşı değil, soğuğa ve coğrafi şartlara karşı verilmiştir. Bu yönüyle Türk toplumu için Sarıkamış seçilmiş bir travma değil seçilmiş bir zaferdir. Anma törenlerinde gerçekleştirilen ve sembollere farklı anlam ve değerlerin yüklendiği uygulamalar da bunun açık bir göstergesidir.

Ayrıca diğer bütün ortak mekânlar gibi Sarıkamış'ın da kendine has bir ruhu ve yapısı vardır. Özellikle milli bilinç ve milli şüura oldukça önem veren, gelecek kuşakları bu doğrultuda yetiştirmeyi ve onlara bir kimlik kazandırmayı amaçlayan Türk toplumu için Sarıkamış Şehitliği önemli bir araçtır. Tüm bu eserlere bu gözle yaklaşıldığı takdirde, anıtlar, şehitlikler ve geçmişten kalan bütün ata yadigârları kültürel mirasın bir parçası olmasının ötesinde, bu ülkenin kardeşliğinin, ortak kaderinin ve ortak ideallerinin de simgeleri ve sembolleri olarak hayat bulmaya devam edecektir. Çanakkale'yi, Dumlupınar'ı, Polatlı'yı, Sarıkamış'ı gören, buraları ziyaret eden, buradaki şehitliklere şahitlik yapan bir gencin dünyası elbette farklı olacak, geçmişini çok daha iyi anlamlandırarak ve geleceğine edindiği milli kimliği ile sağlam adımlarla yön verecektir.

Osmanlı coğrafyasının dört bir yanından binlerce insanın şehit düştüğü Sarıkamış Harekâtı'nın yeterince hatırlanmaması devletimiz ve milletimiz adına kuşkusuz büyük bir eksiklik. Yılların ihmal edilmişliğinden kaynaklanan bu vefasızlığa son vermek için öncelikle tarih ders kitaplarında Sarıkamış Harekâtı'na ve orada verilen şehitlere dair daha kapsamlı bilgilere yer verilmesi gerekmektedir. Şehitliğe gençlerin götürülmesi ve toplumsal hafızanın ve milli kimlik duygularının güçlendirilmesi de bu noktada çok büyük bir önem arz etmektedir.

Sarıkamış Şehitliği tıpkı Çanakkale'de şehit olan kahraman ecdadımız gibi, vatanımızın doğusuyla batısının, kuzeyiyle güneyinin nasıl birbirine kardeş olduğunun anıtıdır. Sarıkamış Şehitliği, Türk-İslam tarihinin, Türk-İslam medeniyetinin, en önemlisi

de kardeşliğin sarsılmaz bir abidesidir. Türkülere şiirlere konu olmuş, dilden dile bu destan acısıyla tatlısıyla Türk milletinin tarihinde derin izler bırakmıştır.

Araştırmanın Sarıkamış'ın anlaşılması, gelecek nesillere aktarılması, bireysel ve toplumsal planda en zor zamanlarda bile nasıl ayakta kalınabileceği mesajını vermesi açısından alan yazına katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Akça, Hilal. "Tarihî Romandan Millî Kimliğe: Sarıkamış/Beyaz Hüzün". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 2/4 (2016), 66-87.
- Aksakallı, Zühal, Selçuk, Gökalp Nuri ve Işık, Cem. "Nene Hatun Tarihi Millî Parkının Hüzün Turizmi ve Mabetleşme Yönünden Değerlendirilmesi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IV (2017), 215-240.
- Alp, İlker. "Balkan Savaşlarında Türk ve İslam Dünyasından Gelen Yardımlar". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 7 / 2 (2018), 273-309.
- Arıboğan, Deniz Ülke. "Politik Karar, Tutum ve Davranışlarımızı Bireyselden Toplumsala Uzanan Bir Yelpazede Anlama ve Açıklama Kılavuzu Olarak Politik Psikoloji". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2020), 37-62.
- Ata, Bahri. *Müzelerle ve Tarihî Mekânlarla Tarih Öğretimi: Tarih Öğretmenlerinin "Müze Eğitimine" İlişkin Görüşleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Audergon, Arlene. "Collectivetrauma: thenightmare of history". *Psychother. PoliticsInt* 2/1 (2006), 16-31.
- Aydemir, Mustafa - Yılmaz, Nusret. "Toplumsal Bellek Bağlamında Sarıkamış Harekâtı'nın Türk Romanına Yansıması". *Folklor/Edebiyat* 23 / 89 (2017), 111-130.
- Bayramol, Eray. "Rusya Dışişleri Bakanlığı Belgelerinde 29 Ekim 1914 Karadeniz Baskını ve Türk-Rus İlişkilerinin Sonu". *HistoryStudies* 13/3 (2021) 765-783.
- Bozkurt, Ömer Naci. *Türk ve Türklük*. Ankara: Türk Standartları Enstitüsü Yayınları, 1994.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Cihan, Cihad. "Türklerde Bayrağın Ölüm ve Yas Alameti Olarak Kullanılması". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 8 (2021), 2019-2038.
- Cohen, Sheldon -Wills, Thomas A. "Stress, socialsupport, andthebufferinghypothesis". *PsychologicalBulletin* 98/2 (1985), 310-357.



- Çalışkan, Osman Sertuğ. "Politik Psikolojinin Tarihsel Gelişim Süreci". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2021), 179-191.
- Çelik, Kübra - Gelibolu, Levent. "Sarıkamış Kayak Merkezi'nin Destinasyon Markalaşması Üzerine Bir Uygulama". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 / 2 (2019), 402-420.
- Çevik, Abdulkadir. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Değişen Türk Kimliği ve Günümüze Yansımaları". *Türk Yurdu Dergisi* 103/324 (2011).
- Çevik, Abdulkadir. *Politik Psikoloji*. Ankara: Dost Yayınları, 2010.
- Demir, Mucip - Alım, Mete. "Sarıkamış Bayraktepe (Cıbiltepe) Kış Sporları ve Turizm Merkezine Ait Coğrafi Bir Değerlendirme". *Marmara Coğrafya Dergisi* 0/33 (2016), 241-275.
- Dokumacı, Meryem. Renklerin İnsan Yaşamındaki Etkileri ve Renklerin Tarih Boyunca Yolculuğu. *Takvim-i Vekayi* 8/2 (2020), 120-131.
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- Durmuş, Gökay. "Şiirde Şehadet ve Sarıkamış". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2013), 15-27.
- Eşitti, Bekir. "Sürdürülebilir Kış Sporları Turizmi: Sarıkamış'ın Potansiyelinin SWOT Analizi ile Değerlendirilmesi". *Turizm Akademik Dergisi* 5/1 (2018), 205-220.
- Eyyüpoğlu, İsmail. "91. Yılında Sarıkamış Taarruzu". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12/31 (2006), 93-103.
- Gürsu, O. Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyografi Denemesi. *Ekev Akademi Dergisi* 62/62 (2015), 251-268.
- Herman, Judith. *Trauma ve İyileşme*. çev. Tamer, Tosun. İstanbul: Literatür Yayınları, 2017.
- Hirschberger, Gilad. "Collective Trauma and the Social Construction of Meaning." *Frontiers in Psychology* 9/1441 (2018), 1-14.
- Hisarcıklılar, Emel. "Dilaver Cebeci'nin Şiirlerinde Bayrak". *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür Sanat Mimarlık Dergisi* 2/3 (2019), 1-8.
- İlhan, Rifat Serav- Çevik, Abdulkadir. "Geniş Gruplarda Yas ve Kimlik". *Yürekte Kırk Mum-Bireysel ve Toplumsal Yas*. çev. Rifat S. İlhan. ed. Erguvan Tuğba Özel Kızıl. 105-140. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Birinci Basım, 2017.

- Kanal, H. "Sarıkaş Harekâtı Eşnasında Cephele Yaşananlar ve Anadolu'ya Etkileri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/2 (2014), 5-32.
- Kansu, Ayça Ferda - Tarhan, Nevzat. "Politik Psikoloji ve Politik Öz-Yeterlik". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2018), 1-18.
- Karatay, Gülnaz . "Tarihsel/Toplumsal ve Kuşaklararası Aktarım Biçimleri Üzerine". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 29/5 (2020), 373-379.
- Kıral, B. "Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Koh, Eugen. "The Healing of Historical Collective Trauma". *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 15/1 (2021), 115-133.
- Kokurcan, A. - Özsan, Hüseyin H. "Travma kavramının psikiyatri tarihindeki seyri". *Kriz Dergisi* 20/1 (2012), 19-24.
- Varolgüneş, Fatma. "Hüzün Turizminde Mabetleşme Süreci İle Mekansal Belleğin İlişkilendirilmesi". *Journal of Social And Humanities Sciences Research* 5/30 (2018), 4443-4451.
- Murtezaoğlu, Serpil. "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 5/9 (2012), 344-350.
- Özcan, Behiye Asude. "Türk ve Slav Kültüründe Siyah Renk". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5 (2018), 269-292.
- Palabıyık, Hanefi. "Milli Mücadeleye Destek ve Arka Plan Olarak Dini Düşünce ve Dini Gelenekler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/36 (2010), 225-262.
- Sadıgov, Ramin. "Rus Kaynaklarına Göre Sarıkamış Harekâtı". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (2019), 279-302.
- Sungur, Mehmet Zeki. "İkincil Travma ve Sosyal Destek". *Klinik Psikiyatri* 2/2 (1999), 105-108.
- Sütçü, Tefvik. Türkçe'de Vatan ve Vatanseverlik. *Türk Yurdu Dergisi* 103/324 (2014).
- Taşcıoğlu, Ömer Lütfi. "Vatan Kavramı ve Türk Milleti İçin Vatanın Önemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/71 (2018), 221-230.
- Tutar, Hüseyin-Öğün, Tuncay-Kapu, Hüsnü- Serka. *Türk Halkının Sarıkamış Algısı Raporu*. Serhat Kalkınma Ajansı, 2011.
- Türk Dil Kurumu. (2022). Güncel Türkçe Sözlük. Erişim Tarihi: 01.04.2022, <http://www.tdk.gov.tr>



- Vamık D. Volkan. "Large-Group Identity: BorderPsychologyandRelatedSocietalProcesses". *Mindand Human Interaction* 13 (2003), 49-76.
- Volkan, Vamık. "Bireysel Kimlikten Ulusal Kimliğe". Prof. Dr. Vamık Volkan'la Röportaj. Yeditepe Üniversitesi Tıp Fakültesi, (2006).
- Volkan, Vamık. "Seçilmiş travmalar ve biz". Yaprak Özer (Kişisel İnternet Sitesi). Erişim 20 Nisan 2022. Seçilmiş Travmalar ve Biz - Yaprak Özer (yaprakozer.com)
- Volkan, Vamık. "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar: Bağlantı Nesnelere ve Ulusal Anıtlar". *Yürekte Kırk Mum-Bireysel ve Toplumsal Yas*. çev. Rıfat S. İlhan. ed. Erguvan Tuğba Özel Kızıl. 77-94. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Birinci Basım, 2017.
- Volkan, Vamık. "TransgenerationalTransmissionsandChosenTraumas: An Aspect of Large- Group Identity." *Group Analysis* 34/1 (2001), 79-97.
- Yaltkaya, Şerefeddin. "Tarihte Renk". *Türkiyat Mecmuası* 7 (2010), 41-47.
- Yeşilyurt, Şamil. "Sarıkamış Destanı'nın Oluşumsal Yapısalıcı Yöntem Işığında İncelenmesi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 31/31 (2016), 157-174.
- Yılmaz Odabaşı, Hadiye. "Toplumsal Travma ve Posttravmatik Gelişme Perspektifinden Balkan Savaşı ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleleşmesi". *Traumaların Gölgesinde Politik Psikoloji*. ed. Deniz Ülke Arıboğan. 47-83. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2020.
- Zara, Ayten. "Kolektif travma döngüsü: Kolektif travmalarda uzlaşma, bağışlama ve onarıcı adaletin iyileştirici rolü". *Klinik Psikiyatri* 21 (2018), 301-311.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 292-315.



Kaynakları Açısından Kur'an'da Halk İnançları Eleştirisi
Criticism of Folk Beliefs in Terms of Its Sources in The Quran

İbrahim Yıldız

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof., Mersin University, Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic
Studies, Mersin/Türkiye
E-posta: ibrahimbursevi@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0003-0438-6994

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart/March 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Haziran/June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June
DOI: 10.46595/jad.1110245

Cite as / Atıf: Yıldız, İbrahim. "Kaynakları Açısından Kur'an'da Halk İnançları Eleştirisi",
Journal of Analytic Divinity 6/1 (Haziran/June 2022), 292-315.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Yıldız)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Halk inançlarının tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın var olduğu her yer ve zamanda ortaya çıktığı, geliştiği, halkın büyük bir kısmını etkisi altına aldığı bilinmektedir. İnsanları hak yoldan uzaklaştırmaları nedeniyle halk inançların batıl olanları, peygamberlerin mücadele ettiği önemli konulardan biri olmuştur. Kur'an'da bu inançların nedenleri, ortaya çıkışları, halkı nasıl yanılttıkları anlatılmakta, ortadan kaldırılması için peygamberlerin mücadeleleri ve sundukları deliller aktarılmaktadır. Kur'an'da özellikle putlar, fal, uğur-uğursuzluk ve hayvanlar ile ilgili batıl halk inançları konu edinilmekte ve dayandıkları deliller sorgulanmaktadır. Kur'an'ın halk inançları hakkındaki temel ölçütü kaynaklarının sahih bilgiye dayanıp dayanmadığıdır. Eğer inançlar, kaynağını vahiy kültüründen alıyorsa ortada bir sorun yoktur. Fakat batıl kaynaklı bir inancın toplumsal ilişkilerde pragmatik bir üslupla ve ideolojik bir dille temsili Kur'an'da eleştirilen bir olgudur. Dolayısıyla Kur'an, tüm halk inançlarını değil, geçmişini bilinçsizce taklit eden gelenekçi zihniyetin sahip olduğu sahih olmayan inançları eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu çalışmada Kur'an'da bahsi geçen bâtil halk inançları konu edinilmiştir. Bu inançların insanları sahih tevhit inancından uzaklaştırması ve Kur'an'ın bu duruma yaptığı eleştiriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada literatür taraması metodu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Halk İnançları, Put, Fal Oku, Uğur, Uğursuzluk.

Abstract

The history of folk beliefs is as old as the history of humanity. It has been seen that these beliefs emerged, developed and influenced a large part of the people in every place and time that people existed. These beliefs have been one of the important issues that the prophets struggled with, since most of them have no relation to reality in terms of their sources and they turn people away from Allah's way. In the Quran, the reasons for these beliefs, their emergence, how they misled the people are explained, the struggles of the prophet and the evidences they presented for their elimination are explained. In the Quran, especially superstitious folk beliefs about idols, fortune-telling, auspiciousness and animals are discussed and the evidence on which they are based is questioned. The basic criterion of the Quran about folk beliefs is whether the source of these beliefs is based on sound knowledge. If beliefs take their source from the culture of revelation, there is no problem. However, the representation of a superstitious belief in social relations with a pragmatic and ideological language is a phenomenon criticized in the Quran. Therefore, the Quran criticizes and rejects not all popular beliefs, but the inauthentic beliefs of the traditional mindset that unconsciously imitates the past. In this study, the superstitious folk beliefs mentioned in the Quran are discussed. It has been tried to determine that these beliefs lead people to deviate from the true belief of oneness and the criticisms of the Quran to this situation. Literature review method was used in the research.

Keywords: Tafsir, Folk Beliefs, Idol, Fortune Arrow, Good Luck, Disaster.

Giriş

Bu çalışmada halk inançlarının ortaya çıkıp zihinlerde ve gündelik hayatta yerleşerek insanları sahil tevhit inancından saptırması ve bâtil halk inançlarının kaynaklarına dair Kur'an'ın yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Ayrıca bu inanışların sahilliğinin test edilebilmesi için Kur'an'ın insanlara teklif ettiği ölçütler incelenmiştir. Kur'an'ın nâzil olduğu toplumda veya daha önceki ümmetlerde var olan batıl bir inanç ve bu inanca bağılı gelişen davranışlar, Kur'an tarafından nasıl ele alınmış ve bu soruna nasıl bir çözüm sunulmuştur? sorusuna cevap bulmak çalışmanın temel amacıdır.

Halk inançları; "halk arasında yaşayan, geçmişten günümüze taşınan ve herhangi bir müesses dine ait olmayan inançlar bütünü" olarak tanımlanabilir.¹ Halk inançları, tamamen din olmayan ve dinin tamamen de dışında kalmayan inanç ve inanç pratikleriyle ilgilidir.² Bu inançlar, her toplumda ve hayatın her sahnesinde görülebilir.³ Tarihin başlangıcından günümüze tüm insan topluluklarında benimsenip kabullenilen⁴ ve farklı şekillere bürünerek varlığını sürdüren bu yaygın inançlardan bir kısmının kökenini binlerce yıl öncesine götürmek mümkündür.⁵

Toplumlarda meydana gelen sosyal bir olay, zaman içinde keyfiyet olarak tamamen unutulabilir ve gayba ait bir durum halini alabilir. Fakat olayın zihinlerde ve vicdanlarda bıraktığı izler, toplumun hafızasında daima hatırlanır ve öylece kabul edilir. Bunlar, zaman içerisinde halk inançlarını oluşturan bir motif olarak yerini alır. Bu sebeple halk inançlarını toplum hayatına yansıyan uygulamalardan kesin çizgilerle ayırmak oldukça zordur. Yani toplumda gelenek olarak görülen birtakım uygulamalar, belli bir inancın yansıması olarak değerlendirilebilir.⁶

Halk inançlarının dünya üzerindeki her toplumda var olması, her şeyden önce insanın bedensel ve psikolojik zaaflarından kaynaklanır. Bedenen sınırlı bir varlık olan insanın beklenti ve istekleri ise sınırsızdır. Bu yüzden insan, dizginleyemediği bu beklenti ve isteklerini gerçekleştirecek, kurtulamadığı korkularını giderecek bir şeylere inanma ihtiyacı hisseder.⁷ Eşyanın ve olayların mahiyetini bilememenin verdiği tedirginlik, geleceği öğrenme arzusu, korku, stres, çaresizlik, güvenlik ihtiyacı, belirsizlik duygusu, başarıya ulaşma isteği,

¹ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, ed. Yunus Koç v.dğr. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2016), 87.

² Yaşar Kalafat, "Türk Dünyası Tarihi Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi", *Milli Folklor* 11/44 (1999), 88.

³ Halk inançlarının içinde önemli yer işgal eden bâtil inanç ve davranışlar, içerik açısından dört grupta değerlendirilebilir: a) Bireyin hayatındaki önemli olaylarla ilgili bâtil inançlar. b) Günlük işlerle ilgili bâtil inançlar. c) Hayvanlarla ilgili bâtil inançlar. d) Din alanındaki bâtil inançlar. Bk. Ali Köse - Ali Ayten, "Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 51.

⁴ Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları -Hicaz Bölgesi-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 19.

⁵ M. Şakir Ülkütaşır, "Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları Üzerine Küçük Araştırmalar", *Türk Folkloru Araştırma Yıllığı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1976), 305.

⁶ Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları*, 20.

⁷ Eroğlu, "Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri", 87.



kutsallaştırmanın yön değiştirmesi gibi birçok neden, insanı zor durumda bırakır.⁸ Dolayısıyla insan, bilinmedik bu alanlarla ilgili kendince bir şeyler üretip zihin dünyasını netleştirmeye çalışır. Çünkü insan, gerçeğin belirsizliği karşısında bir yerlere tutunmak ister ve bu amaçla kendince bir gerçeklik yaratır. Bu durum, belirsizlikten kurtulma ve kesin bir şeye inanma arzusunun bir sonucudur.⁹

İnsanoğlu, kendisini çepeçevre saran bu zaaf ve isteklerini peygamberlerin getirdiği hak din ile açıklamazsa kendi uydurduğu ve hiçbir delile dayanmayan batıl inançlarla açıklamak zorunda kalır. Bazen bu açıklamalarının içinde hak dinin kırıntıları da olabilir, ama içine hak dinin bazı inanç ve ritüelleri karışmış olsa da temeli bâtıl olan bu inançlar, bâtıl kabul edilir. Halk inançları üzerindeki çalışmaları ile tanınan Yaşar Kalafat, bu hususu şöyle izah etmektedir: “Bir kısım eski halk inançların üzerine, İslâmî bir giysi geçirilmiş ve bir kısım İslâmî halk inançlarının İslâmî giysileri ise zamanla tanınmayacak derecede eskimiştir.”¹⁰

Halk inançlarının, din anlayışı üzerinde o kadar olumsuz etkileri vardır ki bazen İslâm dininin en önemli temel taşı olan tevhide aykırı inanışlar bile müslüman halk tarafından dinin emriymiş gibi kabul edilebilmektedir. Bu nedenle halk inançlarının en yaygın olduğu ve olumsuz tesirlerinin en çok öne çıktığı sahanın dinî yaşam olduğu söylenebilir. Kur'an, Hz. Âdem ile hak dinî inanışların insanlara tebliğ edilmeye başlanıldığını haber vermektedir.¹¹ İnsanlık onun soyundan çoğaldığı için dünya üzerinde ilk önce sahih inançların var olduğu anlaşılmaktadır. Fakat insanlar, zamanla hak yoldan sapmışlar ve böylece toplumlarda birtakım batıl inançlar doğmuş ve yaygınlaşmıştır. Halk inançları, genel olarak dinlerden doğmakla beraber temelinde ekonomik, kültürel, coğrafi, psikolojik ve sosyolojik birçok neden bulunmakta, toplum içi veya toplumlar arası ekonomik ve sosyal ilişkiler aracılığıyla da yayılmaktadır.¹² Bazı araştırmacılar, müslüman toplumlardaki halk inançlarının bir kısmının; tamamen iktisadî, siyasî ve sosyal etkenlerin bir ürünü ve İslâm öncesi dönemden gelen geçmişin yadigarı olduklarını tespit etmiştir.¹³

Halk inançlarının bu özelliği dikkate alındığında Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için gönderdiği peygamberlerin de görevleri anlaşılacaktır. Hz. Âdem'den başlayarak hak dinin içinde veya onun dışında insanların kendi uydurmaları sonucu ortaya çıkan batıl inanışları düzeltmek ve yerine hak inancı yerleştirmek, peygamberlerin en önemli görevlerindedir.¹⁴ Kur'an, peygamberlerin bu mücadelelerini anlatan kıssalarla doludur. Gerçi toplumlarda yerleşmiş halk inanışları, toplum düzeninin sağlıklı ve sorunsuz devam etmesi adına pratik ve yaygın kabul gören çözümler sundukları için olumlu bir unsur

⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Köse - Ayten, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine”, 54-60.

⁹ Köse - Ayten, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine”, 48.

¹⁰ Yaşar Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 125.

¹¹ Bk. el-Bakara 2/30-33, 37.

¹² İsa Yüceer, “İnanç Problemlerinden Halk İnançlarına Yansımalar”, *Günümüz İnanç Problemleri* (İlahiyat Fakülteleri Kalam Anabilim Dalı Sempozyumu (7-9 Eylül 2001), Erzurum, 2001), 127.

¹³ Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*, 125.

¹⁴ Bk. el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

olarak görülebilirler. Fakat temelleri sahih bilgiye dayanmadığı için genellikle düşünsel açıdan özgürlükleri kısıtlayan, hak dinin kabul edilmesinin ve uygulanmasının önünde engel olan olumsuz bir işlevleri vardır. Çünkü inkârcılara göre önceki nesillerin inanç ve uygulamaları, her şeyden üstündür, geçmişten olan her şey haklı, doğru ve yol göstericidir.¹⁵ Bu nedenle atacılık, tevhîdi ve Allah'ın âyetlerini kabul etmeye engel olduğu gibi yeni düşünce ve görüşlere açık olmaya da engel teşkil etmektedir. Atacılık düşüncesinde ön yargı, tek boyutluluk, başka düşünce ve görüşlere kapalıdır. Bundan dolayı atalar kültü, kibir ve gururu, aşırı inisiyatif almayı ve başkalarını tamamen dışlamayı içermektedir.¹⁶ Dolayısıyla halkların zihin ve gönül dünyalarında büyük oranda ataların etkisiyle oluşan inanç problemleri, tarihten günümüze insanlığın en ciddi ve güncel problemlerindendir ve tüm peygamberler, önce bu tür batıl inançların düzeltilmesi için gayret etmişlerdir.¹⁷

Kur'an'da geçen batıl halk inançlarının kaynakları ve eleştirisi hakkında daha önceden yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Konumuz ile yakın veya bir bölümü örtüşen çalışmalardan Ali Çelik'in kaleme aldığı *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları - Hicaz Bölgesi* adlı kitap, İslâm'ın ortaya çıktığı sırada Hicaz bölgesi halk inançlarının hadislerle münasebeti konusunu işlemektedir.¹⁸ Kerim Yılmaz'ın kaleme aldığı "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu" adlı makale, çalışmamızın alt başlıklarından birini ele almaktadır.¹⁹ İsa Yüceer "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar" başlıklı sempozyum bildirisinde bazı halk inançlarının Kur'anî kaynaklarına kısaca değindiği görülmüştür.²⁰ Dolayısıyla bu çalışmalar makalemize esas olan batıl halk inançlarının kaynaklarına yöneltilen Kur'anî eleştirileri ve çözüm yollarını kapsamlı bir biçimde ele almamaktadır. Çalışmamızın özgünlüğü bu yönüyledir.

1. Kur'an'da Haber Verilen Halk İnançları

İnsanlar, ebeveynleri başta olmak üzere kendilerinden önce yaşayan yakın ve uzak akrabalarının tecrübelerine oldukça fazla güvenirlir. Çünkü insan; inancında, kimlik ve kişiliğinde, hayata bakışında, değer yargılarında önce ailesinden sonra içinde yaşadığı toplumdaki etkilenir. Bu nedenle, geleneksel toplumlarda ataların yolundan ayrılmak, daha önceden tecrübe edilmemiş, sonucu belli olmayan bir yola girmek olarak kabul edilmiş ve tepkiyle karşılanmıştır.²¹ Halk inançları da tamamen atalardan tevarüs ettiği için onlardan vazgeçmek veya onların yanlışlığını kabullenmek oldukça zordur. Toplamlar bu hususta

¹⁵ Murat Kayacan, *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 41.

¹⁶ Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 128.

¹⁷ Yüceer, "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar", 128.

¹⁸ Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları*, 15.

¹⁹ Kerim Yılmaz, "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 270.

²⁰ Yüceer, "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar", 126-161.

²¹ İbrahim Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015), 182.



büyük bir direnç gösterirler ve bu direnç, Kur'an'daki peygamber kıssalarında oldukça net bir şekilde görülür.²²

Peygamberler, insanların öncelikle batıl inançlarını düzeltmeye çalışmışlardır. Çünkü davranışlar ancak inançlara bağlı olarak değişebilir. Fakat inkârcılar, atalarının yolunun en doğru yol olduğunu iddia ederek onlara karşı çıkmışlardır.²³ Örneğin Hz. İbrahim, babasına ve kavmine putlara neden taptiklerini sorduğunda onlar, atalarını öne sürmüşlerdir: "... 'Şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?' diye sormuştu. Onlar da 'Atalarımızı bunlara tapar bulduk.' diye cevap vermişlerdi.'²⁴

Kur'an, müşrik toplumların atalarından tevarüs ettikleri, onların inanış ve davranışlarına etki eden bazı halk inançlarından bahsetmektedir. Bunlar arasında özellikle putlar ile ilgili olanlar öne çıkmaktadır. Bu inanışa bağlı olarak fal okları, uğur-uğursuzluk ve bazı hayvanlar ile ilgili batıl inançlar da oluşmuştur. Aşağıda bu inançların Kur'an tarafından ele alınışı, onların kişilerde oluşturduğu batıl itikat ve davranış biçimleri ele alınacaktır.

1.1. Putlar Hakkındaki İnançlar

Soyut alanlarla ilgili olan inançları somuta indirgeme eğilimi, insanın temel özelliklerinden biridir. Çocukluk döneminin belirgin bir özelliği olan bu eğilim, insan yetişkinliğe ulaştığında azalır, fakat tamamen ortadan kalkmaz. Her türlü mucizeye rağmen inanmamak için birtakım mazeretler ileri süren İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'ya; "*Ey Mûsâ, bize Allah'ı açıkça göstermedikçe asla sana inanmayacağız...*"²⁵ demeleri, insanın bu eğilimini gösterir. Bu psikoloji, insanın değişik varlıkları kutsallaştırmasına ve onlara tapmasına da zemin hazırlamıştır.²⁶

Yeryüzünde putçuluğun ilk ortaya çıkışı ile ilgili olarak tefsir kaynaklarında aktarılan bilgiler, halk inançlarının nasıl ortaya çıktığı hakkında ipuçları vermektedir. Kur'an'ın haber verdiği göre Hz. Nûh'un tebliğine karşı çıkan inkârcılar, birbirlerine: "*Sakin ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd'i, Süvâ'ı, Yeğûs'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın, dediler.*"²⁷ Tefsirlerde bu putların Hz. İdris'in ümmetinden sâlih kişileri temsil ettiği rivayet edilir.²⁸ Hz. Nûh'tan uzun süre önce o kavim, çok sevdikleri bu kişileri ölümlerinden sonra unutmamak, hatıralarına saygı göstermek için onlar adına heykeller yaparlar ve bu heykellere o kişilerin isimlerini verirler. Zamanla nesiller değişir ve yeni gelen nesiller bu heykellerin yapılış

²² el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/70; Yûnus 10/78; Hûd 11/87; eş-Şuarâ 26/74; Lokmân 31/21; ez-Zuhruf 43/23.

²³ el-A'râf 7/28.

²⁴ el-Enbiyâ 21/52-53. Ayrıca bk. Hûd 11/62, 87; İbrâhîm 14/10; el-Enbiyâ 21/53; el-Mü'minûn 23/24, 83; el-Kasas 28/36; es-Sebe' 34/43.

²⁵ el-Bakara 2/55.

²⁶ Fatih Kandemir, "Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 98.

²⁷ Nûh 71/23.

²⁸ Nadim Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Damla Matbaacılık, 1992), 81-82.

amaçlarını unuturlar. Bu heykellere yüklenen kutsallık ve devamlı artan saygı nedeniyle çevrelerinde anma törenleri düzenlenir ve gün geçtikçe ibadet edilmeye layık birer tanrı oldukları inancı ortaya çıkar.²⁹

Dinî açıdan düzeltilmesi gereken en önemli halk inançları, Allah'ın birliği ve sıfatları hakkındaki sahil olmayan inançlardır. Kur'an'ın bildirdiğine göre insanların birçoğu Allah'a inanmakla birlikte O'na şirk koşarlar: "Onların çoğu, Allah'a ortak koşmadan inanmazlar."³⁰ Onları müşrik yapan, Allah'a ait herhangi bir sıfatın bir başka şeyde bulunduğuna inanmalarındır. Putçuluğun ilk kez ortaya çıkışının açıklandığı yukarıdaki paragrafta da görüleceği üzere insanlar, Allah'ı inkâr etmemekte, sırf O'na yaklaşmak düşüncesi ile putlar edinmektedir. Yani putlara maddî varlıklarında bulunan herhangi bir değerden veya onların herhangi bir güçlerinin olduğundan dolayı değil, Allah'a yakın bazı varlıkları sembolize ettiklerine ve o putların insanı Allah'a yaklaştıracığına inandıkları için tapmışlardır:³¹ "İyi bilin ki, halis din yalnız Allah'ındır. O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler, 'Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz' diyorlar..."³²

Putta tapanlarda iki ilah tahayyülü vardır. Bunların ilki dünya işlerinde kendilerinde manevî güç olduğuna inanılan, kendilerinden yardım ve şefaet beklenen, putlarla temsil edilen melek, cin gibi varlıklardır, diğeri ise her şeyi yaratan ve rızık veren yüce Allah'tır.³³ Allah'ın yüceler yücesi olması nedeniyle doğrudan O'na ulaşamayacaklarını, ibadet edemeyeceklerini ve O'ndan yardım isteyemeyeceklerini düşünen bazı insanlar, bu amaçlarını gerçekleştirmek için insandan üstün olduklarına inandıkları cin, melek, şeytan, vb.³⁴ varlıkları temsil eden putlara tapmayı ve onlardan istekte bulunmayı kendi zanlarına göre uygun gördüler. Onlara göre putlar, Allah'a daha yakındır ve onlar memnun edilerek insanın istek ve arzuları Allah'a daha kolay ve hızlıca ulaşır. Görüleceği üzere bu inancı temelinde Allah'a yakınlaşma isteği olsa da ulaşılan nokta şirktir. Müşrikler, taptikları putların insanlara bereket, yardım, yağmur, başarı, fayda veya zarar verebileceklerine inanırlar.³⁵ Hz. Hüd'un tebliğ faaliyetlerinden rahatsız olan kavmi, ilâhlardan birinin onu

²⁹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/3375-3376; Ebû Muhammed Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Heyet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 8/232-233; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atrâş (Bejrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3/453; Ebû'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselam M. Ali Şahin (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/346; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 8/235; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Bejrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/40; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/5377; Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği", 205.

³⁰ Yûsuf 12/106.

³¹ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 326.

³² ez-Zümer 39/3.

³³ Remzi Kaya, "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu* (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İstanbul, 2011), 135.

³⁴ es-Sebe' 34/41; ez-Zuhuruf 43/19-20; en-Nisâ 4/117.

³⁵ Meryem 19/81; Yâsîn 36/74.



çarptığını ve bu nedenle onun ilâhların aleyhinde konuştuğunu iddia etmeleri buna bir örnektir: “Biz sadece şunu söyleriz: Seni, ilâhlarımızdan biri fena çarpmış.”³⁶

Bu kişiler, Allah'ı mahlûklara -özellikle de insanlara- benzettikleri için O'nun da ailesinin, neslinin, yakınlarının olacağına inanıyorlardı.³⁷ Örneğin meleklerle Allah'ın kızları olduklarına inandıkları için tapıyorlardı: “Onlar, sırf dişilere tapıyorlar ...”³⁸ Bu âyeti tefsir eden Dahhâk (öl. 105/723) şöyle demektedir: “Müşrikler, melekleri tanrılaştırdılar. Sonra genç kızlar suretinde tasvir edip süslediler, sonra da ‘İşte bu suretler, kendilerine tapmış olduğumuz tanrının kızlarına (yani meleklerle) benziyor’ dediler.”³⁹ Kur'an, müşriklerin kız çocuklarını istemeyen, kendilerine layık görmeyen hatta onları diri diri gömerek öldüren müşriklerle⁴⁰ neden meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inandıklarını sorar: “Rabb'iniz erkek çocukları size seçip ayırdı da kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük bir söz söylüyorsunuz.”⁴¹ Açıkça görüldüğü üzere müşrikler, kız çocuklarını daha değerli ve kutsal görüldükleri için değil, tam tersine erkek çocuklara nazaran daha aşağı gördüklerinden onları Allah'a isnat etmişlerdir.⁴²

Birçok âyetten anlaşıldığına göre⁴³ İslâm öncesi Araplar, cinler ve melekler ile Allah'ın arasında nesep bağı olduğunu düşünüyorlar ve bu nedenle de onlara ibadet ediyorlardı.⁴⁴ Bu nesep bağı inançları nedeniyle putlarıyla aynılaştırdıkları cin veya meleklerin birtakım olağanüstü güçlerinin var olduğuna inanmışlardı. Çünkü taptıkları putların, Allah'ın soyu olduğuna inanmaları nedeniyle onların da kutsal olması, bir bakıma O'nun bir parçası kabul edilmesi kaçınılmazdı.⁴⁵ Bunun içindir ki onlar, Hz. Peygamber'e Allah'ın nesebi ile ilgili şöyle sormuşlardır: “Bizim taptıklarımız malum, peki sen neye tapıyorsun? Bize bildir, nesebini söyle.”⁴⁶ Buna cevaben İhlâs sûresi nazil olmuş ve Allah'ın hiçbir varlık ile nesep bağı olmadığını ilan edilmiştir.⁴⁷

Putlar hakkındaki bir diğer inanış, Allah katında değerli olmaları nedeniyle kendilerine ibadet edenlere bu dünyada yardım, ahirette ise şefaate edeceğidir. Bu nedenle müşrikler; “... İşte bunlar Allah katında bizim şefaatchilerimizdir”⁴⁸ ve “... Biz onlara sadece bizi

³⁶ Hûd 11/54.

³⁷ el-En'âm 6/100.

³⁸ en-Nisâ 4/117.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/414; Ayrıca bkz. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/233.

⁴⁰ en-Nahl 16/57-59; ez-Zuhruf 43/17.

⁴¹ el-İsrâ 17/40. Ayrıca bk. ez-Zuhruf 37/149; en-Necm 53/21, 27.

⁴² Hasan Telli, “Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı”, *İslâm ve Çocuk* (XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Tebliğler Kitabı, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020), 226.

⁴³ en-Nisâ 4/117; el-En'âm 6/100; el-İsrâ 17/40.

⁴⁴ Muhammed İzzet Derzeze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 1/371-375; Sayın Dalkıran, *Aklın Büyük Yanılgısı: Tanrılaştırma* (İstanbul: Yedirenk Kitapları, 2004), 71.

⁴⁵ Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı*, 328.

⁴⁶ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/727-728.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl (Bejrût: Dâru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 1991), 500-501.

⁴⁸ Yûnus 10/18.

Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz ..."⁴⁹ demişlerdi. Onlar, Allah'ı erişilmez yücelikte kabul ettiklerinden araçlara ve şefaathçilere ihtiyaçları olduklarını düşünüyorlardı. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209), putların şefaath edeceklerine dair inanışın çıkış nedenlerini açıklarken kâfirlerin, Allah'a bizzat ibadet etmekten ziyade putlara tapmanın önemli olduğuna inandıklarını söyler. Bundan dolayı onlar: "Biz, Allah'a ibadet etmeye layık değiliz. Bu nedenle putlara ibadet edelim ki onlar da Allah katında bizlere şefaath etsinler" diyorlardı. Müşrikler; atalarının ruhlarına, yıldızlara, tılsımlarla donattıkları heykellere, kavmin büyüklerini temsil için yaptıkları putlara veya Allah'ın bazı cisimlere hulul edebileceğini düşünüp o cisimlere tapıyorlardı. Bunu yaptıklarında putların simgelediği ve kendilerince yüce olan bu varlıkların, Allah'ın katında kendilerine şefaath edeceklerini düşünüyorlardı.⁵⁰ Öyle anlaşılıyor ki müşrikler, taptıkları putların, kâinatın genel yöneticisi olan Allah'ın görevlendirdiği yardımcı tanrılar olduğuna inanıyorlar ve onları kendilerine daha yakın gördükleri için de onlara ibadet edip onlardan yardım istemeyi daha makul kabul ediyorlardı.⁵¹

Müşriklerin bu durumda yaptıkları aslında modern psikolojide "mantığa bürüme, neden bulma, bahane bulma" adı verilen bir savunma mekanizmasını kullanmalarındır. Bu durumda kişi, kabul edilebilecek bir güdüyü, kabul edilemeyecek olanın yerine koyar. Başka bir deyişle, kişi bahaneler bulur yani, yaptığı bir şey için gerçek nedenden başka bir neden gösterir. Mantığa bürünme, kabul görmeyecek güdülerin yarattığı kaygıyı önlemek ya da ondan kaçınmak için kullanılan en yaygın savunma mekanizmasıdır.⁵² Burada birey, yapmış olduğu davranışı olduğundan daha az yanlış veya tuhaf gösterme eğilimindedir.⁵³ Dolayısıyla kendi elleriyle yaptıkları putlara tapan müşrikler, kendilerine hiçbir fayda veya zarar veremeyecek olan bu putlara tapmaları konusunda yukarıda izah edildiği üzere çeşitli nedenler ileri sürerek haklı olduklarını savunmuşlardır.⁵⁴

Müşrikler, putlara tapmaları için Allah tarafından kendilerine izin verildiğine de inanıyorlardı. Onlar, putların gerçekten birer ilâh olmadığını gayet iyi biliyor ve onların üstünde yüce bir ilâhın bulunduğunu kabul ediyorlardı.⁵⁵ Fakat onların inancına göre her şeyi yaratan yüceler yücesi Allah, bazı dünya işlerini putların temsil ettiği melek ve cin gibi varlıklara devretmişti. Çünkü müşrikler, dünya işleriyle ilgilenmenin Allah'ın yüceliğine yakışmayan basit işler olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle de Allah, dünya işlerini devrettiği yardımcılarına ve dolayısıyla da onları temsil eden putlara ibadet edilmesine izin vermişti. Zanlarınca eğer Allah, böyle bir şeyi istememiş ve izin vermemiş olsaydı, muhakkak

⁴⁹ ez-Zümer 39/3.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 17/63.

⁵¹ Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı*, 332.

⁵² Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, ed. Siren Karakaş - Rükzan Eski (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2011), 300.

⁵³ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 301.

⁵⁴ Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3.

⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/653-654.



kendilerinin putlara tapmalarını engellerdi; engellemediğine göre izin vermiş olmalıydı: “Eğer Rahman dileseydi biz onlara kulluk etmezdik.”⁵⁶

Kelbî'nin (öl. 204/819) aktardığı şu olay müşriklerin putlara ilâhlık vasfının bizzat Allah'ın verdiğiğine inandıklarını gayet net bir şekilde göstermektedir: “Kinâne kabilesinin Sa'd isimli uzun bir kayadan ibaret bir putları vardı. İbadet amacıyla bu putun yanına gelen bir kişinin develeri, putun üzerindeki kan lekelerinden ürküp etrafa dağıldı. Bunun üzerine adam kızarak yerden aldığı taşı puta fırlattı ve “Allah senin ilâhlığını kaldırsın! Develerimi kaçtırdın” diyerek oradan ayrıldı.”⁵⁷ Bu olay, câhiliye döneminde bir müşrikin düşünce dünyasında ibadete layık olarak kabul ettiği putların değerini göstermesi açısından çok önemlidir. Zira bu kişi, ibadet etmek için yanına gittiği puta kızabilmekte, “Allah senin ilâhlığını kaldırsın” diyebilmekte, dolayısıyla da gerçek ilâhın Allah olduğunu itiraf etmekte, O'nu yegâne güç sahibi olarak kabul etmekte ve putların ilâhlığının Allah tarafından onlara bahşedildiğine inanmaktaydı. Onun için de bu müşrik, Allah'ın verdiğiğine inandığı bu ilâhî gücü ondan almasını yine Allah'tan istemiştir.⁵⁸

1.2. Fal Okları

Câhiliye döneminde oldukça yaygın bir bâtil inanç olan falcılık, Arap dilinde “uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge” manasındaki *fe'l* ile ifade edilir. *Fe'l*, genellikle çeşitli alet ve yöntemler aracılığıyla gelecek ve bilinmeyene dair bir tür haber edinme tekniğidir.⁵⁹ Kur'an'da iki âyette⁶⁰ geçen *ezlâm* ise Cahiliye Araplarının üzerinde “yap, yapma” veya “evet, hayır” yazan oklar yardımıyla bir işe başlamadan önce o işin hayırlı olup olmayacağına karar vermek amacıyla uyguladıkları bir fal çeşididir. Onlar; savaşa girme, yolculuğa çıkma, nesep tayini, nikâh, kan davası veya ticaret gibi kendilerince önemli olan işlere dair karar almadan önce torbadan çekilen okun üzerindeki yazıya göre niyet edilen işin kendileri için uğurlu veya uğursuz olacağına inanırlar ve ona göre hareket ederlerdi.⁶¹

Kur'an, bu fal oklarını kullanmayı ve onlara itibar etmeyi şeytan işi bir pislik olarak nitelendirmiştir: “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”⁶² Diğer bir âyette ise fal oklarıyla kısmet aramanın, kesin olarak haram olduğunu bildirmiştir: “... Bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fısktır (Allah'a itaatten ayrılmaktır)...”⁶³ İbn Abbâs'tan rivayet

⁵⁶ ez-Zuhruf 43/20.

⁵⁷ Hişâm b. Muhammed el-Kelbi, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyi, 1990), 36-37.

⁵⁸ Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, 334.

⁵⁹ Fatih Kurt, *Geçmişten Günümüze Hurafeler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 26.

⁶⁰ el-Mâide 5/3, 90.

⁶¹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezu Tahkiki't-Türâs, 1979), 1/452; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/1197; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/72; Mustafa Öz, “Ezlâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/67; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 165.

⁶² el-Mâide 5/90.

⁶³ el-Mâide 5/3.

edilen bir hadiste Hz. Peygamber, Kâbe içinde resimler olduğunu görünce oraya girmemiş ve bu resimlerin kaldırılmasını emretmişti. Resimler arasında Hz. İbrahim ile Hz. İsmail'i ellerinde fal okları ile gösteren bir resmi görünce; “Allah’a yemin ederim ki, bu iki peygamber hiçbir zaman böyle fal oklarıyla rızık ve kısmet aramamıştır.” buyurmuştur.⁶⁴ Hz. Peygamber, önce Hz. Âdem, sonra da Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından mabet olarak inşa edilen kutsal Kâbe’nin⁶⁵ müşrikler tarafından aslına uygun olmayan şekilde donatılmasına, peygamberlere şirk ve günah isnat edilmesine razı olmamış ve onların bu tür batıl inançlarını reddederek yerine sahih inançları yerleştirmiştir.

1.3. Uğursuzluk

Arapçada “teşe’üm” kelimesi, “şu’m” kökünden türemiş bir kelime olup “uğursuz sayma, uğursuzluğa nispet etme, kötüye yorma” anlamlarına gelmektedir. İslâm’ın ortaya çıktığı dönemde Hicaz bölgesinde Araplar arasında da uğursuz sayma inancının etkin bir yeri vardı.⁶⁶ Sosyal bir varlık olan insan; cinsiyeti, yaşı ve eğitim düzeyi ne olursa olsun hayatının bazı dönemlerinde bir şeylere gereğinden fazla değer yükleyebilir. Yüklenen değer eğer olumlu ise o şey uğurlu, olumsuz ise uğursuz kabul edilir.⁶⁷ Bir şey, uğurlu veya uğursuz addedildiğinde bu durum yeni bir halk inancının doğmasına neden olur ve bu inanç, insanların yaşam tarzlarını etkiler. Çünkü insan, bir şeyi uğurlu ya da uğursuz saydığına davranışlarını ona göre değiştirir. İnsanların başlarına kötü bir olay geldiğinde bu olayın gerçekleştiği zaman dilimini veya mekânı, o anda üzerinde veya yanında olan eşyaları uğursuz sayabilir. Eğer insanın başına gelen kötü şey, olağandışı bir değişiklikten sonra olmuşsa o değişimin sebebi de uğursuz sayabilir. Kişinin başına iyi bir şey geldiğinde ise o zamanı, mekânı veya eşyayı uğurlu sayabilir.⁶⁸

Kur’an’da bu manada insanların bazı şeyleri uğursuz addettikleri haber verilir. Örneğin Hz. Mûsâ’ya inanmayan Firavun ve yandaşları, ikaz mahiyetinde kıtlıkla imtihan edilince onlar, bu kıtlığın Hz. Mûsâ ve ona iman edenlerin uğursuzluğu sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.⁶⁹ Bir diğer örnek ise Hz. Sâlih ile kavminin arasında yaşanmıştır. Hz. Sâlih’in Allah’a kulluk etmeye çağırması için gönderildiği Semud kavmi, iman edenler ve iman etmeyenler olarak birbirleriyle çekişen iki gruba ayrılmışlardı.⁷⁰ İnkâr

⁶⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 8.

⁶⁵ Ebû Abdillâh İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü’l-Hânci, 2001), 1/22, 35.

⁶⁶ Çelik, *İslam’ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları*, 101.

⁶⁷ Yılmaz, “Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri”, 270.

⁶⁸ Yılmaz, “Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri”, 275; Her ne kadar bu çalışmada sadece Kur’an’ın indiği dönemdeki uğur-uğursuzluklar konu ediniliyor ise de çeşitli farklılıklar arz etmekle birlikte günümüz İslam dünyasında ve ülkemizde bu olgu canlılığını korumaya devam etmektedir. Bk. Durmuş Arık, “Uğur ve Uğursuzluk”, *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 336-340.

⁶⁹ el-A’râf 7/130-131.

⁷⁰ en-Neml 27/45.



edenler, içlerindeki bu çatışmanın ve bölünmüşlüğü Hz. Sâlih ve beraberindekilerin uğursuzluğu nedeniyle başlarına geldiğini iddia etmişlerdir.⁷¹

Yâsîn sûresinde de böyle bir uğursuz sayma inancı haber verilmektedir. “*Dediler ki: ‘Şüphesiz biz sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık...’*”⁷² Tefsirlerde Antakya⁷³ olarak geçen bu şehrin halkına tebliğ için üç elçi gönderilmişti. Bu elçiler, o yörede bir müddet yağmurun kesilmesi, muhataplarına dünyalık bir menfaat sunmamaları veya daha önceden peygamber gelen bazı kavimlerin azaba uğradıklarının bilinmesi nedeniyle kavimleri tarafından uğursuz sayıldılar.⁷⁴ Ayrıca elçilerin daveti üzerine toplumun inananlar ve inanmayanlar şeklinde ikiye ayrılmasını ve aralarında tartışma çıkmasını elçilerin uğursuzluğuna bağladılar.⁷⁵ Aynı şekilde uğursuzluk iddiası Yahudiler tarafından Hz. Peygamber’e de yapılmıştır. “*Onlara bir iyilik gelirse, ‘Bu, Allah’tandır’ derler. Onlara bir kötülük gelirse, ‘Bu, senin yüzündendir’ derler...’*”⁷⁶ Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), Yahudilerin Hz. Peygamber’in Medine’ye gelmesiyle ürünlerinin ve ticaret kârlarının azalttığını iddia ettiklerini, bunu da Hz. Peygamber’in uğursuzluğuna bağladıklarını rivayet etmektedir.⁷⁷

Yukarıdaki ayetlere bakıldığında Allah’ın vahyini insanlara ulaştıran peygamberlerin inkârcılar tarafından uğursuzluk ile suçlandıkları görülmektedir. İnsanlar, kendi başlarına gelen musibetlerin nedeninin peygamberler olduğunu sanarak bu suçlamayı yapmışlardır.⁷⁸ Bu kıssalar, toplumlarda yerleşmiş halk inançlarının ne kadar etkili olduğunu açıkça göstermektedir. İnsanlar inandıkları şeylerin doğru olmadığını söyleyen peygamberleri can kulağıyla dinleyip söylenenler üzerinde düşünecekleri yerde, hemen atalarından edindikleri inançlarını koruma refleksiyle harekete geçmişler ve onları uğursuzlukla suçlamışlardır.

1.4. Helal Olan Bazı Hayvanların Haram Kabul Edilmesi

İslâm’dan önce Araplar, belirli özellikler taşıyan bahîre, sâibe, vasîle ve hâm⁷⁹ şeklinde isimlendirdikleri deve ve koyun gibi esasen eti yenen bazı evcil hayvanlara kutsallık atfederlerdi. Bu hayvanların kulaklarını yararak putlara ibadet kastıyla serbest bırakırlar ve kesilerek yenilmesinin, sütlerinin içilmesinin, sırtına binilmesinin veya yük yüklenmesinin haram olduğuna inanırlardı. Bundan daha da kötüsü bu yasaklamanın Allah tarafından

⁷¹ en-Neml 27/47.

⁷² Yâsîn 36/18-19.

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/575; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/413; Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ali Muavvez-Adil Ahmed (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), 8/124; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 4/449.

⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 3/576; Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/449; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 6/569.

⁷⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye lî’n-Neşr, 1984), 22/363.

⁷⁶ en-Nisâ 4/78.

⁷⁷ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî (Beyrût: Alemü’l-Kütüb, 1998), 2/79; Ebû’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/508.

⁷⁸ Yılmaz, “Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri”, 284.

⁷⁹ Bu hayvanların özellikleri için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 2/349.

yapıldığına inanırlardı: “Allah ne Bahîre, ne Sâibe, ne Vasîle, ne de Hâm diye bir şey meşru kılmamıştır. Fakat inkâr edenler Allah’a karşı yalan uyduruyorlar. Zaten çoklarının akli da ermez.”⁸⁰ Âyette, Araplar arasında meşhur olan bu bâtil inanış örnek verilerek Allah’ın dininde olmayan bu tür şeyleri Allah’ın emri olduğunu iddia etmenin iftira olduğuna dikkat çekilmiştir. Devamındaki âyette⁸¹ ise bu tür bâtil inançların ne kadar köklü ve yaygın olursa olsun, Allah katında hiçbir değerinin olmadığı hatırlatılmış, taklitçi ve bilinçten yoksun bu zihniyet sahipleri düşünmeye davet edilmiştir.

En’âm sûresinin 136, 138-140, 143-144. âyetlerinde de aynı şekilde bazı hayvan ve ekinlerin haramlığını Allah’ın emrettiği şeklindeki inançlardan bahsedilir. Örneğin 138. âyet şöyledir: “...‘Bunlar yasaklanmış hayvanlar ve ekinlerdir. Onları bizim dilediklerimizden başkası yiyemez. (Şunlar da) sırtları (binilmesi ve yük yüklemesi) haram edilmiş hayvanlardır.’...” Kur’an, bu tür bâtil inançlara sahip olanlara şu net soruyu sorarak onları düşünmeye teşvik eder: “... Yoksa Allah size bunları haram ettiğinde, orada hazır mı idiniz?...”⁸² Âyetteki soru, haram ve helal kılma yetkisinin sadece Allah’a ait olduğuna ve onların ellerinde Allah’tan gelen bir delil bulunmadığına işaret etmektedir.

2. Halk İnançlarının Kaynaklarına Yönelik Eleştiriler

İnsan, zaman zaman irrasyonel davranma eğilimi gösterir. Bazen olayları değerlendirirken ön yargı veya bilgi eksikliği nedeniyle hatalı mantıksal çıkarımlarda bulunabilir. İnsanın bu özelliği bâtil halk inançlarının doğmasına ve yerleşmesine sebep olur.⁸³ İnsan, dünyadaki tüm varlıklarla iletişim ve etkileşim içerisinde bir hayat sürer. O, olaylar ve nesnelere arasında çeşitli bağlantılar kurarak öğrenir. Bu bağlantıları kurarken de önceden edindiği bilgi ve tecrübelerden yardım alır. Fakat bu bağlantılar, bazen yanlış sebep-sonuç ilişkisine dayalı yorumlar nedeniyle gerçeği yansıtmaz. İşte, insanların inanç ve davranışlarının temelinde bu zihni süreç yatmaktadır. Bu süreç doğru işletilebildiği oranda alınan kararlar doğru olacaktır.⁸⁴ Halk inançlarının büyük bir çoğunluğunun ortaya çıkışında bu süreç doğru işletilememiştir. Dolayısıyla halk inançlarının temel kaynakları vahiy, akıl, bilgi, tecrübe veya deneye dayanmamaktadır. Bâtil inanç ve davranışların birbirinden farklı birçok nedeni olabilir. Bunların arasında “bilgi yetersizliği, korku, çaresizlik, belirsizlik, geleceği bilme arzusu ve güvende olma duygusu” sayılabilir. Genellikle nasıl ortaya çıktığı hakkında kesin bir bilgi olmayan veya efsanelere, söylentilere dayanan halk inançları; telkin, taklit ve tavsiye yoluyla nesilden nesle geçer. Çoğu bâtil halk inancı, çocuklukta öğrenilir ve pek fazla eleştirilmeden yaşam boyu sürdürülür.⁸⁵

⁸⁰ el-Mâide 5/103.

⁸¹ el-Mâide 5/104.

⁸² el-En’âm 6/144.

⁸³ Köse - Ayten, “Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine”, 52.

⁸⁴ İnci Ayhan - Ferhat Yazar, “Batıl İnançların Psikolojisi”, *Pivolka (Başkent Üniversitesi İİBF Bülteni)* 17 (2005), 16.

⁸⁵ Köse - Ayten, “Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine”, 53, 67.



Halk inançlarının da içinde yer aldığı gelenek; geçmişin üstünlüğü ve saygınlığı, kayıtsız itaat, süreklilik, istikrar, otantiklik, mükemmeliyet ve toplumsal hiyerarşi gibi birçok kavramı bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir.⁸⁶ Tüm bunlar, halk inançlarının hem kaynaklığını hem de taşıyıcılığını yapar. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, halk inançlarının büyük çoğunluğunun kaynağının meçhul olmasıdır. Bu özellik, belki de halk inançlarının bel kemiğini teşkil eder, çünkü halk inançları genelde meçhûliyet/bilinmezlik üzerine bina edilmiştir. İnanç ögesini oluşturan asıl etken unutulmuş ama onun bıraktığı izler, inanç olarak toplumda yaşamaya devam etmiştir. Bu inanca sarılan insanlar, inancın nedenini bilmezler, zaten buna gerek de duymazlar.⁸⁷ İşte bu noktada Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu husus, halk inançlarının kaynağıdır.⁸⁸ Eğer inançlar, kaynağını vahiyden alıyorsa ortada bir sorun yoktur. Fakat bu inanç hiçbir şey bilmeyen, cahil, bencil, menfaatperest bir atanın kendi çıkarları için uydurup ortaya attığı ve sonraları toplumda yerleşen bir inanç olabilir. Bu husustaki en dikkat çekici ayet şudur: "... Allah'ın, haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve babalarınızın uydurduğu birtakım isimler (düzmece tanrılar) hakkında mı benimle tartışıyorsunuz?..."⁸⁹ Bu âyette halkın sahip olduğu inançların, atalarının uydurduğu, kendi hevâ ve heveslerine uygun olarak isimlendirdiği birtakım kuruntular olduğu, bu hususta Allah'ın hiçbir delil indirmediği hatırlatılmaktadır.

Allah, insanların fitratına Kendisini tanımaya doğuştan yatkınlık kabiliyeti vermiştir. Bu sayede insan, Hakk'ı aramaya meyyaldir. Bu nedenle fitraten Hakk'a meyyal yaratılma gerçeği, atalarının yaptıklarını yapıp suçu onlara atma savunmasını geçersiz kılmaktadır.⁹⁰ "İşte bu şahitlik, kıyamet günü, 'Bizim bundan haberimiz yoktu.' dememeniz yahut 'Allah'tan başka varlıklara ilkin atalarımız tanrılık yakıştırdı. Biz onlardan sonra dünyaya gelmiş bir nesiliz. Rabb'imiz! Bu bozuk inancı ortaya çıkaran atalarımızın yanlışlıkları yüzünden bizi helak mi edeceksin?' diye mazeret üretmemeniz içindir."⁹¹ Bu âyete göre herkes, kendi inançlarından ve kendi amellerinden bizzat kendileri sorumludur. Ahirette ataların taklit edildiği ve onların yolundan gidildiği şeklindeki bir savunma asla mazeret olarak kabul edilmeyecektir.

Bu noktada halk inançlarını, dayandığı kaynaklara bakarak sahil ve gayri sahil olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Sahil halk inancı, Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak ortaya çıkan, zaman içerisinde toplumsal pratiklerle alışkanlık haline gelerek yaygınlaşan inançlardır. Gayri sahil inançlar ise Kur'an ve Sünnet'e aykırı olan inançlardır. Bu inançlarda açık olmama, mesnetsizlik veya zayıf delile dayanma ve tutarsızlık söz konusudur.⁹² Gayri sahil inançların içinde barındığı geleneklerin temelinde, ilkelerden ziyade salt geçmişin uygulamalarına dayanan toplumsal pratikler yer almakta olup

⁸⁶ Mustafa Armağan, *Gelenek* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 19-21.

⁸⁷ Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları*, 25.

⁸⁸ el-A'râf 7/71; ez-Zuhruf 43/24.

⁸⁹ el-A'râf 7/71. Ayrıca bk. Yûsuf 12/40; en-Necm 53/23.

⁹⁰ Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği", 206.

⁹¹ el-A'râf 7/172-173.

⁹² Yüceer, "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar", 127.

geçerliliklerini geçmişini mutlaklaştırmaktan, kutsallığını ise atalardan tevarüs etmekten almaktadır.⁹³

Kur'an'ın halk inançlarıyla ilgili ısrarla üzerinde durduğu konu, insanların benimsedikleri ve tatbik ettikleri inançların sahih bilgiye dayanıp dayanmadığıdır. Dolayısıyla Kur'an, tüm halk inançlarını değil, geçmişini bilinçsizce taklit eden sığ gelenekçi zihniyeti eleştirmiş ve reddetmiştir.⁹⁴ Bu nedenle zihinleri harekete geçirmek ve inançlarının kaynağını ve sonuçlarını sorgulatmak için atalarını körü körüne taklit eden insanlara şu soruları sormaktadır:

“... De ki: Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz?”⁹⁵

“... Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?”⁹⁶

“... Peki, ya ataları akıllarını kullanmamış, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı?”⁹⁷

“... Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?”⁹⁸

“... De ki: Onların isimlerini açıklayın. Yoksa siz (bununla) O'na yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber vermiş olacaksınız, yoksa boş söz mü etmiş olacaksınız?”⁹⁹

Kur'an'ın bu âyetleri, bizleri halk inançlarının kaynaklarının incelemesi gerektiği fikrine götürmektedir. Âyetlerden çıkan sonuçları ele aldığımızda en önemli noktanın körü körüne taklit etme yanlıgısı olduğu görülmektedir. İnkârcılara inanç hususunda doğru yol gösterilip iman etmeleri için pek çok bilgi verildikten sonra “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız.”¹⁰⁰ demeleri, onların taklit bataklığına düştüklerini göstermektedir. Kur'an, bu cevaba karşılık “Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı?”¹⁰¹ ve “Ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?”¹⁰² şeklinde doğruya ulaşmanın temel araçlarını göstermiştir ki bunlar; akıl, bilgi ve hidayettir. Akıl kullanmak ve bilgiye ulaşmak kuldân, hidayet etmek ise Allah'tandır. İsfahânî, “Allah'ın insanlığa yol göstermek için görevlendirdiği iki elçisi var; birincisi bâtından gelen elçisi akıl, ikincisi zâhirden gelen elçisi peygamberdir. Akıl olmadan peygamberi anlama ve ondan yararlanma imkânı yoktur.” diyerek aklın önemine dikkat çekmektedir.¹⁰³ Dolayısıyla

⁹³ Fatih Özkan, “Din ve Gelenek”, *Diyanet Aylık Dergi* 240 (Aralık 2010), 7.

⁹⁴ Örneğin Hz. Peygamber, tevhîd düşüncesine uygun, şirk unsurlarına yer vermeyen, insanların maslahatını gaye edinen, onların mutluluğunu amaçlayan birçok halk inancını ya olduğu gibi aynen bırakmış ya da ıslah ederek devamına izin vermiştir. Bk. Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları*, 228-230.

⁹⁵ el-En'âm 6/148; Ayrıca bk. en-Nahl 16/35.

⁹⁶ Lokmân 31/21. Ayrıca bk. el-Mâide 5/104; Yûnus 10/78; ez-Zuhruf 43/22-23.

⁹⁷ el-Bakara 2/170. Ayrıca bk. el-A'râf 7/28; el-Enbiyâ 21/53; eş-Şuarâ 26/74.

⁹⁸ el-Mâide 5/104.

⁹⁹ er-Ra'd 13/33.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/170. Ayrıca bk. el-A'râf 7/28; el-Enbiyâ 21/53; eş-Şuarâ 26/74.

¹⁰¹ el-Bakara 2/170.

¹⁰² el-Mâide 5/104.

¹⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Şerî'a -Erdemli Yol-*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 160.



insan aklıyla ve peygamberin getirdiği vahiyle doğru bilgiye ulaşmalı ve kendisini hidayete erdirmesi için Rabb'ine dua etmelidir.

Basiretsizlik, bilinçsizlik, kötü niyet, çıkarıcılık gibi çeşitli psikolojik zaafılara duçar olmuş insanlar, her dönemde "atalarımızın yolu" dedikleri yanlışlara taassup derecesinde sahip çıkarak akıllarını gerektiği gibi kullanma ve hidayetten nasiplenme imkânlarını kendi elleriyle ortadan kaldırmaktadırlar.¹⁰⁴ İnançları şekillendiren unsurların bir kısmının atalardan geldiği doğrudur. Öncekilerin birtakım inanç kalıpları sonraki nesillerce tekrarlanır ve bu kalıplar, tüm hayatı çepeçevre sarar. Adeta insan, başka türlü düşünmenin imkânsız olduğunu zanneder. Fakat temelleri vahye veya kesin bilgiye dayanmayan bir inanç ve bu inancın temel alındığı davranış kalıpları varsa, orada sorun, nesilden nesle katmerleşerek içinden çıkılmaz bir hal alır. Peygamberlerin tüm mücadelesi, işte bu katmerleşmiş inanç kalıplarını ve onların dayandığı davranışları düzeltmeye çalışmak olmuştur.¹⁰⁵

İnsanların, halk inançlarına saygı duyma ve onları yaşatma konusundaki ısrarları gerek kendi gerekse atalarının kararlarına çok güvendikleri içindir. Fakat bu kararların büyük bir çoğunluğu, günlük hayatta sıkça tekrarlanan davranışlardan ve yinelenen olaylardan elde edilen bilgiler olduğu unutulmamalıdır. İnsanlar, genellikle gündelik hayatta tekrarlanan bu deneyimlerin sahih bir bilgiye dayanıp dayanmadığını sorgulama ihtiyacı duymazlar. Hâlbuki bir şeye çok yakından bakmak veya o ortamın içinde olmak, neyin hata olduğu, neyin olmadığını değerlendirebilmeyi oldukça zorlaştırır. Bu nedenle inançlardaki yanlışların tespit edilebilmesi için onlara dışarıdan, belli bir mesafeden bakmak gereklidir. Çünkü yanlışlar, karar verme sürecindeki hatalı öncüllerden kaynaklanır. Çıkış noktasında hatalı bir bilgiye dayanan inançların da sonuçta hatalı olacağı ortadadır. Dinî konulardaki bilgilerin temel kaynağı Kur'an ve Sünnet olması gerektiğinden bu iki kaynağa dayanmadan yapılan çıkarımlar veya kıyaslar ile ulaşılan inançlarda yanılıya düşmek kaçınılmaz olacaktır.¹⁰⁶

Halk inançları, toplumda farklı yaş ve kültürden çok sayıda insan tarafından benimsenmiş inançlardır. Bunları kabul etmeye ve uygulamaya çağırınlar genelde yaşlılardır. Onlar karşılaşılan olumsuzlukların bazı şeyler sayesinde olumluya dönüştüğü şeklinde kulaktan dolma tecrübeler aktarırlar. İnsanlar genelde tecrübe sahibi yaşlılara güvendikleri için onlardan gelen bilgilere, doğruluğuna dair araştırma yapma ihtiyacı duymaksızın inanırlar.¹⁰⁷ Ayrıca insan, alışkın olduğu inanç ve davranışları sorgulamadan kabullenir ve uygular. Bu noktada Paul Connerton'un bellek çeşitleri hakkında söyledikleri hatırlanmalıdır. O, insanların üç çeşit belleğe sahip olduklarını söyler: Kişisel bellek, bilişsel bellek ve üzerinde pek fazla durulmayan alışkanlık belleği.¹⁰⁸ Bunlardan alışkanlık belleği,

¹⁰⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/255.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/71; Yûsuf 12/40; es-Sebe' 34/43; ez-Zuhruf 43/24.

¹⁰⁶ Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı*, 38.

¹⁰⁷ Yüceer, "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar", 139-140.

¹⁰⁸ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 38-43.

halk inançları konusu ile yakından alakalıdır. Bu belleğin temelinde, herhangi bir davranışı veya tepkiyi bilinçli olarak yapmak yoktur, aksine belli alışkanlıklara uygun davranma eğilimi vardır. Başka bir deyişle bu bellek ile neredeyse hiç düşünülmeden yapılan davranışlar veya söylenen sözler, bir düşünceden, bir kuraldan ya da bir kanıdan değil, sevgi ve alışkanlıklardan kaynaklanır. Buna uygun olarak davranışın veya sözün muhtemel sonuçları da düşünülmez. Bu duygu ve davranış alışkanlıkları, bunları alışkanlık edinmiş diğer insanlarla birlikte yaşayarak, yaparak öğrenilir. Bu öğrenme, tıpkı çocukların anadillerini öğrenmesi gibi, herhangi bir çaba gösterilmeden hayatın doğal akışında gerçekleşir.¹⁰⁹

Halk inançları da işte bu alışkanlık belleği tarafından korunur ve gelecek nesillere aktarılır. Alışkanlık belleğinin düşünce, bilgi ve araştırma ile bir ilgisinin olmadığına bir kez daha vurgu yapmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu bellek ile taşınan öğeler, insan düşüncesinin donmasına ve yeni fikirlerin reddedilmesine neden olan en önemli etkenlerdendir. Çünkü insan, genelde alışık olduğu, daha önceden edindiği ve gereğince hareket ettiği fikirlere ve davranışlara eğilimlidir. Bu açıdan alışkanlıklara itibar etmeme; büyük bir gayret, irade ve azim gerektirir. Aynı zamanda eski fikirlerin etkisi altında yeni fikirleri tarafsız bir şekilde analiz etmek de büyük bir gayret ister. Bu, birçok insan için baş edilmesi çok zor bir durumdur. Kültürel açıdan düşük ve orta düzeyde olan kişilerin fikir dünyalarını, genellikle atalarından miras aldıkları fikirler oluşturmaktadır. Bu fikirler de genellikle kutsal ve yanılmaz kabul edildiği için birçok insanda tarafsız düşünce yetisini yok etmektedir.¹¹⁰

İnsanların atalarını bu derece yücelterek onları ve onlardan gelen her şeyi yanılmaz olarak görme eğilimlerinin temelinde modern psikolojide “Özdeşleşme, Özdeşim Kurma” adı verilen bir savunma mekanizması yatar. Buna göre birey, kendini başka birinin yerine koyarak onun gibi duyma, düşünme ve davranma yoluyla onun ulaşmak istediği amaçlara ulaşabileceğini sanır. Bu savunma mekanizmasının temelinde de kendini eksik görme ve beğenmeme vardır.¹¹¹ Dolayısıyla ataları üstün görüp onların yolundan gidildiği sürece amaçlarına ulaşacaklarını sanan insanlar aslında kendilerindeki birtakım eksiklikleri atalarını yücelterek gidermeye çalışırlar. Bu durum ise atalardan gelen olumsuz inançların sorgulanmadan alınmasını, uygulanmasını ve gelecek nesle aktarılmasını sağlar. Bu nedenle Kur’an, insanları bu türden bir olumsuzluk sarmalına alan bu olgunun temelinde, bilgisiz ataların gelecek nesle miras bıraktığı, herhangi bir delile ve sahih bir kaynağa dayanmayan gelenek ve inançların yattığını sıkça vurgulamaktadır.¹¹²

¹⁰⁹ Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, 50.

¹¹⁰ Yıldız, *Kur’ân İnsan ve Yanılgı*, 231.

¹¹¹ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, 301; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 303.

¹¹² Örn. bkz. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A’râf 7/28; Hüd 11/109; el-Enbiyâ 21/53; el-Mü’minün 23/24; eş-Şuarâ 26/74; Lokmân 31/21; ez-Zuhruf 43/22-23.



3. SAHİH İNANÇ İÇİN KUR'AN'IN TEKLİFLERİ

Kur'an'ın inançlar konusunda önemle üzerinde durduğu husus, bilinçsizce ataların yolunun tercih edilmemesi; aksine aklın kullanılarak sahih bilgiye dayalı bir inanç sistemine ulaşılmasıdır. Bu nedenle Kur'an'daki onlarca âyet, insanlara akli kullanmayı öğütlemektedir.¹¹³ Zira bilgi, ancak akli kullanarak elde edilebilir. Bâtıl temelli halk inançları ise bilgisizliğin yoğun olduğu ortamlarda ortaya çıkar ve yerleşir. Bu nedenle bu inançların kötülüğünden korunmak için akli kullanmak, ilme ve bilime sarılmak ve cehaletten kurtulmak gerekir.¹¹⁴ Bu yolla belli bir ilmî düzeye ulaşan bireylerden oluşan toplumlarda hak ile batıl, doğru ile yanlış, sahih ile bidat birbirinden ayrılır ve sahih inançlar toplumda yerleşmeye başlar.

Kur'an'a göre bir konuda yeterli ve sahih bilgiye sahip olmayan, kâfi derecede sağlam delile ulaşamayan bir kişinin o konu hakkında doğru karar vermesi mümkün değildir. Ancak insanların birçoğu, düşünce geliştirirken mantık kurallarına tâbi olmazlar ve çoğu zaman yeterli delilleri olmaksızın yargıda bulunma hususunda acele ederler.¹¹⁵ Kur'an, bu durumu şöyle haber verir: "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, bir ilmi, bir yol göstericisi, aydınlatıcı bir kitabı olmadığı hâlde kibirlenerek insanları Allah'ın yolundan saptırmak için Allah hakkında tartışmaya kalkarlar ...*"¹¹⁶ Bu âyete göre insanın bir konuda karar verebilmesi için üç temele yani bilgiye,¹¹⁷ yol göstericiye (peygambere) ve Allah'ın indirdiği bir kitaba (vahye) dayanması gerekir.¹¹⁸ Fakat insanların atalarından devraldıkları bâtıl inançları, gelenekleri, hurafeleri yaşatmaktaki ısrarları ne doğru bilgiye ne akla ve basirete ne de ilâhî vahye dayanmaktadır. Aksine bu durum sadece şeytanın bir aldatmasıdır.¹¹⁹ Âyette sahih bir bilgi için başvurulması gereken mihenk taşlarının açıklandığı görülmektedir. İnsan, bu mihenk taşlarına dikkat eder; inançlarına, kararlarına ve davranışlarına temel alacağı bilgilerin doğruluğunu âyette geçen hususlara göre tespit ederse hataya düşmekten kendini korumuş olur.

Kur'an, hakka ulaşmada bilginin önemine işaret ederek insanı, bilgisinin olmadığı konularda konuşmaktan ve sağlam delillerinin olmadığı görüşlere uymaktan nehyeder.¹²⁰ Verili durumun her zaman doğruları temsil etmeyebileceğine ve mevcut durumu esas almaksızın gerçeğin delillerini bizzat inceleyip aramak gerektiğine dikkatleri çeker. Şahsî gözlemin önemini vurgulayan Kur'an, her insanın hesabını bizzat kendisinin vereceğini,¹²¹ genelde gerçekleri algılayıp kabul edebilecek bir kapasiteye -temiz bir fitrata ve akla- sahip

¹¹³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 468-469.

¹¹⁴ Ör. bk. el-Bakara 2/171; el-A'râf 7/199; Yûnus 10/100; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zümer 39/9; Fâtır 35/28; el-Alak 96/1.

¹¹⁵ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 129.

¹¹⁶ el-Hac 22/8-9. Ayrıca bkz. Lokmân 31/20; el-Mü'min 40/35, 56.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/61.

¹¹⁸ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/74.

¹¹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/342.

¹²⁰ el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/3.

¹²¹ el-İsrâ 17/13-15.

olduğunu¹²² ve bu kapasiteyi yanlış yönelten canlı veya cansız etkenlerden sıyrıldıkça hakka götüren kâfi miktarda âfâkî ve enfüsî delilleri¹²³ kolayca bulabileceğini hatırlatır.¹²⁴

İnsan, delil yetersizliği durumunda yanlış veya doğru olabilecek zannî bilgilere başvurur. Zanna dayalı yargılar ise çoğu zaman hatalı olur. Bundan dolayı zan, gerçeğe ulaşmak için geçerli ve sıhhatli bir yol değildir. “Onların çoğu ancak zannın ardından gider. Oysa zan, hak namuna hiçbir şeyin yerini tutmaz ...”¹²⁵ Bu durum, insanın bir başka zaafı olan aceleciliği ile birleşirse kişinin yanılığa düşmesi kaçınılmaz olur. Nitekim Hz. Âdem, şeytanın ölümsüzlük vaadi karşısında¹²⁶ delil istemeden ve araştırmadan acele etmiş, iradesini bu yanılığa üzerine bina ederek ölümsüz olacağını zannetmiş ve sonuçta hatalı karar vermiştir.¹²⁷ Dolayısıyla Kur’an, inançların üzerine inşa edileceği kanaatin mutlaka âyette zikredilen ilme, yol gösterici peygambere veya aydınlatıcı bir (ilâhî) kitaba dayanması gerektiğine işaret etmektedir.¹²⁸ Bu konular insanın itikâdî pozisyonu ile doğrudan alakalı olduğu için zanna dayalı bilgi kırıntılarıyla amel edilemez. Çünkü Kur’an, “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.”¹²⁹ buyurarak kişinin mesuliyetini hatırlatmıştır. Dolayısıyla sırf atalardan miras kaldığı gerekçesiyle çıkış nedeni ve dayandığı kaynak hakkında elde kesin ve sağlam bilginin olmadığı bir inancın peşinde gidilemeyeceği gayet açıktır.

Kur’an, eski fikirlerin etkisiyle yanılığa düşmemek veya düştükten sonra kurtulmak için aklın¹³⁰ ve düşüncenin kullanılmasına,¹³¹ yeryüzünde gezerek,¹³² evrendeki yaratıkları gözlemleyerek¹³³ bilgi edinmeye ve onların üzerinde düşünmeye¹³⁴ çağırır. Kur’an, insanlara bilgiyi işaret etmesinin yanı sıra ona cahilliğini giderebileceği usuller, ilmin ne ile elde edilebileceği hakkında bilgi, düşünüp anlayacak kadar bir ömür, ilim öğrenip mukayeseler yapabileceği bir akıl verildiğini hatırlatır.¹³⁵ Kur’an’a göre insanoğlunun ilk muallimi bizzat Allah’tır: “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti ...”¹³⁶ Fakat Allah’ın ilminin nihayetsizliği ve azametini¹³⁷ nazaran insana ilimden az bir şey verilmiştir.¹³⁸ Bu açıdan insan ömrünün her anı, yeni bir şeyler öğrenmekle geçer. Fakat ne kadar çok bilgi edinirse edinsin sonuçta insan, bilgi açısından hep eksiktir. Bu nedenle Kur’an, ona bilgisinin olmadığı

¹²² Yûnus 10/100; er-Rûm 30/30.

¹²³ Fussilet 41/53.

¹²⁴ Murat Sülün, *Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 40.

¹²⁵ Yûnus 10/36; Ayrıca bkz. el-Câsiye 45/32.

¹²⁶ el-A’râf 7/20; Tâhâ 20/117-121.

¹²⁷ Yıldız, *Kur’ân İnsan ve Yanılığ*, 247.

¹²⁸ el-Hac 22/8-9; Lokmân 31/20; el-Mü’min 40/35, 56.

¹²⁹ el-İsrâ 17/36.

¹³⁰ el-Enfâl 8/22; Yûnus 10/100.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/65; en-Nisâ 4/82; el-En’âm 6/50, 80; el-A’râf 7/169.

¹³² Âl-i İmrân 3/137; Tâhâ 20/128; eş-Şuarâ 26/7; el-Ankebût 29/20; en-Neml 27/69; el-Mülk 67/19.

¹³³ el-En’âm 6/99; el-A’râf 7/185; Yûnus 10/101; Kâf 50/6; el-Gâşiye 88/17-20.

¹³⁴ Meryem 19/67; el-Mü’minûn 23/80.

¹³⁵ Yûnus 10/100; el-Hac 22/8; Fâtır 35/37; el-Beled 90/8-10.

¹³⁶ el-Bakara 2/31.

¹³⁷ Lokmân 31/27.

¹³⁸ el-İsrâ 17/85.



konularda fikir yürütmemesi ve tartışmaya girmemesi gerektiğini hatırlatır.¹³⁹ Bu genel kurala istinaden insanların hakkında bilgisi olmadığı inançlar konusunda da tartışmaya girmemesi hatta bilgi edininceye karar o inancın peşinden gitmemesi gerekir. Bu noktada Kur'an, insanlara bilmedikleri hususlarda kendileri gibi bilmeyenleri taklitten uzak durmalarını ve "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun."¹⁴⁰ ayetinde de ifade edildiği üzere bir bilene sormalarını emretmektedir. Tüm bu uyarı ve çağrılar, insanları düşüncelere pranga vuran bağlardan kurtulup bilimsel araştırmalara yönlendirdiği için atalardan tevarüs edilen inançların olumsuz etkilerinden de onları koruyacaktır.

Sonuç

Halk inançlarının tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın var olduğu her yer ve zamanda bu inançların ortaya çıktığı, geliştiği, halkın büyük bir kısmını etkisi altına aldığı görülmüştür. Kur'an, tarih boyunca insanları etkileyen inançların kaynağı açısından ele alarak sahih olanlarının aynen devam etmesini, batıl olanların ise terkedilmesini istemiştir. Bunu yaparken de insanların inanç ve davranışlarının kaynaklarına dikkatleri çekmiş, sahih olmayan bir kaynaktan beslenen inançların kişiyi dünya ahiret saadetine ulaştıramayacağını belirtmiştir. Bu çalışmada Kur'an'da ele alınan bazı inançların kaynakları açısından eleştirisini ve düzeltilmesi için yapılması gerekenler ele alınmıştır.

Birçoğunun kaynakları itibariyle gerçeklikle ilgisinin olmaması ve insanları Allah'ın yolundan uzaklaştırmaları nedeniyle bu inançlar, peygamberlerin mücadele ettiği önemli konulardan biri olmuştur. Kur'an'da bu inançların nedenleri, ortaya çıkışları, halkı nasıl yanılttıkları anlatılmakta, ortadan kaldırılması için peygamberin mücadeleleri ve sundukları deliller aktarılmaktadır. Kur'an'da putlar, fal, uğur-uğursuzluk ve hayvanlar ile ilgili müşriklerin atalarından tevarüs ettikleri batıl halk inançları konu edinilmekte ve bunların dayandıkları deliller sorgulanmaktadır.

Kur'an'ın halk inançlarıyla ilgili ısrarla üzerinde durduğu konu, insanların benimsedikleri ve tatbik ettikleri inançların kaynağının ne/kim olduğu yani sahih bilgiye dayanıp dayanmadığıdır. Eğer inançlar, kaynağını Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e tüm peygamberler aracılığıyla insanlığa lütfedilen vahiy kültüründen alıyorsa ortada bir sorun yoktur. Fakat cahil ve menfaatperest, aynı zamanda meçhul bir atanın belki de kendi çıkarları için uydurup ortaya attığı, yılların geçmesi ile de toplumda yerleşen bir inanç ise Kur'an, buna itiraz eder. Çünkü Kur'an'a göre sahih bir inanç şu üç kaynaktan birine dayanmak zorundadır: Bilgi, yol gösterici bir peygamber veya vahiy. Yoksa ataların uydurduğu, kendi hevâ ve heveslerine uygun olarak isimlendirdiği birtakım kuruntuların, üzerinden yıllar geçtikten sonra halk arasında bir inanca dönüşmüş olmasının İslâm'a göre hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla Kur'an, tüm halk inançlarını değil, geçmişi bilinçsizce

¹³⁹ Âl-i İmrân 3/66. Ayrıca bk. el-En'âm 6/25; el-A'râf 7/71; el-Hac 22/3.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/43. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/7.

taklit eden gelenekçi zihniyetin sahip olduğu gayri sahih inançları eleştirmiş ve reddetmiştir.

Kur'an'a göre halk inançlarında var olan en büyük sorun insanların atalarını körü körüne taklit etmeleridir. Bu noktada Kur'an sahih bilgiyi ön plana çıkarır. Doğruya ulaşmanın temel araçlarının akıl, bilgi ve hidayet olduğunu vurgular. Aklı kullanmak ve bilgiye ulaşmak kuldan, hidayet vermek ise Allah'tandır. Bu nedenle Kur'an'da onlarca âyet, insana aklı kullanmayı öğütler. Çünkü bilgiye ancak aklı kullanmakla ulaşılabilir; vahiy de ancak akılla anlaşılır. Bâtıl temelli halk inançlarının bilgisizliğin yoğun olduğu ortamlarda ortaya çıktığı dikkate alındığında bu inançların kötülüğünden korunmak için aklı kullanmanın, ilme ve bilime sarılmanın önemi de anlaşılabilir. Kur'an, kesin bilgi sahibi olmadan bir şeyin peşine düşülmemesi gerektiğini, çünkü kulak, göz ve kalbin ondan sorumlu olacağını haber vererek kişinin mesuliyetini hatırlatmıştır. Dolayısıyla atalardan miras kaldığı gerekçesi ile sahih bir kaynağa dayanmayan ve hakkında sağlam bilginin olmadığı bir inancın peşinden gidilemeyeceği Kur'an'da açık ve net bir şekilde yasaklanmıştır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Arık, Durmuş. "Uğur ve Uğursuzluk", *Halk İnanışları El Kitabı*. ed. Durmuş Arık, Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Armağan, Mustafa. *Gelenek*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Ayhan, İnci - Yarar, Ferhat. "Batıl İnançların Psikolojisi". *Pivolka (Başkent Üniversitesi İİBF Bülteni)* 17 (2005).
- Begavî, Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Heyet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. A. Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 15. Basım, 2006.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnanışları -Hicaz Bölgesi-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Dalkıran, Sayın. *Aklın Büyük Yanılgısı: Tanrılaştırma*. İstanbul: Yedirenk Kitapları, 2004.



- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Yarı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri". *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. ed. Yunus Koç v.dğr. 87-97. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2016.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm M. Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebû Hâtim. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad M. Tayyib. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr M. el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 2001.
- İsfahânî, Râgıb. *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-Şer'â -Erdemli Yol-*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Kalafat, Yaşar. *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Kalafat, Yaşar. "Türk Dünyası Tarihi Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi". *Milli Folklor* 11/44 (1999), 88-90.
- Kandemir, Fatih. "Halk İnançlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri". *Erzincan Üniversitesi SBE Dergisi* 9/1 (2016), 97-114.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB, 4. Basım, 2012.
- Kaya, Remzi. "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu*. 123-135. İstanbul, 2011.
- Kayacan, Murat. *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyi, 3. Basım, 1990.

- Köse, Ali - Ayten, Ali. "Bâtil İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 45-70.
- Kurt, Fatih. *Geçmişten Günümüze Hurafeler*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Macit, Nadim. *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Matbaacılık, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. ed. Siren Karakaş - Rükzan Eski. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezu Tahkîkî't-Türâs, 1979.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 2011.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. "Ezlâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/67. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özkan, Fatih. "Din ve Gelenek". *Diyanet Aylık Dergi* 240 (Aralık 2010).
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ali Muavvez-Adil Ahmed. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Telli, Hasan. "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı". *İslâm ve Çocuk*. 225-237. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2020.
- Ülkütaşır, M. Şakir. "Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları Üzerine Küçük Araştırmalar". *Türk Folkloru Araştırma Yıllığı*. 305-328. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1976.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.



Yıldız, İbrahim. *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015), 175-215.

Yılmaz, Kerim. "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 269-294.

Yüceer, İsa. "İnanç Problemlerinden (Halk İnançlarına) Yansımalar". *Günümüz İnanç Problemleri*. 127-161. Erzurum, 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.



Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 316-336.



Kur'an'da Hatırlatma Unsurları Olarak Ritüeller, Mekân, Zaman ve Olaylar
Rituals, Space, Time and Events as Reminders in the Qur'an

Hazal Feyza Dinçer

Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Undergraduate Stud., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,
Ankara, Türkiye.

E-posta: hazalfeyza97@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1755-7617

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Nisan/Nisan 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI: 10.46595/jad.1104394

Cite as / Atıf: Dinçer, Hazal Feyza. "Kur'an'da Hatırlatma Unsurları Olarak Ritüeller, Mekân, Zaman ve Olaylar", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 316-336.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hazal Feyza Dinçer)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Toplumsal hafıza, toplumun geçmişinde yaşanan olayları bilmesi ve o olayları hatırlaması şeklinde tanımlanabilir. Toplumsal hafıza toplumu yakından ilgilendirdiği için sosyoloji ilminin araştırma konularından birisi olmuştur. Allah, tarih boyunca toplumları dinine çağırmak için peygamberler göndermiştir. Kur'an-ı Kerim'de de farklı milletlere gönderilen peygamberleri ve onların kavimlerini anlatan pek çok kıssa bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de anlatılan bu kıssalar bir hatırlatma yapmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacı toplumsal hafızayı bilimsel kaynaklar bağlamında ele alıp Kur'an'daki hatırlatma unsurlarını ritüeller, mekânlar, önemli olaylar ve tarih başlıkları altında incelemektir. Bu bağlamda çalışmanın konusu toplumsal hafızada hatırlatmanın Kur'ânî boyutlarını bilimsel açıdan tahlil etmektir. Çalışmada nitel yöntemin tarihi dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Sonuç olarak çalışma, Kur'an'da geçen hatırlatma unsurlarını ele alarak, toplumu nasıl etkilediğini araştırmayı hedeflemektedir. Kur'an bir hafıza zinciri oluşturarak topluma bu olayları hatırlatır. Kur'an kimi zaman ibret alınması için geçmiş ümmetlerden bahsetmiş, kimi zaman bir mekânın kutsallığını göstermek için orada yaşanan olayları aktarmış, kimi zaman ise yaptığımız ibadetlerin aslında atalarımıza dayandığını bize göstermiştir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen hatırlatma unsurları sosyolojik olarak ele alınarak, toplum üzerinde önemli etkileri olduğuna dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Din Sosyolojisi, Toplumsal Hafıza, Hafıza Zinciri, Hatırlama, Kur'an

Abstract

Collective memory can be defined as knowing what happened in society's past and remembering those events. Collective memory has become one of the research subjects of the sociology community, because it is of a close interest to society. God has sent prophets throughout history to call societies to their religion. There are many people in Qur'an who describe the prophets sent to different nations and their tribe. These persons described in Qur'an are a reminder. The purpose of working in this framework is to address collective memory in the context of scientific resources and to examine the reminders in the Qur'an under rituals, places, key events and history. In this context, the subject of the study is to scientifically analyze the Qur'an dimensions of reminding in collective memory. The study uses the historical documentation technique of the qualitative method. As a result, the study aims to explore how it affects society by addressing the reminders mentioned in the Qur'an. The Qur'an creates a memory chain and reminds society of these events. The Qur'an sometimes talks about the past ummahs to take a lesson, sometimes it conveys the events that took place there to show the sanctity of a place, and sometimes it shows us that the worship we do is actually based on our ancestors. In this context, the reminders mentioned in the Qur'an are sociologically addressed, noting that they have significant impact on society.

Keywords: Sociology of Religion, Collective Memory, Memory Chain, Remembering, Qur'an

Giriş

Toplumsal hafıza, toplumdaki insanların ortak hafızasından meydana gelir. Toplum, “genel olarak ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup” (Marshall, 2020, 732) anlamına gelmektedir. Hafıza ise “geçmişteki deneyimleri, tecrübe ve yaşantıları hatırlayabilme yetisi” (Cevizci, 2017, 257) olarak tanımlanır. Hafıza ile ilgili çalışmalar sosyoloji, felsefe, psikoloji ve kültürel alanda incelenmektedir. Hafıza alanında yapılan çalışmalar toplumsal hafıza araştırmalarının da ilerlemesine yardımcı olmaktadır (Akbulut - Ekin, 2021, 151).

Hafıza konusu toplumsal boyutları ile ele alınmaya başlanmadan önce psikoloji alanının araştırmacıları tarafından irdelenmiştir. Buna göre hafıza, “bir bilgiyi koruma, kodlama, depolama ve bilgiyi geri getirme sürecini kapsayan psikolojik işlev” (Colman, 2009, 451) olarak tanımlanmaktadır. Hafıza olgusu insan davranışlarını etkilemesi sebebiyle araştırılmaya başlanmış ve toplumsal etkilerinin gözlemlenmesi sonucunda da sosyoloji alanının dikkatini çekmiştir. Durkheim toplumsal olayların açıklamasını psikolojide değil de toplumsal hayatta aranması gerektiğini öne sürmüştür. Durkheim’e göre toplumsal olaylar din, ahlak, mantık gibi farklı şekillerde bireysel zihinlere dıştan gelir. Kendisi istese de istemese de bireye zorla kabul ettirir. Bu sebeple bireysel hafıza ve toplumsal hafıza şeklinde bir ayırım yapılmıştır. (Köseihal, 2010, 179). Böylece hafıza sosyoloji alanında da incelenmeye başlanmıştır. Toplumsal hafıza, toplumun geçmişine ait olayları bilmesi ve istediği zaman geri gidebilmesi demektir. Ama toplumsal hafıza sadece bununla sınırlı değildir. Toplum, hafızası sayesinde kendi tarihini ve kimliğini bilir. Hafıza, anıları ve bilgileri saklama gücüdür; bireyin geçmişini hatırlamasına ve geçmiş ile bağının kopmamasına yardımcı olur. Toplum ve kültür birbiriyle etkileşim halindedir. Nitekim kültür de toplumun geçmişe ait bilgileri ve deneyimleridir (Özer, 2021, 103).

Sosyolojik olarak “toplumsal hafıza” dendiği zaman akla gelen ilk isim Émile Durkheim’in düşüncelerini benimseyen Fransız sosyolog Maurice Halbwachs’dır. Halbwachs’a göre insan hafızası sosyal bir hafızadır. Çünkü birey bir toplumun içine doğar ve o toplumla birlikte yaşar. Bu sebeple de bireyin anıları toplumla karşılıklı olan ilişkisi sonucu oluşur (Özer, 2021, 104).

Toplumsal hafıza sayesinde, bir milletin kültürü, o millete ait değerler ve özellikler nesilden nesile aktarılır. Zaman içerisinde meydana gelen büyük olaylar o toplumun hafızasında yer edinir ve geleceğini etkiler. Çünkü toplumsal hafıza sadece bulunduğu döneme ait değildir. Nesilden nesile aktarılarak bir “hafıza zinciri” oluşturur. Bu zincir sayesinde birey geçmişini hatırlar ve inançları bir anlam kazanır. Din olgusu da, birey ve toplum hayatında her zaman var olan ve toplumsal hafızada iz bırakan en önemli unsurlardan birisidir. Kadim halkların geleneklerinde yaşayan tarihleri tamamiyle dinsel düşünceler ile doludur (Halbwachs, 2016, 227).



Tarih boyunca kabul görmüş dinlerin çoğunda eskiden yaşanmış olaylardan oluşan hikâyeler mevcuttur. Çoğu dini kitapta bu anlatılara yer verilmiştir. Bu anlatılar toplumsal hafıza sayesinde hatırlatma işlevini yerine getirirler. Aynı şekilde Kur'an'da da bu tarz hatırlamalara yer verilmektedir. Hz. Muhammed'in gönderildiği toplumda kabul görmüş inanışların geçmişlerini anlatan ve o toplumda çoğu kişi tarafından bilinen kıssalara Kur'an'da da yer verilmesi, bir toplumsal hafızanın var olmasına ve bir hafıza zinciri ile nesilden nesile aktarılmasına vesile olmuştur. Müslümanlara farz olan bazı ibadetlerin arkasında yatan olaylar ile eski dönemlerle bağ kurulmuştur. Aynı şekilde Kur'an'ın indirildiği toplum için kutsal olan önemli mekânlara da bu bağlamda Kur'an'da yer verilmiş; niçin kutsal olduğu, bunun arkasında yatan önemli olaylardan bahsedilmiştir. Mesela günümüzde Hacc ve umre ibadetleri için farz olan "sa'y" ibadeti aslında Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail için su bulmak amacıyla Safa ve Merve tepeleri arasında koşması hadisesinden gelmektedir. Müslümanlar bu ibadeti yaparken bir hafıza zinciri oluşturur, bu ibadetin önemini anlar, o olayı hatırlayarak bu ibadeti yerine getirirler. Kur'an işte bu şekilde bireyin hafızasında o olayı canlandıracak pek çok ayetle bir hafıza zinciri oluşturur. Kur'an'ın indiği coğrafyada ve o dönemde zaten çoğu kişi tarafından bilinen ve Ehl-i kitapta da yer alan kıssalara yer verilerek toplum tarafından kabul görmüş ve bilinen hikayelerden bahsederek, toplumsal hafıza zinciri oluşturmaktadır.

Literatüre baktığımız zaman Kur'an'ın hatırlatma unsurları olarak mekân, zaman ve olaylar konusunu ele alan bir çalışma yoktur. Fakat dolaylı olarak; Halbwachs'ın (2016) "Hafızanın Toplumsal Çerçevesi" ve Karaarslan'ın (2019) "Toplumsal Hafıza Hatırlama ve Unutmanın Sosyolojisi" adlı kitabında konumuza değinilmiştir. Şahin'in (2019) "Din, Ritüel ve Hafıza: Mevlid Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme" adlı yüksek lisans tezi, Sevinç'in (2012) "Dini Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı" çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmada ise Kur'an'da anlatılan hatırlatmalar sosyolojik bağlamda ele alınmıştır.

Kavramsal Çerçeve

1. Toplumsal Hafıza

Hafıza kelimesi Osmanlıca bir kelimedir. Arapça saklama anlamına gelen hıfz sıfatından türemiştir. Hıfz'ın kelime anlamı "hissedilen, bilinen, görünen şeyleri; işitilen, konuşulan lakırdıları; duyulan, okunan sözleri; ezberlenen yazıları, kitapları zihinde hıfzeden, saklayan hassa, kuvvettir" (Devellioğlu, 2004, 330). Hafıza kelime anlamı olarak depolayan, koruyan ve saklayan anlamlarına gelmektedir (Fedayi, 2010). Bireyin zihninde korunan öğeler bireysel hafızayı oluşturmaktadır. Yüzyılların birikimiyle toplumların bilincinde kökleşip muhafaza edilen ve hatırlanan öğeler de toplumsal hafızayı oluşturmaktadır. Toplumsal hafıza kavramı psikoloji, sosyoloji, tarih vb. gibi pek çok bilim dalının ilgi alanına girmektedir. Bir toplumun içerisinde yaşamak, şimdiki zaman içerisinde geçmişi hatırlatacak bir eşyayı görmek ve kullanmak, çeşitli mekânlarda

bulunmak, başka insanlarla iletişim halinde olmak, son olarak bunların bütününe oluşturduğu kültür zemininde bulunmak, toplumsal hafızanın tanımı bağlamında öne çıkan unsurlardır (Fedayi, 2010, 152).

Hafıza depolama ve saklama işlevini üstlendiğinden dolayı psikolojinin temel inceleme alanına girmektedir. Kognitif yaklaşım, hafızayı ve hafızanın işleme sistemini merkeze alarak, insanın davranışını hangi yönde etkilediği açısından incelemektedir. Hafızayla ilgili yapılan çalışmalar bundan öncesine dayanmaktadır. Öğrenme, bilme, hatırlama, unutmama, depolama gibi insanın yapısıyla ilgili olduğu için insan hakkında düşünmek kadar eskiye dayanmaktadır (Karaarslan, 2019, 29). Toplumsal hafıza, konusu itibarıyla toplumu ilgilendirdiği için sosyal bilimler içerisinde bir çalışma alanı olarak belirmiştir. Bilişim ve kitle iletişim alanındaki gelişmelerin oldukça hızlı olduğu ve yazılı kültür açısından devrim niteliğinde icatların yapıldığı bu dönemde elbette ki sosyologların toplumsal hafızaya ilgisi oldukça fazladır.

Bireyin kendi hatırlamaları, toplumsal hafızayı şekillendirir. Bunun yanında bireylerin kendi geçmişlerine dair hatırladıkları ile toplumun hatırladığı arasında nitel farklılıklar vardır. Bu sebeple sosyologlar bireysel hafıza ile toplumsal hafızanın ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünmüşlerdir. (Çınar, 2017, 138). Kansteiner toplanmış hafıza ile toplumsal hafıza arasında bir ayırım yapmıştır. Toplanmış hafıza, bireylerin hafıza deneyimlerinin toplamından oluşur. Bu nedenle de psikolojik metotlarla çalışır. Fakat toplumsal hafızanın kendisine özgü dinamikleri mevcuttur (Çınar, 2017, 138). White'a göre kişisel hafıza ile toplumsal hafıza ayrı ayrı değildir, birbiri ile iç içe geçmiştir (Çınar, 2017, 138). White'a göre tarih alıntılar üzerine inşa edilmiştir. Toplumsal hafıza da toplum içerisinde kendiliğinden var olan ve nesilden nesile bu şekilde taşınan bir olgu değildir. Toplumsal hafıza çeşitli iletişim yöntemleri vasıtasıyla toplum arasında ve zaman içerisinde yayılır (Çınar, 2017, 139). Hafıza sürekli evrim geçirmektedir, tarih ise artık olmayanın yeniden inşa edilmesidir yani artık olmadığı için eksiklikleri vardır. Hafıza sürekli güncel kalır, tarih ise geçmişin temsilcisidir (Gedi - Elam, 1996, 33). Yani biz toplumsal hafızanın o toplumun tarihi olduğunu söyleyemeyiz. Toplumun hafızası ile toplumun tarihi birbirinden ayrılır. Toplumun tarihi, toplumsal hafızanın oluşmasına katkıda bulunur.

Hafıza konusu sosyoloji alanına Emile Durkheim'in çalışmaları ile birlikte girmiştir. Durkheim, hafızanın tamamen sosyal bir olgu olduğunu savunmuştur. Böylece Halwachs'ın düşüncesini derinden etkilemiş ve hafıza teorisinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Halwachs'a göre bireysel bellek diye bir şey yoktur. Tek gerçek bellek "kolektif bellek"tir. Halwachs kolektif hafızanın nasıl oluştuğu hakkında net bir şey söylememiştir (Halwachs, 1992). Ona göre kişinin geçmiş deneyimleri her zaman belirli bir sosyal grup çevresinde hatırlanır (Gedi ve Elam, 1996, 33). Toplum içerisindeki her bireyin kendisine özgü bir hafızası mevcuttur. Ama bu hafıza, bireyin içerisinde bulunduğu toplumun



hafızasından bağımsız değildir. Toplumsal hafıza bireyin hafızasında yer edinir. Böylece toplumsal hafızaya yönelik yapılan hatırlatmalar, toplumdaki her bir birey için oldukça etkili olmaktadır.

“Hafıza Zinciri” kavramını ilk ele alan isim Hervieu-Léger’dir. Léger, dinin toplumsal bir hafıza zincirinin olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda bu bağlamda dinden uzaklaşmayı da hafıza kaybı olarak yorumlamaktadır (Sevinç, 2012, 122). *“Religion as a Chain of Memory”* kitabında hafıza zinciri teorisinden bahsetmektedir. Kitabında dine ve sekülerleşmeye yeni bir tanım bulmaya çalışmıştır. Dini, geleneğin otoritesine dayanarak herkes tarafından kabul edilen inançlar olarak tanımlamaktadır. Toplumda çok sayıda inanç vardır ama bunlar geleneğe dayanarak kabul edilen inançlar olmadığı için o inançları din olarak kabul etmez. Léger “babalarımızın inandığı gibi” inanan insanları dindar olarak kabul etmektedir. Laik insan ise geleneğe dayanmadan kendi aklına güvenendir. Bundan dolayı sekülerleşme, geleneğin insanların inançları üzerinde belirleyici gücünü kaybetmesi olarak tanımlanır. Sekülerleşme inancın ya da inanmanın yok olması değil, inanma şeklinin değişmesidir (Şentürk, 2004, 102). Léger’e göre hafıza zinciri toplumun dini sürecini oluşturmaktadır (Léger, 2004, 51). Modernleşmeyle dinin öneminin azalmadığını öne süren Léger, aksine dinin sosyal ve kültürel yapısında değişme olduğunu ifade etmektedir.

2. Toplumsal Hafızayı Oluşturan Unsurlar

Toplumunu oluşturan unsur insandır. Farklı coğrafyalarda, kültürlerde, geleneklerde, yaşamın her alanında oluşan ürünler ve toplumda meydana gelen olaylar geçmişi oluşturmaktadır. Toplumların tarihlerinde gerçekleşen önemli olaylar tüm toplumu ilgilendirir ve toplumsal hafızayı da doğrudan etkiler (Atik - Erdoğan, 2014, 5). “Hafıza dışarıdan gelen her türlü bilgi, olay, anı ve bütün yaşanmışlıkları depolamaktadır. Bununla birlikte daha önce edinilmiş olanları sonradan gelenlerle kıyaslayıp harmanlayarak yeniden zihinde inşa süreci başlamaktadır.” (Şahin, 2019, 43). Birey hafızasını etkileyen en önemli unsur, yetiştiği toplumun değerleridir. Bu değerler, bireyin zihninde her zaman canlılığını korumaktadır. Netice olarak hafızanın toplumdan bağımsız olmadığını söylemek mümkündür. Birey, içerisinde yaşadığı toplumda bir toplumsal hafıza oluşturur. Toplumda meydana gelen değişimler de bu hafızayı etkilemektedir. Toplumsal hafızayı oluşturan unsurları şu şekilde sıralayabiliriz;

2.1. Ritüeller

Connerton’a göre bir hatırlama varsa belli bir gruba ya da alana ait olmamalıdır. O, kuşaktan kuşağa aktarılmalıdır. Bu aktarma görevi de ailenin en yaşlı üyelerine düşmektedir. Toplumsal hafızada üzerinde durmamız gereken bir konu da aktarımlardır. Toplumsal hafızayı oluşturan unsurlara bakarak bu aktarımın ve hafızanın toplumsal olgu olarak nitelendirilmesi gerekmektedir. Toplumsal hafızayı oluşturan unsurlardan birisi ise

anma törenleri, yani ritüellerdir (Connerton atf. Şahin, 2019, 44). Ritüeller, kültür ve toplum ile iç içedir. Ritüeller sıradan ve basit eylemler değildir. Aksine, toplumsal hayatı oluşturan bir unsurdur. Bu nedenle ritüellerin toplumsal hafızayla bir ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ritüeller bir topluluk içerisinde gerçekleştiği için toplumsallaşmaya yardımcı olur ve insanları bir araya getirir (Alver, 2013, 73). Ritüellerin tekrar eden bir yapısı vardır. Tekrar etmesinden dolayı toplum içerisinde alışkanlık haline gelmektedir (Şahin, 2019, 45). Bayramlar ve ritüeller, düzenli olarak tekrarlandıkları için kimliği koruyan bilginin iletilmesini ve devredilmesini sağlarlar. Bu sebeple kültürel kimliği yeniden üretimini sağlarlar. Bu sebeple de toplumsal hafızada yer edinirler. Ritüeller ve efsaneler gerçeğin anlamını açıklarlar. Bunların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması gerekmektedir. Bu nedenle ritüellerin korunması, toplumsal hafızanın da korunmasını sağlar ve toplumun kimliğini korur (Assmann, 1997, 60)

Toplumlar, ritüellere ve törenlere belli bir anlam yükledikleri için manevi olarak yeniden canlandırma yapmaktadır. İşte bu canlandırma, bazen de geçmişi hatırlatma şeklinde olur (Şahin, 2019, 46). Bayramlar ve ritüeller toplum içerisindeki insanı motive etmektedir. İnsanlar, törenler esnasında yerine getirdikleri görevler sayesinde günlük hayatlarına daha enerjik ve güçlü bir şekilde dönerler. “Her bayram, dini törenin bir takım karakteristik özelliğini taşımaktadır.” (Durkheim, 2005, 451).

Bir ritüel olarak törenler hatırlama figürlerinden oluşmaktadır. Geçmiş veriler onu en iyi temsil eden söz ve sembollerle korunmalıdır. “Törenler özdeşleştirme ve temsil edilme sayesinde hatırlama ve zihinde tutmaya daha fazla yardımcı olmaktadır.” (Şahin, 2019, 46). Eskiden meydana gelen bir olayı bedensel olarak canlandırma, geçmişi korumaya yardımcı olmaktadır. Yani alışkanlık haline gelmiş olan uygulamalar, hafızanın aktarılması ve sürdürülmesinde oldukça önemlidir (Connerton atf. Şahin, 2019, 46).

Ritüeller sadece bir şeyi tekrarlamak değildir, her birinin ayrı bir anlamı vardır. Bayramlar ve törenlerin gündelik hayatın dışında, insanın geçmişinden bir parça olarak onun hafızasında bir yeri vardır. İnsan geçmiş ile bağlantı kurarak tarihini hatırlamakta ve kökenine ait hatırlama figürlerini hafızasında canlandırarak kendi kimliğini korumaktadır. Bireyi, çevresindekilerle ve akrabalarıyla bir araya toplar. Bu sebeple de bütünleşmeyi sağlar. Her toplumda farklı farklı törenler mevcuttur ve hepsi toplumda bir yer edinmiştir. Mesela kutsal günler, geceler, düğün, bir hayvanı kurban etme vb. gibi olaylar o toplumda yer edinmiş önemli ritüelleri mevcuttur. Böylece toplumun hafızası oluşur ve o toplumun kültürünün devamlılığını sağlar (Şahin, 2019, 48)

Ritüeller ne kadar zaman geçerse geçsin, her yıl düzenli olarak tekrarlandıkları için hafızada yer edinir ve o toplumun hatırlamasını sağlar. Aynı zamanda yapılan ritüeller bireyin hayatına anlam katmaktadır. Birey nereye ait olduğunu bilir. Geçmişini bilir, kültürünü bilir ve bunu kendisinden sonraki nesillere aktarır. Böylece toplumda bir hafıza zinciri oluşmuş olur.



“Ritüel inancın öğrenilmesini, inancın kolektif bir paylaşım haline gelmesini sağlar. Bu sayede bireysel bir tecrübe olarak inanç, ritüeller çerçevesinde toplumsal bir boyut kazanır; ritüeller vasıtasıyla birey ve toplum arasında güçlü bir köprü kurulur” (Özdemir, 2016, 15). Yani ritüeller bireyin toplumla arasındaki ilişki için oldukça önemlidir. Ritüeller, yapılan diğer toplu hareketlere göre daha anlamlıdır. Birey, geçmişten gelen bir hatırası olduğu için ona anlam yükler. Bir toplumun değerlerini, inançlarını ifade eder. Bu sebeple de daha çok kutsalla bağlantılıdır. Dinlerde pek çok ritüel mevcuttur. Dini inançların ve değerlerin o inancı benimseyenlere öğretilmesine ve bireye güçlü bir aidiyetin kazandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ritüeller toplumsal bütünleşmeyi sağlar bu sayede birçok değer, inanç vb. kültürel unsur nesillerden nesillere aktarılmaktadır (Akın, 2011, 124). Yeni nesile bir olayı etkili bir biçimde anlatmayı sağlayan en önemli unsur ritüellerdir.

“Konuşmanın veya herhangi bir eserin o törende dile getirilmesi, sözcüklerin birbiri ardınca uyumu, ahengi ve anlam bütünlüğü tören için elzem olmaktadır. Bunun içinde toplu söylenen herkesin aynı sözde mutabık olması her ağızdan aynı sözlerin çıkması dahi tören dilinin gereklerinden olmaktadır.” (Şahin, 2019, 48). Aynı zamanda tören esnasında yapılacak olan bedensel eylemler de daha önceden yapılan ve herkes tarafından neyin ne zaman yapılması gerektiği bilinen şeylerdir. Törenlerde yapılan her hareketin farklı anlamları vardır. İşte bu bedensel eylemler bireyin hafızasında daha kalıcı hale gelir ve toplumsal hafızanın oluşmasında büyük bir rol oynar.

2. 2. Mekânlar

“Toplumun derinden etkileyen, sarsan, var eden ve böylece toplumun ortak hafızasında ve hissiyatında yer eden olayların vuku bulduğu mekânlar geniş kabul görür ve toplumun bir değeri haline gelir” (Alver atf. Şahin, 2019, 51). Bahsedildiği gibi ritüeller, toplumsal hafızanın oluşmasında oldukça etkilidir. Toplumsal hafızanın en önemli unsuru hatırlamadır. Hatırlama sözlü, yazılı ve anıt mekânlar olarak üç kaynak ile nesilden nesile aktarılır (Bozan, 2018, 1231). Hatırlama, belli bir mekânda cisimleştirilmek ister (Assmann, 1997, 42). Mekân, hatırlamada ve toplumsal hafızanın oluşmasında oldukça önemlidir. Connerton'a göre mekânlar en iyi hatırlama unsurudur. Mekânlara odak arttıkça hatırlama da o kadar artar (Şahin, 2019, 51). Bu sebeple her topluma özgü bazı mekânlar, o toplumun hafızasında yer edinmiştir. Her inanç için farklı mekânlar vardır ve o mekânlar toplum tarafından kutsal olarak kabul edilmektedir. Farklı inançlarda ve dini gruplarda mekân sayesinde anılarını ve kimlikliklerini garanti altına alırlar. Özellikle bir mekân, o toplumun hafızasında yer edinir. İşte o toplum için o mekân değerli ve özel kabul edilir. Mekân, anıların saklandığı bir depo gibidir. Hafıza ve mekân birbiri ile bir ilişki içerisindedir ve birbirlerini desteklerler. Yani bir insanın anılarını hatırlamasında mekân büyük rol oynamaktadır. Mesela önceden gezip görülen bir mekânı gezerken zihinde eski anılar tekrar canlanır.

“Hafıza, mezarlıklar, ibadet edilen yerler, hapisane ya da savaş meydanları gibi alanlarda daha fazla bağ kurmaktadır.” (Şahin, 2019, 52). Çevre değiştikçe unutkanlık başlar. Toplu göçler mekânların unutulmasının bir parçasıdır. İnsan bir mekândan rastgele geçmez. O mekân artık onun hafızasında bir yer edinmiştir. Hafıza o mekânı kaydeder ve anımsar.

Kutsal yolculuğa çıkmak, kutsal olan belli bir yerden geçmek, hacı olmak anlamına gelmektedir. Önemli bir olay meydana geldiği zaman o olayı unutturmamak ve topluma yeniden hatırlatmak için o mekân anıt yapılmaktadır. Anıtlar toplumsal hafıza için oldukça önemli yapılardır.

Kutsal mekânlar, tarihsel yönleri sayesinde geçmişte yaşanmış olayların bir hayal olmadığını insanlara gösterir. Bu sebeple hatırlamanın en güçlü boyutlarından birisi kutsal mekânlardır (Bozan, 2018, 1232). Mekânlar, toplumsal ve kültürel hafızanın oluşmasında rol oynadığı gibi bu hafızanın taşınmasında da önemli bir rol oynar ve bir hafıza zinciri oluşturur. Yani anıların nesilden nesile aktarılmasında etkilidir.

2. 3. Önemli Olaylar ve Tarih

Toplumun eski döneminde yaşanmış olan önemli bir olay, o toplumun hafızasında yer edinir. Toplum o olayı unutmaz ve kendi zamanında o olaydan belirli dersler alır. Toplumun en yaşlısı, yeni nesile öğütlerde bulunabilmek için eskiden yaşanmış olan bir olayı örnek gösterir ve bu da o toplumda bir hafıza zincirinin oluşmasını sağlar. Bu olaylar hikâyelere dönüşür ve nesilden nesile aktarılır. Hatırlama genellikle, bir bireyin yaşadığı bir olaydır. Bu olaydaki bazı ipuçları, geçmişte yaşanmış bir olayı aklına getirir (Roediger - Zaromb - Butler atf. Orta, 2019, 1100).

Toplumsal hafızanın yayılmasında en önemli unsurlardan birisi tarihsel anlatılardır. Geçmiş, bu tarihi anlatılar sayesinde aktarılır. Anlatılar, geçmişe dair aslında birbirinden bağımsız gibi görünen olaylar arasında bir anlam örgüsü kurarlar. Bu sayede de geçmişten gelen algıların gelecek nesillere aktarılmasını sağlarlar (Çınar, 2017, 139).

Bir toplumun kimliği o toplumun tarihi ile ilişkilidir. Geçmişte yaşanan olumlu veya olumsuz olaylar o toplumun ne tür insanlar olduğunu ortaya çıkartmaktadır (Rodiger vd. atf. Orta, 2019, 1101). Tarihin hafıza ile bağlantısı, geçmişte yaşanmış bir olayın sonraki nesillere aktarılması ve o zamanı yaşamamış ve o olayı hiç deneyimlememiş olan bireylerin zihinlerinde bir resim oluşturmaktır. Önceden yaşanan olaylar, sosyal aktörlere dolaylı bilgi aracılığıyla ulaşır. O olayı yaşamamış bireyler, anma etkinlikleri, ritüeller gibi performatif ya da yazılı ve görsel kaynaklardan, geçmiş bilgisinin kendisine olmasa da onu kendi zihninde yeniden oluşturur. Bireyler olayları doğrudan anımsamazlar. Bu sebeple, olaylar okuma, dinleme, anma etkinlikleri gibi insanların bir araya geldiği ortamlarda hatırlanır. Yani toplumun geçmiş bilgisi olayı doğrudan deneyimleyenlerin değildir.



Sonrasında bu bilgiyi yaşatmak için yapılandırılanlar ve bu yapıları görenlerin hafıza bilgisidir. Hiçbir hafıza geçmişi olduğu gibi koruyamaz (Assmann, 1997, 44).

Hatırlama, gerçekte yaşanmış olaylar yerine daha çok hikâye haline getirilmiş olayları referans almaktadır. Bu hikâyeler, bir topluma özgü toplumsal hafızanın oluşumuna yardımcı olmaktadır (Orta, 2019, 1101). Tarih, toplumsal hafızanın oluşmasında etkili bir unsurdur ama tarih ile toplumsal hafıza birbiri ile aynı şeyler değildir. Halbwachs belleği tarihsel bellek ve kolektif bellek olarak ikiye ayırmaktadır. Tarihsel bellek geçmişteki yaşayanların izlerinin sistematik bir şekilde analizidir. Ama kolektif bellek geçmiştekilerin izlerinin nesilden nesile aktarılmasıdır (Bilgin, 2013, 29).

3. Kur'an'daki Toplumsal Hafıza Bağlamında Hatırlatma

3.1. Ritüeller "İbadetler"

Kur'an'da ritüel olup olmadığı bir tartışma konusudur. Biz burada ritüelleri Kur'an vasıtasıyla bir hafıza zinciri ile biz ulaşan ibadetler olarak değerlendireceğiz. İslam'da yer alan ibadetlerin bazıları geçmişte yaşanmış bir olaya dayanmaktadır. Mesela hac, kurban, oruç ve sa'y gibi önemli ibadetlerin yerine getirilmesi, toplumun geçmişi anımsamasına yardımcı olmaktadır. Bunları toplumda yerine getirilen ritüeller olarak nitelendirebiliriz.

Konuyu hac örneğiyle ele alacak olursak; Razi'nin ve Kutubi'nin ifadelerine göre Beytullah, ilk önce Hz. Âdem tarafından yapılmış ama Nuh tufanında yıkılmıştır. Allah Hz. İbrahim'e bu yerin, yani silinmiş olan mabedin yerini gösterdi ve ona yeniden inşa etmesini emretti (Hacc 22:26). İlk mabedin orada yapılması ve ilk kültürün temellerinin orada atılması hac ibadetinin orada yapılmasının sebeplerindedir. Allah, Hz. İbrahim'e insanları haccetmeleri için çağırmasını buyurmuştur. Bu sayede hem Allah'ın rızasını kazanırlar; hem de dünyanın her yerinden gelen farklı ırklarla karşılaşır ve onlarla tanışır. Onlarla dostluk ve ticari ilişkiler kurarlar. Yani hac ibadeti hem bu dünya hem de ahiret için faydalı olacağını buyurmaktadır (Koçyiğit, 2015, 27).

Hac veya umre ibadeti için farz olan sa'y ibadetinin yapıldığı Sefa ile Merve tepeleri, Kabe'nin doğusunda bulunan tepelerdir. Bunlar, Allah tarafından belirlenen yerlerden birisidir. Sa'y ibadetinin hac ve umre ibadetleri içerisinde yapılan ibadetlerden birisi olması, Hz. İbrahim'in eşi olan Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail ile Mekke vadisinde yalnız kaldığı sırada su bulabilmek için Safâ ile Merve tepeleri arasında koşmuş ve Hz. İsmail için su aramış olmasıdır (Küçükaşçı, 2008). Sa'y ibadeti de bu olaya dayanmaktadır. Hz. Hacer, Safa ile Merve arasında yedi defa gidip gelmiştir (Köksal, 2005, 206). Allah; "Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir" buyurmuş, hac ve umre ibadetini yerine getirirken Safa ile Merve arasında sa'y yapmanın önemini bize bildirmiştir. (Bakara, 2:158). Nesilden nesile aktarılan bu ibadeti yaparken Müslümanlar geçmişi hatırlar. Hacc ibadeti gibi sa'y ibadeti de önceden yaşanmış olan bir hadiseye dayandığından dolayı hafızada bir yer edinmiş ve

hafıza zinciri ile günümüzde de bu ibadeti yerine getirenler, bu ibadeti niye yaptıklarını ve bu ibadetin neden önemli olduğunun farkındadırlar.

Müslümanların her yıl düzenli olarak yerine getirdikleri kurban ibadeti de toplumsal hafızada yer edinmiş bir ibadet olmakla birlikte Kur'an'da bu ibadetin neye dayandığı anlatılmaktadır. Kur'an'da *"Belli günlerde, kendilerine verdiğimiz hayvanlardan Allah'ın adını anarak kurban kessinler"* (Hacc, 22:28) buyurulmaktadır. Buradaki belli günlerden maksat Kurban Bayramıdır. Kur'an'da, Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmeye gitmesi hadisesinden bahsedilmektedir (Saffat, 37:104-107). İşte bu ayetlerde Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanların neden kesildiğini açıklamaktadır. Kurban Bayramı'nda kestiğimiz kurbanlar, Hz. İbrahim'den bize kadar bir hafıza zinciri olarak gelen bir ibadet olarak hala devam etmektedir (Bilge, 2014, 110). Toplumdaki bireyler, yani Müslümanlar, kurban kestikleri zaman bu olayı anımsar ve geçmişini hatırlarlar. Bu sayede yaptıkları ibadetin değerini daha iyi kavrar ve bu ibadeti yerine getirirken bilinçli bir şekilde hareket ederler.

Son olarak Kur'an'ın kurduğu hafıza zinciri olarak karşımıza çıkan ibadet ise oruçtur. Kur'an'da, *"Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı ki, takvaya ulaşasınız."* (Bakara, 2:183) buyurulmuştur. Bu ayetten de anlayacağımız üzere oruç, sadece İslam'da değil, bütün dinlerde bulunan bir ibadettir. Allah'u Teala bütün ümmetlere peygamberler göndermiştir. Ama maalesef onlar Allah'ın gönderdiği dini tahrif etmişlerdir. Bu sebeple unutulmuştur. Allah'u Teala ayetlerinde orucu tekrar hatırlatmış ve orucun farz olduğunu bize bildirmiştir (Havva, 2018, 478). Böylece oruç ibadeti nesilden nesile aktarılan, eğitici, olgunlaştırıcı, sabrı gerektiren bir ibadet olduğu için her dine farz kılındığı gibi Müslümanlara da farz kılınmıştır. Bütün dinlerde bulunan, dinleri ve nesilleri birbirine bağlayan oruç, toplumdaki dini kültürün oluşmasındaki en temel unsurlardan birisidir. Bu özelliğini günümüzde de devam ettirerek geçmişten günümüze bir bağ kurar. Kur'an'da geçen ayetlerden toplumsal hafıza zincirini bize en iyi gösteren ayetlerden birisi de budur (Bayraklı, 2013, 2:419). *"Sizden öncekilere farz kılındığı gibi"* ifadesi geçmiş ile bir bağ kurar. Topluma geçmişi hatırlatarak şimdi yapılan ibadetin aslında onlardan öncekilerde de olduğunu bize göstermektedir. Neticede oruç, değişik versiyonlarıyla, tarih boyunca bütün dinlerde yer alan en yaygın ibadettir (Özsoy- Güler, 2019, 338).

Müslümanlar için oldukça önemli olan bu ibadetler, aynı zamanda tarihi izler taşımaktadır. Kur'an'da bahsedilen kıssalardaki bu ibadetler, bireyin ibadetlerini niçin yaptığını kavramasına yardımcı olmaktadır. Bu sayede yaptığı ibadeti niçin yaptığını bilen birey onu içselleştirir ve yaptığı şey bir anlam kazanır.

3. 2. Mekânlar

Toplumsal hafızada hatırlamayı sağlayan en önemli unsurlardan birisi de mekanlardır. Mekânlar anlatılan olayların hayal ürünü olmadığını bize göstererek o olayları içselleştirmeyi sağlar. Kur'an'da da toplumsal hafızayı oluşturan ve bunun



nesilden nesile aktarılmasını sağlayan kutsal mekânlardan bahsedilir. Bahsedilen kutsal mekânın toplum için yani Müslümanlar için neden önemli olduğu ayetlerde bildirilmektedir. Toplumsal hafıza açısından değerlendirebileceğimiz mekanlardan birisi Mescid-i Haram'dır. Mescid-i Haram'ı yani "Beytullah'ı" Kur'an'da Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in birlikte yaptığından bahsedilmektedir (Bakara 2:127). Başka bir ayette ise "İnsanlar için ilk kurulan ev Mekke'dedir, toplumlar için mübarek ve rehber olarak kurulmuştur" buyurulmuştur (Ali İmran 3:96). Görüldüğü üzere Mekke'de bulunan Kâbe, müslümanlar için kutsal bir mekandır. Kâbe, Kur'an'ı Kerimde birçok yerde geçmektedir. Kur'an'da, Kabe'nin insanlar için doğrunun, iyinin, güzelin ve sevabın üretildiği güven ve ibadet yeri (Bakara 2:125), alemlere bereket ve hidayet kaynağı (Âli İmran 3:96), saygıya değer, yasakların öğretildiği, hac ibadetinin yerine getirildiği ve insanların fakirlikten kurtulmaları için bir imkân olarak kurban ibadetinin gerçekleştirildiği yer (Maide, 5:97) olarak zikredilmektedir (Koçyiğit, 2015). Allah Kabe'yi Müslümanlar için bir sembol olarak göstermiştir. Allah tarihin en eski döneminden beri önemli olan bu mekânı Kur'an'da zikredilerek sonraki nesillere hatırlatmada bulunmaktadır. Nesilden nesile aktarılan bu bilgiyle Mescid-i Haram'a giden Müslümanlar bu mekânın önemini kavrarlar. Oraya gittiklerinde kendileri bizzat yaşamamış olsalar da Kur'an sayesinde eski anıları canlandırmaktadır.

Kur'an'da kible değişikliği ile ilgili ayetler mevcuttur. Kible ve kible değişikliği Müslümanların hayatlarında çok önemli bir yere sahiptir. "Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın" buyurulmuştur (Bakara, 2/191). Bu ayette Müslümanlar tarafından kutsal olan Mescid-i Haram'ın savaşa kapalı olduğu belirtilmektedir (Bayraklı, 2013, s. 489)

Kur'an'da bahsedilen ve Müslümanlar için önemli mekânlardan birisi de "Arafat" tepesidir. Arafat tepesi farz olan hac ibadetinin yerine getirilmesi için oldukça önemli mekânlardan birisidir. Kur'an'da geçtiği üzere Arafat, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın, cennetten kovulduktan sonra yeryüzünde buldukları yer olarak bilinmektedir (Bakara 2:198). Başka bir rivayete göre ise Cebrail'in Hz. İbrahim'e haccın nasıl ve nerede yapılacağını öğrettikten sonra Arafat'a geldikleri zaman O'na "Arefte" yani anladın mı diye sorması ve Hz. İbrahim'in de "Areftü" yani anladım şeklinde cevap vermesinden dolayı bu mekâna Arafat dendiği söylenmektedir. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın buldukları güne de Arefe günü denmektedir. Bu ayetin (Bakara 2:198) devamında "Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık" buyurulmaktadır. Dünya'nın her bir tarafından gelen Müslümanlar Hacc ibadeti esnasında buraya gelip tanışırlar. Arafat dağındaki bu vakfe, ataları Âdem ve Havva'nın buluşmasını andırmaktadır ve bu ibadet o hatırayı yaşatmaktadır. Dolayısıyla Arafat dağı ve Arefe günü, insana geçmişini hatırlatır. İnsanın o ruhu yeniden yaşamasını sağlar (Bayraklı, 2013, 512). Arafat, topluma geçmişte yaşanan bir olayı hatırlatmaktadır. Arafat'ta yapılan vakfe

toplumun hafızasına işlemiştir. Müslümanlar bu ibadeti yaparken atalarını hatırlar ve onu anarlar. İşte bu oradaki hatırayı yaşatır ve gelenek nesillere de aktarılmasının sağlar. Bu da Müslümanlar arasında bir toplumsal hafıza zinciri oluşturur. Bir mekânın hafıza zinciri açısından önemi orada yaşanmış bir olaydır. Sonrasında yerine getirilen bir ibadet ve orada bulunmak o olayın hatırlanmasına yardımcı olur.

Mescid-i Aksa'da Kur'an'da bahsedilen ve Müslümanlar için kutsal olan mekânlardan birisidir. Kur'an'da "Mescidü'l-Aksa olarak geçen yer İslam Âlimleri tarafından bugünkü Beytülmakdis olduğu ifade edilmektedir (İsra 17:1). Museviliğe göre bu mabed dünya yaratılmadan önce vardı ve göktemiş. Rab dünyayı onun gölgesinin düştüğü yerden yaratmaya başlamış ve orada da Hz. Âdem'i yaratmıştır (Bozkurt, 2004). Mescid-i Aksa, Hz. Muhammed'in peygamber olduğu dönemde de toplum tarafından bilinen kutsal olarak kabul edilen bir mekândır. Aynı zamanda Mescid-i Aksa Müslümanların ilk kiblesi olduğu için toplumsal hafızada yer edinmiştir. Nesilden nesile aktarılan bilgilerle değerini günümüzde de korumaya devam etmektedir.

Ritüeller başlığı altında değinilen sa'y ibadetinin gerçekleştiği Safa ile Merve tepeleri de Kur'an'da anlatılan kutsal mekanlardan birisidir. Kur'an'da Hz. Hacer'in Safa ile Merve arasında su araması orada yapılan sa'y ibadetinin önemini ortaya koyduğu gibi bu mekânların da önemini göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde bahsedilen bu mekânlar, geçmişte yaşanmış olan olaylar için elle tutulur birer unsurdur. Birey bu mekânları gidip görebildiği için geçmişteki olayları zihninde canlandırabilir. Toplumsal hafızanın korunması açısından oldukça önemli olan bu mekânlar, hem Kur'an'ın inmiş olduğu dönemdeki insanlara bir hatırlatma olmuş hem de nesilden nesile aktararak günümüze kadar gelerek kutsal kimliklerini korumuşlardır. Bu da toplumsal bir hafıza zincirinin oluşturduğunu bize göstermektedir.

3.3. Önemli Olaylar ve Tarih

Toplumsal hafıza açısından "hatırlama" eylemini gerçekleştiren en önemli unsur, geçmişte yaşanmış önemli olaylardır. Toplumun geçmişinde yaşanmış olaylar o toplumun tarihini oluşturur. Toplumun ortak tarihi de o toplumun kimliğinin oluşmasında oldukça etkilidir. Toplumsal hafıza dediğimiz şey, o toplumun geçmişinde yaşanan önemli olaylar demek değildir. Ama geçmişte yaşanan bu önemli olaylar toplumun hafızasında yer edindir.

Kur'an-ı Kerim'de, geçmiş zamanlarda yaşamış peygamberler ve onların toplumlarının tarihleriyle ilgili pek çok ayete yer verilmiştir. Kur'an'ın indiği dönemdeki o bölgede yaşayan insanların tarih kültürleri çoğunlukla bilinen Arap tarihi ve Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla sınırlıydı. Kur'an'da işlenen tarihi örnekler de daha çok bu kıssalar arasından seçilmiş kıssalardır (Özsoy - Güler, 2019, 672). Kur'an'da geçen kıssalar tarihi bilgi vermek için değildir. İbret, öğüt ve hidayet amacıyla anlatılmaktadır. Kur'an



toplumun zaten iyi bildiği geçmişteki ümmetlerden bahsederek bir "hatırlatma"da bulunur.

Kur'an'da Hz. Âdem'in yeryüzünde yaşayan ilk insan olduğundan bahsedilmektedir. Hz. Âdem hem yeryüzündeki ilk insan hem de vahyi alan ilk insandır. Yani Hz. Âdem peygamberler zincirinin ilk halkasıdır. Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılışından bahsedilmektedir. Hz. Âdem'in yaratılış kıssasında, insanın nasıl yaratıldığı ve Allah'ın meleklerle ona secde etmesini emrettiğinden bahsedilir (Hicr 15:28-29). Bu emir üzerine bütün melekler emre itaat ederek secdeye kapanmışlardır (Hicr 15:30). Fakat şeytan Allah'ın emrine itaat etmemiştir (Hicr 15:31). Şeytan kendisinin insandan daha üstün olduğunu, kendisinin ateşten insanın ise çamurdan yaratıldığını söylemiştir (Sad 38:76). Böylece şeytan, Allah'ın emrine karşı gelerek cennetten kovuldu (Sad, 38:77). Bu olay üzerine şeytan Allah'tan izin istemiş ve kıyamet gününe kadar insanlara günahı güzel göstereceğini ve onları azdıracacağını söylemiştir (Hicr 15:39-40). Allah şeytanın isteğini bu kabul etmiştir (Sad 38:80-81). Kur'an'da bahsedilen Hz. Âdem kıssalarından göreceğimiz üzere insanın yaratılışı böyle başlamıştır. Kur'an'da anlatılan bu kıssa insanlık tarihinin başlangıcıdır. Bütün toplumlar için ortak geçmiştir. Bütün insanların atası Hz. Âdem'dir. Toplumsal hafızada yer edinen en önemli olaylardan birisi Hz. Âdem'in ve eşi Hz. Havva'nın cennetten kovuluş hikâyesidir. Allah Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı cennetine koymuş, orada diledikleri her şeyden yiyebileceklerini yalnızca bir ağacın meyvesine dokunmamalarını söylemiştir (Bakara 2:35). Şeytan ise Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kandırmış ve onlar da o ağacın meyvesini yemişlerdir (Araf 7:20). Allah Teala da bu yaptıklarından dolayı onları cennetinden kovmuştur (Bakara 2:36, Taberi, 2019, 2:60). İşte bu ayetlerde insanın cennetten kovuluşu ve yeryüzündeki imtihanının başlaması anlatılmıştır. Kur'an bu kıssa, insanların onun emrine itaat etmelerini söylemek ve geçmişte kendisinin emrine uymayanları cezalandırdığını göstermek üzere anlatılmaktadır. Kur'an, geçmişte yaşanmış olayları hatırlatarak şimdi ile bağ kurmaya yardımcı olmaktadır.

Kur'an'da bahsedilen ilk cinayet hikâyesi de çoğumuzun bildiği Habil ile Kabil'in kıssasıdır. Kabil'in nefsine uyup Habil'i kıskanması üzerine onu öldürmesinden bahsedilir (Köksal, 2005, 75). Habil yeryüzünde ölen ilk insan olduğu için Kabil onun cesediyle ne yapacağını bilememiştir. Kabil bununla ilgili ne yapacağını düşünürken Allah'ın iki karga gönderdiği bildirilir (Maide, 5/31). Gönderilen kargalar kavga etmişler ve bir karga diğer kargayı öldürmüştür. Sonrasında karga, gagasıyla bir çukur açmış ve ölen kargayı içine koyarak üzerini toprakla örtmüştür (Maide, 5/31). Kabil izlediği bu olayı kendisi de uygulayarak kardeşini gömmüştür. Daha insanın yaşamının ilk dönemlerinde yaşanan bu olay günümüzde de oldukça etkili bir olaydır. Bu olayda görüldüğü gibi nefsinin düşünüp duygularına kapılan insanlar pek çok kötü ve acı olaya sebep olmuşlardır (Feyizli, 2018,

111). Bu ayetlerde örnek gösterildiği üzere bireyin kötü duygulardan arınması gerekir. Toplumun kurtulması için bu çok önemlidir.

Hz. Nuh'un kavminin başına gelenler de Kur'an'ın bize hatırlattığı önemli olaylardan birisidir. Kur'an'da Hz. Nuh'un tebliğ vazifesini yerine getirdiğinden ama kavminin iman etmemesinden bahsedilir (Nuh 71:5-6). Hz. Nuh'un kavmi şirke ve küfre sapmada ısrar etmişlerdir (Nuh 71:7). Bunun üzerine Hz. Nuh dua etmiş ve Allah da bu duasını kabul edip onların başlarına bir tufan göndererek onları helak etmiştir (Hud 11:36-37, Koçyiğit, 2019, 3:580). Bu kıssa, toplumdaki çoğu insan tarafından bilinen bir olaydır. Hz. Nuh ve gemidekiler dışındaki herkes boğularak helak olmuştur (A'raf 7:64). Allah'ı inkâr edenler ve Hz. Nuh'un davetine icabet etmeyip sapıtanların durumu bu şekilde anlatılmıştır.

İnançsızlıkları sebebiyle kavimlerin büyük çoğunluğunun helak olduğunu ayetlerde görmekteyiz. Peygamberlerine inanan kavimlerden farklı farklı kavimler ortaya çıkmıştır. Yok olan kavimlerin yerine yenileri gelmektedir. Hak ve batıl mücadelesi kıyamet gününe kadar devam edecektir.

Kur'an-ı Kerim'de toplumsal hafıza zinciri bağlamında yapılan hatırlatmalardan birisi de Hz. İbrahim ve kavminin kıssasıdır. Hz. İbrahim'in puthanede bulunun putları kırması hadisesi toplumsal hafızada yer edinen olaylardan birisidir. Hz. İbrahim bir gün putların yanına gitmiş ve elindeki baltayla hepsini kırmıştır. Baltayı da putların en büyük olanının boynuna asıp oradan çıkmıştır (Saffat 37:91-93). Kavmi putların halini gördükten sonra bunu putlara tapmayan Hz. İbrahim'in yaptığını düşünmüşler ve Hz. İbrahim'e bunu onun yapıp yapmadığını sormuşlar (Enbiya 21:62). Hz. İbrahim de putları kendisinin değil, büyük putun kırdığını söylemiştir (Enbiya 21:63). Bu kıssada, Allah'a iman etmenin ve O'na güvenmenin insana verdiği cesareti görmekteyiz. Putları Tanrı olarak kabul eden ve onlara tapmaya alışkın olan bir topluma tebliğ etmek, onlar için farklı bir inanç getirmek oldukça zordur. Hz. İbrahim böyle bir kavme ve aynı zamanda babasına tebliğ ederken büyük bir mücadele göstermiştir. Çünkü Hz. İbrahim'in babası da inanmayanlardandır (Meryem 19:41). Hz. İbrahim ateşe atılacağı zaman bile Rabbine duyduğu güven ve huzur içindeydi. Kur'an'da Allah'ın ateşe serin olmasını emrettiği bildirilir (Enbiya 21:69). Bu emirle ateş serin olur ve Hz. İbrahim'e zarar vermez (Küçük, 2003, 10:419). Hz. İbrahim, Allah'a güvenmiş, tereddüt etmeden ateşe doğru yürümüş ve ateşten sağlam bir şekilde çıkmıştır (Begavi, 86).

Hz. İbrahim, Allah'a teslimiyet açısından çok iyi bir örnektir. Ritüeller başlığı altında değinilen Hz. İbrahim'in gördüğü rüyanın Allah'ın emri olduğunu bilerek ona itaat etmesi ve oğlunu kurban etmeye gitmesi de Hz. İbrahim'in Allah'a teslimiyetini bize göstermektedir. Kur'an'ın indirildiği dönemde toplum genellikle putlara tapmaktaydı. Ayetlerle onlara putların aslında kendilerine bile faydasının olmadığını, onlara tapmanın manasız olduğunu topluma hatırlatmaktadır (Küçük, 2003, 10:413, Bursevi, 2008, 12:532).



Kur'ân, geçmiş toplumların da puta taptıklarını, bunun onlara bir fayda sağlamayacağını geçmiş ile bağ kurarak ayetler ışığında bize göstermektedir.

Kur'ân'da geçen Hz. Şuayb kıssasında da dürüstlüğe ve başkasının hakkına tecavüz etmemenin gerekliliğine vurgu yapılmıştır. İşledikleri suçun büyük bir cezayı gerektirdiğinden bahsedilmektedir (Bilge, 2004, 174). Başkasının malını helal olmayan yollarla, gasp etmek veya farklı aldatmacalarla elde etmek büyük günahlardandır. Hz. Şuayb'ın kıssasında kul hakkını yemenin günah olduğundan bahsedilmektedir. Hz. Şuayb'ın kavmi, Allah'ı inkâr eden ve putlara tapan sapkın bir topluluktan (Araf 7:85-87, Koçyiğit, 2019, 3:96-97). Bunların yanında başkasının malını haksız yere gasp ediyorlardı. Kur'ân'da belirtildiği üzere onlar ölçüde ve tartıda hile yapıyorlar ve haksız kazanç elde ediyorlardı (Hud, 11/84, Kutub, 2016, 6:144). Bunun sonucunda ise Allah Teala onları cezalandırdı ve bir uğultuyla onları helak etti (Hud 11:94). Allah bize Kur'an vasıtasıyla, Hz. Şuayb'ın toplumunun ticaretteki yanlış işlerini ve bunun onların başına açtığı olayları hatırlatıyor. Bir hafıza zinciri kurarak, eski toplumun başına gelenlerden yola çıkarak bu yanlışın yapılmaması gerektiğini söylüyor. Bu toplumsal hafıza zinciri nesilden nesile aktarılan ve yapılması uygun olmayan işlerin bize ne olduğunu ve haksız iş yapan toplumların yaptıkları bu iş yüzünden helak olduğunu, şu anda insanların haksız iş yapmaları onların da günahkarlardan olunacağını bize bildiriyor.

Hz. Muhammed'in peygamber olarak geldiği toplum, geçmişte yaşayan peygamberleri bilen ve onlara inananların olduğu bir toplumdur. Toplumda pek çok Yahudi veya Hristiyan bulunuyordu. Allah'ı Teala ayetlerinde, Yahudilerin inandığı ve peygamber olarak kabul ettiği Hz. Musa'nın kıssalarından bahsetmiştir. Ayetlerde geçen kıssalar, o toplumun kabullendiği ve bildiği kıssalar olduğu için toplumun ayetleri benimsemesini ve geçmiş ile bağ kurmasını sağlamaktadır. Nesilden nesile aktarılan ve toplumun hafızasında bir yer edinen bu kıssalar Kur'ân vasıtasıyla tekrar hatırlanmaktadır (Özsoy- Güler, 2019, 719, Bayraklı, 2013, 7:255).

Kur'ân'da bahsedilen Hz. Musa'nın kıssasında, onun getirdiği mucizelere rağmen, bu mucizeleri kibirlerinden dolayı reddedenlerin akıbetinin kötü olduğuna dikkat çekilmektedir. Firavun, İsrailoğullarına yıllarca işkence yapmış, onları köle olarak kullanmış, doğan erkek çocuklarını öldürmüştür. Allah'ı Teala, Hz. Musa'yı ve kardeşi Hz. Harun'u, Firavunu uyarması için peygamber olarak göndermiştir. Hz. Musa'nın getirdiği mucizeleri sihir olarak görmüşler ve onu sihirbazlıkla suçlamışlardır (Araf 7:109, Bilge, 2014, 224). Firavun, kibirinden dolayı iman etmemiş ve bundan dolayı Allah da onu Kızıldeniz'de boğarak helak etmiştir. Kur'ân'da bildirildiği üzere Firavunun cesedi, kendisinden sonra gelenlere ibret için balıklar tarafından yenmeyecek ve çürümeyecektir (Yunus 10:92, Bilge, 2014, 225). Kur'ân bize kibirlenmememiz için nasihatta bulunmaktadır. Bu nasihatta bulunurken geçmişte yaşamış toplumların başına gelenden bahsederek hatırlatmada bulunur. Bunun büyük bir günah olduğunu ve geçmişte bunu yapanların

helak olduğunu bize göstermektedir. Kur'ân geçmişte yaşanan olaylardan bahsederek sonraki nesillere hatırlatmada bulunmuştur.

Kur'ân'da bize bildirilen diğer bir hatırlatma ise Lut kavminin başına gelenlerdir. Lut kavminin yaşadığı ve helak olduğu yer olan "Lut Gölü"nü bulduğu Mü'tefika kasabasıdır. Lut kavminin sapkınlıklarını, yaptıkları kötü amelleri sonraki nesillere aktarmaktadır. Allah Kur'ân'da bu kavimden bahsederken şu an yaşayan insanların da ibret almaları için bu bölgeye dikkat çekmiştir. Hz. Lut'un kavmi daha önce hiçbir kavmin yapmadığı sapkınlıkları yapıyorlardı. Sedum kavminde ahlaki davranışlar tamamen yok olmuş ve eşcinsellik oldukça yaygınlaşmıştı (Ankebut 29:28,29) Hz. Lut'un uyarılarını dikkate almamış ve yaptıklarından dönmemişlerdir. Kur'ân'da, Lut kavminin "üzerine pişirilmiş balçıktan taşlar" yağdırıldığı söylenerek kavmin nasıl helak olduğu bildirmektedir (Hicr 15:73). Ayette, aklını kullananlar için orada ibret alınacak deliller olduğu buyurulmaktadır (Ankebut 29:35). Allah, Lut kavminin yaptıklarına dikkat çekerek bunları hatırlayıp onların düştüğü hataya düşülmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır (Saffat 37:138, Bilge, 2014, s. 128). Müslümanlar bu olaydan ibretler almalı ve bu tarz bir ahlaksızlığa düşmemelidir. Allah sadece o dönemdeki kavim için değil hem Kur'ân'ın indiği dönemdeki halk için hem de ondan sonra günümüze kadar olan bütün inananlar için eşcinselliğin büyük bir günah olduğunu açıklamakta, geçmiş ile ilgili önemli bir olayı Kur'ân ayetleriyle bize bildirmekte ve nesilden nesile bunun böyle olduğunu anlatmaktadır. Bu kıssa, Müslümanların geçmişleriyle bir bağ kurmalarını sağladığı gibi hafıza zinciri sayesinde kendisinden sonra gelen Müslümanların da hafızalarında yer edinmektedir. Bu sayede Müslümanlar, kendi dönemlerinden öncekilere de neyin helal veya neyin yasak olduğunu rahat bir şekilde anlayabiliyorlar.

Kur'ân'da, Hristiyanları konu edinen kıssalarda Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'den bahsedilmektedir. Kur'ân, Pavlus sonrası oluşmuş olan "Teslis" inancını ve Hz. İsa'nın ilahi bir tabiatı olduğunu reddetmektedir. Kur'ân'da, Hz. İsa'nın peygamber olduğu, ona ve annesine mucizeler verildiğinden bahsedilmektedir (Özsoy- Güler, 2019, 762). Kur'ân'da anlatıldığı üzere Hz. İsa babasız dünyaya gelmiştir. Doğduğu zaman Hz. Meryem'e "Sen ne yaptın böyle" demişler (Meryem 19:28), O da çocuğu göstermiş (Bursevi, 1996, 12:56). Onlar da "Beşikteki çocukla nasıl konuşuruz?" demişlerdi (Meryem 19:29). Hz. İsa konuşarak Allah'ın kulu olduğunu ona kitap verildiğini ve onu peygamber yaptığını söyledi (Meryem 19:30). Hz. İsa'nın ölümünden sonra havarisi Pavlus sonrası Teslis inancı ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da "Çocuk edinmek Allah'a yakışmaz" buyurulmuştur. (Meryem 19:35, Celali, 2017, 585). Kur'ân'da Allah'ın bu üçünden birisi olarak kabul edilmesi (Nisâ 4:171; Mâide 5:73), beşer olan Hz. İsa'nın ve Hz. Meryem'in ilah olarak nitelendirilmesi (Mâide 5:17, 72) ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olarak kabul edilen (Tevbe 9:30) inancın yanlışlığını ve bu inancın şirk olduğunu bize göstermektedir. (Mâide 5:72, 75, 117, Gürkan, 2011). Kur'ân, Hristiyanların benimsediği inancın yanlış olduğunu, Allah'ın Hz. Âdem'i annesiz ve babasız yarattığı gibi



Hız. İsa'yı da babasız yaratmaya gücü yeteceğini (Ali İmran 3:59) buyurmaktadır. Kur'an, düştükleri yanlıştan dönmeleri için eskiye dönük hatırlatmalar yapmakta ve onların yanlış bildiklerini düzeltmektedir. Kur'an'ın yapmış olduğu bu hatırlatma toplumsal hafızada yer edinmiş olan yanlış inancın aslını göstermektedir.

Sonuç

Ortak çıkarları sağlamak için bir arada yaşayan insanlar bir toplumu oluşturur. Her toplumun kendine özgü kültürü, dili, dini ve tarihi vardır. Bunların gelecek nesile aktarımı ise hafıza ile gerçekleşmektedir. Toplumsal hafıza geçmiş ile günümüz arasında bir bağ kurmamızı sağlar. Halbwachs'a göre insanın hafızası sosyal bir hafızadır. Yani toplumsal hafıza, bireysel hafızayı da şekillendirmektedir. Toplumsal hafıza, geçmişten gelen bilgileri sonraki nesillere aktarılmasını sağlar. Toplumun tarihi, geçmişteki yaşanmış önemli olaylar, ritüeller ve önemli mekânlar toplumsal hafızayı oluşturan unsurlardır. Ritüeller, toplumun hafızasında yer edinir. Her ritüelin bir hikâyesi ve yapılan her bir eylemin anlamı vardır. Bireyler ritüelleri yerine getirirken geçmiş ile bir bağ kurar ve eskiyi hatırlar. Aynı şekilde bir toplum için önemli kabul edilen yani kutsal sayılan bir mekânın da geçmişe dair kalıntıları bulunmaktadır. Orada yaşanmış bir olay bu mekân sayesinde zihinde daha kolay canlanabilir. Mekânlar, geçmişte yaşanmış olayların efsanevi hikâyelerden ibaret olmadığını ve gerçekten yaşandığını göstermektedir. Bu kutsal mekânları ziyaret etmek, bireyin hafızasında hatırlama eyleminin gerçekleşmesine yardımcı olur. Toplumun tarihi de toplumsal hafızanın oluşumundaki önemli unsurlardan birisidir. Toplumsal hafıza o toplumun tarihi demek değildir. Toplumun tarihi bilimsel bir şekilde araştırılır. Ama toplumun hafızası geçmişten gelen bilgi birikiminden oluşmaktadır. Geçmişte yaşanmış önemli olaylar, o toplumun kültürünü etkiler. Bu da o toplumun hafızasında bir yer edindiği anlamına gelmektedir. Toplumsal hafıza sayesinde bireyler geçmişlerini hatırlar. Geçmişte yaşanmış önemli bir olay, hafıza zinciri sayesinde nesilden nesile aktarılır. Böylece toplumsal hafızanın oluşmasını sağlar.

Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemdeki orada yaşayan insanların kültüründe yer edinen tarihi bilgiler, Arap tarihi ve Kitab-ı Mukaddes kıssalarından oluşmaktaydı. Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssalar genel olarak o toplum tarafından bilinen ama unutulmuş olan kıssalardır. Kur'an'da geçmiş ümmetlerden bahsedilmesinin sebebi topluma tarihi bilgi vermek için değildi. Geçmişte yaşamış ümmetlerin yaptıkları yanlışları ve bu yanlışların sonucunda başlarına gelenlerden bahsederek gelecek nesillerin ibret almasını sağlamaktadır. Kur'an'da yer alan kıssalar sadece ibret alınması için değil aynı zamanda yapılan ibadetlerin ve Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen mekânların tarihinden bahsetmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu kıssalar, toplumsal hafızada yer edinir ve bu sayede hafızadaki bilgilerin nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Kur'an'ın kurduğu bu hafıza zinciri sayesinde Müslümanlar geçmişini hatırlamaktadır. Yaptığı ibadeti niçin yapması

gerektiğini görür ve bu sayede yaptığı ibadet anlam kazanır. Aynı şekilde kendisine günah olan ve yapılmaması gereken işleri yapanların başlarına gelen musibetleri hatırlatarak bunların yapılmamasına dikkat çekmektedir.

Çalışmada Kur'ân'ın kurduğu hafıza zincirinin toplum üzerindeki etkilerinin psiko-sosyal boyutları üzerinde durulmuştur. Toplumun hafıza sayesinde geçmişte yaşanan önemli olayları hatırlamasının ve buna göre hareket etmesinin sosyolojik boyutu ele alınmıştır. Toplumun geçmişinde yaşanan olaylar o toplumun yapısını etkilemekte ve toplumdaki her bireyin de hafızasında bunun etkileri görülmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân'ın toplum üzerinde bir hafıza zinciri oluşturmasının, geçmiş hatırlatması ve ibret olması amacıyla anlatılan kıssalar üzerinden olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca toplumsal hafızanın nesilden nesile aktararak bir hafıza zinciri oluşturması sosyolojik bir durum etrafında şekillendiği görülmektedir. Toplumun hatırlamasının toplumsal hafıza sayesinde mümkün olduğu anlaşılmıştır. Her toplum, toplumsal hafızadaki bilgiyi kendisinden sonraki nesile aktarma işlevini yerine getirmektedir. Bunun da toplumun yapısı üzerinde oldukça önem arz ettiği söylenebilir. Kur'ân, Müslümanlar için ortak bir kitaptır. Bu sebeple Müslümanların geçmişinde yaşanan olaylardan sıklıkla bahsedilmektedir. Kur'ân'ın bu yönüyle toplumsal hafıza ile yakın bir ilgisi olduğunu görmekteyiz. Kur'ân, toplumsal hafızada yer edinen bu unsurlarla geçmişten hatırlatmalar yapmakta, gelecek nesillere örnekler teşkil etmektedir. Müslümanların toplumsal hafızasını oluşturan en önemli kaynağın da Kur'ân olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Akbulut, Onur - Ekin, Yakın. "Toplumsal Hafıza, Kültür Miras ve Savaş Alanları Turizmi Üzerine Kavramsal Bir Çalışma". *International Journal of Contemporary Tourism Research*. (2021), 150-159.
- Akın, Mahmut Hakkı. *Toplumsallaşma Sözlüğü*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Alver, Köksal - Doğan, Necmettin. *Kültür Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürde Yazı, Hatırlama Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Atik, Abdulkadir ve Bilginer Erdoğan, Şeyma. "Toplumsal Bellek ve Medya". *Atatürk İletişim Dergisi*. 6. (2014), 1-16.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Begavi. *Beğavi Tefsîri "Meâlimu't-Tenzîl"*. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları.
- Bilge, Neşet. *Kur'an'da Adı Geçen Peygamberlerin Kıssaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bilgin, Nuri. *Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013.



- Bozan, Metin. "Kutsal Mekanların Tahribinin Toplumsal Hafıza Üzerindeki Etkisi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 10:4 (2018), 1228-1237.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-aksa>
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân*. İstanbul: Erkam Yayınları, C. 12. 2008.
- Celali, Molla Musa. *Haşiyetü'l Vadihi'l Mesalik Ala Tefsiri'l Medarik*. İstanbul: Ravza yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Colman, Andrew M. *Dictionary Of Psychology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Connerton, Paul. *Modernite Nasıl Unutur?*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009.
- Çınar, Meral Uğur. "Kolektif Anlatı Ve Vatandaşlık Kimliğinin İnşasına Dair Sorular, Cevapları Ve Yeni Sorular". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*. 26. (2017), 135-156.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2004.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ayaç Yayınları, 2005.
- Fedayi, Cemal. "Modernleşme, Toplumsal Hafıza ve Yahya Kemal". *Muhafazakar Düşünce*. 6:24. (2010), 149-178.
- Feyzü'l Furkan Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Feyizli, Hasan Tahsin. İstanbul: Server Yayınları, 2018.
- Gedi, Noa ve Elam, Yigal. "Collective Memory-What Is It?", *Indiana University Press*, 8:1 (1996). 30-50.
https://www.jstor.org/stable/25618696?casa_token=umnnr7Cy8LAAAAAA%3A1KSZ9H5keu37XLfkihAwoz6LNtu2CKcSDJIX4EXPT20A6aq12WTlZI56nYWfFra9oiT-UxXo5S_UcOC2kvh1i92vWr2jXmxoNGb_mMh9NSgtIHi4wsl&seq=20
- Gürkan, Salime Leyla. "Teslis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teslis>
- Halbwachs, Maurice. *Collective Memory*. Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1992.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. çev. Büşra Uçar. Ankara: Heretik Basın Yayıncılık, 2016.
- Havva, Said. *El-Esâs Fi't-Tefsir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Lord Matbaacılık, 2018.

- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza Hatırlama ve Unutmanın Sosyolojisi*. Ketebe Yayınları, 2019.
- Koçyiğit, Talât. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Köksal, M. Asım. *Büyük Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2005.
- Kösemihal, Nurettin Razi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâl'il Kur'an*. İstanbul: Tayf Yayınları, 2016.
- Küçük, Ali. *Besâilru'l Kur'ân*. Konya: Adım Matbaacılık, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Safa ve Merve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safa-ve-merve>
- Léger, Danièle Hervieu. "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26:1 (2004), 45-58.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020.
- Orta, Nermin. "Toplumsal Bellek ve Sinema: Popüler Sinema Örneği Olarak Fetih 1453". *Selçuk İletişim*. 12:2 (2019), 1094-1126.
- Özdemir, Mustafa. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Özer, Beril. "Toplumsal Hafıza Bağlamında Anlatıcılar ve Müzik". *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*. (2021), 100-120.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fcr Yayınevi, 2013.
- Sevinç, Bayram. "Dinî Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2 (2012), 121-145.
- Şahin, Ayşe. "Din, Ritüel ve Hafıza: Mevlid Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şentürk, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Taberi, Muhammed Bin Cerir. *Taberi Tefsiri*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019.





Journal of Analytic Divinity
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jad>
E-ISSN: 2602-3792
6/1 (Haziran/June 2022), 337-346.



Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi, Yazar: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021).

Gregory of Nazianzus and the Matter of the Deity of the Holy Spirit, Author: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyei Publishing, 2021).

Hayriye Özlem Sürer

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Res. Assist. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara/Türkiye

E-posta: hayriyeilahiyat57@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1945-3937

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme/ Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Şubat/February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran/Haziran 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran/15 June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Yaz-Haziran/ Summer-June

DOI:

Cite as / Atıf: Sürer, Hayriye Özlem. "Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi, Yazar: Elif Tokay, (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021).", *Journal of Analytic Divinity* 6/1 (Haziran/June 2022), 337-346.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hayriye Özlem Sürer)

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Web: <http://dergipark.org.tr/jad> | **e-mail to:** editorjand@gmail.com



Öz

Hıristiyan teolojisinin teşekkül sürecine ışık tutan *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* başlığını taşıyan bu kitap, Öğretim Görevlisi Dr. Elif Tokay tarafından kaleme alınmıştır. Bu araştırmada yazar, Kapadokyalı Babalardan biri olan Nazianzuslu Grigorius'un Teslis doktrininin "bir ousia-üç hypostasis" şeklinde sistematize edilmesindeki rolüne odaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırmada özellikle Grigorius'un Kutsal Ruhun tanrısallığının tasdik edilmesinde etkin bir teolog olduğu vurgulanmaktadır. Buradan hareketle Teslis doktrininin tedrici bir süreçten geçerek belirlendiği görüşünün altı çizilmektedir. Bu hususta Hıristiyanlığın erken dönemlerindeki temel teolojik tartışmaların yanı sıra o dönemlerde etkin olan muhtelif dini gruplara ve bu grupların teolojik yorumlarına da temas edilmektedir. Üzerinde durulan bir diğer tema ise Nazianzuslu Grigorius'un mistik ve soteriyolojik bir bağlamda ortaya koyduğu "theosis" kavramı ve bu çerçevede sistematize ettiği teolojik görüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Nazianzuslu Grigorius, Kutsal Ruh, Teslis, Kapadokyalı Babalar.

Abstract

This book, titled *Gregory of Nazianzus and the Matter of the Deity of the Holy Spirit*, which sheds light on the formation process of Christian theology, was written by Lecturer Dr. Elif Tokay. In this research, the author focuses on the role of Gregory of Nazianzus, one of the Cappadocian Fathers, in the systematization of the Trinity doctrine as "one ousia-three hypostasis". In this context, it is emphasized in the research that Gregory has been an effective theologian in the confirmation of the divinity of the Holy Spirit. From this point of view, it is underlined that the doctrine of the Trinity is determined through a gradual process. In this regard, besides the basic theological debates in the early periods of Christianity, various religious groups that were active at that time and the theological interpretations of these groups are also touched upon. Another theme emphasized here is the concept of "theosis" that Gregory of Nazianzus put forward in a mystical and soteriological context and the theological views he systematized within this framework.

Keywords: History of Religions, Gregory of Nazianzus, Holy Spirit, Trinity, Cappadocian Fathers.

Giriş

Teslis doktrini Hıristiyanlığın öne çıkan dini fenomenlerinden biridir. Bununla beraber Hıristiyanlığın özellikle erken dönemlerine bakıldığında patristik literatürdeki farklı açıklamalardan hareketle Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun durumunun somut bir hal almadığı; bu üç unsurun mahiyeti ve birbiriyle ilişkilerinin ne olduğu sorusunun net olarak cevaplanamadığı görülmektedir. Bu üç unsurdan Kutsal Ruhun akidevi anlamda gündem haline getirilmesinin ise dördüncü yüzyılın yarısından sonra oldukça geç denebilecek bir döneme tarihlendirilmesi, Teslis doktrininin günümüzde "bir öz-üç hipostaz" teorisi şeklinde formülize edilen şekle bürünme sürecinin tedrici olarak geliştiğini ortaya



koymaktadır. Bu doktrinin belirleniş sürecinde ise her ne kadar kendilerinden önce çeşitli adımlar atılsa da sistematik bir çerçevede teolojik açıklamalar getiren teologların “Kapadokyalı Babalar” olarak bilinen Aziz Basileus, Nazianzuslu Grigorius ve Nyssalı Grigorius olduğu görülmektedir. Geç Antik Çağ düşünce tarihi açısından oldukça önemli figürler olarak karşımıza çıkan Kapadokyalı Babalar, İznik Kredosu'nun yerleşmesi sürecine katkılarının yanı sıra asketik yaşam pratikleri konusunda da ortaya koydukları görüşleri ile ön plana çıkmaktadır. Bu noktada, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda Dr. Öğretim Görevlisi olarak görev yapan Elif Tokay, genel hatlarıyla değerlendirmesini sunmaya çalıştığımız *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi* adlı bu çalışmada bahsi geçen üç teolog arasından Nazianzuslu Grigorius'u ele almış, böylelikle Nazianzuslu Grigorius özelinde ilk telif eseri de Türkçe literatüre kazandırmıştır. Tokay, eserinin giriş bölümünde bu üç teolog arasından Nazianzuslu teoloğu seçmesini diğer iki teoloğa nazaran Grigorius'un görüşlerini aksettirme konusunda daha cesur olmasının yanı sıra önemli bir geçiş dönemi olan Geç Antik Çağ'ın anlaşılmasında etkin isimlerden birisi olması şeklinde açıklamaktadır (Tokay, 2021, 9-12). Tokay'ın bu eser öncesinde yaptığı çalışmalara kısaca göz atıldığında yazarın erken dönem Hıristiyanlığı özelinde Kapadokyalı Babalardan Nazianzuslu Grigorius'u yüksek lisans ve doktora tezlerinin yanı sıra çeşitli araştırmalarında da konu edinmesi, bu çalışmanın özel bir merakın ve uzun yılların ilmi birikiminin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.¹

Giriş ve dört ana bölümden müteşekkil olan bu çalışmanın “4. Yüzyıla Kadar Kapadokya ve Bölgede Hıristiyanlığın Doğuşu ile Yayılışı” başlığını taşıyan ilk bölümünde Tokay öncelikle Kapadokya bölgesinin tarihi, coğrafi, etnik, siyasi ve sosyo-ekonomik yapısı hakkında bilgiler vererek bölgenin çok yönlü bir tanıtımını okuyuculara sunmaktadır (Tokay, 2021, 13-30). Ardından bölgenin Hıristiyanlık öncesi dini durumunu ele alan yazar; Kapadokya'nın kozmopolit yapısının da etkisiyle bu bölgenin muhtelif birçok dini geleneğin “kavşak noktası” olarak nitelendirilebileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda yazar, eklektik unsurlar barındırdığını ifade ettiği Kapadokya yerel dinine ait panteonun detaylı bir tanıtımını okuyucuya sunmaktadır. Bununla beraber bölgede birçok farklı kültürün izine de rastlandığını; buranın bazı kültürlerin merkezi konumunda olduğunu belirtmekte ve bunlar hakkında arkeolojik verilere başvurarak bir anlatım sergilemektedir

¹ Yazarın Nazianzuslu Grigorius'a ilişkin öne çıkan diğer çalışmaları şu şekildedir: Elif Tokay, *Continuity And Transformation: Theosis in The Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration On Baptism (Oration 40)* (Cardiff: Cardiff University, Religious Studies and Theology, Doktora Tezi, 2012) ; Elif Tokay, *Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) ; Elif Tokay, “The Relationship Between the Holy Spirit and Human Perfection in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with Reference to Christian Arabic Literature”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 55-87; Elif Tokay, “Continuity and Transformation in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration on Baptism (Oration 40)”, *Origenes und seine Erbe in Orient und Okzident*, ed. Alfons Füst (Münster: Aschendorff Verlag, 2011), 227-253.

(Tokay, 2021, 30-38). Bölgenin dini durumuna ilişkin anlatımın ikinci aşamasında ise Hıristiyanlığın doğuşu ve yayılışı konusunu ele alan Tokay; bölgenin en ihtişamlı dönemlerinin Hıristiyanlığın bölgede etkin olduktan sonra yaşandığını ifade etmektedir. Yazar, göz ardı edilen bir hususa dikkatleri çekerek bölgenin Hıristiyanlık algısının anlaşılmasında Hıristiyanlık öncesi Kapadokya coğrafyasında diaspora Yahudilerinin nasıl bir rol oynadıklarının ortaya konmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu hususta Tokay; bölgenin Helenist Hıristiyanlığın kurucusu olarak anılan Pavlus'un yetiştiği ve senkretik birçok dinsel unsurun yanı sıra Yahudi geleneğinin de varlığının bilindiği Tarsus'a yakınlığı sebebiyle Kapadokya'nın dini dokusunda da Yahudiliğin göz ardı edilmemesi gereken belirleyici bir unsur olduğunun altını çizmektedir (Tokay, 2021, 38-40). Yazar, farklı uzmanların konuya ilişkin yaklaşımlarından da istifade ederek Kapadokya bölgesinde yaşayan Yahudilere dair muhtelif tezler hakkında da bilgiler sunmaktadır (Tokay, 2021, 40-44). Kapadokya bölgesinin Hıristiyanlık ile tanışması noktasında Tokay, Yeni Ahit delilleri ve tarihi kayıtlara başvurarak M.S. 180 yılından önce bölgede bir Hıristiyan grubun varlığının kesin olduğunu ifade etmektedir. İsa'dan sonra oldukça kısa denebilecek bir süre zarfında geniş coğrafyalara yayılan Hıristiyanlığın süreç içerisinde İsa'nın tebliğ ettiği mesajdan uzaklaşarak değişim ve dönüşüme uğradığının altı çizilmektedir. Bu değişim sürecinde rol oynayan etmenlerden birinin de hiç şüphesiz farklı inanç biçimleri ile karşılaşma sürecinde yaşanan etkileşimler olduğu; nitekim bu etkileşim sürecinin en canlı tanıklarından birinin de Kapadokya bölgesi olduğu belirtilmektedir (Tokay, 2021, 44-48).

Eserin "Nazianzuslu Grigorius" başlığını taşıyan ikinci bölümünde Nazianzuslu Grigorius'un hayatı, görüşlerinin şekillenmesinde rol oynayan belli başlı unsurlar ve kaleme aldığı eserlere ilişkin detaylı bir açıklama sunulmaktadır (Tokay, 2021, 49-131). Böylelikle Tokay, kitabın odak noktası olan teolojik tartışmalar ekseninde Grigorius'un bakış açısının arka planını oluşturduğu düşünülen muhtemel unsurlara işaret etmekte, bu da kitabın ilerleyen bölümlerini daha anlaşılır kılmaktadır. Bu noktada yazar, Grigorius'un yaşadığı dönemin Hıristiyan teolojisinin ana hatlarının belirginleştiği 4. yüzyıla tekabül edişi ve birbirinden farklı teolojik tutumlara sahip imparatorların yönetimlerine şahitlik edişinin de altını çizmekte ve bu geçiş evrelerinin Grigorius üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir (Tokay, 2021, 69). Tokay, Grigorius'u şekillendirdiği düşünülen unsurlar bağlamında özellikle felsefe-retorik polemigi, Hıristiyan kaynaklar (Doğu Hıristiyan geleneği) ve aktif-asketik hayat çatışmasını mercek altına almaktadır (Tokay, 2021, 69-124). Bunların yanı sıra Grigorius'un tanrının bilinemez olduğu düşüncesinden hareketle *apophatic* (negatif) teolojiyi benimsediği ifade edilmektedir. Ardından yazar, Nazianzuslunun tanrının algılanışına ilişkin hususlardaki bakış açısının detaylarını anlatmakta, öne çıkan bazı teolojik akımlardan farklılaştığı kısımlar hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada yazar özellikle Grigorius'u miafizit yaklaşımın bir savunucusu şeklinde tanıtan yaklaşımların yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Onun hiyerarşik bir tanrı



anlayışı yerine Teslisin üç unsurunun da tanrısallık bakımından birbiriyle eşit olduğu şeklinde bir yaklaşımı benimsediği, tanrıya dair Kutsal Kitap ve gelenek ile uyumlu Teslisçi bir tutuma sahip olduğunun altı çizilmektedir. Grigorius'un Kilise öğretisine ters düşecek alternatif bir öğreti sunmak yerine, gelenek ve Kutsal Kitabı gözeterek "muhafazakâr" bir teolog olduğu savı ise açık bir şekilde ifade edilmektedir (Tokay, 2021, 72-75).

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Grigorius'un teolojik formülizasyonunun sac ayaklarından ilki olarak niteleyebileceğimiz felsefe ve retorik bağlamında Tokay, bireyin nihai hedefinin "tanrılaşıma" (*theosis*) olduğunu salık veren teoloğun bu hedef doğrultusunda gerçekleştirilen felsefe eylemini değerli bulduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Hıristiyan dünyasında paganizm ile ilintisinden ötürü uzun süre olumsuz bir tutum ile yaklaşılan Grek kültürü ve felsefesinin Grigorius nezdinde yalnızca paganlara ait bir unsur olarak görülemeyeceği vurgusu da önem arz etmektedir (Tokay, 2021, 76-80). Yazar; felsefe eyleminin Hıristiyanlaşması sürecinde Grigorius'un, retorığının zeminine Kutsal Kitap'ı yerleştirmesi ve meseleleri bu dayanak noktası üzerinden açıklamasının önemli rol oynadığının altını çizmektedir. Öyle ki bu çabası neticesinde felsefe ve retorığı Kutsal Kitap ile uzlaştıran yeni bir entelektüel eğitim modelinin (*paideia*) temellerini atması Grigorius'u ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir (Tokay, 2021, 82-89).

Grigorius'un teolojisini şekillendiren unsurlardan bir diğeri ise Hıristiyan kaynaklardır. Yazar, bu kavram ile Doğu Hıristiyanlığının oluşturduğu geleneği kastetmektedir. Nazianzuslu Grigorius'un bu geleneğin bir takipçisi olarak Kutsal Kitap yorumuyla da yakından ilgili olduğu ve bu hususta Origenes'i esas aldığı; yoruma dair yaklaşımının ise literal ile alegorik yorum arasında bir noktada konumlandığı ifade edilmektedir (Tokay, 2021, 90-91).

Tokay'ın, Grigorius'un teolojisine ilişkin ele aldığı son unsur ise aktif-asketik hayat çatışmasıdır. Yazar bu çatışmayı Kapadokyalı Babaların teoloji anlayışları bağlamında değerlendirmekte olup, Kapadokyalı Babaların "ilahi birlik" konusunu merkezileştiren yaklaşımlarının manastır yaşantısına giden süreci de hazırlamış olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada onların yaklaşımının senkretik unsurlar barındırdığı ve özü itibarıyla "mistik" olarak nitelendirilebilecek bir karaktere sahip olduğu belirtilmektedir. Tokay, Kapadokyalıların manastır yaklaşımlarının açık bir şekilde ortaya konabilmesi adına üç temel manastır yaklaşımını ifade eden *ankoretik*, *kenobitik* ve *yarı-münzevi* ekoller hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Grigorius ile arkadaşı Basileus'un öncülüğünde kurulan manastıra dair bilgiler zikretmektedir. Bu iki teoloğun, Mısır ve Suriye manastır asketizminin aşırı görülen yönlerini yumuşatarak asketizm idealinde farklı bir yaklaşım ortaya koydukları görülmektedir. Bu asketizm modelinde keşişlerin manevi olarak yükseliş sağlayabilmeleri için çeşitli yolların bulunduğu ifade edilmektedir. Tokay'ın burada özellikle üzerinde durduğu nokta ise Grigorius'un bir Hıristiyanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğine ilişkin düşünceleridir. Bu bağlamda inzivayı öngören "asketik yaşam"

(*askesis*) ile insanlarla bir arada olmayı salık veren “*filanthropia*” (insan sevgisi) şeklinde iki yaklaşımın bireyin kurtuluşunda etkin olduğu ifade edilmektedir. Grigorius’un asketik yaşam idealinde çarmıhta kendini feda eden İsa Mesih’in asketizmi idealize edilmekte ve Mesih gibi olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle acı ve çilenin ancak Mesih örnek alındığı zaman anlamlı olacağı; şehitliğin de bu anlamda yüce bir ideal olduğu; bununla beraber fiziksel ölümden ziyade Hıristiyanca bir yaşam sürerek dünya hayatını kendi haçına germenin de takdir edileceği belirtilmektedir. Mesih’in çarmıhta ölümlerinden yeniden dirilişinin bir sembolü olan vaftiz sakramentinin Mesih’i takip etmede ilk basamak sayıldığı, bir Hıristiyanın beklenenin ise hayatı boyunca bu durumu devam ettirmek olduğunu altı çizilmektedir (Tokay, 2021, 93-104).

Tokay, Grigorius’un asketik yaşam modelinde üzerinde durduğu kavramlardan biri olan “*theosis*” kavramını özel olarak ele alıp, Nazianzuslu Grigorius’un kurtuluş doktrininin (soteriyoloji) ve Teslisin temeline insanın tanrısallaşmasını/tanrı ile birleşmesini ifade eden *theosis* koyduğunu belirtmektedir. Bu husus Kapadokyalı teolog için Teslisin hakikatinin idrak edilebilmesinin de öncülünü ifade etmektedir. Bireyin tanrısallaşabilmesi teması İsa Mesih örneğinde incelendiğinde Grigorius’un İsa’nın beşer tabiatına vurgu yaptığı ve İsa Mesih’in aynı zamanda beşerî tabiata sahip oluşunu insanlığın kurtuluşu için de elzem gördüğü dikkatleri çekmektedir. Yazar, teoloğun “*theosis*” kavramı ile beşer ve tanrı doğasının birbirine karışma durumunu kastetmediğini; bu kavramın putperestlik şeklinde algılanmaması gerektiğine ilişkin Grigorius’un eserlerinde net ifadeler olduğunu vurgulamaktadır. Teoloğun bu kavram ile daha ziyade çeşitli vasıtalar aracılığıyla bireyin ilahi yaşama katılımının dinamik sürecini ifade ettiği belirtilmektedir (Tokay, 2021, 104-121).

Grigorius’un asketik yaşam modelinin açıklanmasında önem arz eden bir diğer kavramın *filanthropia* (insan sevgisi) olduğu görülmektedir. Teoloğa göre diğer insanların ruhlarını arındırmak isteyen bir kişi öncelikle kendi ruhunu arındırmalıdır. Buradan hareketle asketizmin *filanthropianın* öncülü olduğu sonucuna varılabilir. Bununla beraber Nazianzuslu teolog asketizmin kişisel bir tercih, *filanthropianın* ise bir zorunluluk olduğunu; dolayısıyla yalnız din adamlarının değil tüm Hıristiyanların sahip olması gereken bir erdem olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir (Tokay, 2021, 109-110).

Grigorius’un manastır idealinde aktif ve asketik yaşam (*filanthropia* ve *askesis*), *theosis* ortak paydasında buluşturulmaktadır. Her ikisinin de hedefinin kurtuluşa erme noktasında bireyi *theosise* iletmek olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle *theosis* kavramının kurtuluş teolojisi (soteriyoloji) bağlamında bir kavram olarak ele alındığı söylenebilir. *Theosise* ilişkin Grigorius’un detaylı açıklamalarına yer veren Tokay, bireyin kurtuluşa giden yoldaki özgür iradesi problematiğine de temas etmektedir. Yazar bu bağlamda Grigorius’un Tanrı lütfu ile özgür iradeyi bir madalyonun iki yüzü şeklinde



gördüğünü; bu iki dinamiğin birlikte düşünülmesi gerektiği düşüncesini benimsediğini vurgulamaktadır (Tokay, 2021, 110-113).

"4. Yüzyıl Konsilleri Ekseninde Teslis Tartışmaları" başlığını taşıyan üçüncü bölümde Tokay, Teslis tartışmalarına zemin hazırlayan arka plan hakkında tarihsel bilgilere yer vermektedir. Bu bölümde verilen bilgiler, kitabın dördüncü bölümünde ele alınan Kutsal Ruhun tanrılığı meselesinin anlaşılabilir kılınması noktasında okuyucunun zihninde bir temel oluşturmaktadır. Bu noktada yazarın ilk dönemlerde toplanan konsiller, sinodlar ve buralarda kabul edilen kredolara ilişkin detaylı tarihsel anlatıları önem arz etmektedir. Özellikle ilk ekümenik konsil kabul edilen I. İznik Konsili'nde Arius ile Athanasius'un ortaya koyduğu teolojik tutumları doğuran saikler ve konsil sonrası yaşanan teolojik ayrışmalar Tokay'ın ayrıntılı olarak ele aldığı konular arasındadır. I. İznik Konsili'nde kabul edilen kredodan hareketle yazar, teolojik tartışmalarda çokça bahis konusu edilen *homoousios*, *homoiousios*, *genetos*, *agenetos*, *gennetos*, *agennetos*, *hypostasis*, *ousia* gibi kavramlara dair açıklamalarda bulunmaktadır. Teslis tartışmalarında oldukça belirleyici olduğu bilinen bu kavramların literal ve felsefi zeminiyle birlikte açıklanması, teolojik kavramların beraberinde getirdiği arka plan sebebiyle kredolarda ne denli etkili rol oynadığının ortaya konması açısından önemlidir. Bu hususların yanı sıra bu bölümde I. İznik Konsili'nde alınan kararlarda politik unsurların da etkin olduğunun ifade edilmesi meselenin yalnızca teolojik değil aynı zamanda siyasi konjonktür ile de ilintili olduğunun gösterilmesi bakımından önem arz etmektedir (Tokay, 2021, 133-186).

Eserin dördüncü bölümü "Kutsal Ruh'un Tanrılığı" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, yazarın temel araştırma sorusuna hasredilmiş olup, en temelde Kutsal Ruhun durumuna ilişkin tarihsel süreç mercek altına alınmıştır. Tokay, bu noktada öncelikli olarak Kilise tarafından Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun birbiriyle münasebetinin belirlenmesinin uzun yıllar aldığını vurgulamaktadır. Bu hususta yazar, apostolik gelenek içerisinde kilise babalarının konuya ilişkin görüşlerine de başvurarak erken dönemde somutlaştırılmış bir Teslis doktrininden söz edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Bu doktrin ana hatlarıyla belirlenememesi sorunsalının haliyle Kutsal Ruhun durumunun nasıl açıklanacağı problemini de cevapsız bıraktığı belirtilmektedir. Burada yazar, ilk dönemlerde Kutsal Ruhun yalnızca litürjinin bir parçası olarak görüldüğü; Kutsal Kitap'ta da "tanrı" olarak adlandırılmaması sebebiyle inanç esaslarında uzun süre Kutsal Ruhun durumunun bahse konu edilmediği bilgisini vermektedir. Yazar bu noktada, Kutsal Ruh'u tam olarak "tanrı" şeklinde anmasa da Baba ve Oğul ile aynı özü paylaştığını vurgulayan ilk kişinin Athanasius olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar Teslisin doktrinel anlamda ilk nüveleri Athanasius tarafından netleştirilmeye çalışılsa da bu doktrini gelişmiş anlamda ortaya koyanların Kapadokyalı Babalar olduğu ayrıca vurgulanmaktadır. Bu yönüyle yazar Nazianzuslu Grigorius özelinde Kapadokyalı teologların "bir *ousia*, üç *hypostasis*" (bir öz-üç hipostaz) formülasyonuna getirdikleri tafsilatlı açıklamalar ile İznikçi Kredo'nun

pekiştirilme süreçlerine yaptıkları katkılar hakkında okuyucuya detaylı bilgiler sunmaktadır. “Bir Ousia, Üç Hypostasis” formülasyonu ile beraber; her bir unsurun tek bir tanrısallık özü altında birbirinden ayrı şahıs/fert oluşları görüşünün tahkim edildiği görülmektedir. Böylelikle monarşi ve Teslis denkleminde bir ile üç ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Bir diğer deyişle bir yandan Tanrının tek, bölünmez ve parçalara ayrılmaz olmak bakımından tek bir öz oluşu; öte yandan bu tanrısallığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh hipostazları tarafından bölünme ve parçalara ayrılma olmaksızın paylaşıldığı şeklindeki teori ile bir-üç arasındaki ilişki teolojik düzlemde formülize edilmiştir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun her ne kadar hipostaz olmak bakımından eş değer olsalar da birbirinden farklı şahıslara ve kendi içlerinde farklı özelliklere sahip olduğu da Grigorius teolojisinde Tokay’ın dikkatleri çektiği bir başka husustur. Yazar konu bağlamında Grigorius’un Teslis hususundaki açıklamalarının açmazlarına ve yanlış yorumlanmaya müsait olan bazı beyanlarına da yer vermiştir (Tokay, 2021, 187-215).

Teslis doktrinine ilişkin Grigorius özelinde Kapadokyalı Babaların görüşlerine yer verdikten sonra Teslis’in bir hipostazı olan Kutsal Ruhun özel olarak ele alan Tokay, Kutsal Ruha ilişkin algılamaların tarihsel seyrini o dönemin önde gelen apolojistlerine başvurarak okuyucuya aktarmaktadır. Tokay burada, ilk dönemlerde Kutsal Ruha ilişkin düşüncelerin muğlak olduğunun, genel anlamda Ruhun asli görevinin “ilham etmek” şeklinde kabul edildiğinin altını çizmektedir. Dördüncü yüzyıla değin Kutsal Ruha dair birbirinden farklı fikirler ortaya atılsa da Arius tehdidi vb. gibi nedenlerden ötürü Kutsal Ruh meselesinin ana gündem haline getirilmediği ayrıca ifade edilmektedir. Kutsal Ruhun, İstanbul Konsili -her ne kadar tartışmalı yönleri olduğu vurgulansa da- ile beraber ön plana çıktığı belirtilmektedir. Konunun Grigorius nezdindeki durumunu spesifik olarak ele alan Tokay, Grigorius’un Kutsal Ruhun tanrılığını açıkça beyan etmesinin o zamana dek süregelen çekingen tavrın bir kenara bırakılması noktasında önemli bir adım olduğunu vurgulamaktadır. Nazianzuslu teolog, Kutsal Ruhun tanrısallığını sistematize ettiği teolojisiyle Teslis doktrinindeki her bir hipostazın eşit seviyede tanrısallık oldukları anlayışının tasdik edilmesinde etkin bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu yaparken onun kristolojik, soteriyolojik, litürjik veçhelerin yanı sıra Kutsal Ruhun faaliyetlerine ilişkin teolojik açıklamalarda bulunması konuya derinlik kazandırmaktadır. Tokay, Grigorius’un teolojisinde Kutsal Ruha ayrı bir konum atfedilmesinin dönemin konjonktürüyle ilgili olduğu kadar teoloğun mistisizme meyleden teoloji anlayışı ile de ilintili olabileceğini ifade etmektedir (Tokay, 2021, 215-247).

Dr. Elif Tokay, *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh’un Tanrılığı Meselesi* adlı bu eseri ile Hıristiyan teolojisinin oluşum sürecinin ilk dönemlerine (2-5. yy.) ışık tutmaya çalışmıştır. Bu bağlamda konu, giriş ve dört ana bölümde objektif ve akademik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nazianzuslu Grigorius’un ve Teslis doktrini çerçevesinde cereyan eden teolojik tartışmaların çok yönlü bir tanıtımı temel kaynaklara başvurularak



okuyucuya sunulmuştur. Konu dizimi ve üslup açısından takibi kolay bir metodun benimsenmiş olması eserin anlaşılabilirliğini artırmaktadır. Tüm bunların yanı sıra çok büyük bir eksiklik olmamakla beraber ele alınan dönem ve coğrafyaya ilişkin haritalar ve araştırmada öne çıkan terimleri açıklayan küçük bir sözlük ile dizin bölümünün kitaba eklenmesinin eseri daha da işlevsel hale getireceği düşünülmektedir.

Bu çalışmada yazarın en temel vurgusu, Hıristiyanlığın en önemli dini fenomenlerinden biri olan Teslis doktrininin İsa'dan yüzyıllar sonra tedrici şekilde belirlendiği olgusudur. Bunun yanı sıra Teslisin sistematize edilmiş sürecinde yalnızca teolojik tartışmaların değil dönemin sosyo-politik konjonktürünün de oldukça etkin rol oynaması yazarın dikkatleri çektiği bir başka husustur. Tokay, bu doktrinin tarihsel serüvenini okuyucuya aktarırken yalnızca hâkim görüşün değil; o dönemde ortaya çıkan ancak "heretik" olarak addedilen muhtelif grupların yaklaşımlarına da yer vermiştir. Böylelikle teolojik tartışmaların arka planı ve bu tartışmalarda öne sürülen görüşlerin ne gibi açmazları olduğu ve hangi yeni tartışmalara zemin hazırladığı gibi hususlarda okuyucunun zihninde genel bir şablon oluşturulmuş ve meselelerin sebep-sonuç bağlarının kurulabilmesi sağlanmıştır.

Tokay; eserinde Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun üçünün de tanrısal bir özü paylaşan hipostazlar olduğu görüşünü "bir *ousia*-üç *hypostasis*" şeklinde sistematize eden ve bununla İznikçi Kredo'nun detaylandırılması ve tahkim edilmesi noktasında Kapadokyalı Babaların ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarının altını çizmektedir. Bu noktada yazar, Kapadokyalı Babalardan Nazianzuslu Grigorius'u mercek altına alarak teoloğun özellikle Kutsal Ruhun tanrısallığı noktasında oldukça belirleyici isimlerden olduğunu ifade etmektedir. Nazianzuslu teoloğun yalnızca Teslis hususunda değil aynı zamanda asketizme dair görüşleriyle de döneminin özgün isimlerinden biri olduğu görülmektedir. Bu noktada soteriyolojik bir vechesi de olan "theosis" paydasında ele aldığı aktif ve asketik yaşam (*filanthropia* ve *askesis*) onun manastır hayatına dair ortaya koyduğu modelin temel yapı taşlarını ifade etmektedir.

Tokay'ın eserinde ortaya koyduğu bir diğer önemli nokta ise Anadolu coğrafyasında Grek felsefesinin teolojiye hizmet etme vasıtası olarak devşirilme sürecinin en güzel örneklerinden birinin de Nazianzuslu Grigorius'un şahsında gözlemlenmesidir. Bunun yanı sıra Nazianzuslu teoloğun felsefe, retorik, Doğu Hıristiyan geleneği ve Kutsal Kitap referanslarını mezcettiği bir sistematik teoloji ortaya koymasının onun özgün bir din adamı olarak temayüz etmesinde rol oynadığı vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak Dr. Elif Tokay'ın konuya ilişkin uzun yıllara dayanan araştırmalarının nitelikli bir ürünü olan bu eser, özellikle Dinler Tarihi araştırmacılarının Hıristiyan teolojisinin teşekkül sürecine ilişkin başvuracakları temel bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Bununla beraber bu çalışma, Dinler Tarihi araştırmacılarına erken dönem Hıristiyanlık

çalışmaları hususunda yeni perspektifler kazandıracak bir örnek olması bakımından da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Tokay, Elif. *Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tokay, Elif. "Continuity and Transformation in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration on Baptism (Oration 40)". *Origenes und seine Erbe in Orient und Okzident*. ed. Alfons Fürst. 227-253. Münster: Aschendorff Verlag, 2011.
- Tokay, Elif. *Continuity And Transformation: Theosis in The Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration on Baptism (Oration 40)*. Cardiff: Cardiff University, Religious Studies and Theology, Doktora Tezi, 2012.
- Tokay, Elif. *Nazianzuslu Grigorius ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı Meselesi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Tokay, Elif. "The Relationship Between the Holy Spirit and Human Perfection in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with Reference to Christian Arabic Literature". *İslam Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 55-87.

