

JENERİK | GENERIC

Marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

**Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/ Owner on
behalf of Siirt University, Faculty of Theology**

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-6524-4749 | cerdemci@siirt.edu.tr

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Necati Sümer
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7875-6671 | necatisumerr@gmail.com

Etik Editörü / Ethics Editor

Arş. Gör. Hasan Demir
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-5881-1293 | demirhasan733@gmail.com

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Hasan Kamil Genç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8773-1222 | hasankamilgenc@gmail.com

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zakir Demir
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-3620-7233 | zakirdemir42@gmail.com

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-6930-2523 | siamndo1@hotmail.com

Yazım Editörü / Spelling Editor

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-9815-7521 | smyldz1995@gmail.com

Arş. Gör. Yasemin Ateşmen
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8363-2254 | yasemin.atesmen@sirt.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-3986-6189 | aktasahmet21@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-7396-2396 | ozkanyakup@windowslive.com

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınc
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0003-4815-7675 | eminebyzkilnc@gmail.com

Arş. Gör. Selçuk Gezgin
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0001-8477-4430 | selcukgezgin@gmail.com

Arş. Gör. Sultan Koçak
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8192-4955 | kocak.sultan6@gmail.com

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Orcid 0000-0002-1945-3937 | hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Yıldız
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Orcid 0000-0002-0279-3134 | yldz.omer94@gmail.com

Arş. Gör. Ramazan Aslan
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
Orcid 0000-0002-5602-6379 | ramazanaslan@trabzon.edu.tr

Arş. Gör. Emrah Baş
Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Muş, Türkiye
Orcid 0000-0002-4080-7015 | emrah.04.bas@hotmail.com

Arş. Gör. Mustafa Taş
Sakarya University, Faculty of Law, Sakarya, Türkiye
Orcid 0000-0002-8556-9479 | mustafatas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Hamidullah Genç
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Türkiye
Orcid 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Arş. Gör. Burhan Başarslan
Marmara University, Social Sciences Institute, İstanbul, Türkiye
Orcid 0000-0001-9459-373X | a.burhan.basarslan@gmail.com

Arş. Gör. Osman Karakuş
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye
Orcid 0000-0001-9002-3174 | osman.karakus@atauni.edu.tr

Arş. Gör. Mücahid Şamil Gürel
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Türkiye
Orcid 0000-0002-8062-6868 | mucahidgurel.60@gmail.com

Yayın veya Danışma Kurulu / Editorial or Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9290-0780 | adnan.demircanistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-7041-9064 | asim.yapici@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-4991-1329 | ckaradas@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Gassan Mortada
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5491-8528 | g.mourtada@yahoo.com

Prof. Dr. İbrahim Çapak
Bingöl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-4473-3524 | icapak@bingol.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-8966-5716 | mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

Prof. Dr. Sahip Beroje
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0001-5997-7930 | sahipberojeyyu.edu.tr

Prof. Dr. Seyit Avcı
Selçuk University Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5490-2881 | seyit.avci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
Akdeniz University, Faculty of Literature, Türkiye
Orcid 0000-0003-4251-6665 | sdonmez@akdeniz.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-3393-7302 | sgunduzistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdullah Ünalın
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-5399-6521 | aunalan@siirt.edu.tr

Prof. Dr. Fadıl Ayğın
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0003-1013-0506 | fadilaygan@gmail.com

Prof. Dr. Ramazan Akkır
Tekirdağ University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-9516-7385 | rakkir@nku.edu.tr

Prof. Dr. Loui Khalil
Qatar University, Qatar
Orcid 0000-0002-0836-5448 | loui.khalil@qu.edu.qa

Prof. Dr. Emel Topcu
International University of Sarajevo, Bosnia-Herzegovina
Orcid 0000-0003-4606-5961 | etopcu@ius.edu.ba

Prof. Dr. Farsat Marie Ismael
University of Zakho, Faculty of Humanities, Zakho, Iraq
Orcid 0000-0003-2512-0589 | firsat.ismail@uoz.edu.krd

Prof. Dr. Aitkul Makhayeva
Abai University, Kazakhstan
Orcid 0000-0001-7169-5020 | aitkul_m@rambler.ru


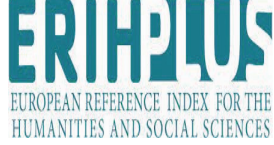
Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu
Siirt University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-0730-5566 | amemduhoglu@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet Bulgen
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye
Orcid 0000-0002-2372-471X | mbulgen@hotmail.com

Hakem Kurulu / Referee Board

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

MARİFETNAME'NİN TARANDIĞI İNDEKSLER

	
---	--

MARİFETNAME'NİN YAYIMLANDIĞI DİJİTAL PLATFORMLAR

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

9-12 EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

13-37 The Ontological Value of Good and Evil in the Metaverse
Metaverse’de İyilik ve Kötülüğün Ontolojik Değeri
Seyithan Can

39-73 Kur’an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti
Freedom of Religion and Faith in The Light of the Qur’an
Abdulkadir Karakuş

75-106 كاوه الحدّاد والذِّرفس الكاوياني من الأسطورة إلى التاريخ بين التراثين العربي
والفارسي
Kāwa al-Haddād and the al-Dirafs al-Kaviyanī, from Legend
to History between the Arab and Persian Heritage
Arap ve Fars Kültürleri Arasında Efsaneden Tarihe Demirci
Kāve ve ed-Dirafs el-Kâviyânî
Moustafa Albakour

107-150 Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme:
Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği
A Comparative Study on Turkish Modernization: The Case of
Şerif Mardin and Nilüfer Göle
Ayşe Şallı

- 151-185 Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşünce
Theological Thought in the Ibâdiyya of North Africa
Mahmoud Benras
- 187-224 An Evaluation of Stauffenberg's Actions in the Film Valkyrie
(2008) from the Perspective of the Virtue of Altruism
Stauffenberg'ün Valkyrie (2008) Filmindeki Eylemlerinin
Diğerkâmlık Erdemi Perspektifinden Değerlendirilmesi
Hamidullah Genç
- 225-252 Kırsal Alanlardaki Mekanların Sosyal, Kültürel ve Dini
İşlevi: Siirt ve Batman Köyleri Örneği
Social, Cultural and Religious Function of Spaces in Rural
Areas: The Case of Siirt and Batman Villages
Mehmet Tayanç
- 253-290 Ortaöğretim Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik
Tutumları: Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise
Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma (Erzurum İli Örneği)
Attitudes of Secondary School Students Towards Meaning
of Life: A Comparison Between Anatolian Imam Hatip
High School and Other High School Students (Example of
Erzurum Province)
Yasin Yiğit
Veysel Çolak

Editörden

Merhaba, Marifetname uzun soluklu yolculuğuna devam ederek onuncu cildine ulaşmıştır. Bu çerçevede yeni sayımızda değişik üniversitelerden ve dillerden farklı çalışmalar bulunmaktadır. Bu anlamda marifetname dilsel ve coğrafi farklılıklar bağlamında çalışmalara önem veren bir dergi olduğunu ortaya koymuştur.

İlk alışma “Metaverse’de İyilik ve Kötülüğün Ontolojik Değeri” biçimindedir. Makale, kelimeler açısından Metaverse’de iyilik ve kötülüğün ontolojik değeri üzerinde durmaktadır. İkinci alışma, “Kur’an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti” adındadır. Çalışmada Kur’an çerçevesinde din ve inanç hürriyeti ele alınmaktadır.

Bu sayının üçüncü makalesinin adı “Arap ve Fars Kùltürleri Arasında Efsaneden Tarihe Demirci Kâve ve ed-Dirafs el-Kâviyânî”dir. Arapça yazılan alışma, Demirci Kâve ve ed-Dirafs el-Kâviyânî’yi tartışmaktadır. Dördüncü makale “Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği” biçimindedir. Çalışmada şerif Mardin ve Nilüfer Göle, Türk modernleşmesi çerçevesinde karşılaştırılmaktadır.

Sayının beşinci makalesinin adı “Kuzey Afrika İbâdiyye’sinde Kelâmî Düşünce”dir. Çalışmada İbâdiyye düşünçesi detaylı olarak tartışılmaktadır. Sayının altıncı çalışmasının adı,

“Kırsal Alanlardaki Mekânların Sosyal, Kùltürel ve Dini İşlevi: Siirt ve Batman Köyleri Örneği”dir. Makalede Siirt ve Batman özelinde kırsal alanlardaki mekanların sosyal, kùltürel ve dini işlevi ele alınmaktadır.

Marifetname'nin bu sayısının yedinci alışması "Stauffenberg'ün Valkyrie (2008) Filmindeki Eylemlerinin Diğerkâmlık Erdemi Perspektifinden Değerlendirilmesi" adındadır. İngilizce dilinde yazılan makalede Valkyrie filmi diğerkamlık değeri bağlamında değerlendirilmektedir.

Derginin son çalışmasının adı "Ortaöğretim Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik Tutumları: Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma (Erzurum İli Örneği)"dir. Çift yazarlı olan makalenin konusu Erzurum ili örneğinde orta öğretim öğrencilerinin hayata yönelik tutumlarıdır. İyi okumalar dileriz.

Do. Dr. Necati SÜMER

Marifetname Dergisi Editörü

From the Editor

Hello, Marifetname continues its long journey and has reached its tenth volume. In this regard, our new issue features diverse studies from various universities and languages. Thus, Marifetname has demonstrated its commitment to promoting research within the context of linguistic and geographical diversity.

The first study is titled “The Ontological Value of Good and Evil in the Metaverse.” The article focuses on the ontological value of good and evil in the Metaverse from a theological perspective. The second study is titled “Freedom of Religion and Faith in The Light of the Qur’an.” The study examines the concept of freedom of religion and belief within the framework of the Quran.

The title of the third article in this issue is “Kāwa al-Haddād and the al-Dirafs al-Kaviyanī, from Legend to History between the Arab and Persian Heritage.” This Arabic-written study discusses Kāwa al-Haddād and the al-Dirafs al-Kaviyanī, examining their historical significance within the context of Arab and Persian cultures. The fourth article is titled “A Comparative Study on Turkish Modernization: The Case of Şerif Mardin and Nilüfer Göle.” This study compares Şerif Mardin and Nilüfer Göle within the framework of Turkish modernization, examining their perspectives and contributions to the subject.

The title of the fifth article is “Theological Thought in the Ibādiyya of North Africa.” This study extensively discusses the Ibādiyya thought. The title of the sixth study is “Social, Cultural and Religious Function of Spaces in Rural Areas: The Case of Siirt and Batman

Villages.” This article examines the social, cultural, and religious functions of spaces in rural areas, focusing specifically on the villages of Siirt and Batman.

The seventh study of this issue of Marifetname is titled “An Evaluation of Stauffenberg's Actions in the Film Valkyrie (2008) from the Perspective of the Virtue of Altruism.” This article, written in English, examines the film 'Valkyrie' in the context of the virtue of altruism.

The title of the final study in the journal is “Attitudes of Secondary School Students Towards Meaning of Life: A Comparison Between Anatolian Imam Hatip High School and Other High School Students (Example of Erzurum Province).” This article, co-authored, focuses on the attitudes of secondary school students towards life, with a specific emphasis on the example of Erzurum province. We wish you fruitful reading.

Assoc. Prof. Necati SÜMER

Chief Editor of Marifetname

The Ontological Value of Good and Evil in the Metaverse

Assoc. Prof. Seyithan Can | ORCID: 0000-0002-2336-4179 | seyithanacan@gmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalām, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

The metaverse is a world created using virtual reality technologies, offering an unlimited space of freedom where people can perform any actions they can imagine. In our study, we attempted to explain this scientifically within the framework of the working method of the human brain. Considering that the human brain perceives both virtual and real-world experiences and emotions, it is emphasized that there will not be a sharp distinction between the virtual and real worlds in the metaverse. In addition, the disappearance of the boundary between the virtual and real world shows that human actions and behaviours have an ontological value in terms of human nature. Our study also pointed out that the metaverse plays an important role in terms of religion, morality, and humanity. With the impact of advancing technological development, it has been pointed out that the metaverse will play an even more effective and dynamic role in human life. Therefore, emphasis has been placed on establishing a moral and meaningful structure in the metaverse. It was emphasized that religion should play an important role in this field, and it was claimed that a virtual world free from religion and moral rules could become a chaotic place full of pain for people.

Keywords: Kalām, Metaverse, Goodness, Evil, Morality.

Citation: Can, Seyithan. "The Ontological Value of Good and Evil in the Metaverse". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 13-37.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1282694>

Date of Submission	13.04.2023
Date of Acceptance	02.05.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Seyithan Can)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Metaverse'de İyilik ve Kötülüğün Ontolojik Değeri

Doç. Dr. Seyithan Can | ORCID: 0000-0002-2336-4179 | seyithan@gmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Metaverse, sanal gerçeklik teknolojileriyle oluşturulan bir dünyadır ve insanların hayal edebilecekleri tüm eylemleri gerçekleştirebilecekleri sınırsız bir özgürlük alanı sunmaktadır. Çalışmamızda metaverse, insan beyninin çalışma yöntemi çerçevesinde bilimsel bir şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır. İnsan beyninin hem sanal hem de gerçek dünya deneyimlerini ve duygularını algıladığı düşünüldüğünde, metaverse'de sanal ve gerçek dünya arasında keskin bir ayrımın olmayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca, sanal dünya ile gerçek dünya arasındaki sınırın kaybolması, insan eylemlerinin ve davranışlarının insan doğası açısından ontolojik bir değer taşıdığını göstermektedir. Çalışmamızda aynı zamanda metaverse'in din, ahlak ve insanlık açısından önemli bir rol oynayacağına dikkat çekilmektedir. İlerleyen teknolojik gelişmelerin de etkisiyle, metaverse'in insan hayatında daha da etkili ve dinamik bir şekilde yer alacağına temas edilmiştir. Bu nedenle, metaverse'de ahlaki ve anlamlı bir yapı kurmanın önemine vurgu yapılmıştır. Bu alanda dinin önemli bir rol oynaması gerektiği üzerinde durulmuş, dinden ve ahlaki kurallardan arınmış bir sanal dünyanın insanlar için acılarla dolu kaotik bir yer haline gelebileceği iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Metaverse, İyilik, Kötülük, Ahlak.

Atf Bilgisi: Can, Seyithan. "Metaverse'de İyilik ve Kötülüğün Ontolojik Değeri". *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 13-37.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1282694>

Geliş Tarihi	13.04.2023
Kabul Tarihi	02.05.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Seyithan Can)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Metaverse has undoubtedly become one of the most popular topics in recent times. It is now frequently featured in news bulletins, magazines, and on the front pages of newspapers, and is one of the most researched topics on the Internet. This virtual space, developed in parallel with science and technology, is expected to become an alternative to the real world. Scientists predict that, with the full and realistic experience of human senses, the meta-universe could dominate the real world. The fact that it offers its users an unlimited space of freedom will make it a place where people who want to escape the hegemony of daily life can take shelter.

Metaverse offers many possibilities, such as enabling people to experience real emotions, creating the environments they desire, and communicating with their loved ones. However, many psychologists, sociologists, and clerics state that they can have negative effects as well as benefits. Some experts suggest that a lack of moral constraints in Metaverse could have negative effects on individuals' personalities.

The metaverse, which will have profound effects on every aspect of our lives in the future, has begun to be discussed in terms of sociological and psychological aspects. Considering people's religious attitudes, worship, and relations with religious prohibitions in the real world, it is necessary to consider and discuss the issue in a theological context at the same time. To establish a theological proposition, it is necessary to first determine whether human actions in the Metaverse are equivalent to those in the real world. Should there be any religious or legal sanctions at the moment when an act that is considered forbidden, sinful, or bad in the real world is committed in this world? However, this

is a fundamental problem. To answer this question, the concepts of good and evil in the Metaverse must be examined in the context of human biology and psychology. In this study, we aimed to reveal the ontological value of human actions in terms of goodness and evil in the metaverse and to open up a discussion on whether these actions require ethereal and worldly sanctions. In our study, we have attempted to look for ways in which theology should be positioned in a metaverse future by addressing the possible problems that the concept of the metaverse may pose theologically. We investigated the ontological value of good and evil using human sensory mechanisms. We believe that this subject will contribute to future studies in terms of the value aspect of actions.

Before discussing the ontological value of good and evil in the Metaverse, we think that it would be useful to determine the field of meaning of the relevant concepts in the study.

1. Metaverse Concept and Semantic Context

This concept, which is a combination of the words "meta" and "verse" meaning beyond, can be translated as “beyond the universe.” This concept was first used in 1992 in the science fiction novel *Snow Crash*, written by Neal Stephenson. In this novel, the concept is portrayed as people being online through virtual reality using an avatar. Although Stephenson's book doesn't provide a complete definition, it can be said that it portrays a persistent virtual world where humans interact and are affected by it in all dimensions.¹ If a general definition is made by adhering to the meaning of the concept Metaverse, created with special software and hardware, where the real, virtual, or fictional world

¹ Matthew Ball, *The Metaverse: And How It Will Revolutionize Everything* (New York, NY: Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton & Company, 2022), 14.

is combined with science fiction, all the facts that exist in real life are copied, providing experience with visual elements, sounds, and other emotional inputs, giving pleasure, and living situations in real life feel physically and mentally. This can be defined as a limitless, digital world.²

Although the metaverse presents a transitive structure between the virtual and real world, it blurs the border between the real experience it gives to people and the worldly realm. Therefore, although it is a virtual or fictional structure, it can be considered an alternative to the physical world.³ We believe that focusing on virtual reality models that can be experienced in the virtual world would be useful for a better understanding of the concept of the metaverse.

2. Virtual Reality Experiences

Before moving on to Virtual Reality experiences, it would be appropriate to explain the concepts of "Virtual," "Reality" and "Virtual Reality" for a better understanding of the subject. Virtual reality is a copy of reality. Reality is that which continues to exist independent of us externally, even when our sensory receptors are turned off.⁴ Therefore, virtual reality; is considered a simulated space where our senses are experi-

² H. Hale Künüçen - Serpil Samur, "Dijital Çağın Gerçeklikleri Sanal, Artırılmış, Karma ve Genişletilmiş Gerçeklikler Üzerine Bir Değerlendirme", *Yeni Medya* 2021/11 (30 Aralık 2021), 41; Savaş Ferhat, "Dijital Dünyanın Gerçekliği, Gerçek Dünyanın Sanallığı Bir Dijital Medya Ürünü Olarak Sanal Gerçeklik", *TRT Akademi* 1/2 (15 Temmuz 2016), 39; Emrah Kaya, *Metaverse* (İstanbul: Nemesis Kitap, 2022), 28; İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Siziniz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet Dünya Beyin Ağı, Wbw* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 31; Zeliha Tekin, *Metaverse 101* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2022), 16.

³ İsmail Hakkı Aydın, *Beyin Siziniz 5.0 Metaverse Holistik Çağ* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2022), 16.

⁴ Şevki Işıklı- Zeynep Uylaş Aksu, "Teknolojik Zehirlenme, Semptomları ve Teknolojik Düzen", *ISophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 2/2 (2019), 70.

enced as real.⁵ Although the concepts of virtual and reality seem to be in opposition to each other, the concepts of "real" and "virtual" have been brought together thanks to the use of the internet network, software, and hardware together.⁶

Virtual reality can be differentiated in several ways. Therefore, there can also be a replica of the world in which we live, or fantasy spaces that can be optionally constructed.⁷ In this context, along with "virtual," the concepts of "augmented," "mixed" and "extended" reality constitute the scope of the virtual world.⁸ The virtual reality experience can also be planned beyond reality with desired people and elements, making it augmented reality. More precisely, it allows the user to view the real world with virtual objects superimposed on or merged with the real world.⁹ Owing to these enriched current environments, substances and objects that cannot be physiologically experienced in real life will be virtually experienced in augmented reality.¹⁰ The main goal here is to strengthen user perception by adding numerical data to the data obtained with the perception of biological reality and to make it possible to access more data

⁵ "What is Transhumanism", <https://whatistranshumanism.org/> (Erişim 16 Mart 2022).

⁶ Natasha Vita-More, "Aesthetics Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 20.

⁷ Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0 Tekilliğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 470.

⁸ Derya Aydoğan vd., "Sanatın Hibrit Gerçeklik Alanı: 'Metaverse'", *Yedi* 28 (28 Temmuz 2022), 54.

⁹ Ronald T. Azuma, "A Survey of Augmented Reality", *Presence: Teleoperators and Virtual Environments* 6/4 (1997), 2.

¹⁰ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 476; Matjaž Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications* (Dordrecht [Netherlands]: Springer, 2014), 9; Bülent Bingöl, "Yeni Bir Yaşam Biçimi: Artırılmış Gerçeklik (AG)", *Etkileşim* 1 (2018), 46; Alper Raif İpek, "Artırılmış Gerçeklik, Sanal Gerçeklik ve Karma Gerçeklik Kavramlarında İsimlendirme ve Tanımlandırma Sorunları", *İdil* 71 (2020), 1062.

about places, structures, or objects.¹¹

Mixed reality (MR) is the creation of a new environment by combining real and virtual worlds, where physical and virtual objects coexist in the same environment and communicate with each other simultaneously.¹² The most important aspect that distinguishes augmented reality from mixed reality is that in mixed-reality technology, users can interact with the created virtual objects and data simultaneously.¹³ Extended reality, on the other hand, refers to a meaning that encompasses all the technologies of Virtual Reality, mixed reality, and Augmented Reality. As can be understood from these explanations, it can be said that it is possible to experience different virtual-reality experiences in the Metaverse.

3. Life and Human Activity in the Metaverse

Metaverse offers a living space in which individuals can experience a wide range of emotions.¹⁴ Users can communicate and interact as if they are in the physical world, entertainment, commerce, games, and education. They have the opportunity to experience a virtual world in which they can engage in various activities. Although there is a resemblance to the real world in terms of experience, the most attractive aspect of the virtual world is that it allows users complete freedom to behave as they choose.¹⁵ In other words, it is the imagination of a world in which individuals can freely do everything they imagine—good or bad—and rule

¹¹ Cumhuriyet Coşkun, “Bir Sergileme Yöntemi Olarak Artırılmış Gerçeklik”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, (25 Aralık 2017), 3.

¹² Petri Selonen vd., “Mixed Reality Web Service Platform”, *Multimedia Systems* 18/3 (Haziran 2012), 215; Kaya, *Metaverse*, 69.

¹³ Ferhat, “Dijital Dünyanın Gerçekliği”, 50.

¹⁴ Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications*, 5.

¹⁵ Ümit Aydoğan, *Ağ ve Enformasyon Teknolojileri* (Ankara: İKSAD, 2021), 156.

everything as they wish.¹⁶ In this context, the metaverse will enable people who live their lives restricted by physical, cultural, and religious factors to express their feelings and thoughts they want to experience as full and free individuals. It can be used as a shared living space in which many people can participate online as well as a world where only the individual himself/herself exists.¹⁷

Avatars are used to represent everything in Metaverse, including people's appearances and behaviors. As people explore simulated worlds through their avatar, they will be able to make physical changes to their avatar, including hair color, clothing style, and body type, as well as completely change their entire body to have the appearance of someone else's body.¹⁸ They will also be able to control the behavior of their avatars through verbal and nonverbal communication.¹⁹ We are not restricted to a single personality, as we can change our appearance and become someone else.²⁰ By creating different profiles, we will be able to present ourselves differently and choose different bodies for different people simultaneously.²¹ Thus, we can present ourselves differently to different people, such as by appearing as one person to our parents and another to our girlfriend.²² However, in virtual reality, the body does not necessari-

¹⁶ Dawn Owens, vd., “Real-World Opportunities for Virtual- World Project Management”, *Virtual Worlds*, (2009), 34-35; Tekin, *Metaverse 101*, 93.

¹⁷ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 470.

¹⁸ Seyithan Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022), 37-40.

¹⁹ Alanah Davis, vd., “Avatars, People, and Virtual Worlds: Foundations for Research in Metaverses”, *Journal of the Association for Information Systems* 10/2 (2009), 93.

²⁰ Serhat Arvas, *Dijital İşgal ve Transhümanizm* (İstanbul: Kudema, 2022), 159.

²¹ Gül Dilek Türk vd., “Metaverse ve Benlik Sunumu”, *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 12/2 (01 Nisan 2022), 325.

²² William Sims Bainbridge, “Transavatars”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing,

ly have to be of the same gender as the physical body in real life. All individuals can acquire different identities and change their gender.²³ People can chat using nonverbal expressions, including body language, gestures, and touch, in addition to tools such as text, audio, and video. Thus, they have the freedom to interact with each other.²⁴ We will be able to interact with the virtual simulations of celebrities, historical figures, and loved ones.²⁵ In Metaverse, thanks to avatars, there will be no difference in physical strength between the young and the old. As there is no need for physical activity to move, people with physical disabilities will be able to move as they wish in the metaverse.²⁶ Therefore, the metaverse will provide us with a virtual reality space where we can do many things that we cannot do in real life.

To understand the virtual reality experience of humans in the metaverse world, we believe that it will be useful to briefly discuss the process of the occurrence of human sensation in terms of the ontological context of the subject.

4. Formation of Human Sensation

Without understanding how we perceive and evaluate the real world, it is impossible to explain the real dimensions of sensations in virtual environments. Therefore, to talk about good and evil in Metaverse, it is necessary to know in detail the ontological basis of these

2013), 91; Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 470-471.

²³ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 476.

²⁴ Owens, vd., “Real-World Opportunities for Virtual- World Project Management”, 36.

²⁵ Mike Treder, “Emancipation from Death”, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans* (USA: librosenred, 2004), 195; Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 470-471.

²⁶ Owens, vd., “Real-World Opportunities for Virtual- World Project Management”, 36.

two concepts, namely, the organism's sensory system.

Our perceptual system works when the nervous system surrounding our body stimulates neurons in our minds through electrical networks, activating our senses. When we want to move any of our organs in our body, our brain, which activates neurons, generates electrical stimuli and directs them to target organs. The electrical signals that occur allow us to perform all types of mechanistic movements, such as moving our eyes, hands, fingers, or walking.²⁷ When all our sensory receptors encounter phenomena such as light, sound waves, and chemicals, they transform this change into an electrical wave that the brain can understand and function to send to the nerves and then to the brain.²⁸ Sight does not happen in our eyes, hearing in our ears, tasting on our tongue, smelling in our nose, and feeling on our skin.²⁹ It is our brain that perceives changes and, as a result, sensations are realized.³⁰ For example, light waves coming toward our eyes, reflected from objects, are converted into electrical signals as image data because of the optical structure of our eyes and are transferred to the brain from there. The brain, which senses these signals, analyzes these data and enables us to sense the image. Additionally, the sound waves coming to our ears, the smells coming to our nose, and the tactile sensations on our skin are also sent to our brain through electrical networks and are analyzed to be perceived as relevant senses.³¹ Therefore, if our brain perceives the same signals from

²⁷ Ferhat, “Dijital Dünyanın Gerçekliği”, 725-726.

²⁸ Sinan Canan, *Değişen Be(y)nim* (İstanbul: Tuti Kitap, 2015), 200-201.

²⁹ David Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, çev. Zeynep Arık Tozar (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019), 48-49; Ferhat, “Dijital Dünyanın Gerçekliği”, 725-726.

³⁰ Norman Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, çev. İbrahim Şener (Pegasus Yayıncılık, 2019), 16.

³¹ Sinan Canan- Mustafa Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak* (İstanbul: Tutukitap, 2021), 23; Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 196-198.

a digital touch as from a physical touch, there will be no discernible difference between real and digital perceptions.³² As we perceive, the external world is constructed within our minds based on these perceptions. Everything that we perceive, experience, and encounter is nothing but a representation within our minds, from the smallest details to galaxy systems in the universe.³³ In conclusion, the brain is the main mechanism that plays a role in the formation and development of human sensations.

5. The Nature and Biological Basis of Good and Evil

For centuries, moral philosophers have tried to find different ways of defining good and evil. However, they have not been able to propose a definition that everyone can accept.³⁴ To make a real definition of good and evil, it is necessary to outline in general what these two concepts correspond to in terms of human nature.

When we consider this in terms of human nature, the ontological equivalent of evil is pain. Therefore, being subjected to painful acts is always bad for a person.³⁵ From this perspective, we can say that for an action to be good, it should also provide some benefit.³⁶ The equivalent benefit in terms of human nature is pleasure. When we look at the historical process, it is seen that many scholars accept the equivalence of good and evil in human nature as pain and pleasure. For example, Epicurus sees pleasure as the beginning and end of a happy life. He emphasizes that every pleasure is good and that every pain is bad.³⁷ Descartes states

³² Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 292-293.

³³ Canan, *Değişen Be(y)nim*, 138.

³⁴ Daniel Gilbert, *Mutluluk Beyinde Başlar*, çev. Filiz Polat - Asiye Gül Hekimoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 103.

³⁵ Mustafa Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 194.

³⁶ Gilbert, *Mutluluk Beyinde Başlar*, 103.

³⁷ Hümeyra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri* (Ankara: İlem, 2022), 199.

that what we call good and evil are the things that our inner feelings and mind subjugate us to, following or in opposition to our nature.³⁸ Leibniz suggests that physical good or evil can be understood through the things that intelligent beings experience as pleasure or pain, that make them happy or unhappy.³⁹ Hutcheson sees the things that give us pleasure from nature as inherently good and beneficial, and the things that cause us pain as inherently bad and harmful.⁴⁰ David Hume expresses that moral good or evil is nothing more than feelings of pleasure or pain.⁴¹ According to Bentham, pleasure and pain lie based on fictional concepts such as desires, aversions, wishes, hopes, and fears. According to him, pleasure itself is good and the only evil without exception is suffering. In addition, the words good and evil have no meaning.⁴²

By accepting the equivalents of good and bad in human nature as pleasure and pain, it can be thought that we are approaching a hedonist and utilitarian understanding of morality that is based solely on pleasure and utility. In this context, it is necessary to clarify the particularly important and subtle points. It should not be understood that we adopt a hedonist understanding of pleasure, based on the theory that we put forward as pleasure and pain of good and bad. The main point we try to express here is to demonstrate that the concepts of good and evil correspond to pleasure and pain in human nature in terms of value.

Considering the explanations made, if the thing that gives pleasure leads people to determine what is good or bad, then the source of the

³⁸ Emrullah Kiliç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlak'ın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 123-124.

³⁹ Kiliç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlak'ın Yolculuğu*, 156.

⁴⁰ Metin Aydın, *Faydacılık Tarihi* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022), 231.

⁴¹ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 152.

⁴² Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu- Uğur Kâşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 101.

good and bad must be the impulse that determines pleasure or utility. In other words, pleasure and utility are criteria, rather than resources.⁴³ In the previous section, we emphasized that the main mechanism that plays a role in the formation and development of human sensations is the brain. Based on this knowledge, we can say that the organ in human nature where pleasure and pain occur is the human brain. Therefore, the human brain is the biological basis for good and evil.

6. Goodness and Evil in the Context of the Reality Experience of the Senses

To understand good and evil in Metaverse, it is necessary to determine whether human emotions are experienced in the virtual world. We will attempt to demonstrate this observation by starting from the working mechanism of the brain, which is the location where human perception occurs. According to the current scientific acceptance, our perception of reality is related to what is happening inside the brain.⁴⁴ Everything we experience is the result of the electrical activity in the brain. If hardware and software can transform computer-generated representations of the virtual world into signals that can be recognized by human senses, it may be possible to create a virtual world that is experiential and indistinguishable from the real world.⁴⁵ Thus, the purpose of virtual reality is to realize sensations felt in the real world with artificial sensations.⁴⁶ The brain perceives the experience of the digital organism

⁴³ Ömer Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlak”, *Ahlakın Temeli*, ed. Ömer Türker (Ankara: İlem, 2022), 123-124.

⁴⁴ Eagleman, *Beyin: Senin Hikayen*, 47.

⁴⁵ Yuval Noah Harari, *Homo Deus* (İstanbul: Kolektif, 2016), 130; Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications*, 13.

⁴⁶ Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications*, 195.

as real.⁴⁷ Our brain is essentially a structure that receives and sends signals. It does not care much about how signals are generated. If it is artificially stimulated, it feels like things that do not normally exist, as if they exist and are real. Therefore, the brain perceives the arrival of a signal and does not create any perception when no signal arrives.⁴⁸ Thanks to data such as sound, smell, image, touch, warmth, and coldness created by unnatural and artificial means, hearing, smelling, seeing, and touching things that are not made possible for the brain to feel as if they are real. If the artificial data we are discussing are as detailed as the sensing capacity of our sense organs, these perceptions are perceived more realistically. Theoretically, a human brain can be connected to a digital machine. An individual whose brain is connected to a digital machine can experience artificial perceptions, sensations, emotions, and fabricated unrealistic memories. However, a person would not be able to distinguish whether this was an artificial life simulation or a real experience.⁴⁹ Because the brain does not make a distinction between what is existence, virtual, or real. It just receives and sends signals. If a signal exists, it accepts it as an input and acts accordingly.⁵⁰

Modern and powerful digital reality systems can stimulate and stimulate the user's various emotions such as smell, sight, hearing, temperature, touch, and movement.⁵¹ For instance, when a predatory animal is seen in the metaverse, fear is triggered and it can be felt through the

⁴⁷ Ferhat, "Dijital Dünyanın Gerçekliği", 42.

⁴⁸ Canan - Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*, 78-79.

⁴⁹ Ferhat, "Dijital Dünyanın Gerçekliği", 726-727.

⁵⁰ Canan- Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*, 78.

⁵¹ Dadan Sumardani vd., "Virtual Reality Media: The Simulation of Relativity Theory on Smartphone", *Formatif: Jurnal Ilmiah Pendidikan MIPA* 10/1 (23 Mart 2020), 14; Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications*, 177.

signals sent by the brain.⁵² We have the opportunity to experience the same pleasure digitally as we do from the things we eat in real life. To put it more clearly, impressions, perceptions, and experiences of the eating process can become digital. When these experiences are digitized, more effective and pleasing digitalization can be achieved than the real taste and pleasure of a physical eating activity.⁵³ To achieve these feelings, it is sufficient to use specially created clothing and equipment with stimuli that distinguish between the movements of the user and the system.⁵⁴ For example, when we touch a sensor glove, the touch signal is transmitted to the brain through the sensors, and we can experience a real feeling as if we are holding it.⁵⁵ It is predicted that nanobot technology will play an active role in the future, where the boundaries between virtual reality disappear. However, individuals will be able to directly enter the created digital worlds through nanobots without the need for tools such as virtual reality glasses, and experience them in a way that is indistinguishable from physical life. In this way, individuals can have experiences that are completely different from the real world but still feel just as real. Nanobot technology will provide us with a believable three-dimensional virtual reality environment in which we will be located. This is because signals can be sent directly to the perceptual centers of the brain, allowing users to perceive objects and events in the virtual world as if they were real. In this way, individuals can explore different worlds outside of reality and have unique experiences. Nanobots will be positioned very close to every neuron connection that comes from our

⁵² Aydın, *Beyin Sizsiniz 5.0 Metaverse Holistik Çağ*, 249.

⁵³ Canan- Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*, 70.

⁵⁴ Ferhat, “Dijital Dünyanın Gerçekliği”, 730; Künüçen- Samur, “Dijital Çağın Gerçeklikleri”, 42.

⁵⁵ Aydın, *Beyin Sizsiniz 5.0 Metaverse Holistik Çağ*, 238.

senses and will be immediately activated when we want to enter the virtual world. They act as a gateway to the virtual world and allow us to transition seamlessly from the physical world to the virtual world. If a person wants to enter the digital world at any time, they can transform their surroundings into any world they desire within seconds by sending a signal to the nanobots. In this way, individuals can create their desired world by simply commanding nanobots and transforming their surroundings into a completely different environment in a matter of seconds.⁵⁶ There is virtually no difference between the experience of living in a sophisticated simulation and our daily life experiences today.⁵⁷ Over time, many differences between real life and virtual reality will disappear as technology advances, and simulations become increasingly advanced.

It is predicted that in Metaverse, human emotions will be experienced through virtual reality. The current technologies cannot fully generate virtual reality. However, scientists have stated that this is possible in the future. Although some tools (such as goggles) currently allow some aspects of the virtual experience to be live, it is not possible to say that they fully provide the whole experience. It is foreseen that a virtual environment will soon be built where reality can be experienced in its entirety. This will take time, as it will require recording all the parameters of human behavior down to the finest detail.⁵⁸ Scientists say that by the end of the decade in which we live, computers will cease to be independent physical objects and phenomena. Screens embedded in our glasses and electronics woven into our clothes will allow us to fully see ourselves in digital reality. Consequently, we will be able to visit a web-

⁵⁶ Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 469-470; Kaya, *Metaverse*, 87-88.

⁵⁷ Treder, "Emancipation from Death", 193.

⁵⁸ Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, 41.

site and interact directly with both real and simulated objects and people, at least visually and audibly, in a digital environment.⁵⁹ What we have described so far shows that the sensory experience in the metaverse is not far from the real experience in real life. We have already mentioned that in the working system of the human brain, the emotions felt do not distinguish between the virtual and real.

In this context, the fact that experience in virtual reality will provide the same sensations as experience in real life suggests that there may be an ontological counterpart of the concepts of good and bad in the metaverse. Because, as we stated before since the brain is the main determining mechanism in the development of human sensations, it is obvious that all actions and behaviors in the metaverse will have a counterpart in humans. Therefore, in this context, it should be emphasized that in the metaverse, actions that bring pleasure and pain to human beings can have a value equivalent in the form of good or bad. The virtual world should not be evaluated as a place where people can perform every action. Since people's interactions with each other will create a sense of reality in their nature, we can say that the concept of good and evil corresponds to reality in the metaverse. Therefore, actions in this world must be based on moral rules. Thus, the concepts of good and evil should not be built only on relationships that exist in real life. Because virtual reality can find a response in the real world, which has an impact on human personality, identity, and character.

7. The Value of Good and Evil in the Context of Its Impact on Human Personality

It is a fact that when people start living in the virtual world, dif-

⁵⁹ Tekin, *Metaverse 101*, 37.

ferent problems will arise in many respects. The most significant problem is the possibility of the simulated world dominating the real world. The fact that people enter the metaverse in every problem they encounter in real life brings about perplexity about what reality is and what virtuality is.⁶⁰ Currently, the virtual world created by people will suppress the real world.⁶¹ Deceiving an organism's brain with the pleasures of a digital world that does not exist will change our perception of reality. After a while, the brain will no longer be able to distinguish between the real and the virtual.⁶² It can also be said that the excessive preoccupation of individuals with virtual environments and filling their time with them can lead to moral crises.⁶³

Since behaving more eccentric differently in the virtual world than in real life can cause behavioral disorders in individuals Because, after a while, the difference between a person's real self and the digital self will gradually begin to fade away close.

Metaverse: This process can help a person's digital identity develop a behavioral model that is closer to their real identity, but it can also create a reverse situation that becomes dominant, leading to negative consequences.⁶⁴ Therefore, all the experiences of a person in the virtual world will also impact their personality, feelings, and thoughts in real life. The fact that all emotions are felt in the virtual world indicates that human personality cannot be independent of the virtual world.⁶⁵

⁶⁰ Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, 100.

⁶¹ Mihelj vd., *Virtual Reality Technology and Applications*, 4.

⁶² Aydın, *Beyin Sizensiz 5.0 Metaverse Holistik Çağ*, 138-139.

⁶³ Hasan Kafalı, “Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ”, *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Kızılgöçer Muhammed vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 91.

⁶⁴ Kaya, *Metaverse*, 148.

⁶⁵ Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, 41.

In the virtual reality world, individuals can perform all types of actions without limitations. The fact that people reveal the emotions that they subconsciously suppress due to different factors in real life will affect their real personalities.⁶⁶ Individuals who commit crimes will be able to take actions, such as fighting, resorting to violence, and murdering calmly, as they do in the real world. As naturally as possible in the world, they are immersed in and will be able to alienate themselves from their emotional responsibilities and conscientious moral values by supporting violence.⁶⁷ For example, someone who constantly plays a massacre game in the virtual world may kill someone calmly and become capable of murder in the real world. This is because such a game can act as a simulator and normalize everything in a weak person's brain. Metaverse, on the other hand, has the power to do much more with the virtual reality it offers. Metaverse applications provide a permanent experience and learning opportunity by making the user feel as if they are there with the multidimensional experience they provide.⁶⁸ In a virtual environment, it is not difficult to predict the psychological development and negative effects of an individual who kills everyone and remains alone.⁶⁹ Alternatively, a drinker's feeling of intoxication in the virtual world directly affects his/her personality in real life.⁷⁰

Another problem that individuals encounter in the metaverse is that the individuals with whom they communicate and interact are not virtual., relationships that develop with them will have a direct impact on real-life relationships. Even though the relationship is virtual, there is

⁶⁶ Doidge, *Kendini Değiştiren Beyin*, 116.

⁶⁷ Tekin, *Metaverse 101*, 112-113.

⁶⁸ Tekin, *Metaverse 101*, 93.

⁶⁹ Aydın, *Beyin Siziniz 5.0 Metaverse Holistik Çağ*, 222.

⁷⁰ Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, 41.

a real person in front. Therefore, the virtual world should not be considered only as a way of spending time fantastically using a simple computer program. Some perceptions that develop in the uncertainty of the virtual environment may subsequently lead to new problems among these individuals.⁷¹ Prioritizing the unreal in human relations, emotions, and pleasures will pave the way for people to assume different identities and create false ones. Therefore, people's trust in one another decreases. In addition, metaverse may weaken motor and cognitive skills, such as problem-solving, development, establishing cause-effect relationships, and strategy development.⁷²

Although Metaverse is seen as a virtual realm, it is undeniable that it will have a great impact on human emotions, thoughts, actions, and behaviors. Because everything that a person experiences in the virtual world will change and transform, people will want to experience the emotions and feelings they experience in the metaverse in real life. Based on this, we can say that Metaverse plays a significant role in the evolution of human personality and the self. The negative impact that the Metaverse will have on human personality reveals that the actions performed there can correspond to the ontological value of good or evil. Therefore, a regulatory mechanism that can ensure the morality of human actions and behaviors in Metaverse is essential.

Conclusion

With developments in science and technology, one of the most discussed topics is the metaverse. Metaverse, a world where people can perform all the actions they imagine, is attractive to all people because it

⁷¹ Canan - Acungil, *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*, 135-136.

⁷² Tekin, *Metaverse 101*, 110-111.

offers an unlimited space of freedom. In this study, we attempted to explain the metaverse world scientifically within the framework of the working method of the human brain. In this context, since the experiences and feelings of both virtual reality and the real world are perceived in the human brain, we can say that there will be no sharp boundary between the virtual and the real in Metaverse. As we have emphasized in the title of virtual reality, we should not overlook the prediction that the world we currently accept as virtual will replace the real world in time and will be a world where people can experience and feel all emotions in their lives. The disappearance of the boundary between the real and virtual worlds shows that human actions and behaviors in the virtual world correspond to ontological values in terms of human nature. The pleasure and pain generated by human actions in the metaverse also demonstrate that these actions may have moral value as good or bad. According to human nature, actions that bring pleasure and happiness are considered good, whereas those that cause pain and suffering are considered bad. If we consider that human actions and behaviors can correspond to good and bad in the metaverse, we can say that there should be some moral rules in the virtual realm as well. Furthermore, non-ethical attitudes that may arise from the negative effects of the metaverse on human personality should also be addressed in this context.

Today, issues such as metaverse, which have emerged with scientific and technological developments, should be addressed by experts in the field of theology. In an environment in which God can be completely disqualified, it will not be possible to determine the boundaries of human action. However, it should not be forgotten that, despite technological developments, humanity will suffer the greatest damage if religion loses its effectiveness.

The metaverse, which has become a part of our lives, will increase its presence in the future more effectively and dynamically. The idea that morality and meaningfulness must inevitably be constructed in Metaverse reveals the great role religion plays in this field. Otherwise, it is inevitable for the metaverse realm to become a chaotic place full of pain for human beings.

Kaynakça | References

- Arvas, Serhat. *Dijital İşgal ve Transhümanizm*. İstanbul: Kudema, 2022.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz 2.0 Metaverse Beyinler Arası İnternet dünya Beyin Ağı, Wbw*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Beyin Sizsiniz 5.0 Metaverse Holistik Çağ*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2022.
- Aydın, Metin. *Faydacılık Tarihi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022.
- Aydoğan, Derya vd. “Sanatın Hibrit Gerçeklik Alanı: ‘Metaverse’”. *Yedi* 28 (28 Temmuz 2022), 53-66. <https://doi.org/10.17484/yedi.1028845>
- Aydoğan, Ümit. *Ağ ve Enformasyon Teknolojileri*. Ankara: İKSAD, 2021.
- Azuma, Ronald T. “A Survey of Augmented Reality”. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments* 6/4 (1997), 355-385. <https://doi.org/10.1162/pres.1997.6.4.355>
- Bainbridge, William Sims. “Transavatars”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blacwell Publishing, 2013.
- Ball, Matthew. *The Metaverse: And How It Will Revolutionize Everything*. New York, NY: Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton & Company, First edition., 2022.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kâşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Bingöl, Bülent. “Yeni Bir Yaşam Biçimi: Artırılmış Gerçeklik (AG)”. *Etkileşim* 1 (2018), 44-55. <https://doi.org/10.32739/etkileşim.2018.1.8>
- Can, Seyithan. *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022.
- Canan, Sinan - Acungil, Mustafa. *Dijital Gelecekte İnsan Kalmak*. İstanbul: Tutukitap, 2021.
- Coşkun, Cumhuri. “Bir Sergileme Yöntemi Olarak Artırılmış Gerçeklik”. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 61-75. <https://doi.org/10.18603/sanatvetasarim.370723>
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Davis, Alanah vd. “Avatars, People, and Virtual Worlds: Foundations for Research in Metaverses”. *Journal of the Association for Information Systems* 10/2 (2009), 90-117.
- Doidge, Norman. *Kendini Değiştiren Beyin*. çev. İbrahim Şener. Pegasus Yayıncılık, 2019.

- Eagleman, David. *Beyin: Senin Hikayen*. çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Ferhat, Savaş. “Dijital Dünyanın Gerçekliği, Gerçek Dünyanın Sanallığı Bir Dijital Medya Ürünü Olarak Sanal Gerçeklik”. *TRT Akademi* 1/2 (15 Temmuz 2016), 724-746. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/trta/issue/23620/252178>
- Gilbert, Daniel. *Mutluluk Beyinde Başlar*. çev. Filiz Polat - Asiye Gül Hekimoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. İstanbul: Kolektif, 2016.
- Işıklı, Şevki - Aksu, Zeynep Uylaş. “Teknolojik Zehirlenme, Semptomları ve Teknolojik Düzen”. *ISophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 2/2 (2019).
- İpek, Alper Raif. “Artırılmış Gerçeklik, Sanal Gerçeklik ve Karma Gerçeklik Kavramlarında İsimlendirme ve Tanımlandırma Sorunları”. *İdil* 71 (2020), 1061-1072.
- Kafalı, Hasan. “Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ”. *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Kızılgeçit Muhammed vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Kaya, Emrah. *Metaverse*. İstanbul: Nemesis Kitap, 2022.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlak’ın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2021.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0 Tekillige Dogru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Bilim, 2019.
- Künüçen, H. Hale - Samur, Serpil. “Dijital Çağın Gerçeklikleri Sanal, Artırılmış, Karma ve Genişletilmiş Gerçeklikler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yeni Medya* 2021/11 (30 Aralık 2021), 38-62. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yenimedya/issue/67044/995540>
- Mihelj, Matjaž vd. *Virtual Reality Technology and Applications*. Dordrecht [Netherlands]: Springer, 2014.
- Owens, Dawn vd. “Real-World Opportunities for Virtual- World Project Management”. *Virtual Worlds*, 34-41.
- Özturan, Hümeýra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. Ankara: İlem, 2022.
- Selonen, Petri vd. “Mixed Reality Web Service Platform”. *Multimedia Systems* 18/3 (Haziran 2012), 215-230. <https://doi.org/10.1007/s00530-011-0254-9>
- Sumardani, Dadan vd. “Virtual Reality Media: The Simulation of Relativity Theory on Smartphone”. *Formatif: Jurnal Ilmiah Pendidikan*

- kan MIPA 10/1 (23 Mart 2020).
<https://doi.org/10.30998/formatif.v10i1.5063>
- Tekin, Zeliha. *Metaverse 101*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2022.
- Treder, Mike. "Emancipation from Death". *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. USA: librosenred, 2004.
- Türk, Gül Dilek vd. "Metaverse ve Benlik Sunumu". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 12/2 (01 Nisan 2022), 316-333.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tojdac/issue/68757/1064587>
- Türker, Ömer. "Var Olma Çabası Olarak Ahlak". *Ahlakın Temeli*. ed. Ömer Türker. Ankara: İlem, 3. Basım, 2022.
- Vita-More, Natasha. "Aesthetics Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- Değişen Be(y)nim*. İstanbul: Tuti Kitap, 1. Basım, 2015.
<https://whatistranshumanism.org/>. "What is Transhumanism". Erişim 16 Mart 2022. <https://whatistranshumanism.org/>

Kur'an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti

Doç. Dr. Abdulkadir Karakuş | ORCID: 0000-0003-2387-2402 | akarakuş@siirt.edu.tr

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Kur'an'da, insanlara din ve inanç hürriyeti açısından çok geniş bir özgürlük alanı açıldığı, dinin tebliğcisi olan Hz. Peygamber'e indirilen ayetlerle ilan edilmiş, herkesin istediği gibi inanabileceği teminat altına alınmış ve inanma kadar inanmamanın da bir insan hakkı olduğu vurgulanmıştır. Fakat ilerleyen safhalarda, gayrimüslimlerin saldırgan tutumları karşısında savunma amaçlı olarak indirilen savaşla ilgili ayetlerin bağlamından kopuk bir biçimde ele alınması ve zaman içerisinde Müslümanlarda oluşan kanaatlerin de tesiriyle, Kur'an'ın din ve inanç hürriyetiyle ilgili ilkeleri gölgelediği gibi bir algı da oluşmuştur. Dinden dönenlerin öldürülmesi gibi durumlar da buna eklenince İslâm'ın din ve inanç hürriyetini hiçe sayan bir din olduğu kanaatine varanların sayısı günden güne artmıştır. Makalede Kur'an'ın barışı ve uzlaşmayı öngören ayetleriyle savaşı emreden ayetleri arasındaki bağlantı tespit edilmeye çalışılacak ve bu bağlamda din değiştirmeye ilgili hususların din hürriyetiyle ilişkisi belirlenmeye gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İslâm, Din ve İnanç Hürriyeti, Barış, Savaş.

Atıf Bilgisi

Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Işığında Din ve İnanç Hürriyeti". *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 39-73.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1188865>

Geliş Tarihi	13.10.2022
Kabul Tarihi	13.01.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Abdulkadir Karakuş)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Freedom of Religion and Faith in The Light of the Qur'an

Assoc. Prof. Abdulkadir Karakuş | ORCID: 0000-0003-2387-2402 | akarakus@siirt.edu.tr

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Interpretation, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

In the Qur'an, it is declared with the instructions given to the prophet, who is the messenger of religion, that a very wide area of freedom has been opened to people in terms of freedom of religion and belief, and it is guaranteed that everyone can believe as they want, and it is emphasized that not believing is a human right as much as believing. However, in the following stages, a perception emerged that the verses related to war, which were revealed for defense purposes against the aggressive attitudes of non-Muslims, overshadowed the principles of the Qur'an regarding freedom of religion and belief, with the influence of the opinions formed over time by Muslims. The number of people who came to the conclusion that Islam is a religion that disregards the freedom of religion and belief has increased day by day when the killing of those who apostatize is added to this. In this article, the connection between the verses of the Qur'an that prioritize peace and reconciliation and the verses that command war will be tried to be determined, and in this context, the relationship between religious freedom and religious freedom will be tried to be determined.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Islam, Freedom of Religion and Faith, Peace, War.

Citation: Karakuş, Abdulkadir. "Freedom of Religion and Faith in The Light of the Qur'an". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 39-73.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1188865>

Date of Submission	13.10.2022
Date of Acceptance	13.01.2022
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdulkadir Karakuş)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm kelimesi, sözlükte “İtaat etmek, boyun eğmek, teslim olmak, barış yapmak, güven içinde olmak, sağlıklı olmak” anlamlarına gelen “سلم” “*Silm/selm*” kökünden türemiştir.¹ Bu anlamdan yola çıkılarak İslâm’ın, Allah’a teslim olup ona itaat etmek, Hz. Muhammed’in (sa) tebliğ ettiği ilkeleri benimsemek ve uygulamak, yani Allah’la ve yaratıklarıyla barışık olmak anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Hız. Peygamber’in risaletiyle tüm insanlığa, Allah’ın, kâinatın mutlak hâkimi ve yegâne rabbi olduğu bir kez daha ilan edilmiştir. O’na yapılan kulluk ise itaat, teslimiyet ve tevazu ifade eden kavramlar arasında önemli bir yere sahip olan, “Kişinin bilerek ve samimiyetle kendisini Allah’a teslim etmesi” anlamına gelen İslâm kavramıyla ifade edilmiştir. Bu durumda Müslüman da, Allah’a kayıtsız şartsız teslim olmak suretiyle O’na kul olma iradesi gösteren kimseyi ifade etmektedir.²

Allah’a kul olma iradesi gösterebilmek, “Yaratılanı severiz, yaratanı ötürü” vecizesinde de ifade edildiği gibi Allah’la ve yarattığı tüm canlı ve cansız varlıklarla barışık olmaktan, yani onların hak ve hukukunu gözetmekten geçer. Dolayısıyla hem lügat hem de ıstılah anlamı iti-

¹ Ebû Abdırrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), “slm”, 7/265-266; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), “el-İslâm”, 262-263; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, thk. Muhammed Avd Mür’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), “slm”, 12/309-314; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), “slm”, 5/1950-1953; Ebû’l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem 1412), “slm”, 421-424; Ebû’l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “slm”, 12/289-297.

² Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 187-207.

barıyla İslâm, öncelikle Allah'la sonra da O'nun yarattığı tüm mahlûkatla barışık olmayı da gerektirmektedir.

Din ve inanç hürriyeti kavramı ise insanların, kamusal veya özel alanlarda dinlerini, inançlarını ya da felsefi görüşlerini açıklama, uygulama ve öğretme özgürlüklerini ifade etmektedir. Bunlar, kişilerin sırf insan olmaları sebebiyle elde ettikleri, vazgeçilmez ve devredilemez haklarının başında gelmektedir. Bu kavram, insanların herhangi bir dine inanıp inanmama ve tabi olup olmama, iman ettiği bir dine inanmaktan vazgeçme gibi özgürlük alanlarını kapsamaktadır. İlave olarak hangi etnik ve dinî gruptan olursa olsun tüm bireylerin, insan olmak itibarıyla sahip oldukları değerleri korumaya yönelik yaptıkları ya da yapma potansiyelinde oldukları eylemlerinin başkaları tarafından tanınması ve her türlü müdahaleye karşı korunması anlamını da içermektedir.³

Bir dine inanmak, bireylerin kendi istekleri ve hür iradeleriyle, kalben gerçekleşecek bir eylemdir ve bu eylem bireylerin iç dünyasında olup bitmektedir. Dolayısıyla bir dine kalpten inanmanın veya inanmanın denetlenebilir bir yanı olmadığı için inancın yasaklanması hiçbir anlam ifade etmemektedir. Tarih, insanların, bu hakların korunması noktasında çok duyarlı olduklarının ve gerektiğinde çekinmeden canlarını feda edebileceklerinin örnekleriyle doludur. Buradan hareketle, din ve inanç hürriyetinin elde edilmesi, insanlığın asla ihmal edemeyeceği bir olgu olarak durmaktadır. Bu sebeple Kur'an, açık ve anlaşılır beyanlarıyla din ve inanç hürriyetini önemsemiş, asla vazgeçilemeyecek bir hak olarak görmüş ve bu hususa müdahaleye asla müsamaha göstermemiştir.

³ Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş* (Ankara: Liberte Yayınları, 2004), 56.

Bununla beraber İslâm tarihi süresince oluşan din anlayışı, tarihin bazı dönemlerinde, Kur'an'ın teminat altına aldığı bu özgürlükleri, her devrin genel kabulü, kendine özgü kültürel yapısı ve anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır. En azından İslâm âlimlerinin bir kısmı, barışla ilgili âyetleri nesih kapsamında değerlendirerek bunların savaşı emreden âyetlerle yürürlükten kaldırıldığını öne sürmüştür,⁴ bu da din hürriyetinin anlaşılmasına veya yok sayılmasına neden olmuştur. Buna, Kur'an'daki savaşıla ilgili âyetlerin dönemseller şartlarla yorumlanması da eklenince, Kur'an'ın din ve inanç hürriyetini önceleyen âyetleri geri plana itilmeye veya yok sayılmaya mahkûm hale gelmiştir.

Makalede, yukarıdaki tanımlama çerçevesinde Kur'an'ın din ve inanç hürriyetine yaklaşımı belirlenmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken Mekkî sûrelerden başlanarak barışı önceleyen âyetler kronolojik olarak ele alınacak, daha sonra da savaşıla ilgili âyetlerin öne çıkanları incelenecek ve dinden dönme / irtidat konusuna din hürriyeti bağlamında temas edilecektir. Böylece Kur'an'daki savaşıla ilgili âyetlerin ve dinden dönenlere uygulanan dünyevî cezaların din ve inanç hürriyetiyle alakalı olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kur'an'ın İman Konusunda İnsanlara Seçme Hakkı Tanıması

İslâm dininin temel kitabı Kur'an, nazil olmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren barışı öncelemiştir, Hz. Peygamber'e; "Senin insanları dine zorlayarak sokma gibi bir görevin yoktur, bu sebeple Müslüman

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi' li'bni Vehb*, thk. Miklos Muranyi (b.y.; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/70; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.; Dâru Hecer, 1422/2001), 3/296; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/439; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/514, 516.

olmayanlar için kendini harap etme” anlamında mesajlar vermiştir.⁵ Kur'an, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere tüm peygamberlerin sadece bir tebliğci olduğunu, dini zorla kabul ettirmek konumunda olmadıklarını sık sık vurgulamıştır.⁶ Zaten iman ve inanç konusu, zorlamayla gerçekleşecek bir olgu değil, tamamen kişilerin özgür iradelerine bağlı gönüllü bir tercihtir. Zorlamayla gerçekleşmiş bir iman, bireylerin sorumluluğunu yok edecektir. Dünyadaki imtihanın, buradaki tercihlere göre ahirette karşılık görmenin bir manası kalmayacak ve böylece ahiretten, hesap gününden, cennet ve cehennemden bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır.

Allah insanları hem iman etme hem de inkâr etme kabiliyetiyle yaratmış, istediği seçimi yapmakta özgür bırakmış, ancak onlara iman etmelerini tavsiye etmekten geri durmamıştır. Bu tavsiyesini, insanlar içinden seçip görev verdiği peygamberleri vasıtasıyla yapmış, onlara da insanları ve toplumları iman etmeye zorlamamalarını emretmiştir. Bu âyetlerden bir tanesinde Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyrulmuştur:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların tamamı, hep birden iman ederlerdi. Hal böyle iken sen insanları mümin oluncaya kadar zor-

⁵ İlgili âyetler için bk. Yûnus 10/99; el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3-4; el-Gâşiye 88/22.

⁶ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92, 99; er-Ra'd 13/40; en-Nahl 16/35, 82; en-Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18; Yâsîn 36/17; eş-Şûrâ 42/48; et-Tegâbün 64/12.

layacak mısın? Unutma ki, Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. O, aklını kullanmayanları pislîğe / küfre mahkûm eder."⁷

Bu âyette, Hz. Peygamber'in şahsında tüm müminler, başkalarını imana zorlama gibi bir yanlışla düşmeye karşı uyarılmaktadırlar. İman etmenin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunun belirtilip hemen akabinde aklını kullanmayanların istenmeyen durumlarla karşılaşacağına bildirilmesi, iman etme hususunda akıl ve iradenin rolüne dikkat çekmek içindir. Bu yüzden, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve insanların da yeryüzüne hür bir iradeyle gönderildiği ve buradaki her türlü seçimin insanlara bırakıldığı akıldan çıkarılmamalıdır. Allah, insanları sadece iman edecek şekilde yaratabilirdi ama O, böyle bir yaratmayı murat etmemiş, onları hem iman hem de inkâr etmeye istidatlı olarak iki yönlü yaratmıştır.

Vahyin ilk dönemlerinden başlayarak nüzul süreci incelendiğinde, Kur'an'ın barışı öncelediği ve insanları, din ve inançlarını seçmede özgür bıraktığı açıkça görülecek, âyetler nüzul sırasına göre ve bağlamında ele alındığında her merhalede bu gerçeğe yüzleşmek kaçınılmaz hale gelecektir. Bu husus, ilgili âyetler ve sûreler üzerinden anlaşılmaya çalışıldığında daha belirginleşecektir.

1.1. Kâfirûn Sûresi

Kur'an'da, din ve inanç hürriyetinin gündeme getirildiği âyetler, ilk olarak Kâfirûn sûresinde karşımıza çıkmaktadır. Bu sûre risaletin ikinci yılında, nüzul sıralamasına göre 18. sırada, Mâûn sûresinden önce Fîl sûresinden sonra nazil olmuştur.⁸ İslâm'ın temel esaslarından birisi

⁷ Yûnus 10/99-100.

⁸ Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân*, thk. Gânim Kudûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtat ve't-Türâs, 1414/1994), 135; Esat Özcan, *Câbir b.*

olan tevhidin vurgulandığı sûrede, süreklilik ifade eden muzari fiil kullanılarak bir defa Hz. Peygamber'in ağzından, kendisinin kâfirlerin tapıklarına tapmayacağını bildirmesi istendikten sonra bir defa da ism-i fail kalıbıyla zamandan bağımsız olarak isim cümlesiyle aynı şey talep edilmiştir. Böylece hem vahyin ilk muhataplarının hem de sonradan gelecek müminlerin bu bilinci kazanmaları hedeflenmiş ve şöyle denilmiştir:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ
مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“De ki: Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza (asla) tapmam. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz. Şunu iyi bilin ki ben sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”⁹

Sûre, Kureyş'in önde gelenlerinden bir grubun Hz. Peygamber'e gelerek, “Bir sene biz senin ilâhına tapalım, bir sene de sen bizim ilâhlarımıza tap, böylece anlaşmış olalım. Eğer senin bildirdiklerin bizim inandığımızdan daha doğru ise ondan biz de faydalanmış oluruz; bizim taptıklarımız senin taptığından hayırlı ise bu takdirde sen onlardan yararlanmış olursun.” şeklinde bir teklifte bulunmaları ve Hz. Peygamber'in, “Allah'a şirk koştuktan yine O'na sığınırım.” diyerek bu teklifi reddetmesi üzerine indirilmiştir.¹⁰

Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 64.

⁹ el- Kâfirûn 109/1-6.

¹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 4/887; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 10/315; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Dammâm: Dâru'l-Islâh, 1412/1992), 467; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, (Beyrut:

Böylece hiç kimsenin bir diğèrinin dinine ve inancına müdahale etmeden herkesin inandığı şekilde yaşayabileceği ilkesi, dinde ve inançta asla pazarlık olmayacağı gerçeği, daha işin başında temel bir kural olarak ortaya konulmuştur. Aynı zamanda tevhit ve şirkin aynı şeyler olmadığı, bir kişinin gönlünde bu ikisinin asla bir arada bulunamayacağı, bu iki inanç arasında bir uzlaşma gerçekleşmesinin imkânsız olduğu hususları da tüm insanlığa anlatılmıştır. Sûrenin sonunda “*Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*” ifadesinden de açık olarak anlaşılacağı üzere bu sûre, iman ile şirkin uzlaşamayacağı gerçeğinin yanında iman eden ve şirk koşan kimselerin uzlaşarak, pekâlâ bir arada barış içerisinde yaşayabileceğinin altını çizmektedir.

Bu sûrenin, Mekke döneminin ilk başlarında nazil olması sebebiyle daha sözün evvelinde müşriklerle ilişkileri karşılıklı olarak inançlara saygı temeline oturtması, din ve inanç hürriyeti açısından dikkatlere sunulması gereken önemli bir husustur.

1.2. Kehf Sûresi

Din ve inanç hürriyetinin temel esaslarından birini teşkil eden âyetlerden bir diğeri, yine Mekkî sûrelerden biri olan ve Gâşiye ve Şûrâ sûreleri arasında 68. sırada indirilen Kehf sûresindedir.¹¹ Allah ile insan arasındaki mahiyet farkıyla beraber, müminlerin Allah’a olan ihtiyaçlarının vurgulandığı sûrenin bir yerinde, İslam’ın Allah katından gelmiş

Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 4/808; Fahrudin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 32/324-325; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 20/225; Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8/507.

¹¹ Dâni, *el-Beyân fi ‘addi âyi’l-Kur’ân*, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

bir din olduğu ve tüm insanların eşit olarak muhatap alındığının ifade edildiği bir âyette şöyle buyrulmuştur:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا
أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَأَلْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ
وَسَاءَتْ مُرْتَقًّأً

“De ki: ‘Hak ve hakikat Rabbinizin katından gelmektedir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.’ İnsanlar şunu bilsinler ki Biz zalimler için alevden duvarların kendilerini dört bir yandan kuşattığı bir ateş hazırladık. Susuzluktan her feryat ettiklerinde, kendilerine maden eriyiği gibi yüzleri yakıp kavuran bir su verilecektir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem de ne korkunç bir yerdir.”¹²

Burada çok açık ve anlaşılır bir şekilde “فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ” ifadesiyle iman ve inkârın, insanların tercihine bırakıldığı haber verilerek inanç özgürlüğüne esaslı bir vurgu yapılmakta, inanmak kadar inanmamanın da temel bir hak olduğuna işaret edilmektedir. Ancak herkesin kendi hür iradesiyle yapacağı tercihinin göre ahirette karşılık göreceği, inkâr edenlerin, tercihlerinin sonucuna katlanmak zorunda kalacağı, ayrıca bu azabın büyüklüğü ve şiddeti bildirilmektedir.

Aynı husus daha sonraki dönemlerde Medine’de, 99. sırada nazil olan¹³ İnsân sûresinin 3. âyetinde şu ifadelerle gündeme getirilmektedir:

¹² el-Kehf 18/29.

¹³ Dâni, el-Beyân fi ‘addi âyi’l-Kur’ân, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

“Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o ya şükreden ya da nankör bir kimse olur.”¹⁴

Kur'an'ın getirdiği ilkeler, iman etmeyi kişilerin hür iradesine, yani gönüllü seçimine bırakmıştır. Bu sebeple Kur'an, kimseye imanı zorla kabul ettirmeye çalışmaz ve zorlamayla kabul edilen imanı da geçerli saymaz. Kur'an; imanı, hidayeti, hak ve hakikati insanlara sadece tanıtır ve hak ve batıl arasındaki seçimi onların tercihine bırakır. İmanı tercih edenlere mükâfat, inkârı tercih edenlere de ceza verileceğini daha işin başında bildirir. İnsanlar da bu sonucun farkında olarak bir tercih yapar, tercihinin tüm sonuçları tamamen kendine aittir ve bu tercihinde kimsenin bir baskı ve zorlamasıyla da hareket etmez.

1.3. Bakara Sûresi

Din ve inanç hürriyeti ile ilgili olarak çokça gündemde olan âyetlerden biri de hicretin ilk yılında Âl-i İmrân sûresinden önce Medine'de, ilk inmeye başlayan ve nüzul sırasına göre 87. sırada bulunan Bakara sûresinde¹⁵ yer almaktadır. Bu sûrenin, insan iradesine saygının zirvesi olarak sunulan ve imanın özgür iradeye dayalı bir tercih olduğu bildirilen bir âyetinde şöyle buyrulmuştur:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğru ile yanlış açıkça ortaya çıkmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder ve Allah'a inanırsa, hiçbir zaman

¹⁴ el-İnsân 76/3.

¹⁵ Dâni, el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

kopmayacak olan sağlam bir kulpa yapışmış olur. Allah her şeyi işitir ve bilir.”¹⁶

Âyetle ilgili iki nüzul sebebi zikredilmektedir. Bunlardan birine göre bu âyet şu olay üzerine nazil olmuştur: “İslâm gelmezden önce Medineli kadınlar, çocukları yaşamadığında ‘Eğer çocuğum salimen doğar ve yaşarsa onu Yahudi yapacağım’ şeklinde bir adakta bulunurdu. Bu adaklar neticesinde Medine’de iskân eden Medinelilerin pek çoğunun çocuğu Yahudiler arasına katılarak onlardan biri haline geldi. Benî Nadir Yahudilerinin, Hz. Peygamber’le yaptıkları sözleşmeye uymayıp ihanet etmeleri sonucu Medine’den çıkarılmalarına karar verildiğinde Müslüman olan Medineliler ‘Biz çocuklarımızın Yahudi olmalarını arzu ederken, onların dininin bizimkinden daha üstün olduğuna inanıyorduk. Ama şimdi hak din olan İslâm geldi, çocuklarımızın Yahudi olmasına gönlümüz razı olmaz, bu sebeple çocuklarımızı onlardan alıp zorla Müslüman yapalım’ diyerek Hz. Peygamber’den izin istediler. Bu olay üzerine söz konusu âyet gelince Hz. Peygamber, Medinelilerin daha önce Yahudi olan çocuklarına seçim hakkı tanıdı ve onları, dinlerini değiştirmeleri hususunda zorlamadı.”¹⁷

Bir diğer rivayete göre de âyetin sebab-i nüzulü şu şekildedir: “Ensar’dan Salim b. Avf oğullarına mensup bir sahabînin iki oğlu, Hz. Peygamber’in risaletinden önce Hıristiyan olmuşlardı. Daha sonra bu iki oğul Medine’ye geldikleri zaman babaları onların yakalarına yapışarak; ‘Vallahi, Müslüman olmadıkça yakanızı bırakmayacağım!’ demiş ve on-

¹⁶ el-Bakara 2/256.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/546-548; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 2/493; Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 1/327; Vâhidî, *Esbâbü'nüzûli'l-Kur'ân*, 83-84; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/280; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/682.

ların Müslüman olmasını istemişti. Çocukları bu teklifi kabul etmeyince de Hz. Peygamber'in huzuruna varmışlar ve adam Hz. Peygamber'e; 'Ya Resûlallah! Benim canımın parçası olan yavrularım cehenneme girecekken ben öylece bakıp seyir mi edeyim?' demiş; bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur. Âyetin nazil olması üzerine adam çocuklarının yakasını bırakmıştır."¹⁸

Bu rivayetler vesilesiyle müfessirlerden bir kısmı âyetin sadece Ehl-i kitapla ilgili olduğunu beyan ederek, cizye vermeleri durumunda Ehl-i kitaba zorlama yapılamayacağını, bunun dışındaki gayrimüslimlere zorlama yapılabileceğini bildirmişlerdir.¹⁹ Bir kısmı da âyetin "İmanla ilgili konuların zorlamayla gerçekleşmeyeceğine, imanın kişinin tercihi-ne bırakıldığına dair ilâhî bir kuralı ortaya koyan genel bir hüküm" içerdiğini, zorlamayla din olmayacağını ve imanın da oluşmayacağını ifade etmişlerdir.²⁰ Nitekim din; iman, bilgi ve amelden oluşur. İnsanlara bir iş baskı yoluyla belki yaptırılabilir, fakat iman, zorlama yoluyla gerçekleşebilecek bir olgu değildir. Zira imanın muteber olması için kalbin tasdik etme zorunluluğu bulunmaktadır ve kalben tasdik edilmeyen bir iman geçersizdir. Dolayısıyla iman, hiçbir zorlama olmaksızın, gönüllülük esasına dayalı, kişilerin özgürce yapacakları bir tercih sonucunda gerçekleşen bir eylemdir. Zorlama yoluyla kabul edilen bir imanı test etme

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/547; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/114-115; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 84; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/304; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/280; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/682.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/549-550; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/338; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/494; Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2/239; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/122-123; Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 1/327; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/15;

²⁰ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2/239; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/303; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/15; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/682.

imkânı yoktur ve kalben tasdik edilmeyen imanın da Allah katında bir geçerliliği mevcut değildir.²¹

Hz. Peygamber, yirmi üç yıl süreyle yürüttüğü risaleti esnasında hem dine girme hem de ibadetler gibi dinî uygulamaları yapma hususunda hiç kimseyi asla zorlamamış, aksine bireyleri ve kitleleri öğüt, delil ve ikna yoluyla dine çağırmıştır:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“(Ey Peygamber!) İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et. (Gerektiğinde de) onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz ki Rabbin, kimin kendi yolundan saptığını ve kimin hidayet üzere olduğunu çok iyi bilir.”²²

Hz. Peygamber farklı din mensuplarıyla ilişkilerini barış ve hoşgörü üzerine kurmuş, bu tavrını zayıf olduğunda da güçlü olduğunda da sürdürmüştür. Hz. Peygamber, Medine’ye gelen Hıristiyan Necdî heyetinin Mescid-i Nebevî’de ibadet yapmasına izin vermiş²³ ve onların dinî görevlerinden geri kalmalarına gönüllü razı olmamıştır.

İslâm devletinin çeşitli yörelerine gönderdiği valilerine, gittikleri yerdeki Hıristiyan ve Yahudilere, dinlerinden dönmeleri için baskı yapmamalarını özellikle tembihlemiş, böylece iman etmenin gönüllülük esa-

²¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/402.

²² en-Nahl 16/125.

²³ Muhammed b. Sa’d b. Menî‘ ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/307.

sına dayalı bir eylem olduğunu bildirmiş ve zorlamayla iman eden bir insanın mümin değil münafık olacağını altını çizmiştir.²⁴

Hâsılı din samimi olmak üzerine kurulmuş bir sistemdir ve Hz. Peygamber de dini, “Din samimiyettir.”²⁵ şeklinde tarif etmiştir. İnsanların din konusunda ihlaslı olması esastır. İhlas ve samimiyetin olmadığı noktada dinden ve imandan söz etmek mümkün değildir. Zorlamayla kabul edilen din ve imanla ilgili olarak da samimiyet aramak beyhudedir.

Kur'an'da bu tür barış çağrıları yanında “Onları nerede bulursanız öldürün.”²⁶ “Fitne kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”²⁷ gibi savaşmaktan ve öldürmekten söz eden âyetler de mevcuttur. Barışa yönelik mesajlar, savaşı teşvik eden bu tür âyetlerin gölgesinde kalmakta, gayrimüslimlerle savaş ve onların öldürülmesi gerektiği ön plana çıkarılabilmektedir. Makalenin bu bölümünde, savaşla ilgili âyetler ele alınacak ve bunların İslâm'ın öngördüğü barış ilkesiyle ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Kur'an'da Savaşın Emredilmesi

İnsanlık tarihi, başlangıçtan günümüze pek çok savaşa şahitlik etmiştir. İnsanoğlu, dinî, millî, siyasî, ekonomik ve başka türden pek çok sebeple nice savaşlar yapmış ve görülen o ki, bu durum kıyamete kadar devam edecektir.

²⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sekâ vd. (Mısır: Şirketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 2/596.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “İmân”, 42; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Heyet (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), “Bey'at” 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/156-157.

²⁶ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/191; en-Nisâ 4/89, 91; et-Tevbe 9/5.

²⁷ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

Hz. Peygamber, risalet görevinin başlangıcından itibaren Mekkeli müşriklerin koyu düşmanlığına maruz kalmış, ilk Müslümanların özellikle güçsüz olanları, çok büyük işkencelere uğramışlardır. Özellikle Mekke döneminde Müslümanlar, yıllar süren baskı, şiddet ve boykotlarla baş etmeye çalışmışlar ve nihayetinde doğup büyüdükleri yurtlarını ve yıllarca biriktirdikleri mallarını geride bırakarak Medine'ye hicret etmek zorunda kalmışlardır.

Hicretten sonra da tacizler ve Müslümanları yok etmeye yönelik girişimler durmamış, bu durumdan kurtulmak için savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu bağlamda, birazdan ele alınacak olan ve Medine döneminde nazil olmaya başlayan savaş âyetleri, bazı klasik dönem müfessirlerince, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin temeline yerleştirilmiştir. Bunun tabii bir sonucu olarak da savaşla ilgili emirlerin, barışa yönelik âyetleri geçersiz kıldığı anlayışı hâkim olmuştur. Fakat bu âyetler, bağlamında ele alınıp incelendiğinde böyle bir sonuca varmanın sağlıklı olmadığı ortaya çıkacaktır.

2.1. Savaşa İzin Verilmesi

Müslümanlar, Mekke'den hicret etmelerine rağmen saldırılar durmamış, müşrikler, Bedir'de başlayan ve sonrasında devam eden bir savaş sürecini başlatmışlardır. Bu bağlamda, genel vahiy sıralamasında 87. sırada, ancak Medenî sûreler içerisinde ilk sırada nazil olan Bakara sûresinde,²⁸ müşriklerin saldırılarına cevap olmak üzere savaşa izin verilerek şöyle buyrulmuştur:

²⁸ Dâni, el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

“Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırı gitmeyin. Bilin ki, Allah, aşırı gidenleri sevmez.”²⁹

Her ne kadar iniş sırasına göre 105. sırada bulunan³⁰ Hac sûresi 39. âyetinin³¹ savaşa izin veren ilk âyet olduğu rivayet edilmiş olsa da,³² Bakara sûresinin nüzul sırasında daha önde olması sebebiyle bu âyetin, savaşa izin veren âyetlerin ilki olma ihtimali daha güçlüdür. Zaten konumuz olan bu âyetin, savaşa izin veren âyetlerin ilki olduğuna dair rivayetler mevcuttur.³³ Bu iki rivayet cemedildiğinde şöyle bir sonuca da varılabilir: Bakara sûresi, çok uzun bir sûre olduğu için nüzülü epey bir zaman almış ve 190. âyetin inzali, Hac sûresi 39. âyetinin nüzülüyle aynı dönemlere rasgelmiş, böylece bu âyetlerin her ikisi de savaşmaya izin veren âyetlerin ilklerinden sayılmış olabilir.

Bunlardan hangisi ilk nazil olan âyet olursa olsun her iki âyette de Müslümanlara, kendilerine zulmedenlere ve savaş açanlara karşı, savaş hukukunun dışına çıkmamak kaydıyla savaşma izni verilmektedir. Böylece İslâm'ın gerektiğinde barışa gerektiğinde de savaşa izin veren bir din olduğu ortaya çıkmaktadır.

²⁹ el-Bakara 2/190.

³⁰ Dâni, el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

³¹ “إِنَّ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ” “Haksız yere saldırıya uğrayanlara, düşmana karşı savaş izni verilmiştir. Allah onlara yardım edip her zaman muzaffer kılmaya kâdirdir.” (el-Hac 22/39).

³² Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/644.

³³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temâm b. ‘Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 1/262.

2.2. Kıtâl Âyeti Olarak Meşhur Olan Âyetler

Bakara sûresinde savaşa izin verilen ilk âyetin hemen devamında “Onları yakaladığınız yerde öldürün” ifadesinin geçtiği bir âyet³⁴ mevcuttur. Aslında bu ifade, bundan başka ikisi 93. sırada nazil olan Nisâ sûresinde,³⁵ biri de en son nazil olan Tevbe sûresinde olmak üzere üç yerde daha geçmektedir.³⁶ Bu ifadenin bulunduğu âyetlerden en meşhuru şu âyettir:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ
وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Haram aylar çıkınca, (yaptıkları antlaşmayı bozan) müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, yakalayın, hapsedin ve geçebilecekleri her yeri gözetim altında tutun. Şayet tövbe edip namazı kılar ve zekâtı verirlerse ar-

³⁴ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “Onları (savaş halinde olduğunuz müşrikleri) yakaladığınız yerde öldürün, onlar sizi yurtlarından nasıl çıkardılarsa siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm içerisinde onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkıştırlarsa o zaman siz de onlarla savaşın. Çünkü kâfirlerin yaptıklarının karşılığı budur.” (el-Bakara 2/191).

³⁵ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ “Kâfirler, sizin de tıpkı kendileri gibi kâfir olup inkâr etmenizi isterler. İman edip Allah yolunda hicret etmedikçe onlardan hiçbirini dost edinmeyin. Eğer imandan ve hicretten yüz çevirip düşmanlığa devam ederlerse, o zaman onları yakalayın ve bulduğunuz yerde öldürün. Onlardan hiçbirini dost ve sırdaş edinmeyin.” (en-Nisâ 4/89). “سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِكُمْ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُزِّقُوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْزُبُوا عَنْكُمْ وَابْتَلُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَكَفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفُوهُمْ رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْزُبُوا عَنْكُمْ وَابْتَلُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَكَفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفُوهُمْ” “Buñlardan başka hem sizinle hem de kendi topluluklarıyla barış içinde yaşamak isteyen bazı münafıkları göreceksiniz. Bunlar ne zaman fitneye çağrılırsalar bu davete hemen icabet ederler. Eğer bu kimseler sizden uzak durmaz, size barışçı davranmaz ve yakanızdan ellerini çekmezlerse onları takip edin ve yakaladığınız yerde öldürün. İşte onlar, kendileriyle savaşmanız için size apaçık yetki verdiğimiz kimselerdir.” (en-Nisâ 4/91).

³⁶ Dâni, el-Beyân fi ‘addi âyi’l-Kur’ân, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

tık onları serbest bırakın. Çünkü Allah, çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”³⁷

Müfessirler arasında “Kıtâl âyeti” olarak şöhret bulmuş olan bu âyet, sûnenin ilk dört âyetinden açıkça anlaşılabilceği üzere Müslümanlarla yaptıkları ahitlerini bozan müşriklerle alakalıdır. Bu ve benzer âyetlerde, savaşın ve müşrikler nerede yakalanırsa öldürülmesinin istenmesinin sebebi, onların müşrik veya kâfir olması değil, İslâm’a ve Müslümanlara hayat hakkı tanımak istememeleri, ilişkileri iyi niyet temelli ve barış ikliminde sürdürme iradesine ihanet etmeleridir.

Bir önceki âyete bakıldığında, ahitlerini bozmayanlarla herhangi bir savaş durumunun asla söz konusu olmayacağı açıkça görülecektir.³⁸ Bir sonraki âyette ise savaşan müşriklerden birinin, Müslümanlardan emân / sığınma talep etmesi durumunda savaş dışında tutulması emredilmektedir.³⁹ Böylece âyetin siyak ve sibakından, savaşma ve öldürme emrinin, ahdini bozanlarla alakalı olduğu, ahdini bozmayan ve Müslümanlarla iletişimini olumlu bir şekilde devam ettirenlere asla dokunulmayacağı kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Geçmişte savaşla ilgili bu tür âyetler, tüm müşrikleri ve kâfirleri kapsayacak şekilde yorumlanmıştır. Ancak bu yorumların, zamanın şartları, kültürel yapısı, müşrik ve kâfirlerin Müslümanlara karşı sergiledikleri tavır ve davranışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve belki dö-

³⁷ et-Tevbe 9/5.

³⁸ “Ancak kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz ve bu antlaşmalarına tam olarak uyan ve aleyhinize başkalarıyla iş birliği yapmamış olan müşrikler bu hükmün dışındadır. Onlarla yaptığımız antlaşmanın şartlarına süresi doluncaya kadar uyun. Şüphesiz Allah, antlaşmalarına sadakat gösterenleri sever.” et-Tevbe 9/4.

³⁹ “Eğer müşriklerden biri senden sığınma talep ederse, ona sığınma hakkı tanı ki, Allah’ın kelâmını işitip anlama imkânı bulsun. Sonra da onu güven içinde yaşayacağı bir yere ulaştır. Çünkü onlar gerçeği bilmez bir topluluktur.” et-Tevbe 9/6.

nemin şartlarında mazur görülebileceği göz ardı edilmemelidir. Bugüne gelindiğinde, bu tür yorumların Kur'an bütünlüğüne uymadığı daha rahat görülebilmektedir. Kaldı ki Kur'an'ın, barış içerisinde yaşamaya açık, günlük hayatta Müslümanlara herhangi bir sorun çıkarmayan ve insanî ilişkileri hayatın normal seyri içerisinde sürdürme iradesi gösteren kâfirlere karşı yaklaşımını gösteren bir âyeti şu şekildedir:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

*“Allah, sizi, din uğrunda size savaş açmayan, sizi yurtlarınızdan çıkar-
maya kalkışmayan kimselerle iyi ilişkiler kurmanızı ve onlara âdil dav-
ranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, âdil davrananları sever.”*⁴⁰

Bu âyetin, kâtâl âyetiyle neshedildiğine⁴¹ dair yorumlar yapılmış-
sa da biraz önce de vurgulandığı gibi bu yorumlar tamamen zamanın
oluşturduğu şartlarla alakalıdır. Oysa âyet, Müslümanlara karşı saldırgan
ve olumsuz bir tutum takınmadıkları sürece hangi milletten ve dinden
olursa olsun tüm gayrimüslimlerle iyilik ve adalet temelli olumlu ilişki-
ler kurulabileceğini hükme bağlamaktadır ve âyetin neshedildiğine dair
beyanların da dayanağı yoktur.⁴²

Hâsılı savaş hukukuna yönelik olarak nazil olan âyetler,
Kur'an'ın ilk nazil olmaya başladığı dönemden itibaren üzerinde durulan
ve insanlar arası ilişkileri barışa dayalı, zorlamanın olmadığı bir şekilde
düzenleyen âyetleriyle karıştırılarak yorumlanmamalıdır. Hz. Peygam-
ber'in hayatına bakıldığında, onun günlük hayatta gayrimüslimlerle ga-

⁴⁰ el-Mümtehine 60/8.

⁴¹ Nesih ve çeşitleri için bk. Esat Özcan, *Eyyübî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 220-221.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/573.

yet olumlu ilişkiler kurduğu ve ashabına da aynı tavsiyede bulunduğu görülecektir.⁴³ Zira o (sa), hiç kimseyi Müslüman olmaya zorlamamış ve hiç kimseyi dinî inancından veya etnik kimliğinden dolayı dışlamamıştır. Ashabına, komşusu gayrimüslim hatta müşrik bile olsa üzerlerinde hakkı olacağını, bu sebeple Müslüman olmayan komşuların hakkına riayet edilmesi gerektiğini öğütlemiş,⁴⁴ kendisi de hangi din mensubu olursa olsun onlarla insanî ilişkilerini nezaketin en üst seviyesinde sürdürmüştür.

2.3. Din Yalnız Allah'ın Oluncaya Kadar Savaşmak

Bakara sûresinde savaşa izin veren âyetten sonra gelen bir âyette, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar savaşmanın emredildiği bir âyet mevcuttur. Aynı anlamda bir başka âyet de, nüzul sırasına göre 89. sırada Medine'de indirilen Enfâl sûresinde⁴⁵ bulunmaktadır. Bakara sûresindeki âyette şöyle buyrulur:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيُكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

*“Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaktan vaz geçecek olurlarsa siz de vazgeçin. Zira düşmanlık, sadece saldırganlara karşı yapılır.”*⁴⁶

⁴³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Kapar, “Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 58-78.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/84; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/442.

⁴⁵ Dâni, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'an*, 136; Özcan, Câbir b. Zeyd, 64.

⁴⁶ el-Bakara 2/193.

Âyet, bağlamıyla okunduğunda burada savaşılmaması istenen kişilerin, 190. âyette bahsi geçen ve Müslümanlara savaş açanlar olduğu anlaşılır. Âyetteki “فَإِنْ أَنْتَهُمْ فَلَا عُذْرَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ” “*Onlar savaştan vazgeçecek olurlarsa siz de vazgeçin. Zira düşmanlık, sadece saldırganlara karşı yapılır.*” ifadesi de savaşılmaması gerekenlerin savaş açanlar olduğunu, savaştan vazgeçtiklerinde Müslümanların da artık savaşı düşünmemeleri gerektiğini açıkça vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerin de din ve inanç hürriyetini kısıtlayan ve tehdit eden herhangi bir yönü bulunmamaktadır.

Hal böyleyken tefsir kaynaklarında, âyetteki “فِتْنَةٌ - *Fitne*” kelimesine “Şirk ve küfür” anlamı verilerek âyetin, yeryüzünde Allah’a ortak koşan ve inkâr eden kimse kalmayınca kadar savaşmayı emrettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁴⁷ Fakat bu yorumlar, âyetin kastıyla örtüşmediği gibi daha önceki âyetlerle de çelişmektedir. Eğer yeryüzünde şirk ve küfür kalmayınca kadar savaşmak gerekseydi Hz. Peygamber, görevini tamamlamadan dünyayı terk etmiş olurdu. Zira onun vefatında dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Mekke ve civarında da oldukça fazla miktarda müşrik ve kâfir vardı.

Hz. Peygamber Hayber Savaşı sırasında sancağı Hz. Ali’ye (öl. 40/661) teslim ettiğinde onun, “Yâ Resûlallah, insanlar bizim gibi inancına kadar onlarla burada savaşacak mıyım?” şeklindeki sorusuna, “Onların yurduna güvenlik içinde ulaş, onları İslam’a davet et ve yapmaları gereken dinî görevleri onlara bildir. Allah’a yemin ederim ki senin

⁴⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/168; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 1/315; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/299; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/264; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 1/327; Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/66; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/38; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/291; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/354.

vasıtanla bir kişinin hidayete ermesi, senin kızıl develere sahip olmandan çok daha hayırlıdır.”⁴⁸ şeklinde cevap vermiştir. Böylece savaşmanın gayesinin insanları öldürmek ve yok etmek değil, onlara Allah'ın dinini tanıtmak ve tebliğ etmek olduğunu ilan etmiştir.

Tüm dünya insanların Müslüman olması, şirkten ve küfürden vazgeçip İslâm'ı benimsemesi hiçbir zaman gerçekleşecek bir olgu olmadığı gibi Allah tarafından Müslümanlara yüklenmiş bir görev de değildir. Bunun aksini iddia etmek, Allah'ın beyanıyla ters düşmek anlamına gelir. Çünkü Allah: “*Sen ne kadar çaba harcarsan harca, insanların çoğu yine de imana gelmez.*”⁴⁹ buyurmak suretiyle insanların tamamının aynı din üzerinde buluşamayacağını bizzat kendisi haber vermiş, böylece “Kimseyi zorlayarak dininize tabi kılamazsınız” mesajı vermiştir. Dolayısıyla âyetteki fitnenin, şirk ve küfür olarak yorumlanması isabetli değildir. Eğer öyle olsaydı bu durum insanlığı, altından kalkamayacağı bir görevle yüz yüze getirmiş olurdu ki, bu da Allah için muhaldir. Çünkü O, kullarını kaldıramayacakları yüklerin altına sokarak onları sorumlu tutmayacak kadar merhametlidir.⁵⁰

Arapça lügatlerde “*فِتْنَةٌ - Fitne*” kelimesi, “Altın ve gümüşün sağlamını cürufundan ayırmak için ateşe sokma, azap için ateşe atma; imtihan, olumlu veya olumsuz şekilde sınamaya tabi tutma; manevi çöküntü; kavga ve kargaşa durumu”⁵¹ şeklinde geniş kapsamlı bir anlam alanına sahiptir. Bu anlamlar ve tarihteki “*Fiten*” tabir edilen olaylar göz önüne alındığında kelimenin “Dinî, içtimaî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan

⁴⁸ Buhârî, “Cihâd”, 141.

⁴⁹ Yûsuf 12/103. Başka âyetler için bk. el-Mâide 5/48; Hûd 11/93, 118; en-Nahl 16/9.

⁵⁰ “Allah hiçbir kuluna altından kalkamayacağı bir sorumluluk yüklemez.” el-Bakara, 2/286.

⁵¹ Ferâhîdî, “ftn”, 8/127-128; Ezherî, “ftn”, 14/211-214; Cevherî, “ftn”, 6/2175-2176; Râgîb el-İsfahânî, “ftn”, 623-625; İbn Manzûr, “ftn”, 13/317-321.

kavga, kargaşa, anarşi ve iç savaş” gibi anlamlara geldiği düşünülebilir ve âyetteki *fitne* kelimesi kavramsal olarak “Yeryüzünün huzurunu bozmaya yönelik yıkıcı faaliyetler” şeklinde anlamlandırılabilir. Bu durumda da âyet “*Yeryüzünde huzuru bozmaya yönelik yıkıcı faaliyetler ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın (murat ettiği şekilde işlevsel) oluncaya kadar onlarla savaşı. Onlar savaştan vaz geçecek olurlarsa siz de vazgeçin. Zira düşmanlık, sadece saldırganlara karşı yapılır.*” şeklinde anlaşılır.

Hülasa Kur'an'da savaş, insanlara İslâm'ı zorla kabul ettirmek için değil Müslümanların hayat hakkına karşı yapılan tecavüzleri ve yapılan haksız saldırıları, mukaddes değerlere yapılan hadsizlikleri, İslâm'ın anlatılmasına karşı yapılan engellemeleri, zulüm ve haksızlıkları önleme adına zalimin elindeki silahı almak üzere yapılır. Bu durumda iken saldırıdan vazgeçenlere dokunulmaz. Dolayısıyla Kur'an'ın takdim ettiği İslâm, müslümanların, başkalarına zorla İslâm'ı kabul ettirmek gibi eylemlerini asla onaylamamaktadır. Bu durum, Müslümanların, İslâm'ın izzetine bir hanel getirmeden yeryüzünde barış ve huzurun egemen olması için gayret etmelerinin önünü açacaktır. Bunun sonucunda Kur'an'ın, insanların farklı topluluklar olarak yaratılmasının hikmetleri arasında saydığı “*Te'âruf*” gerçekleşecek ve insanlık, ortak menfaatleri için hayırda yarışma ve beraberce hareket etme olgunluğuna ulaşacaktır.

3. Dinden Dönerlerin Durumu

Makalenin girişinde, din ve inanç özgürlüğünün tanımıyla ilgili “İman ettiği bir dine inanmaktan vazgeçme” şeklinde bir ifade kullanılmıştı. Bu tanıma uyan ve iman ettiği dinden vazgeçenlerle ilgili Kur'an'ın yaklaşımı, hiç inanmayanlarla ilgili olan görüşlerinden farklı değildir. Nasıl ki hiç inanmayan bir kişinin inanmama hakkı mevcutsa

ve inanmamasının sonuçlarından kendisi sorumluyorsa, aynı şekilde bir dine inanıp bundan vazgeçmek isteyeninin de vazgeçme hürriyeti vardır ve sonuçlarına da kendisi katlanacaktır. Yeter ki bu kişi, ayrıldığı dinin izet ve şerefine, inananlarının ise hak ve hürriyetlerine tecavüz etmesin ve saldırıda bulunmasın.

Kur'an ıstılahında dinden dönmek, “*İrtidâd*” olarak ifade edilmiştir ve “رِدَّة - *Ridde*” kökünden türemiştir. İrtidat lügatte “Dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek” anlamlarına gelmekte ve kavram olarak bir Müslümanın, hiçbir baskıya maruz kalmaksızın kendi hür iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade etmektedir.⁵²

Kur'an'da, dinden dönmeyle ilgili birtakım âyetler mevcuttur. Bu âyetlerde dinden dönmenin cezasının, Allah'ın, meleklerin ve insanların lânetine uğramak⁵³ olduğu bildirilir. Ayrıca bu kişilerin doğru yoldan çıktıkları, yaptıkları amellerin geçersiz sayılacağı, dünya ve ahirette Allah'ın azabına ve gazabına maruz kalacakları ifade edilir.⁵⁴ Böylece Kur'an'da, dinden dönenlere, ahirette verilecek cezalar dışında herhangi bir dünyevî cezadan söz edilmez. Bu sebeple mürted hakkında yapılması gerekenler sünnetin rehberliğinde şekillenir.

Hz. Peygamber, risalet hayatının hiçbir döneminde, kimseyi İslâm dinine girmeye zorlamadığı gibi bu dini terk etmesi sebebiyle de kimseye herhangi bir ceza vermemiş ve öldürmemiştir.⁵⁵ Onun hayatında buna dair yeterince örnek mevcuttur.

⁵² Ferâhîdî, “rdd”, 8/7; Ezherî, “rdd”, 14/46-47; Cevherî, “rdd”, 2/473-474; Râgıb el-İsfahânî, “rdd”, 348-349; İbn Manzûr, “rdd”, 3/172-175.

⁵³ el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/90.

⁵⁴ el-Bakara 2/108; Âl-i İmrân 3/86-91; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28.

⁵⁵ *Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

Bir defasında o, Medine'ye gelip kendisine biat ederek Müslüman olan daha sonra da rahatsızlığını bahane ederek biatten vazgeçip dinden dönerek Medine'den ayrılmak isteyen bir bedeviye, "Medine, içindeki kiri ve pası atan, temiz olan şeyleri tutan bir körük gibidir." buyurarak hoşnutsuzluğunu belirtse de onun Medine'den çıkıp gitmesine engel olmamıştır.⁵⁶

Hâris b. Süveyd (ö. ?) isimli bir kişi, yanında bulunan bazı kimselerle birlikte irtidat etti. Bunun üzerine bu kişiler, kendileri hakkında: *"Peygamberin hak bir peygamber olduğuna şahitlik ettikleri ve kendilerine çok açık deliller geldiği halde imandan küfre dönen bir toplumu Allah nasıl doğru yola erdirtir? Allah, zalim bir toplumu hidayete ulaştırmaz. Böylelerinin cezası; Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lânetine uğramaktır. Onlar cehennemde asırlar boyu kalacaklardır. Onların azabı hafifletilmeyecek, yüzlerine de bakılmayacaktır. Ancak daha sonra tövbe edip kendilerini düzelterler müstesnadır. Çünkü Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."*⁵⁷ âyetinin nazil olduğunu öğrenince tekrar Müslüman oldular ve Hz. Peygamber de onları affederek biatlerini kabul etti.⁵⁸

Hz. Peygamber'in, hakkında ölüm kararı verdiği Mikyes b. Subâbe (öl. 6/630), Mekke'den gelerek Müslüman olmuş bir kişidir. Bu kişi Hz. Peygamber'den hata ile öldürülen kardeşinin diyetini talep etmiştir. Kendisine diyet ödendikten sonra da kardeşini hata yoluyla öldüren kişiyi katledip irtidat ederek Mekke'ye kaçmış, Mekke'nin fethi gü-

Yayımları, 2013), 5/359.

⁵⁶ Buhârî, "Ahkâm", 45.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/86-89.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'avviz – 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/612.

nü Müslümanlar tarafından öldürülmüştür.⁵⁹ Bu olayda her ne kadar bir mürted öldürülmüş olsa da bu kişinin öldürülmesine, dinden dönmesi değil bir insanı kasten öldürmesi sebep olmuştur.

İrtidadın hukukî açıdan suç sayılmasının geçmişi, çok eski dönemlere kadar dayanmaktadır. Bu eylem, Yunanlılar ve Romalılarda ölümle cezalandırılmıştır. Yahudilikte bu fiilin cezası, taşlanarak öldürülme olmuştur.⁶⁰ Hıristiyanlıkta ise dinden dönme, ölüm ve aforozla sonuçlanmış ve engizisyon mahkemeleri kurulmuştur.⁶¹ Ancak İslâm tarihindeki dinden dönme hadiseleri yakından incelendiğinde, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi irtidatlerin dinî kaygılar dışında yapıldığı, bunların temelinde siyasî ve askerî mülahazalarla gerçekleştirilen ve devlet otoritesine başkaldırı anlamı taşıyan olayların olduğu görülecektir. Hz. Peygamber'in, "Dinini değiştireni öldürün."⁶² şeklindeki sözü bu çerçevede anlaşıldığında, onun, mürtedler hakkındaki yaklaşımı daha belirgin hale gelecektir. Çünkü Hz. Peygamber'in dinden dönenlerle ilgili verdiği ölüm kararı, bir kişinin bireysel olarak irtidadından dolayı dinî bir hüküm olarak verilmiş değildir. Bu karar, söz konusu kişinin Müslümanlara düşmanlık etmesi, düşman safına geçerek savaş halinde olması gibi siyasî ve askerî gerekçelere dayanmaktadır.

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/293.

⁶⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003), Yas.13:6-10.

⁶¹ İrfan İnce, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/88.

⁶² Buhârî, "Cihâd", 147; "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 2; "İ'tisâm", 28; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Hudûd", 1; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Hudûd", 25; Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Hudûd", 2.

Bu durumun daha iyi anlaşılması için Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden biri olan ve daha sonra irtidat eden Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57) örneğine işaret etmek yerinde olacaktır. Abdullah, irtidat ettikten sonra kâfirlere sığınıp Hz. Peygamber'e hakaretler etmiş ve itham edici yalanlar uydurmuştur. Bu olay sebebiyle Hz. Peygamber onun Mekke fethi günü öldürülmesine hükmetmiştir. Osman b. Affân'ın (öl. 35/656), bu kişi hakkında, bir daha Müslümanlara zarar vermeyeceği ve düşmanlarla iş birliği yapmayacağına dair verdiği güvence sonrasında Hz. Peygamber Abdullah'ı affetmiştir.⁶³

Bu örnekte de görüldüğü gibi Hz. Peygamber dönemi başta olmak üzere o devirlerde irtidat edenler, genel olarak düşmanla iş birliği yapıp Müslümanlara düşmanca tavır sergiledikleri için hasım kabul edilmişlerdir. Bu sebeple de İslâm hukukçuları, mürtedlerle ilgili olarak, “Mürtedlere tekrar Müslüman olmaları teklif edilir. Eğer kabul etmezlerse öldürülür.” şeklinde bir kural geliştirmişlerdir. Böylece tüm ulema, mürtedin öldürülmesi gerektiği üzerinde uzlaşmışlar, hatta kadınların irtidatında da aynı kanaate varmışlardır. Fakat Ebû Hanîfe (öl. 150/767), savaşmayan kadınların öldürülmeyip hapsedilmeleri gerektiği fikrini benimsemiştir.⁶⁴ Buradaki “Savaşmayan kadınlar” ifadesi, mürtedin öldürülme sebebinin, Müslümanlara karşı savaşmak olduğu konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

Nitekim bu dönemin hukukuna yön veren rivayetlerin ayrıntısında da bu durumu görmek mümkündür. Mesela mürtedin öldürülmesi gerektiğini ifade eden bir rivayette, “Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma şehâdet eden Müslüman bir kimsenin

⁶³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/261.

⁶⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 95.

kanı, ancak üç şeyden biri ile helâl olur: Evli iken zina etme, adam öldürme ve dinini terk edip cemaatten ayrılma”⁶⁵ buyrulmaktadır.

Aynı hususu vurgulayan bir başka rivayette ise bu manzara çok daha açık bir şekilde görülebilmektedir: “Bir Müslümanın kanı ancak üç sebeple dökülebilir: Bunlardan zina eden evli kişi recmedilir. Birini kasten öldüren kişi öldürülür. İslâm’dan çıkıp da Allah ve Resulüne harp açan kişi ise ya öldürülür ya asılır ya da sürgüne gönderilir.”⁶⁶ Bu rivayetteki “İslâm’dan çıkıp da Allah ve Resulüne harp açan kişi ise ya öldürülür ya asılır ya da sürgüne gönderilir.” bölümü de irtidat edip Allah’a ve Resulüne harp ilan edenlerle ilgili farklı bir yaklaşım sergileyerek bu kişiler hakkında, ölüm dışında farklı alternatifler bulunduğunu da ifade etmektedir. Nitekim dinden dönüp karşı cephelerde yer alan bu tür kişiler hakkında Hz. Ömer, “Onlara çıktıkları kapıdan tekrar girmelerini teklif ederdim, kabul ederlerse ne âlâ eğer kabul etmezlerse hapse atardım.”⁶⁷ şeklinde kanaat belirterek bu hususta, dikkate değer bir tavır ortaya koymuştur.

Kur’an’ın uhrevî cezalar dışında dünyevî bir ceza öngörmediği mürtedin İslâm tarihi sürecinde öldürülmesi, bunların, İslâm dinini terk etmeleri sebebiyle değil isyan edip devlete başkaldırmaları, kamu düzenini bozmaları, düşmanlarla iş birliğine girerek Müslümanlara zarar vermeye çalışmaları sebebiyledir. Yoksa baştan beri ortaya konulan âyetlerden, hadislerden ve uygulamalardan da açıkça anlaşılabilceği gibi, bireysel olarak, kendi halinde bir kişinin inanıp inanmama hürriyeti

⁶⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Kasâme”, 25; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Diyât”, 10; “Hudûd”, 15.

⁶⁶ Nesâî, “Tahrîmü'd-Dem”, 11; “Kasâme”, 13.

⁶⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbur-rahmân el-A'zamî (Beyrut: Tevzi'u'l-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 10/165.

vardır. Bu kişi ister inanır Allah'ın vadettiği mükâfatlara talip olur, isterse dinden dönerek inkâr eder ve bunun sonuçlarına katlanır.

Özet olarak ifade etmek gerekirse fakihler tarafından ölüm cezası takdir edilen irtidât suçlamasının muhatabı, bireysel olarak İslâm'dan çıkan kişiler değil siyasî, ideolojik veya ekonomik amaçlarla düşman safına geçerek onlarla birlikte Müslümanlara karşı savaşanlardır. Dolayısıyla bir kişiyi, güç kullanarak maddî veya manevî baskı yaparak din değiştirmeye zorlamak hem akla hem temel insan haklarına hem de İslâm'a aykırıdır.⁶⁸

Sonuç

Allah'ın insanlar için seçtiği dinin adı, barış ve barışık olmak anlamına gelen İslâm'dır. Bu dinin kitabı olan Kur'an, insanların, istedikleri şekilde inanma ve din seçme hürriyetleri olduğunu ilan etmiş ve daha yeni inmeye başladığı Mekke döneminin ilk başlarında, Müslümanların, inanmayanlarla ilişkilerini karşılıklı olarak hak ve hukuka saygı temeline oturtmuş, herkesin kendi dininde kalarak da bir arada yaşanabileceğini ilan etmiştir. Peygamberlerin ve özellikle Hz. Muhammed'in (sa), sadece bir tebliğci olduğu, dini kabul ettirmek için insanları zorlamak gibi bir görevi olmadığı sıklıkla vurgulanmıştır. Açık ifadelerle "Dinde zorlama olmadığı" dile getirilmiştir.

⁶⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Çetin, "Dinde Zorlama", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 65-68; Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 101-125; Ahmet Küçük, "Kur'an'da İkraah Kavramı ve Dinde Zorlama Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 25-46; İbrahim Yıldız, "Kur'an Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn - Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 246.

Müslümanların, beraber yaşadıkları gayrimüslimlere yaklaşımı ve tavrı bu şekildeyken Mekke'li müşrikler, bunun tam aksi bir anlayışla en başından itibaren Müslümanlara düşmanca yaklaşmış ve onlara hayat hakkı tanımayan bir tavır sergilemişlerdir. Hz. Peygamber başta olmak üzere tüm müminler, Mekkelilerin bu zulmünden uzaklaşmak için Medine'ye hicret etmelerine rağmen, müşriklerin saldırı ve zulümleri bitmek bilmemiştir. Bu saldırılara karşı koymak üzere Müslümanlara savaş izni verilmiş ve kendilerini korumak üzere savaşmak önemli bir görev sayılmıştır.

Bu çerçevede Kur'an'da, ahitlerini bozan müşrik ve kâfirlere yönelik olarak "*Müşrikleri nerede bulursanız öldürün*" anlamında ayetler yer almaya başlamış ve Müslümanlarla savaşanlara karşı, "*Yeryüzünde huzuru bozmaya yönelik yıkıcı faaliyetler ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın (murat ettiği şekilde işlevsel) oluncaya kadar onlarla savaşın...*" şeklinde ayetler indirilmiştir. Fakat bu ayetlerin tamamı, Müslümanlara hayat hakkı tanımayan inkârcılara karşıdır, yoksa kendi halinde, kimseye zararı olmayan bir kâfire karşı en ufak bir yaptırım içermemektedir.

Din değiştirme olgusu da din ve inanç hürriyeti açısından ele alındığında, Kur'an'ın bunlara karşı uhrevî yaptırımlar dışında herhangi bir dünyevî ceza öngörmediği anlaşılacaktır. Zira Kur'an'a göre kendi özgür iradesiyle bir dini seçme hakkı olan kimsenin o dinden ayrılma hürriyeti de mevcuttur. Tüm dinlerde olduğu gibi Kur'an da müntesiplerinin irtidadına olumlu bakmamaktadır. Bu sebeple bu fiili işleyenler için belirli bazı uhrevî cezalar ortaya konulmuştur. İslâm tarihinde mürtedlere uygulanan dünyevî cezalar ise dinî olmaktan öte siyasî, içtimaî ve askerî özellik göstermektedirler.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğâ ve sihâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Çetin, Mustafa. "Dinde Zorlama". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (998), 65-68.
- Dânî, Osman b. Saîd. *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'an*. thk. Gânim Kudûrî el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtat ve't-Türâs, 1414/1994.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasa Hukukuna Giriş*. Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğâ*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*. thk. Mustafâ es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi' li'bni Vehb*. thk. Miklos Muranyi, 3 Cilt. b.y.; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'avviz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kapar, Mehmet Ali. "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 57-82.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Küçük, Ahmet. "Kur'ân'da İkraah Kavramı ve Dinde Zorlama Meselesi". *Marife* 9/2 (Eylül 2009), 25-46.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*. thk. İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdîrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. tsh. Heyet. 8 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930.
- Özcan, Esat. *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Özcan, Esat. *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 10 Cilt. Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Şahinalp, Hacer. "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 101-125.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 237-266.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

العربي التراثين بين التاريخ إلى الأسطورة من الكاوياني والدرفس الحداد هكاو والفارسي

مصطفى البكور. د. | ORCID: 0000-0001-9135-3511 | m.albakour1977@artvin.edu.tr

تركيا، ني آرتو، وبلاغتها العربية اللغة قسم، الإلهيات كلية، جوروه ني آرتو جامعة

ROR ID: <https://ror.org/02wcpmn42>

الملخص

في تتتمي التي الإيرانية الحكايات أهم إحدى الضحك الملك مع الحداد كاوه حكاية وقد، البطولية لرموزوا الخصائص من كثيراً وتحمل، الأسطورية الحقبه إلى الأصل فارس ملوك تاريخ عن تحدت التي الإسلامية والفارسية العربية المصادر معظم ذكرتها وجود مع كاوه حكاية عرض في كثيراً تتشابه المصادر تلك ولعل. الإسلام قبل أنها هو والسبب، الأساسية وسرديتها بنيتها في تؤثر لا بسبب اختلافات من، كاوه البطل حكاية هؤلاء جملة ومن، وأبطالهم فارس ملوك م القدي التاريخ استقت الفارسية باللغة الساساني العصر في دون الذي "خداينامة" كتاب أنه يُرجح واحد مصدر للتاريخ مصدراً وأضحى، الجديدة الفارسية إلى ومنها العربية إلى تُرجم ثم، البهلوية مصادر في الحماسي البطل هذا صورة العالقة هذه تعرض. ملوكه وسير الفارسي، للتعالي الفرس ملوك أخبار عُزُر روائي على وترکز، والفارسية العربية والأدب التاريخ يد على صنعها منذ، الكاوياني الدرفس راية المقالة تناولت كما، للفردوسي والشاهنامه وارتباطه المهرجان عيد ايحك تناولت كما. المسلمين العرب بيد سقوطها حتى كاوه الأدب من نماذج في وحكايته كاوه البطل. صورة تتناول وأخيراً. الضحك بسقوط الحديث الفارسي

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، التاريخ الفارسي، كاوه الحداد، الضحك، الدرفس الكاوياني.

Kāwa al-Haddād and the al-Dirafs al-Kaviyānī, from Legend to History between the Arab and Persian Heritage

Assist. Prof. Moustafa Albakour | ORCID: 0000-0001-9135-3511 | m.albakour1977@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature, Artvin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02wcpmn42>

Abstract

The story of Kāwa al-Haddād with King al-Dahhāk is one of the most important Iranian tales that originally belongs to the legendary era and bears many heroic characteristics and symbols and was mentioned by most of the Arab and Persian Islamic sources that talked about the history of the kings of Persia before Islam. Perhaps these sources are very similar in presenting the story of Kawa, with minor differences that do not affect its basic structure and narrative, and the reason is that they drew on the ancient history of the kings of Persia and their heroes, among them is the story of the hero Kawa, from one source likely to be the book "Khadaynamah", which was written in the Sassanid era in the Pahlavi Persian language, then translated into Arabic and from there into New Persian, and became a source of Persian history and the biographies of its kings. This article presents the imagination of this enthusiastic hero in the Arabic and Persian sources of history and literature and focuses on the two narrations of Gharar Akhbar al-Kuluk al-Persian by al-Thaalibi and the Shahnameh of al-Firdawsī. We also dealt with the story of the festival and its connection with the fall of al-Dahhak, and finally, we dealt with the imagination of the hero Kawa and his story in examples of modern Persian literature.

Keywords: Arabic Language and Literature, Persian History, Kawa al-Haddād, ad-Dahhāk, al-Dirafs al-Kaviyānī.

Citation: Albakour, Moustafa. "Kāwa al-Haddād and the ed-Derfis el-Kaviyānī, from Legend to History between the Arab and Persian Heritage". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 75-106.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1227721>

Date of Submission	01.01.2023
Date of Acceptance	01.06.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Moustafa Albakour)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanetikbidirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Arap ve Fars Kültürleri Arasında Efsaneden Tarihe Demirci Kâve ve ed-Dirafs el-Kâviyânî

Dr. Öğr. Üyesi Moustafa Albakour | ORCID: 0000-0001-9135-3511 | m.albakour1977@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Artvin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02wcpmn42>

Öz

Kral ed-Dahhâk ile Demirci Kâve'nin hikâyesi aslında efsane dönemine ait olan İran hikâyelerinin en önemlilerindedir. Efsane, içerisinde kahramanlığa dair birçok özellik ve sembol içermektedir. Aslında bunlardan, İslâm öncesi İran kralları tarihini ele alan Müslüman Arap ve İran kaynaklarının çoğu da bahsetmektedir. Dolayısıyla Kâve hikâyesinin sunumunda bu kaynaklar arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur. Her ne kadar bazı basit farklar bulunsa da bu farklar, anlatıların temel yapı ve sunumuna etki etmemektedir. Bunun sebebi bu anlatıların İran kral ve kahramanlarına dair kadim tarihlerden besleniyor olmalarıdır. İşte bu anlatılardan birisi de Kahraman Kâve hikâyesidir. Bu konuda başvurulabilecek kaynaklardan birisi, Sâsânî devrinde Pehlevî Farsçası ile tedvîn edilmiş olan Hüdâyînâme adlı eserdir. Bu eser daha sonraları Arapçaya tercüme edilmiş, oradan da yeni Farsçaya aktarılmış ve İran tarihi ve Krallarının hayatlarına dair bir kaynak haline gelmiştir. Bu makale, hâmişe türünün bir örneği olan bu kahramanın (Kâve'nin) Arap ve İran edebiyat ve tarih kaynaklarındaki görünümünü sunmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de es-Se'âlibî'nin Ğureru Ahbârî Mulûki'l-Furs ve el-Firdevsî'nin Şâhnâme adlı eserlerini esas almaktadır. Çalışma aynı zamanda ed-Dirafs el-Kâviyânî diye adlandırılan efsaneyi de ele almaktadır. İncelemenin bu kısmı, eserin Kâve tarafından ortaya konulmasından Müslüman Arapların eline geçene kadar olan dönemi ele almaktadır. Aynı şekilde çalışma, Mihrican bayramı ve bununla ed-Dahhâk'ın düşüşü arasındaki irtibatı da incelemektedir. Son olarak makalede Kahraman Kâve'nin modern İran edebiyatında nasıl görüldüğüne dair bir fikir vermesi açısından bir örnek sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, İran Tarihi, Kâve el-Haddâd, ed-Dahhâk, ed-Dirafs el-Kâviyânî.

Atıf Bilgisi: Albakour, Moustafa. "Arap ve Fars Kültürleri Arasında Efsaneden Tarihe Demirci Kâve ve ed-Dirafs el-Kâviyânî". *Marifetname* 10/1 (Haziran-2023), 75-106.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1227721>

Geliş Tarihi	01.01.2023
Kabul Tarihi	01.06.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Moustafa Albakour)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

تمهيد

حكاية كاوة الحداد والذرفس الكاوياني واحدة من أهم الحكايات الحماسية الإيرانية التي ورد ذكرها في عدد كبير من مصادر التاريخ والأدب العربية التي تناولت ملوك فارس قبل الإسلام فضلاً عن الفارسية. وإن نظرة عامة في تلك المصادر القديمة التي أوردت تلك الحكاية تظهر تقارباً كبيراً في تناولها البنية الأصلية لتلك القصة وسرد حوادثها وشخصية بطلها، لكن المصادر الجديدة، ولا سيما الأدبية منها، لم تكتفِ بالصفات الأصلية لتلك الشخصية الحماسية وأهم الرموز المرتبطة بها وهي رايته المُسمّاة (الذرفس الكاوياني)، بل أضافت إليها حمولة فكرية جديدة، وأحدثت انزياحاً مهماً في سمات هذه الشخصية الأسطورية، وأضافت إليها دلالات جديدة، وتحولت إلى رمز ثوريّ يعبر عن آلام الشعب المقهور والمظلوم الذي يسعى إلى انتزاع حقوقه السياسية والاجتماعية من الحاكم الظالم المستبد.

تحدث هذه الحكاية عن بطل شعبي اسمه كاوة، ظهر فجأة في أثناء سرد حكاية الملك الضحّاك، وقد فقد أولاده كلهم على يد الضحّاك باستثناء واحد، فهبّ لنجدة ابنه الأخير، واستطاع إنقاذه، ومن ثم رفع راية صنعها من الجلد، وحشد جموعاً من الشعب، وجلبوا ملكهم الغائب المنتظر؛ أفريدون، واستطاعوا جميعاً الإطاحة بعرش الملك الضحّاك بعد أن جثم على صدر إيران نحو ألف عام، وأذاق فيها الشعب عموم أنواع الآفات والظلم والويلات.

صُنعت هذه الحكاية الحماسية واكتملت لدى الشعب المظلوم، الذي لم يكن له دور في الملاحم وحوادثها أكثر من دور الجند المأمورين، وحطب معارك الملوك وأحلامهم الإمبرطورية وانتصاراتهم وهزائمهم، ولذا، فقد ظلّت حيّة على قديمها في وجدان الشعوب، وتنبض بها المصادر التاريخية والأدبية من أقدم عصور التدوين في العصر الإسلامي حتى أيامنا هذه.

وترتبط عناصر حكاية البطل كاوة بفجر التاريخ الأسطوري الإيراني وملوكه الأوائل، وتمتد حتى أواخر الحقبة التاريخية الإيرانية السابقة للإسلام، وسقوط الإمبراطورية الساسانية على يد العرب المسلمين في معركة القادسية. وعلى قصر سيرته وقلّة الأخبار حوله يعدّ واحداً من أهم الرموز الحماسية والبطولية والقومية الإيرانية التي انعكست صورتها في معظم مصادر التاريخ والأدب العربي والفارسي المهمّة، ومن أهم المصادر العربية التي جمعت أخباره وفصلت فيها: الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري (212-282هـ/828-895م)، وتاريخ الطبري (224هـ-310هـ)، والتنبيه والإشراف، ومروج الذهب للمسعودي (~283-

346هـ)، وتجارب الأمم لأبي علي مسكويه (320-420هـ)، وُغُرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم للثعالبي (350-429هـ)، وتاريخ ابن خلدون (732-808هـ)، وغيرها.
وأما في المصادر الفارسية فلا نكاد نجد كتاباً تاريخياً أو أدبياً يخلو من ذكر هذه الشخصية تصريحاً أو تلميحاً، فمن المصادر الفارسية النثرية على سبيل المثال نجد كتاب زين الأخبار للجرديزي (ت.443هـ)، وتاريخ حبيب السَّير لغياث الدين خواندمير (ت.942هـ)، كما ورد ذكره في معظم دواوين شعراء الفارسية من بدايات نشأة الأدب الفارسي حتى أيامنا هذه، ولعلَّ أولها وأهمها شاهنامه الحكيم أبي القاسم الفردوسي (~330 - 416هـ)، ومن ثم في أشعار الأسدي الطوسي (390-465هـ)، وقطران التبريزي (ت.465هـ)، والسنائي الغزنوي (463/473-525/535هـ)، والخاقاني الشيرواني (520-595هـ)، والنظامي الكنجوي (530/540-599/602هـ)، وخواجه الكرماني (689-752هـ)، ومولانا جلال الدين الرومي (604-672هـ). ولم يغب ذكره عن دواوين الشعراء الإيرانيين في القرنين الأخيرين، ومن أهمهم: القائي الشيرازي (1223-1270هـ)، وأديب الممالك الفراهاني (1239-1296هـ)، وعارف الفرويني (1300-1350هـ)، وملك الشعراء بهار (1303-1373هـ)، وفرخي اليزدي (1307-1358هـ)، وميرزاده عشقي (1312-1342هـ)، وغيرهم كثير.

علاوة على ذلك فالأدب الشعبيّ الفارسيّ وحكايات العامة الإيرانية تموج بقصص وروايات كثيرة عن هذا البطل الحماسي المحبوب، وقد حملته صفاتٍ وقيماً كثيرة لا وجود لمعظمها في الرواية الرسمية لحكايته الواردة في المصادر العربية والفارسية سائلة الذكر¹، ولعلَّ هذا يحتاج دراسة تطبيقية مستقلة عن كاوة بين الروايتين الرسمية والشعبية.
فمن هذا البطل الإيراني (كاوة الحدّاد)؟ وما حكاية رايته الدرفس الكوياني؟ وما أبرز الملامح الأسطورية والبطولية والتاريخية في شخصيته كما أوردتها المصادر العربية والفارسية، وما دلالاتها؟ وما أسباب ذلك التشابه في مصادر روايته الأولى مع تعدّد لغاتها وتفاوت عصورها؟ وما سرّ تعلق الإيرانيين بعامةٍ بحكايته؟ وأخيراً كيف تبدّت صورته في أدبيات العصور الحديثة؟

¹ جمع سيد أبو القاسم أنجوي شيرازي بعض حكايات العامة في كتابه: فردوسی نامه؛ مردم وقهرمانان شاهنامه (تهران، انتشارات علمی، 1369ش)، ج3، ص20 - 40، وقد ترجمت سابقاً أهم حكايات هذه المجموعة ونشرتها في كتاب بعنوان: حكايات من الأدب الشعبي الفارسي (الدوحة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، 2007م)، وقد اشتمل على نحو أربعين حكاية من جملتها حكايات جمشيد وكاوة والضحاك وفريدون.

1. حكاية كاوة الحداد في مصادر التاريخ العربية القديمة:

كثيرة هي المصادر العربية التي تناولت حكاية كاوة الحداد مع البطل كاوة، وهي في مجملها تتشابه في البنية السردية لهذه الحكاية، لكن بعض تلك المصادر لم يلتزم بالرواية الأصلية فغَيَّر جزءاً من سردية حكاية كاوة بما يتناسب والعقائد الدينية والرؤى التاريخية والفكرية الشائعة في المجتمع الذي عاش فيه هؤلاء المؤرخون، فبدت بعض عناصرها بأشكال مختلفة، وظهرت فيها بعض التغييرات البسيطة التي أفقدتها هيكلها الأسطوري والحماسي، وقربتها من الرواية التاريخية.

فكيف بدت هذه الحكاية في المصادر العربية؟

لعله لا يمكن تناول حكاية كاوة الحداد بمعزل عن الحقبة السابقة له وكذلك التالية له، وذلك لأهمية الحوادث السابقة في نشأته وتكوين شخصيته البطولية، ومن ثم تأثيره في حوادث العصور التالية له وامتداد الدور الذي أداه في سير الملوك اللاحقين وأعمالهم، فكيف تناولت المصادر التاريخية والأدبية سيرة هذا البطل:

تورد المصادر العربية المقدمات الأولى لحكاية كاوة الحداد، وتربطه بالحقبة الأسطورية للتاريخ الفارسي زمن حكم السلالة البيشداوية، فتعيده إلى عصر الملك الأسطوري الفارسي جمشيد أو جم، وقد تشابهت تلك التواريخ في تناول سيرته وذكر صفاته، ولهذا أسباب كما سنعرض لاحقاً. والحق أن كتاب تاريخ الرسل والملوك المشهور بتاريخ الطبري لمحمد بن جرير الطبري، هو من أقدم تلك المصادر العربية الإسلامية التي فصلت في الحديث عن الملك جمشيد وأهميته، مع أنه اعتمد في تأليفه على مؤرخين سابقين له ومصادر أقدم، كما كان يذكر هو نفسه في تاريخه، ومن هؤلاء هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت. 204هـ)، وقد كان يورد اسمه في كثير من روايات تاريخه، وعن جمشيد يقول الطبري:

"ابتدع صنعة السيوف والسلاح، ودل على صنعة الإبريسم والقز وغيره مما يغزل، وأمر بنسج الثياب وصنعبها، ونحت السروج والأكف وتذليل الدواب بها".² كما أن الملك جمشيد صنّف الناس في أربع طبقات اجتماعية هي: الطبقة المقاتلة، وطبقة الفقهاء، وطبقة الكتاب، وطبقة الصناع والحراثين، واتخذ طبقة منهم حراثاً...
و"حارب الشياطين والجن وأثخنهم وأذلهم، وسخروا له وانقادوا لأمره".³

² محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك، ج1، تحقيق محمد أبو الفضل، ط2 (القاهرة، دار المعارف، 1387هـ/1967م) ج1، ص175.
³ السابق، ج1، ص175.

لكن الملك جمشيد اغترّ بصنعيه وإنجازاته الحضارية الكبيرة، فتكبر وتجبّر، وبطر نعم الله عليه، و

"جمع الإنس والجنّ، فأخبرهم أنه وليهم ومالكهم والدافع بقوته عنهم الأسقام والهزم والموت، وجدّد إحسان الله عزّ وجلّ إليه، وتمادى في غيّه، فلم يُجرْ أحدٌ ممّن حَصَرَهُ لَهُ جَوَابًا، وَفقد مَكَانَهُ بهاءه وعزه، وَتَحَلَّتْ عَنْهُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ كَانَ اللَّهُ أَمْرَهُمْ بسياسة أمره، فأحسّ بذلك بيوراسب الذي يُسمّى الضحّاك فابتدر إلى جَم لينتَهسه فهرب منه، ثم ظفر به بيوراسب بعد ذلك، فامتلخ أمعاه واسترطها، ونَشَرَهُ بِمُنْشَارٍ...".⁴

وقد أبدع أبو منصور الثعالبي النيسابوري في كتابه *غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم* في تصوير نهاية الملك جمشيد، فتحت عنوان (ذكر آخر أمر جم) يقول:

"لما تمّ أمر جم وجمّت عنده أموال الدنيا، وعظم شأنه وعلا ملكه وسلطانه، وامتدّت زمانه وطال عليه الأمد، قسا قلبه وأشبر وبطر وتكبر وتجبّر، وطغى وبغى وقال: أنا ربكم الأعلى! وأئف من العبودية فترقى إلى ادعاء الربوبية، فلم يلبث أن خبا قبسه، وكبا فرسه، وسقطت قوّته، واضمحلت هيئته، وزال عنه شعاع السعادة الإلهية، وحدثت في ملكه الأحداث، ولحقه الالتيات، وخرجت عليه صنوف الخوارج، وعصّته أنياب النوائب، وقصده الضحّاك الحميريّ المسمّى بالفارسية بيوراسب من أرض اليمن في جيوش كثيفة وشوكة شديدة، فانقضّ عليه انقضاض العقاب على الأرنب، فهرب منه جم متكرّراً، واستولى الضحّاك على ملكه وملكه، وحرمه ونعمه، وخيله ورَجَله، ودقّه وجلّه، ولم يزل يتتبع أثره وينصب الأرصاء له حتى ظفر به في بعض السواحل في أفتح صورة وأسوأ حالة، فصاده كما يصيد الهرّ الفأر، ونشره بالمنشار، ويقال إنه ألقاه إلى السّباع حتى مزّفته بأنيابها ومخالبها، ثم رجع إلى مركز عزّه وسرير ملكه، وكانت مدة ملك جم خمس مئة وعشرين سنة، ويقال أقل وأكثر، والله تعالى أعلم بالصواب".⁵

إن الملك الضحّاك أو بيوراسب يجسّد أول صور الوجود العربي في إيران، وأول مظاهر الصراع العربي الفارسي، أو الصراع السامي الآري، وقد تناولت مصادر التاريخ

⁴ السابق، ج1، ص175.
⁵ أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، *غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم*، تحقيق زوتنبرغ (طهران، مكتبة الأسد، 1963م)، ص16-17.

والأدب العربية أصوله وأسماءه ومعانيها، وموطن أجداده وحكايته، وقد أجملها الثعالبي في
غرره بقوله:

"العجم تسميه بيوراسف، والعرب تسميه الضحّاك، ويقال عن أزدهاق وهو
الثعبان، واليمن تدّعيه، وقد افتخر بكونه منهم أبو نواس في قصيدته التي منها:
وكان منّا الضحّاك يعبّده الـ خابِلَ والجَنِّ في مسارِبها
وعنى بالخابل الشيطان، والعرب تزعم أنّه الضحّاك بن علوان، والعجم تقول
إنه بيوراسف بن أندراسف من ولد سيامك بن كيومرث. وإنما سُمّي بيوراسف
لأن بيور باللغة الفهلوية ما جاوز مئة ألف من العدد، وكان له أكثر من مئة ألف
فرس يسروجهما وأجمها وما يليق بها من صنوف الأموال، فقولهم بيوراسف أي
صاحب مئة ألف فرس. وكان أبوه ملك اليمن، فسوّ الشيطان للضحّاك قتل أبيه
وقال له: إن قتلته فأنا الكفيل لك بأن تقتل جمشيد الملك، وتستولي على ملك
الأقاليم. فاحتال لاغتيال أبيه حتى ملك ما كان ملكه"⁶

وذكر المسعودي وغيره أن

"الضحّاك ملك ألف سنة، والفرس تغلو فيه، وتذكر من أخباره أن حيّتين كانتا في
كتفيه تعتريانه لا تهدأن إلا بأدمغة الناس، وأنه كان ساحراً يطيعه الجنّ والإنس،
وملك الأقاليم السبعة، وأنه لما عظم بغيه وزاد عتوه، وأباد خلقاً كثيراً من أهل
مملكته، ظهر رجل من عوام الناس وذوي النسك منهم من أهل أصبهان إسكاف
"كاببي"، ورفع راية من جلود علامة له، ودعا الناس إلى خلع الضحّاك وقتله،
وتملك أفريزون، فاتبه عوام الناس، وكثير من خواصهم، وسار إلى الضحّاك،
فقبض عليه وأنفذه أفريزون إلى أعلى جبل دباوند بين الري وطبرستان، فأودع
هناك وأنه حي إلى هذا الوقت، مقيد هناك... وقد ذهب كثير من ذوى المعرفة
بأخبار الأمم السالفة وملوكها إلى أن الضحّاك كان من أوائل ملوك الكلدانيين
النبط..."⁷

⁶ الثعالبي، ص 17-19، وأبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال (القاهرة، مطبعة السعادة، ط1، 1330 هـ)، ص4-
7، والطبري، ج1، ص194، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية (طبعة
لايبيغ، 1923)، ص 103. وأبو الحسن بن علي المسعودي (ت. 346)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، أربعة
أجزاء، (صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1425 هـ/ 2005م)، ج1، ص171، والمسعودي، التنبيه والإشراف،
تحقيق عبدالله إسماعيل الصاوي (القاهرة، دار الصاوي، مجهولة التاريخ)، ج1، ص75-77.
⁷ المسعودي، التنبيه والإشراف، 75-77.

وقد وردت بعض الأبيات في دواوين الشعراء والمصادر التاريخية العربية عن هذا الضحّاك ومنها ما أورده الشاعرُ العبّاسي أبو تمام حبيب بن أوس المشهور (188- 231هـ) في قصيدة له يمدح الأفضنين، ويشبّبه بأفريديون، ويذكر بابك، ويشبّبه بالضحّاك ومنها هذه الأبيات:

بَدَّ الْجِلَادُ الْبَدَّ فَهَوَّ نَفِيئُ مَا إِنَّ بِهِ إِلَّا الْوُحُوشَ قَطِيئُ..
 لِأَفَاكٍ بَابُكَ وَهُوَ يَزُرُّ فَاثْنِي وَزُنَيْرُهُ قَدْ عَادَ وَهُوَ أَنْيْنُ..
 مَا نَالَ مَا قَدْ نَالَ فِرْعَوْنُ وَلَا هَامَانُ فِي الدُّنْيَا وَلَا قَارُونُ
 بَلْ كَانَ كَالضَّحَّاكِ فِي سَطَوَاتِهِ بِالعَالَمِينَ وَأَنْتَ إِفْرِيدُونُ⁸

وتُجمع المصادر العربية والفارسية على أن عصر الملك الضحّاك شهد مقدّمات ظهور

البطل كاوة وحوادث حياته وقيامه عليه، فلما استقرّت الأمور للضحّاك

"امتطى سرير الملك وأقام دولة السحر والخبث، وأطلق أيدي الأشرار وعمّ الأرض بالفساد، إذ كان شخص الشر وصورة الجور وبنوع الكفر، وقد كان الناس قبل في كل خير وخصب ومن عدل من تقدّمه من الملوك الأربعة في كل أمن ورفق، فانتقلوا بملكه من جنّة إلى جحيم، ومن نعيم إلى عذاب أليم، وكان لا يرى العمارة والإصلاح ويحب التخريب والإفساد".⁹

وكان الضحّاك

"ساحراً يطيعه الجن والإنس"¹⁰، وكان "ساحراً ماهراً فاجراً... وأول من سنّ القطع والصلب، وأول من سنّ العثور وضرب الدراهم والدنانير، وأول من غنى وغنى له... وإن إبليس كان صادقاًه وزين له الكفر والسحر والفسق وعبادة الأصنام وسفك الدماء بغير حقّها".¹¹

ويروي الثعالبي أن إبليس قد ترامى يوماً للضحّاك في صورة آدمي وقال له:

"أنا رجل طبّاخ حاذقٌ بصنعة الأطعمة الملوكية التي تصلح لك، فإن رأيت أن تستخدمني فيها فعلت، فأمره بصنع أنموذج منها ليذوقه، فتألّق إبليس في طبخ لون شهّي لذيق، وقدمه إليه، فاستطابه جدّاً، وولّاه مطبخه، وكان الناس في ذلك الزمان قلما يطعمون اللحوم، فأراد إبليس أن يغزبه بأكلها كلّها ليكون أفسى قلباً وأجراً على سفك الدماء... فما زال يدرّجه ... حتى تعود أكل اللحوم، ولم يصبر

⁸ شرح ديوان أبي تمام، القصيدة، الخطيب التبريزي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه راجي الأسمر (بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ/ 1994م)، ج2، ص 160- 162. والمسعودي، التنبيه والإشراف، ص77.

⁹ الثعالبي، ص23.

¹⁰ المسعودي، التنبيه والإشراف، ص75.

¹¹ الثعالبي، ص22.

عنها، وكان نهماً شرهاً، والمعدة شيطاناً رجيماً، فحمد إبليس على إجادة الصنعة، وارتضى حسن أثره في الخدمة، وقال له: سل حاجتك، فقال: حاجتي أن تشرفني بالإذن لي في تقبيل منكبيك، فأذن له في ذلك، فدنا منه وقبل منكبيه، ونفخ فيهما من خبثه وسحره، فخرجت بها حيتان سوداوان كلما قُطعتا عادتا كما كانتا، ويقال بل كانتا سلعتين على صور الحيات، فكانتا تضربان وتضطربان عليه، وتولمانه جداً، وهو يصيح ويتصور ويتمل وتأتؤه، ولا يجد يوماً ولا قراراً. وكان إبليس لما فعل فعلته به هام على وجهه ثم دخل عليه في صورة أخرى، وقال: أنا طبيب عارف بدانك ودوانك، ولا يقدر أحد على معالجتك غيري، فقال له: إن عالجتني وسكنت ما بي فأنت أعظم الناس لدي وعندي، ولن تقدم حسن جزائي وجزالة عطائي. فقال: إن هاتين الحيتين لا تفارقانك ما عشت، ولكنهما تسكنان بأن تُطعما من أدمغة الأدميين فيسكن وجعك، ويستريح بدنك، فأمر بقتل رجلين شابين واستخراج أدمغتهما وإطعامها الحيتين، فسكننا وسكن الوجع واستراح الضحاك، ونام يوماً عميقاً، فلم ينتبه من الغد إلا باضطراب الحيتين، واستعادتهما العادة بالطعمة، فأمر بأن يُقتل رجلان آخران ويفعل بأدمغتهما ما فعل بأدمغة المقتولين، فسكنت الحيتان، ثم أمر بأن يفعل ذلك في كل يوم وهول بالحيتين على الناس"¹².

ويبدو أن بعض المصادر الإسلامية قد حاولت تسويغ تلك الحكاية الأسطورية والعجائبية وإضفاء نوع من الواقعية عليها، فقد ذكر الطبري أنّ كثيراً من أهل الكتب يقولون "إن الذي كان على منكبيه كان لحمين طويلتين ناتنتين على منكبيه، كل واحدة منهما كراس الثعبان، وأنه كان بخبثه ومكره يسترهما بالثياب، ويذكر على طريق التحويل أنهما حيتان يقتضيانه الطعام، وكانتا تتحركان تحت ثوبه إذا جاع كما يتحرك العضو من الإنسان عند التهابه بالجوع والغضب"¹³.

وقد أورد الدينوري والطبري والثعالبي وغيرهم احتيال طبّاحي الضحاك للتخفيف من مأساة قتل الشباب، ويبدو أن هذا الضحاك كان شراً مطلقاً باستثناء حادثة أوردتها الطبري وغيره، ولعلّها تتضمن أول ذكر للبطل كاوة أو "كابوي" أو "عالي"¹⁴.

¹² الثعالبي، ص 19-21.

¹³ تاريخ الطبري، ج 1، ص 198.

¹⁴ الطبري، ج 1، 199-200، والثعالبي، 26-27.

2. نبوءة الضحّاك ونهاية أمره، بين كاوة وأفريدون:

تبدأ حكايات كثير من السير والآداب الشعبية وكذلك التاريخية بحلم مُرعب أو كابوس يصيب حاكماً متجبراً عاث في الأرض فساداً وظلماً وتقتيلاً، ومن ثم تنشعب الحوادث ويمتد السرد، وتتصاغر عناصر تلك الحكاية كلها لتحقيق تلك النبوءة أو "الوظيفة المركزية" أو "الدعوى المركزية"¹⁵، وهي في الغالب تتلخّص في هلاك ذلك الظالم وانتصار نبيٍّ موعود أو بطل منشود أو مخّص منتظر، وبناء على ذلك تظهر لنا الوظيفة المركزية في حكاية كاوة والضحّاك وفريدون من خلال حلم الضحّاك، وأما الوظائف الأخرى فتأتي تحقيقاً وتأويلاً لتلك الوظيفة المزوجة، إذ يساعد البطل كاوة الملك فريدون، ويحاربانه حتى يستردّا العرش الإيراني من الضحّاك العربي.

والواقع أن حكاية الضحّاك وفريدون أو الضحّاك وكاوة تنتمي إلى هذا النوع من الحكايات الموجودة لدى جميع الأمم، وقد تلتقي بعض خطوط هذه الحكاية أو الأسطورة الآرية بكثير من الحكايات والسير الموجودة لدى الشعوب، ومنها الحكايات السامية،

"وفي الكتب العربية والفارسية كثير من لبس تاريخ الإيرانيين وأساطيرهم بالساميين وتاريخهم، كالذي يروى في نسب آدم وأبنائه، ونسب كيومرث أبي البشر عند الفرس وأبنائه، وكما يرى من الشبه بين نوح وأولاده، وأفريدون وأبنائه، وكما يروى أن إبراهيم هو زردشت، وأن الأبتاق هي صحف إبراهيم، وأن صخرأ الجنّي الذي سرق خاتم سليمان هو الضحّاك المحبوس في نهاوند، وأمثال هذا كثير في الكتب العربية كالطبري، وكتاب البلدان للهمذاني، ومروج الذهب، والكتب الفارسية كفارس نامه، وهذه روايات نشأت بعد الإسلام كما أظن"¹⁶

ولا شك في أن إيران بوصفها واحدة من المراكز الحضارية القديمة تمتلك أساطير قومية مهمّة، تتشابه العديد منها مع أساطير الحضارات القديمة الأخرى، وتتمحور اهتماماتها وموضوعاتها الرئيسية حول قضايا من قبيل: أسرار الخلق، والدفاع عن الوطن، والحياة والموت وما شابه ذلك. لكن بين تلك الأساطير تحتل حكاية كاوة الحداد وروايتها مظهراً مميزاً

¹⁵ سعيد يقطين، قال الراوي؛ البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، الدار البيضاء (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997)، ص35.

¹⁶ قوام الدين الفتح بن علي البُنْداري، الشاهنامه، صحّحها عبد الوهاب عزّام، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1، 1350هـ/1932م)، المقدّمة، ص87.

وبنية استثنائية وفريدة، ليس في الأدب الإيراني فحسب بل في كل آداب العالم، ومن الصعوبة بمكان العثور على حكاية مماثلة لهذه الحكاية.¹⁷

وقد أوردت كتب التاريخ الإسلامي تفاصيل ذلك الحلم والنبوءة، من ذلك ما أوردته الثعالبي في غرره تحت عنوان (ذكر الرؤيا الهائلة التي رآها الضحاك)، يقول:

"بينما الضحاك نائم ذات ليلة بين حظيتيه ابنتي جم على سرير الذهب، إذ رأى في منامه كأن ثلاثة نفر يدخلون عليه في قصره فيضربه أحدهم بعمود رأسه كرأس الثور، ويصرعه على وجهه، ثم يسلم سكينه فيقطع به من جلد الضحاك وترأ، ويشده من قرنه إلى قدمه، ويحمله إلى جبل دنباوند فيحبسه في بئر هناك، فانتبه الضحاك فزعاً جزعاً، وصاح صيحة منكرة استيقظ لها جميع أهل داره... فلما أصبح أمر بجمع القوم... واستفتاهم في الرؤيا،... فقام إليه رجل منهم، وقال: أيها الملك، إنك قد شارفت طلاع ألف سنة في ملك الأرض، وبلغت ما لم يبلغ أحد قبلك من العلو والارتفاع والبسطة والاستمتاع، ولا خُذَ لبشر، وكلّ مولود ميت، وكل ملك زائل، وقد دلت رؤياك والطالع على ما يرقّ وجهي عن ذكره. فقال: أخبرني به ويك! فأخبره بهلاكه على يد غلام من أهل بيت الملك لم يولد بعد، ومصير ملكه إليه ومأنته الأرض عدلاً كما ملأها الضحاك جوراً..."¹⁸

لكن الضحاك، كما هو حال فرعون وغيرهما من الظالمين، لم يبالي بكلام الرجل المنجم، و"لم يزد إلا شراً وتجبراً وجوراً، وأمر بنصب العيون ووضع الأرصاء على كل مولود يولد من أهل بيت الملك، وأخذ من حجر أمه ونجحه كما يُنبح الجمل في وقته"¹⁹.

وفي تلك الظروف الرهيبة، بدأت حكاية الملك المنتظر المخلص أفريديون؛ فقد "كانت امرأة رجل اسمه آبتين من ولد طهمورث خُلبى تُخفي حملها، فلما ولدت غلاماً سمّاه أبوه أفريديون، ونقله في ضمان الاحتياط مع بقرة له نتجت اسمها كاو برمايون إلى بعض الرياض العازبة الغامضة، ووكّل بها عجوزاً تراعيهما، فكانت البقرة ترضعه والعجوز تتعهده، فلما جاوز الفطام نقله أبوه إلى جبل شامخ، واحتال في الاحتياط عليه كل حيلة، ورد البقرة إلى منزله. واشتد بحث الضحاك عن أفريديون وتواترت عليه الروايات في شأنه، فطلب أباه به،

¹⁷ محمد على اسلامي نوشن، تأمل در شاهنامه (داستان ضحاك ماردوش) (مونبخ، مجله كاوه، شماره 1، 1342ش)، ص 11.

¹⁸ الثعالبي، ص 27-30.

¹⁹ الثعالبي، ص 30.

فلما لم يُسلمه أمر بقتله وذبح البقرة التي أَرْضَعَتْ أفرِيدون ورسم تخريب داره، وطلب أفرِيدون تحت كلِّ حجر ومدر، وهو في جرز حريز ينمو نماء الهلال، وعليه واقية باقية من ربه.²⁰

وأما نهاية الضحَّاك فقد روى الطبري نقلاً عن

"بعض أهل العلم بأنساب الفرس وأمورهم أن الناس لم يزالوا من بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا أراد الله إهلاكه وثب به رجلٌ من العامة من أهل أصبهان يقال له كابي، بسبب ابنين كانا له أخذهما رسل بيوراسب بسبب الحيتين اللتين كانتا على منكبيه. وقيل: إنه لما بلغ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصاً كانت بيده، فعلق بأطرافها جراباً كان معه، ثم نصب ذلك العَلم، ودعا الناس إلى مجاهدة بيوراسب ومحاربتة، فأسرع إلى إجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاعل الناس بذلك العَلم، فعظموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم علمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسموه درفش كابين، فكانوا لا يسيرونه إلا في الأمور العظام، ولا يرفع إلا لأولاد الملوك إذا وجَّهوا في الأمور العظام." ²¹.

كما روى الثعالبي حادثة هلاك الضحَّاك وقدم فريدون²²، وكذلك أجمل ابن خلدون (732- 808هـ) كثيراً من أقوال السالفين عن الضحَّاك وزوال ملكه، ولكنّه لم يأت بشيء جديد.²³

3. حكاية كاوة بين الحقيقة والرمز:

تفاوتت نظرة المؤرِّخين إلى حكاية كاوة وشخصياتها بين الحقيقة والرمز، والصدق والكذب، والواقع والخيال، ففي المصادر العربية عُدَّت من الخرافات والأكاذيب، ومن جملة هؤلاء الثعالبي الذي يقول في غرره: "وفي أكاذيب المجوس وكبائر محالاتهم أن الضحَّاك بعدُ في الأحياء بجبل دنباوند، وأنه من المنظرين كابلينس إلى يوم الوقت المعلوم."²⁴ وذكر المسعودي وغيره أن "الضحَّاك ملك ألف سنة، والفرس تغلو فيه"²⁵. والأمر نفسه ذهب إليه ابن

²⁰ الثعالبي، ص 31.

²¹ الطبري، ج 1، ص 198.

²² الثعالبي، ص 32-35.

²³ عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار، (بيروت، دار الفكر، 1421هـ/

2000م) ج 2، ص 183.

²⁴ الثعالبي، ص 32-35.

²⁵ المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 75.

الأثير (555-630هـ)؛ ففي أثناء نقل عدد من الروايات التقليدية لهذه الرواية عدّها "من أروع أكاذيب الفرس الباردة، ولهم أكاذيب أعجب من هذا تركنا ذكرها"²⁶.

لكنّ المصادر الفارسية ذهبّت في اتجاه آخر، وتعاملت مع الحكاية على أساس أنها رمز ومجاز، ولعلّ الفردوسي من أبرز هؤلاء، فلم ينظر إلى هذا النوع من الحكايات على أنها كذب وخرافة بل إنها رمز ومجاز، فقد صدّر إحدى حكاياته العجائبية عن صراع بطله الحماسي الكبير رستم مع أحد العفاريت بهذين البيتين قائلاً:

توا بين را دروغ وفسانه مدان به رنگ دروغ وفسانه مدان

ازو هرچه اندر خورد با خرد ديگر بر ره رمز معنى برد²⁷

أي: "لا تظنّ هذا الكلام كذباً وخرافة أو مصبوغاً بالسحر والأوهام، فكلّ ما يتعارض مع العقل يمكن تأويله على سبيل الرمز والمجاز".

ولعلّ دلالات رموز هذا النوع من الحكايات العجائبية التي قصدها الفردوسي يمكن مطالعتها في الكتب التي تناولت الأساطير الإيرانية، وحاولت تأويل عناصرها وشخصياتها وأفعالهم الخارقة؛ فالضحّاك مثلاً رمز للشيطان والقبح والظلم والأفات، وقد تأتت هذه الصفة من كلمة الضحّاك ودلتها اللغوية، فالضحّاك بحسب المعاجم الفارسية هي تعريب للكلمة البهلوية، "أزى دهاك"²⁸ المركّبة من كلمة "أزى" التي تعني الأفعى الكبيرة أو الثعبان، و"دهاك" بمعنى العفريت، وهذه الأفعى أو الثعبان بحسب الأساطير الإيرانية هي أقوى عفريت خلقه إله الشرّ (أهريمن) من أجل تخريب العالم وإفساده. وقد تبدّت شيطانية الضحّاك من خلال اسمه والحيتّين اللتين نبتتا على كتفيه نتيجة تقبيل الشيطان له؛ "ففي علم الأساطير الإيرانية كلّما أراد الشيطان الإفساد والضرر تجلّى في صورة أفعى"²⁹. كما أن تناول الضحّاك للحم بحسب الأساطير الإيرانية هو سلوك شيطاني، وحين أراد الشيطان دفع الضحّاك إلى الظلم والفساد أغراه بأكل اللحم وحبّبه إليه.

وأما الإبقاء على الضحّاك حيّاً فهو أمر لم يكن متوقّعاً وليس مرغوباً، ولكنّ بقاءه ربما هو كناية عن حقيقة الشرّ والقبح الذي لا يفنى أبداً، بل يُقيّد، وهو في القيد ما دام الناس متيقظين

²⁶ أبو الحسن عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبدالله القاضي (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1407/1987م)، ج1، ص60.

²⁷ فردوسي، أبو القاسم، شاهنامه، تصحيح جلال خالقي مطلق، مقدمة إحسان يار شاطر (نيويورك، 1366-1286ش)، ج1، ص11.

²⁸ ج2، ش1377 تهرآن، دان شكاه ان تشارت تهرآن، (جلد16) نامه لغت دهخدا، أك بر علي.

²⁹ مير جلال الدين، كزاي، مازهای راز، (تهران، نشر مركز چاپ اول، 1370ش)، ص11.

للشّرّ ومنتبّهين لأخطاره، ولكنه في الفرصة المناسبة يقطع هذا القيد ويعود إلى طبيعته الأصلية.³⁰ وثمة تأويلات كثيرة لنهاية الضحّاك مقيداً وليس مقتولاً، من ذلك أنه مع كون الضحّاك بقي حياً ولم يُقتل أمراً عجبياً، فهو هنا كناية عن أن الشر والظلم لا ينتهي ولا يموت بل يمكن تقييده وحبسه بيد أصحاب الخير. وأما فريدون ففي الأساطير الإيرانية هو مظهر للشمس، والنور وارتبط بعبادتها.³¹ كما أن جبل دماوند أو دناوند هو منذ القديم مقرّ السحر وموضع الشيطان والمخلوقات الشيطانية كالضحّاك.³²

4. نهاية الضحّاك وعيد المهرجان:

ثمة روايات تنسب عيد المهرجان الذي يحتفي به الإيرانيون في بداية الاعتدال الخريفي إلى ذكرى انتصار أفريدون على الضحّاك، يقول الطبري: "إن اليوم الذي غلب فيه أفريدون الضحّاك كان روز مهر من مهرماه، فاتخذ الناس ذلك اليوم عيداً لارتفاع بليّة الضحّاك عن الناس، وسمّاه المهرجان".³³ وفي ذلك يقول الثعالبي:

"لما فرغ أفريزون من أمر الضحّاك واستوثق منه بالحديد والحبس الشديد وافق ذلك يوم مهر من مهرماه، فاتخذه الناس عيداً وسمّوه المهرجان، يعنون أنهم وجدوا بعدل أفريزون ما أضلّوه من نفوسم بجور الضحّاك، فألقوا عليه المحبة، وودّوا لو يفدون بسنّي أبصارهم بسنّي أعمارهم".³⁴

وذكر ابن الأثير أن بعض الفرس يزعم أن أفريدون قد قتل الضحّاك يوم النيروز فاتخذوه عيداً، وكان أسره في يوم المهرجان.³⁵ وقد أشار الفردوسي إلى عيد المهرجان ومناسبته بوضوح في الشاهنامه، ونسبه إلى عصر الملك فريدون، يقول:

"ثم انتهت نوبة الملّك إلى أفريدون، واعتصب بالتاج، وتجلّى على سرير الملّك أول يوم من ماه مهر، فاتخذ مجلساً عظيماً حضرته الخاصة والعامة، يهنئونه بالملك الجديد...، فصار ذلك اليوم غرّة في جبهة الزمان، وهو اليوم المعروف بعيد المهرجان".³⁶

لكن هذا النصر الكبير لم يفوّت على بعض الملوك النظر في مآلاته والتحذير من عواقبه، والاتعاظ من هذه الحادثة، يقول المسعودي:

³⁰ 187ص، ش1346 اول، چاپ تهران، (ف روه او س تا، هلى نام ف رهنگ رضى، هاشم

³¹ مير جلال الدين، كزاي، گونه ى ديگر (تهران، نشر مركز، چاپ اول، 1368ش)، ص47.

³² جعفر ياحقى، فرهنگ اساطير (تهران، سروش، چاپ اول، 1369ش)، ص196.

³³ الطبري، ج1، ص214.

³⁴ الثعالبي، ص35-37.

³⁵ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص60.

³⁶ شاهنامه فردوسي، ترجمة البنداري، ص37-39.

"فلما تهباً على الضحاك من كابي ومن اتبعه، أكثر أردشير في عهده التحذير لمن بعده من الملوك من التهاون بما يكون من نوابغ العوام ونسآكهم من التجمع والثرؤس، وأن ذلك إذا همل فتفاقم آل إلى انتقال الملك وزوال الرسوم".³⁷

5. الدرفس الكاوياني، من أفريدون البيشداي إلى يزدجرد:

تذهب معظم المصادر والروايات إلى أن الدرفس في الأصل قطعة جلدية بسيطة كان كاوة الحداد يغشى بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمي، ومن ثم رفعها على رأس سهم، واستنفر بها الناس على الضحاك والثورة عليه، ومن ثم إسقاطه بالتعاون مع الملك أفريدون. وقد تحولت هذه الجلدة البسيطة إلى رمز مقدس وأداة للحظ والإقبال لدى ملوك إيران، من عصر أفريدون حتى نهاية عصر الساسانيين الذين كانوا يتخذون الدرفس الكاوياني رايتهم القومية³⁸، حتى سقوطها في يد الفاتحين العرب المسلمين، فكان ذلك السقوط إيذاناً بزوال إمبراطوريتهم.

ولكن هل تلك الجلدة التي رفعها كاوة راية له في إبان ثورته على الضحاك هي نفسها ذلك الدرفس الكاوياني الذي كان العلم القومي وراية الجيش الساساني، والذي سقط في يد الفاتحين العرب وقد كان مُتقلاً بالجواهر والكنوز؟ في الحقيقة ثمة آراء عدّة في هذا الباب، يذهب معظمها، كما تشير المصادر العربية والفارسية القديمة، إلى أن الدرفس كان تلك الجلدة نفسها التي رفعها كاوة، وبدأت مسيرتها الأولى من عهد الملك أفريدون، يقول الثعالبي:

"أمر(أفريدون) بعرض الخزان والكنوز عليه، ففتحت عمّا لا عين رأت ولا أذن سمعت ... ثم أمر بالخلع على كاوة وابنه قارن والرفع من أقدراهما وإغنائهما وإقنائهما، مجازاة لكاوة عن حسن أثره وجميل سابقته. ودعا بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لاستنفره الناس على الضحاك،³⁹ فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر، واتخاذها راية يُتيمَن بها في الحروب ويستفتح بها مغالق الحصون، وسماها درفش كاويان. ودرفش الراية بالفهلوية، فما زالت طول أيامه وأيام الملوك بعده عدّة له ولهم في الاستظهار على العدو، وعمدة في حسن

³⁷ 76ص والإشراف، هـ ي ب ن ت، الام سعودي

³⁸ آرتور، كريستن سن، إيران در زمان ساسانيان؛ تاريخ إيران سياسي تا حمله عرب ووضع دولت وملت در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمي (تهران، دنيای كتاب معاصر، 1368ش)، ص 525 - 526.

³⁹ Ercan, Gümüş, (2022), "Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi'nden Hareketle Mitoloji ve Tarih İlişikisine ait Bir Değerlendirme", *Nübihar Akademî*, 47-80.

الفأل للجيش، وكانوا يتبركون بها، ويتنازعون الزيادة فيها والمغلاة بجواهرها... فكانوا يقدمونها بين أيديهم في الحروب، ولا يؤثرون بها إلا السالار المقدم والرئيس المعظم من قوادهم وأصحاب جيوشهم، ثم إذا قضا منها أوطارهم ردوها إلى خازنها المحتاط عليها، إلى أن أدبر ملك يزدجرد بن شهریار آخر ملوكهم، وكانت الدبرة على أصحابه في وقعة القادسية، فوعدت بيد رجل من النخع، فضمها سعد بن أبي وقاص إلى جملة ما أفاء الله على المسلمين من ودائع خزائن يزدجرد ونفائس جواهره، وحملها مع التيجان والمناطق والأطواق المرصعة وغيرها إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فأمر بحلها وفتحها وقسمها بين المسلمين. ويروى أن قيمة درفش كاويان وقعت في شعر البحري حيث قال من قصيدة معروفة:

والمنايا مَوَاتِلٌ، وأنوشِرٌ وأن يُزجِي الصَّفوفَ تحتَ الدَّرَفِسِ".⁴⁰

ولعل هذه الرواية تكررت لدى كتب التاريخ العربية كلها كتاريخ الطبري وتجارب الأمم وآثار المسعودي، كما أن رواية الفردوسي عن الدرفس الكاوياني تماثل تماماً رواية الثعالبي، وثمة اختلافات بسيطة جداً في هذا الباب بين المصادر التي تناولته من قبيل نوع الحيوان الذي صنع منه هذا الدرفس، والذي تراوح بين جلد النمر أو جلد الأسد أو الماعز أو الدب، وكذلك الأداة التي رُفِعَ عليها؛ هل هي رمح أم خشبة.

ولكن خلافاً لما ورد في كتب التاريخ والأدب العربية والفارسية، نفى المستشرق الدانماركي كريستنسن إرجاع الدرفس الكاوياني إلى كاوة، بل نسبه إلى كلمة (كوى) البهلوية بمعنى الشاه، أو (كاويان) وهي الصفة، أي الملكيّة أو الشاهيّة، ولذلك فمعنى الدرفس الكاوياني بحسب كريستنسن هو الدرفس أو البيرق الملكي أو الراية الشاهنشاهية. ولعل الذي دفع كريستنسن إلى هذا الرأي هو أنه لا وجود لأي إشارة إلى كاوة وقيامه في كتاب الأيستاق أو في سائر الكتب البهلوية⁴¹، وأن توصيفات هذا البيرق المسمى الدرفس الكاوياني أو العلم الملكي إنما تعود إلى أواخر سلطة الساسانيين.⁴²

6. حكاية كاوة في الأدب الفارسي القديم:

⁴⁰ الثعالبي، 37 - 40.
⁴¹ ذبيح الله صفا، حماسه سرايي در ايران از قديمترين عهد تاريخي تا قرن چهاردهم هجري (تهران، چاپ پيروز، 1333ش)، ص57، وأرتور كريستنسن، ايران در زمان ساسانيان، ص652 - 655. و محمد جعفر محجوب، أفرين فردوسي (تهران، انتشارات مرواريد، چاپ اول، 1371ش)، ص29-37.
⁴² كريستنسن، ص302.

تعد شاهنامه الفردوسي أهم المصادر الفارسية وأقدمها وأعمقها والتي تناولت حكاية كاوة الحداد الأسطورية الحماسية، وتتطابق بنية هذه الحكاية ومجمل حوادثها على نحو شبه تام مع بقية مصادر التاريخ العربية التي ذكرناها، ولعلّ السبب الأهم وراء تشابه هذه المصادر العربية والفارسية، كما تذهب أهم الآراء، هو أنها جميعاً استقت معلوماتها من كتاب واحد، وترجّح جميع الأخبار أنه كتاب خدائنامه⁴³ الذي دَوّن باللغة الفارسية القديمة (البهلوية)، ويعدّ أحد أهم الكتب الإيرانية القديمة في العصر الساساني، وموضوعه التاريخ القومي والقصص والروايات الإيرانية منذ خلق العالم وأول ملك (وفق الرؤية الإيرانية القديمة) حتى آخر ملوك الدولة الساسانية يزدجرد الثالث (631-651م)، ويعدّ بمثابة التاريخ الرسمي للإيرانيين وسجلّ حماساتهم وأبطالهم وحرورهم، وآدابهم وحكمهم وسننهم، ومحاسنهم ومقابحهم، وشكّل لاحقاً البنية الأساسية لمصادر التاريخ الإسلامية المهمة في القرنين الثالث والرابع، بل ما تلاهما من التواريخ التي تناولت الحقبة الفارسية قبل الإسلام، سواء باللغة العربية أو الفارسية بعد أن قام عبد الله بن المقفّع (106-142هـ) بترجمته من البهلوية إلى العربية تحت عنوان "سير ملوك الفرس"، وشاعت ترجمته وانتشرت، وشكّلت البنية الأساسية لمصادر التاريخ الإسلامية المهمة في القرنين الثالث والرابع، بل ما تلاهما من التواريخ التي تناولت الحقبة الفارسية قبل الإسلام، سواء باللغة العربية أو الفارسية⁴⁴. والحق أنّ شاهنامه الفردوسي هي الكتاب الفارسي الأكثر تكاملاً وشمولاً لمضامين خدائنامه، إذ عرضها الفردوسي على أكمل صورة، بعد أن أفاد منها ومن بعض المصادر الأخرى المكتوبة والروايات الشفهية المتداولة حول التاريخ الأسطوري والحماسي والتاريخي الإيراني⁴⁵.

تبلغ حكاية فريدون مع الضحّاك في الشاهنامه نحو 1480 بيتاً، وتقع بين حكايتي جمشيد وفريدون، ولعلّ مقارنة سريعة بين رواية الفردوسي لحكاية كاوة والضحّاك وفريدون⁴⁶ مع نظيراتها التي وردت في المصادر العربية والفارسية أيضاً، كرواية الثعالبي مثلاً، تُظهر مدى بلاغة الفردوسي في شاهنامته على الرغم من أنه في أثناء عرض هذه الحكاية لم يكن سوى ناقل أمين لما ورد في خدائنامه وغيرها من الروايات الحماسية الإيرانية، فقد سحّر ملكته

⁴³ Moustafa Albakour, "Kitâbu Hüdaynâme beyne't-türâseyini'l-Fârisî ve'l-'Arabî". RTE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2022), 104-116.

⁴⁴ محمد قزويني، بيست مقاله، ج 2 (تهران، دنيای كتاب، 1313ش)، ص3، الحاشية1.

⁴⁵ ذبيح الله صفا، حماسه سرايي در ايران، ص 206-215.

⁴⁶ ابو القاسم فردوسي، شاهنامه، دفتر يك، تصحيح جلال خالقي مطلق، مقدمة إحسان يار شاطر (نيويورك، 1366-1286ش)، ص66-71، والبنداري، الشاهنامه، ص33-36.

الشعرية وثقافته الواسعة في تقديم سردٍ بلاغي ساهر وجذابٍ قد لا يتوافر في المصادر التي تناولت هذه الحكاية. وقد كان للتجربة الحياتية والروحية للفردوسي دور في الشاهنامه، فهذه المنظومة ليست في الأصل إلا مجموعة من الحكايات الأسطورية أو الواقعية المتوارثة عن تاريخ إيران في العصور السابقة للإسلام، وهي في مجملها أشبه ما تكون بالجسد الخاوي والهيكل العاري، فجاء الفردوسي لينفث فيها روح التوحيد والإيمان والحياة، ويقربها من روح زمانه، ويجعلها حقاً منظومة تعليمية وتربوية للشعب في المقام الأول قبل أن تكون أنشودة حماسية شعبية أو مديحاً للملوك والسلطين.⁴⁷

إن الهدف الأصلي من نظم وقائع ملوك تاريخ إيران القديم وأبطالها وحوادثها رسم ملامح الملك الصالح والبطل المثالي النموذجي القادر على تلبية آمال الشعب وترجمة مشاعره وطموحه الرفيع وليس ذلك عملاً قومياً، وفي الوقت نفسه يبدو ذلك تعريضاً ببعض حوادث إيران في المرحلة التاريخية السابقة للإسلام؛ من ظلم واستبداد وقهر، فكانت النتيجة المنطقية هي السقوط، ولم تنفع الرايات الكاويانية والطلاسم السحرية. وقد سمى الفردوسي منظومته هذه بالشاهنامه اتباعاً لسنة كانت شائعة آنذاك تقوم على تدوين المؤلفات التاريخية والأدبية وغير ذلك وتصنيفها وفقاً للأنظمة والسلالات الحاكمة، ولو كانت التسمية انعكاساً للمضامين لكان الأجدر تسميتها بأسماء أخرى من قبيل: بهلوان نامه، أو عشق نامه، أو وطن نامه، أو عدالة نامه، أو حكمة نامه، أو شعب نامه... وغير ذلك. وعلى أية حال فالتنظير في هذا الباب لا طائل منه أمام التأمل في تلك النماذج أشعار الشاهنامه البليغة وأساليبها الساحرة كالتالي أسلفنا ذكرها.

أضحت الشاهنامه أساساً لشعراء الفارسية وكتّابها طيلة قرون حتى أيامنا هذه، فنهلوا من جواهر بلاغتها، وسحر أساليبها، وسخّروا رموزها البطولية وعناصرها الحماسية وأساليبها البلاغية للتعبير عن أهدافهم المختلفة، وقد كان لحكاية البطل كاوة ورموزه الحماسية نصيب كبير في أدب شعراء الفارسية اللاحقين ومضامين أشعارهم المختلفة، ولم يقتصر تأثيرها في الأشعار الحماسية بل تعدتها إلى الأشعار الصوفية والعرفانية والاجتماعية والسياسية. ومن هؤلاء الشعراء:

- **الأسدي الطوسي (390-465هـ)**، ففي منظومته المشهورة *گرشاسب نامه* أوجز الأسدي حكاية الضحاك وكاوة وفريدون في نحو خمسة عشر بيتاً، مطلعها:

⁴⁷ عبد الحسين زرین کوب، با کاروان حله (تهران، انتشارات علمی، چاپ نهم، 1374ش)، ص39.

ومنها سرش را به گرز کيي کوفت خرد بیستش به کوه دماوند برد...⁴⁸

وأورد فيها أن فريدون قد سحق رأس الضحاک بالجُرُز، وقيدَه في جبل دماوند، ثم اعتلى العرش، وأقام عيد المهرجان، وفيه أشعل النيران، ومن ثم أرسل كاوة إلى بلاد المشرق بجيش تحت راية الدرفس الكاوياني طلباً للانتقام، يقول:

- قطران التبريزي (ت. 465هـ)، ففي أحد أشعاره يخاطب ممدوحه قائلاً:

بسان كاوه من بودم نژند از دست ضحاکان تو أفريدون مرا همچون درفش كاويان كردی⁴⁹
والمعنى: "قد كنت ككاوة خائفاً من الضحاکين، فجعلتني يا أفريدوني كالدرفس الكاوياني".

- السنائي الغزنوي (473/463-535/525هـ)، ففي الباب الثامن من منظومته الصوفية حديقة الحقيقة، وعنوانه "ذكر السلطان يستنزل الأمان" يقول:

نه فريدون گاو پرورده کرد شیر گرسنه را برده؟

نه به كاوه به سعی يك دو كيا بستد از بيوراسب ملك نيا؟

والمعنى: "أليس أفريدون الذي ربته البقرة قد جعل الأسد الجائع عبداً مطيعاً له؟

أليس كاوة قد قيد ملك الدنيا بيوراسب الضحاک بمعونة ملك أو ملكين؟"⁵⁰

- الخاقاني الشيرواني (520-595هـ): ففي قصيدة له يعبر فيها عن شوقه لخراسان، وقد منع من الذهاب إليها يقول:

كاوه كه داند زدن بر سر ضحاک پتك كى شودش پای بند كوره و سندان و دم⁵¹

والمعنى: "إن كاوة الذي يعرف كيف يسحق بالمطرقة رأس الضحاک، كيف لهم أن

يجعلوه مقيداً في مرجل النيران والسندان؟

- نطفلي بيك آذر بيگدلى (1134-1195هـ): وقد كان شاعراً في بلاط كريم خان زند الذي حكم بين (1163-1193هـ)، ومن أشعاره:

كاوه، كز نطع برافراشت درفش؛ بسته دارد در دكان چكنم؟!...

رايت كاوكيان گشت نگون پيش اگر سود بكيوان چكنم؟!...

⁴⁸ ابو نصر على بن احمد اسدى طوسى، گرشاسب نامه، باهتمام حبيب يغمائى (تهران، كتابخانه طهورى، چاپ دوم، 1354ش)، ص 328-329.

⁴⁹ قطران تبريزى، ديوان، تحقيق محمد نجوانى (تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول، 1362ش)، ص 361

⁵⁰ سنابى غزنوى، ابو المجد مجود بن آدم، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، جمع وتصحيح مدرس رضى (تهران، چاپخانه سپهر 1382ش)، ص 508.

⁵¹ خاقانى شروانى، ديوان، تصحيح على عبد الرسولى (تهران، چاپ مروى، 1357ش)، ص 268.

والمعنى: "إن كاوة الذي رفع راية الدرفس من النطع، هو مقيد في الدكان، فما العمل؟
راية رجال كاوة أضحت منگسة، وقد كانت من قبل تبلغ عنان السماء، فما العمل؟⁵²
ومن أشعار آذر بيگدلي قوله:

شنیدی که جمشید فرخنده بخت چو بیگانگانش گرفتند تخت
ز بیداد ضحاک تازی، ز مغز تهی شد سر نوجوانان نغز
جهان بود آشفته سالی هزار بدو نیکش از ظلم زار و نزار⁵³

والمعنى:

"هل سمعت بجمشيد السعيد المحفوظ كيف استولى الغرباء على عرشه
وبظلم من الضحاک العربي، خلت رؤوس الشباب اللطيفين من الأدمغة
واضطرب العالم ألف عام، واشتكى الظلم إلى عدله".

ومن لطائف أشعار آذر بيگدلي قوله:

پسر و دختر ای رفیق یکی است فر قشان در میان نبوده و نیست
هر دو، گر نیک، ماه و خورشیدند قابل تختگاه جمشیدند
هر دو گر بد، عدوی بی باکند؛ در خور مار دوش ضحاکند⁵⁴

والمعنى:

"إن الصبي والبنت كلاهما واحدٌ أيها الرفيق، ما كان بينهما فرقٌ من قبل وليس بينهما فرق الآن
كلاهما، إن كانا حسنَيْن، فهما قمرٌ وشمسٌ، وجديران بتخت جمشيد
وكلاهما، إن كانا سيئَيْن، فهما عدوٌ خطيرٌ، وجديران بالضحاک ذي الحيات".

7. كاوة والضحاک في الأدب الفارسي الحديث:

لم يكن الشعب الإيراني في القرنين الماضيين بمعزل عن زلزال الحوادث السياسية
والتغيرات العالمية، والثورات الشعبية التي عصفت بكثير من أنظمة الحكم بعد عصر النهضة،
فهبّ الشعراء للتعبير عن رؤاهم ومواقفهم تجاه حال الاستبداد والقهر التي هيمنت على إيران

⁵² لطفلي بيك آذر بيگدلي، ديوان اشعار، تحقيق: حسن سادات ناصري، وعلامحين بيگدلي (تهران، چاپخانه علمی (جاويدان)، چاپ اول، 1366ش)، ص108.

⁵³ السابق، ص420.

⁵⁴ السابق، ص462.

عبر عصور طويلة، ولا سيما في العصر الفاجاري وما تلاه، وانفضحت ملامح تلك الحال من التخلف والاستبداد جلياً حين بدأ المفكرّون والشعراء وطلبة العلم الإيرانيون يتوافدون على الدول الغربية المتطورة، ويشاهدون النهضة والحريّات هنالك، ويقارونها مع حالتهم، فبدأت تظهر بعض الأفكار التجديدية والخلافة على يد شعراء ومفكرّين، وكانوا يتساءلون لماذا تقدّم الغرب، بل بعض دول الشرق أيضاً، في الوقت الذي تخلّفت فيه إيران، وعجزت عن النهوض مع غناها غناها الاقتصادي والحضاري؟

لكنّ سطوة أجواء الاستبداد وانعدام حرّيات التعبير المباشر ولا سيما في العصر الفاجاري فما تلاه⁵⁵ جعلت هؤلاء المفكرّين والشعراء يعودون إلى الماضي البعيد، ويستدعون أساطيره ورموزه الغابرة للتعبير عن رؤاهم الثورية ورفضهم للواقع. ومن بين أكثر الرموز تعبيراً عن حالتهم وأقرب بنية سردية مماثلة لحالهم، كانت حكاية كاوه الحداد مع الضحّاك، والتي لا مثيل لها في التاريخ الأسطوري والحماسي الإيراني، أو لنقل الرواية الأقدم التي وصلت إلينا عن انتفاضة الشعب الإيراني ضد حكومات الاستبداد والظلم الطويل. ولعلّه قلّما نجد شاعراً أو أديباً إيرانياً في العصر الحديث لم يستدع الرموز الحماسية في حكاية كاوه، ولم يسخرها لأغراض سياسية وثورية، ويدعو للانتفاضة.

ومن أجمل تلك الأشعار التي تقارن بين حال الإيرانيين والأوروبيين قول الشاعر ميرزاده عشقي في قصيدة له بعنوان (ألم الوطن)، يقول:

ز اظهار درد، درد مداوا نمى شود شيرين دهان به گفتن حلوا نمى شود
ايرانى ار به سان اروپاييان نشد ايران زمين به سان اروپا نمى شود
زحمت براى خود كمش كه خود به خود اسباب راحت تو مهيا نمى شود
كم گو كه كاوه كيسست تو خود فكر خود نما با نام مرده، مملكت احيا نمى شود

والمعنى:

"إن إظهار الألم لا يداوي الألم، وذكر الحلوى لا يحلّي اللسان"

إن لم يصبح الإيرانيون كالأوروبيين فأرض إيران لن تُصبح كأوروبا

⁵⁵ امتد الحكم الفاجاري بين (1795-1925م/ 1209-1344هـ)، ثم سقط على يد الحكم البهلوي (1925-1979م/ 1344-1399هـ) الذي أسقطته الثورة الإسلامية بزعامة الخميني سنة 1979م.

فابذل جهداً، فعوامل راحتك لن تتأتى لك تلقائياً

قلل من قولك أين كاوة، وفكر بنفسك، فالمملكة لن تنهض باسم الأموات".⁵⁶

ومن نماذج هؤلاء الشعراء نذكر:

- محمد تقي بهار بهار: وقد كان سياسياً وصحيفياً علاوة على كونه من أفصح الشعراء الإيرانيين في العصر الحديث، وكان يُلقب ملك الشعراء. ولعله من بين أكثر الشعراء الإيرانيين الذين استعاروا رموز حكاية كاوة والضحاك وفريدون لأغراض سياسية ومعان ثورية، ومن ذلك هذه الأشعار:

هر چه سلطان قادر آید خلق ازو قادرترند گوش ها بر داستان کاوه آهنگر است
خلق وخویی در جهان بهتر ندیدم از گذشت کز پس هر انتقامی انتقامی دیگر است

والمعنى:

"مهما كان السلطان قوياً فالشعب أقوى منه، فأصغ إلى حكاية كاوة الحداد

فلم أرَ عبرةً في العالم أفضل من الماضي، فبعد كل انتقام يأتي انتقام آخر".⁵⁷

وكذلك قوله:

تو به دجال و فتن های نهانش منگر کاوه را بین که برون آمد و زد بیخ فتن

والمعنى: "لا تنظر إلى الدجال وفتنه الخفية، بل انظر إلى كاوه حيث خرج وقطع دابر

الفتن".⁵⁸

وفي قصيدة له بعنوان (جزر السعادة ومدّها) عدّد فيها بطولات الإيرانيين من العهد

الأسطوري حتى عصره، يقول ملك الشعراء بهار في مطلعها:

خواندیم در دفاتر و کردیم امتحان کاز بعد هر غمی بود آسایشی نهان⁵⁹

والمعنى:

⁵⁶ میرزاده عشقي، دیوان و شرح حال شاعر، تحقیق. ع. سلیمی (تهران، مطبعة شفق، 1308 هـ.ش)، ص 175

⁵⁷ محمد تقي بهار، دیوان اشعار (تهران، انتشارات نگاه، 1387ش)، ص 551.

⁵⁸ السابق، ص 463.

⁵⁹ السابق، ص 321.

"قد قرأنا في الدفاتر وتعرّضنا لامتحان كبير، فبعد كل عسر يأتي تيسير

فحين ينقضي الليل يأتي النهار، وحين يرتفع البلاء يحلّ الرفاه

قد قرأت تاريخ الأيام كلّها، عن إيران والروم والمشرق والمغرب

فإيران أضحت يوماً أسيرة في قبضة الكلدانيين، وأصبح بيورسب ملكاً عليها

وظلّ تراب إيران في قبضة تلك الجماعة عشرة قرون، وتذرف الحساء الدموع
المضمّخة بالدم

حتى نهض البطل القومي كالأسد الغضبان من بازار أصفهان

فحشد كاوة أسواق أصفهان كلّها، وحمل في كفّه راية النصر الكاويانية

فقد الجيش نحو ميدان البرز، فوجد الشاب الميمون فريدون بن آبتين".

وفي قصيدة أخرى يتساءل بهار:

كجا رفت آن كاوه نامدار كجا شد فريدون والاتبان...؟⁶⁰

والمعنى:

"أين ذهب ذلك الدرفس الكاوياني، وأين ذهب تلك السيوف البنفسجية

وأين ذهب ذلك البطل المشهور كاوة، وماذا حلّ بفريدون رفيع النسب

إلى أين ذهب أبطال إيران، الذين ضبطوا نظم الملك

فليات الرجال الكبار المدفونون تحت التراب ويمرّوا على بلادنا

ويسألوا من هنا أين إيران، وأين بلاد الأبطال وحدودها؟"

- فرخي اليزدي: في غزل له شبيه بالأدبيات الاشتراكية بعنوان (الفرخي في سجن القصر)

يقول:

كاوه در جامعه ی کارگری بار نیافت به گناهی که طرفدار فريدون باشد ...

ز بيداد فزون آهنگری گمنام و زحمتکش علمدار و علم چون كاوه ی حداد می گردد⁶¹

⁶⁰ السابق، ص 918-919.

⁶¹ فرخی یزدی، دیوان اشعار، تصحیح حسین مکی (تهران، بنیاد نشر کتاب، 1357ش)، ص 119-120.

والمعنى: "إن كاوة لم يُقبل في مجتمع العمّال، بذنب و لائه لفريدون..."

إن الظلم المتزايد على الحدّاد الكادح المجهول يخلق حاملاً للراية ومشهوراً ككاوة الحدّاد".
ومن أشعار فرخي أيضاً قوله:

خونریزی ضحاک در این ملک فزون گشت کو کاوه که چرمی به سر چوب نماید

والمعنى: "إن جرائم الضحّاک قد زادت في هذه البلاد، فأين كاوة ليرفع الجلدّة على

رأس عصا؟"⁶².

ومن أشعار فرخي السياسية قوله:

ز انتخاب چو کاری نمی رود از پیش به پور کاوه بگو فکر انقلاب کند

والمعنى: "لأن الانتخابات لا تحلّ أمراً، قل لابن كاوة أن يفكر بالثورة"⁶³.

ومن أشعاره أيضاً:

ضحاک عدور را به چکش مغز توان کوفت سرمشق گر از کاوه و حداد بگیرد

والمعنى: "إن العدو الضحّاک يمكن سحق دماغه بالمطرقة إن اقتديت بكاوة

والحدّاد"⁶⁴.

يبدو من هذه النماذج الشعرية المعاصرة أن شخصية كاوة الحداد قد تحوّلت إلى رمز مهمّ في خطاب المقاومة، ومقارعة الظلم والاستبداد والدفاع عن الاستقلال الذي بدأ منذ الفتح العربي لبلاد فارس، وما تزال أصداؤه تتردّد حتى الآن في إيران في كل مناسبة توجب هذا النوع من الخطاب ومقارعة الظلم والدفاع عن العدالة والحقوق المسلوبة، والتعبير عن رفض القمع ووحدة المشاعر القومية الإيرانية.

الخاتمة والنتائج:

دوّنت صفحات كثيرة في كتب التاريخ والأدب عن البطل كاوة الحدّاد وحكايته مع الضحّاک وفريدون، والدرفس الكاوياني، والأصول الأسطورية والتاريخية لشخصية كاوة ورموز حكايته، وقد عرضنا أهم تلك الروايات، ورأينا أن هذا البطل كان في الأصل شخصية أسطورية ولكنّه مع مرور الأيام، وتوالي الروايات، وما رافقها من عمليات زيادات ونقصان وتهذيب، تحوّلت إلى شخصية تاريخية، وفي العصر الحديث تحوّلت إلى نموذج ثوري واقعي، يمثل كثيراً من طبقات الشعب، ويجسّد مطالبها المشروعة في مواجهة الظلم والاستبداد.

⁶² السابق، ص 132.

⁶³ السابق، ص 144.

⁶⁴ السابق، ص 121.

إن شخصية البطل كاوة حالة استثنائية في التاريخ الحماسي الفارسي، فهو ليس كغيره من أبطال الملاحم الإيرانية يولد من ثمرة عشق بين أب وأم من نسبين كبيرين، ولا توجد نبوءات تسبق ولادته، ولا حالات عجائبية في حمل أمه به أو عند ولادته وطفولته ونموه، ولا وجود لقوى غيبية وعناصر خارقة من حوله، ولا غير ذلك من الصفات التي نراها تحيط بكثير من أبطال الملاحم العالمية الكبرى، فكل ما في الأمر أننا أمام رجل ينتمي إلى طبقة شعبية بسيطة، تهدد نسله بالانقراض على يد حاكم طاغية، فهبّ للدفاع عن وجوده غير مبالٍ بشيء، فلم يبق عنده ما يخسره، وقد قُتل أولاده كلهم، ولم يبقَ إلا الأخير. فقام لحلّ هذه العقدة الخطيرة، واستطاع حلّها بإيصال الملك المنتظر فريدون إلى عرش السلطة، وإسقاط الضحّاك الطاغية، ولعلّه لم يكن يتوقع أنه وتلك الجلدة البسيطة التي رفعها في غضبته قد تتخذ في الذاكرة الشعبية الإيرانية.

إن تلك الحرب الانتقامية الخاطفة التي خاضها كاوة جاءت في لحظة مصيرية ومنعطف وجودي خطير، وتركت مؤثرات كبيرة في التاريخ الإيراني منذ العهد الأسطوري حتى الآن، ولم تكن نتائجها أقل أهمية وأعظم خطورة من تلك الحروب الطويلة التي خاضها الإيرانيون مع ما سواهم من الأمم ولا سيما الترك والروم والعرب.

إن البعض يصنّف حكايته في عداد الأساطير، ولكن الواقع أن العناصر الخيالية واللاواقعية غائبة عن حكايته، فلا أثر فيها للجّنّ والعمالقة، ولا السحر والطلاسم، ولا المخلوقات الغيبية الخارقة، ولا الجيوش الجرّارة المثقلة بالخيول الاستثنائية والأسلحة الخطيرة، والحشود الهائلة، فنحن أمام حالة ملحمة في منتهى البساطة والواقعية والشعبية. ولا يمكن الحديث عن مفاهيم الحرية والعدالة والاستبداد والاستقلال بمعناها المعاصر، فهذه المفاهيم وسواها من المصطلحات الحضارية التي أتت في مرحلة تطور البشريّة وازدياد وعيها لا تتناسب والحماسة الأصيلة وفطريتها. ولهذا فحرب كاوة لم تكن حرباً دينية ولا قومية ولا صراعاً مع قوى خارجية مع محاولة كثيرين تسخيرها في الصراعات القومية والدينية، ولا سيما الصراع العربي الفارسي، فالمسألة باختصار هي حرب فردية وجودية دفاعية على نحو مطلق ضد ملك مستبدّ قاتل، جاءت في لحظة من اليأس وانسداد الأبواب، ولعلّ الشعب لا تعنيه تلك الشعارات ولا يهتم بها بقدر اهتمامه بحياته ومصالحه البسيطة وحقه في الحياة والاستمرار. ومع كونه إيرانياً فإن الواقع يقول إن القيم التي حملها ودافع عنها تنسجم وأخلاق الكثير من الأمم، وهذا يجسّد البعد الإنساني العام لهذه الشخصية الملحمة.

لقد جاءت هذه الحكاية وغيرها من القصص الحماسي الفارسي وانتشرت على ألسنة الشعراء والأدباء الإيرانيين، ولا سيما الشاهنامه، في فترة تعرّضت فيها الروح الإيرانية للهزيمة والانكسار في إبان الهيمنة القومية والدينية والاجتماعية العربية والتركية، فكانت بمثابة المعادل النفسي والعاطفي، وردّة الفعل المضادة لتلك الأوضاع التاريخية والحال السائدة، وهي أوضاع وأحوال تكاد تتشابه والحال التي أوجدت البطل كاوة ودعته إلى الانتفاضة، لكن الانتفاضة لما تحدثت ثانية بعد، فقد تبدّلت الأعراق والأحوال، وتغيّرت العقائد والأديان.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو الحسن عزّ الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ/ 1987م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 1421هـ/ 2000م.
- ابو القاسم، فردوسي، شاهنامه، دفتر يك، تصحيح جلال خالقي مطلق، مقدمة إحسان يار شاطر، نيويورك، 1366- 1286ش.
- البُنداري، قوام الدين الفتح بن علي، الشاهنامه، صحّحها عبد الوهاب عزّام، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط1، 1350هـ/ 1932م .
- بهار، محمد تقى، ديوان اشعار، تهران، انتشارات نگاه، 1387ش.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة لايبزيغ، 1923م.
- بيگدلى، لطفعلی بيگ آذر، ديوان اشعار، تحقيق: حسن سادات ناصري، و غلامحسين بيگدلى، تهران، چاپخانه علمى (جاويدان)، چاپ اول، 1366ش.
- التبريزي، الخطيب، شرح ديوان أبي تمام، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ/ 1994م.
- تبريزي، قطران، ديوان اشعار، تحقيق محمد نجواني، تهران، انتشارات ققنوس، اول، 1362ش.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، تحقيق زوتنبرغ، طهران، مكتبة الأسدى، 1963م.
- دهخدا، على اكبر، لغت نامه (16 جلد)، تهران، انتشارات دانشكاه تهران، 1377ش.
- الدينوري، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، القاهرة، مطبعة السعادة، ط1، 1330هـ.
- رضى، هاشم، فرهنگ نام های اوستا، فروهر، تهران، چاپ اول، 1346ش.
- زرين كوب، عبد الحسين با كاروان حله، تهران، انتشارات علمى، چاپ نهم، 1374ش.
- شروانى، خاقانى، ديوان ، تصحيح علي عبد الرسولي، تهران، چاپ مروى، 1357ش.
- صفا، ذبيح الله، حماسه سرايى در ايران از قديمترين عهد تاريخى تا قرن چهاردهم هجرى، تهران: چاپ پيروز، 1333ش.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1387هـ/ 1967م.
- طوسى، ابو نصر على بن احمد اسدى، گرشاسب نامه، باهتمام حبيب يغمائى، تهران، كتابخانه طهورى، چاپ دوم، 1354ش.
- عشقي ميرزاده، ديوان و شرح حال شاعر، تحقيق: ع. سليمى، تهران، مطبعة شفق، 1308ش.
- غزنوى، سنابى، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، جمع وتصحيح مدرس رضوى، تهران، چاپخانه سپهر 1382ش.
- كريستن سن، آرتور، ايران در زمان ساسانيان؛ تاريخ ايران سياسى تا حمله عرب ووضع دولت وملت در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمى، تهران، دنياى كتاب معاصر، 1368ش.
- كزازي، مير جلال الدين، گونه ی دیگر، تهران، نشر مركز، چاپ اول، 1368ش.
- كزازي، مير جلال الدين، مازهای راز، تهران، نشر مركز چاپ اول، 1370ش.

ندوشن، محمد علی اسلامی، تأمل در شاهنامه (داستان ضحاک ماردوش)، میونخ، مجله کاوه، شماره 1، 1342ش.
نولدکه، نئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران: انجمن آثار ملی، 1378هـ. ش.
یاحقی، جعفر، فرهنگ اساطیر، تهران، سروش، چاپ اول، 1369ش.
یزدی، فرخی، دیوان اشعار، تصحیح حسین مگی، تهران، بنیاد نشر کتاب، 1357ش.
یقطین، سعید، قال الراوی؛ البنیات الحکائیة فی السیرة الشعبیة، الدار البیضاء، بیروت، المركز الثقافی العربی، ط1، 1997م.

Kaynakça | References

- ‘Aşkî Mîrzâde, *Dîvân ve Şerhu Hali Şâ’ir*, thk. A. Suleymî (Tahran: Matbaa-i Şafak, 1308 hş).
- Albakour, Moustafa. “Kitâbu Hüdaynâme beyne’t-türâseyni’l-Fârisî ve’l-‘Arabî”.
- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2022), 104-116.
- Behar, Muhammed Takî, *Dîvânu Eş’âr*, (Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1387 hş).
- Bîgdelî, Lutfu’lî Bek Âzer, *Dîvân-ı Eş’âr*, thk. Hasan Sâdât Nâsîrî ve Gulamhüseyn Bîgdelî, 1. Basım (Tahran: Çâphâne-i ‘İlmî/Câvîdân, 1366 hş).
- el-Bîrûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru’l-Bâkiye ‘ani’l-Kurûni’l-Hâliye* (Leipzig, 1923).
- el-Bundârî, Kavâmuddîn el-Feth b. ‘Ali, *eş-Şâhnâme*, nşr. ‘Abdulvehhâb ‘Azzâm, 1. Basım (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1350/1932).
- Christensen, Arthur, *Îrân der Zemân-i Sâsâniyân: Târih-i Îrân-i Siyâsî tâ Hamle-i ‘Arab u Vad-‘i Devlet u Millet der Zemân-i Sâsâniyân*, trc. Raşîd Yâsmî (Tahran: Dünyây- Kitâb-i Mu’âsir, 1368 hş).
- Dehdâ, ‘Ali Ekber, *Luğatnâme*, 16 Cilt, (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1377 hş).
- ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe, *el-Ahbâru’t-Tivâl*, 1. Basım (Kahire: Matba’atu’s-Se’âde, 1330 hş).
- Ebu’l-Kâsım, Firdevsî, *Şâhnâme, Defterikom*, nşr. Celâl Hâlikî Mutlak ve İhsânyâr Şâtır (New York: 1366/1286 hş).
- Gümüş, Ercan, (2022), “Zalim Dahhak ve Demirci Kava Efsanesi’nden Hareketle Mitoloji ve Tarih İlişisine ait Bir Değerlendirme”, Nûbihar Akademî, no. 18, p.47-80, DOI: 10.55253/2022.nubihar.1213356.
- Ğaznevî, Senâyî, *Hadîkatu’l-Hakîka ve Şerî’atu’t-Tarîka*, nşr. Müderris Rızavî (Tahran: Çâphâne-i Sipihr, 1382 hş).
- İbn Haldûn, ‘Abdurrahmân, *Târi’hu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâde ve Suheyl Zekâr, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1421/2000).
- İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasan ‘İzzuddîn, *el-Kâmil fi’t-Târih*, thk. Ebu’l-Fidâ ‘Abdullâh el-Kâdî, 1. Basım (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1407/1987).
- Kezzâzî, Mîr Celâluddîn, *Kevneyi-i Diger*, 1. Basım (Tahran: Neşr-i Merkez, 1368 hş).

- Kezzâzî, Mîr Celâluddîn, *Mâzihây-i Râz* (Tahran: Neşr-i Merkezçâb-ı Evvel, 1370 hş).
- Nedûşen, Muhammed ‘Ali İslâmî *Teemmul der Şâhnâme: Destân-ı Dehhâk-ı Mârdûş* (Munich: Mecelle-i Kâve, 1342 hş).
- Nöldeke, Theodor, *Târîh-i İrâniyân ve ‘Arabuhâ der Zemân-ı Sâsâniyân*, trc. ‘Abbâs Ziryâb (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1378 hş).
- Radî, Hâşim, *Ferhengnâme-hây-i Ôsta*, (Tahran: Ferruher, 1. Basım, 1346 hş).
- Safâ, Zebîhullâh, *Hamâse-i Sarâyî der İrân ez Kadîmetrîn ‘Ahd-i Târîhî tâ Karn-ı Çehârdehem-i Hicrî* (Tahran: Peyrûz Baskısı, 1333 hş).
- es-Se’âlibî, Ebû Mansûr ‘Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâ’îl, *Ğureru Ahbâri Mulûki’l-Furs ve Siyeruhum*, thk. Zuckerbeng (Tahran: Mektebetu’l-Esedî, 1963 hş).
- Şirvânî, Hâkânî, *Dîvân*, nşr. ‘Ali ‘Abdurrasûlî (Tahran: Merv Baskısı, 1357 hş).
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’t-Taberî, Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl, 2. Basım (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1387/1967).
- et-Tebrîzî, el-Hatîb, *Şerhu Dîvânu Ebî Temmâm*, nşr. Râcî el-Esmer, 2. Basım (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1414/1994).
- Tebrîzî, Kutrân, *Dîvân-ı Eş’âr*, thk. Muhammed Nancivânî, 1. Basım (Tahran: İntişârât-ı Kaknûs, 1362 hş).
- Tûsî, Ebû Nasr ‘Ali b. Ahmed Esedî, *Gerşâsebnâme*, nşr. Habîb Yağmâî, 2. Basım (Tahran: Kitânhâne-i Tahûrî, 1354 hş).
- Yâhkî, Cafer, *Ferheng-i Esâtîr*, 1. Basım (Tahrân: Sirûş, 1369 hş).
- Yaktîn, Sa’îd, *Kâle’r-Râvî: el-Bünyâtu’l-Hikâiyye fi’s-Sîrati’s-Şa’biyye, ed-Dâru’l-Beydâ*, 1. Basım (Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfî el-‘Arabî, 1997).
- Yezdî, Ferhî, *Dîvân-ı Eş’âr*, nşr. Huseyn Mekkî (Tahran: Bünyâd-ı Neşr-i Kitâb, 1357 hş).
- Zerrînkôb, ‘Abdülhuseyn, *Bâkârvân-ı Hille*, 9. Basım (Tahran: İntişârât-ı ‘İlmî, 1374 hş).

Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şallı | ORCID: 0000-0001-9778-9383 | aysesalli@gmail.com

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Karabük, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

Öz

Şerif Mardin ve Nilüfer Göle, Türk sosyolojisinde referans değeri yüksek ve yankıları hâlâ devam eden izler bırakmıştır. Türk modernleşmesini anlama ve anlamlandırma girişimleri ve ortaya koydukları perspektif söz konusu olduğunda iki ismin yaklaşımlarıyla ilgili literatüre göz ardı edilemeyecek katkılar sundukları söylenebilir. Kullandıkları kavramlar, söylemler, ortaya koydukları kurgular, Türk modernleşmesinin nirengi noktalarına dair vurgular, mikro ve makro teorik yaklaşımlar iki düşünürü bazı noktalarda birbirlerine benzer kılarken bazı noktalarda da farklılaştırmaktadır. Bu çalışma; siyasal, tarihsel ve sosyo-kültürel analizleri ile ön plana çıkan iki öncü ismin Türk modernleşmesini tasvirine ilişkin kurgularının, kullandıkları “söylem”ler ekseninde karşılaştırmalı olarak tasvir edilmesini amaçlamaktadır. Çalışmanın konusu, Mardin ve Göle’nin Türk modernleşme kurgularının karşılaştırarak tasviri ve bu doğrultuda bu özgün sürecin belirgin niteliklerinin ortaya konulmasından ibarettir. Bu çerçevede literatür taramasından istifade edilmiştir. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde iki düşünürün Türk modernleşmesi kurgularının temel yapı taşı olan kavramlar ele alınmıştır. Ardından Türk modernleşmesinin genel kuramsal çerçevesi iki düşünürün karşılaştırılması suretiyle ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde ise iki düşünürün ön plana çıkan söylemleri ekseninde Türk modernleşme kurguları karşılaştırılarak tasvir edilmektedir. Merkez-çevre ayrışmasının, tarihi ve sosyo-kültürel sürekliliklerin, “ulus-devlet” çatısı altında bütünleşmenin, tepeden inmece ve projelendirilmiş bir siyasî yapının vurgulandığı bir kurguyla karşılaşılmaktadır. Aynı zamanda bu unsurlarla “din” olgusu arasındaki çok boyutlu ilişkinin yansımaları ilgili söylemler çerçevesinde ortaya konulmaktadır. İki düşünürün de Türk modernleşme deneyimi kurgularında “din” olgusunu başat bir unsur olarak nitelendirdikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Diğer unsurların ise bu nitelendirmeyi destekleyici mahiyette olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Türk Modernleşmesi, Şerif Mardin, Nilüfer Göle, Modernleşme, Din.

Atf Bilgisi: Şallı, Ayşe. “Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği”. *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 107-150.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1259945>

Geliş Tarihi	03.03.2023
Kabul Tarihi	27.04.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ayşe Şallı)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Comparative Study on Turkish Modernization: The Case of Şerif Mardin and Nilüfer Göle

Assist. Prof. Ayşe Şallı | ORCID: 0000-0001-9778-9383 | aysesalli@gmail.com

Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Department of Sociology of Religion, Karabük, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

Abstract

Şerif Mardin and Nilüfer Göle have left traces of high reference value in Turkish sociology, whose echoes still continue. When it comes to their attempts to understand and make sense of Turkish modernization and the perspective they put forward, it can be said that the two names make undeniable contributions to the relevant literature on their approaches. The concepts they use, the discourses, the constructions they put forward, the emphasis on the triangulation points of Turkish modernization, the micro and macro theoretical approaches make the two thinkers similar at some points and differentiate them at some points. The aim of this study is to comparatively describe the constructions of the two leading figures who come to the fore with their political, historical and socio-cultural analyses on the depiction of Turkish modernization, on the axis of the “discourses” they use. In this context, literature review was used. The subject of the study consists of the comparison and description of the Turkish modernization constructions of Mardin and Göle, and in this direction, the revealing of the distinctive features of this unique process. The study consists of two main parts. In the first part, the concepts that are the basic building blocks of the Turkish modernization constructions of the two thinkers are discussed. Then, the general theoretical framework of Turkish modernization is presented by comparing the two thinkers. In the second part, the constructions of the two thinkers are depicted by comparing Turkish modernization constructions on the axis of their prominent discourses. It is encountered with a construction in which centre-periphery separation, historical and socio-cultural continuities, integration under the roof of the “nation-state”, a top-down and projected political structure are emphasized. At the same time, the reflections of the multidimensional relationship between these elements and the phenomenon of “religion” are presented within the framework of the relevant discourses. It is concluded that both thinkers characterize the phenomenon of “religion” as a dominant element in the Turkish modernization experience constructs. It has been determined that other elements support this characterization.

Keywords: Sociology of Religion, Turkish Modernization, Şerif Mardin, Nilüfer Göle, Modernization, Religion.

Citation: Şallı, Ayşe. “A Comparative Study on Turkish Modernization: The Case of Şerif Mardin and Nilüfer Göle”. *Marifetname* 10/1 (June 2023) 107-150.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1259945>

Date of Submission	03.03.2023
Date of Acceptance	27.04.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ayşe Şallı)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author acknowledges that she received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Şerif Mardin ve Nilüfer Göle, sosyo-kültürel ve tarihi boyutlarıyla Türk modernleşme deneyiminin tasviri ve analizi noktasında yeri doldurulamayacak katkılar sunmuşlardır. Türk modernleşmesinin uzun bir süreç olması, pek çok kırılma, eklemleme, çelişki ve girift etkileşimleri içermesi bu katkıları daha dikkate değer kılmaktadır. Ortaya koydukları geniş hacimli literatür ve derinlemesine analizler pek çok çalışmaya ve günümüz Türkiye'sini farklı boyutlar ve perspektiflerle ele alma girişimlerine kaynaklık etmektedir. Bu çalışma iki düşünürün, Türk modernleşme deneyimi kurgularının karşılaştırmalı olarak tasvirini konu edinmektedir. Ancak ilgili literatürün ve analiz parametrelerinin geniş hacimli olması derinlemesine ve detaylı bir şekilde ele alınması noktasında birtakım sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle bu makale, Mardin ve Göle'nin Türk modernleşmesi kurgularını bütün boyutlarıyla ve derinlemesine inceleme iddiası taşımaz ve iki düşünürün Türk modernleşme deneyimi kurgularının, kullandıkları söylemlerin¹ işaret ettiği, ön plana çıkan özellikleri çerçevesinde tasvirini amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle iki ismin Türk modernleşmesi analizi; kurgularının oturduğu kavramlar, ardından kuramsal çerçeve ve analizlerinde ön plana çıkardıkları temalar üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Son olarak ise oluşturdukları kurgular çerçevesinde Türk modernleşme deneyiminin ön plana çıkan özellikleri tasvir edilmektedir. Makale teorik, betimsel bir çalışmadır ve literatür taramasına dayanmaktadır. “1980’lerde Türkiye’de Sosyolojinin Görünümü: Şerif Mardin ve Nilü-

¹ ‘Söylem’ kavramı, “İçinde kişilerin anlam ürettikleri veya anlamı kurdukları tarihsel, kurumsal ve sosyal olarak oluşan önermeler, kategoriler, terimler ve inançlardan oluşan belirli bir yapı” anlamında kullanılmaktadır. Ömer Demir-Mustafa Acar, “Söylem”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), 208.

fer Göle”² başlıklı kitap bölümü bu çalışmayla ilişkili olarak değerlendirilebilir. İlgili kitap bölümünde; 1980’ler Türkiye’si sosyo-kültürel ve tarihî boyutlarıyla tasvir edilmektedir. Mardin’in 80’li yıllara dair analizleri, “merkez-çevre” söylemi üzerinden genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Göle’nin, “melezlik” ve “İslamî hareketler” söylemleri çerçevesinde bu döneme ilişkin tespitleri genel hatlarıyla tasvir edilmektedir. Ele alınan söylem, kavram, tema çeşitliliğinin yanı sıra incelenen uzun soluklu süreç dikkate alındığında bu makalenin, Demir’in çalışmasından farklılaştığı görülmektedir. Geniş hacmi, sağlam teorik zeminiyle Türk modernleşmesi literatürüne önemli katkılar sunan bu iki düşünürün Türk modernleşme kurgularının karşılaştırmalı tasviri ilgili alana katkıları bakımından önemlidir.

1. Türk Modernleşmesinde Kavramsal-Kuramsal Çerçeve

Şerif Mardin’in Türk modernleşmesi analizi “merkez-çevre” söylemi üzerine inşa edilirken Göle’nin yaklaşımı ise “Batı-dışı modernlik” merkezlidir ve diğer kavramlar bunları tamamlayıcı niteliktedir.

1.1. Mardin’de Kavramsal Çerçeve

1.1.1. Merkez-Çevre: Mardin “merkez-çevre” söylemini Edward Shils ve S.N. Eisenstadt’tan ödünç almıştır.³ O, bu sınıflamada “merkez” olarak Osmanlı saray kültürüne, “çevre” olarak taşra kültürüne işaret etmektedir.⁴ Ona göre “merkez”, toplumun askerî ve bürokratik yöneticileri ile önemli din adamlarından oluşan, Osmanlıca’yı kullanan ve vergi

² Ayşegül Demir, “1980’lerde Türkiye’de Sosyolojinin Görünümü: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle”, *Türkiye’de Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni*, (Ed.) Hale Okçay, (İzmir: Duvar Yayınları, 2015), 291-328.

³ Ayşegül Demir, “1980’lerde Türkiye’de Sosyolojinin Görünümü: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle”, *Türkiye’de Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni*, (Ed.) Hale Okçay, (İzmir: Duvar Yayınları, 2015), 291-328.

⁴ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 124.

toplayan statüsündeki kesimini temsil ederken, “çevre” köylüler ve İstanbul’daki alt sınıfları da içeren, Türkçe dilini kullanan, vergi ödemekle mükellef kesimini temsil etmektedir.⁵ Söylem, soyuttan somuta doğru bir analiz imkanı sunan çok boyutlu bir araç olarak kullanılabilmesi bakımından önemlidir.⁶ Mardin, “merkez-çevre” yaklaşımının özgün bir nitelik taşımadığını daha sonraki dönemde kendisi ifade etmiştir.⁷

1.1.2. Büyük Gelenek-Küçük Gelenek: Mardin, merkez-çevre şeklindeki iki farklı kültürel yapıyı ifade etmek üzere Robert Redfield’tan aldığı “büyük gelenek” ve “küçük gelenek” kavramlarını kullanmaktadır. “Büyük kültür” Osmanlı’da “merkez”e ait sosyo-kültürel yapıya, “küçük kültür” ise “çevre”ye ait olana karşılık gelmektedir.⁸

1.1.3. İdeoloji: Mardin yaklaşımında sosyal süreçlere, karşılıklı etkileşimlere odaklanan derinlemesine analizlerinde “ideoloji” kavramından istifade etmektedir. Ancak o, kavramın içeriğini siyaset bilimi kapsamındaki tanımlamadan uzaklaşarak yaygın, taraflı, sınırlı ve belirsiz anlam öbeklerinin ifadesi şeklinde doldurmakta,⁹ ideolojileri de Clifford Geertz gibi insanları yönlendiren bir tür “harita” olarak nitelendirmektedir. Mardin, bu anlamlandırma haritalarını “merkez-çevre” söylemiyle ilintilendirerek “sert ideoloji ve yumuşak ideoloji” şeklinde iki farklı türünü ileri sürmektedir. O, “sert ideoloji” kavramını belli bir sistematığı

⁵ Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 34-76, 46.

⁶ Şerif Mardin, “Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine”, 237-238.

⁷ Şerif Mardin, “Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine”, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 149-158, 149.

⁸ Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 21-79, 22.

⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 16, 25-26.

olan, birincil teorik kaynaklara dayanan, seçkin kültürüne özgü kuvvetli yapıyı “yumuşak ideoloji” kavramını ise halk kitlelerinin içerik ve sınırları çok net olmayan inançlarını ve kavrayış sistemlerini ifade etmek üzere kullanmaktadır.¹⁰ Şerif Mardin, “ideoloji” kavramını Türk modernleşme analizinde temel aktörlerden biri olarak ele aldığı “din”le ilişkilendirmekte; dinin, bireylerin endişelerini hafifletici, kişilik oluşumunu destekleyici etkisine işaret ederek dini “yumuşak” bir ideoloji olarak nitelendirmektedir.¹¹

1.1.4. Vaziyet Alış: Mardin’in “ideoloji”yle ilişkili olarak kullandığı kavramlardan biri de “vaziyet alış”tır. O, bu kavramı bireylerin olaylar karşısındaki tutumlarının bilimsel çerçevede incelendiği alanı ifade etmek üzere kullanmaktadır. Hem vaziyet alışlar hem de ideolojiler bireyler için bir anlam çerçevesi oluşturmakta, bireyleri yönlendirici bir nitelik taşımaktadır.¹²

1.1.5. Din: Mardin, Türk toplumunda ve modernleşmesinde etkin bir faktör olduğu gerekçesiyle dini “eylem aracı” (mediator of action) şeklinde nitelendirmektedir. O, yaklaşımını Geertz’e refere ederek dini “insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi” olarak nitelendirmektedir.¹³

1.1.6. Sivil Toplum: Mardin, “sivil toplum” söylemini Hegel’den ödünç almıştır ve ihtiyaçları karşılama temelli toplumsal bir birim olarak kullanmaktadır.¹⁴ Mardin, sivil toplumu hem bir protesto geleneği hem de devletin müdahil olmadığı ve işlerin kendi içinde yürümeye devam

¹⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 14, 25-26.

¹¹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 36-37.

¹² Mardin, *Din ve İdeoloji*, 14.

¹³ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 36-38.

¹⁴ Şerif Mardin, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 20-33, 21.

ettiği alan anlamında kullanılmaktadır. Bu noktada içerdiği protesto geleneğiyle İslam'ın sivil toplumun ortaya çıkışında etkili ve kendine özgü, kendi başına buyruk yapısıyla sivil topluma ait bir unsur olarak nitelendirilmektedir. Mardin, ilk çalışmalarında “sivil toplum”un Türk modernleşmesinin analizinde temel unsurlardan biri olarak ele almış, daha sonra bu yaklaşımından vazgeçmiştir. Buna gerekçe olarak da “sivil toplum” olgusunun “evrensel” niteliğine dair kanaatin Osmanlı örneğinde sorgulanabilirliğini ve Batı’daki biçimiyle örtüşen bir sivil toplum olgusundan söz edilemeyeceğini göstermiştir.¹⁵ Ona göre sivil toplum bir “Batı rüyası”dır ve bunun üzerinden yapılacak okumalar İslam toplumlarını ve Osmanlı’yı açıklayıcı değildir.¹⁶

1.1.7. Evrensellik: Mardin, Parsons’un “evrensellik”in modernliğin içerdiği unsurlardan biri olduğu yaklaşımından yola çıkarak Osmanlı’da “merkez-çevre” ikiliğinde “yönetenler”in “yönetilenler”den daha “evrensel” bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Ancak her iki sınıfın da hem yerellik hem de evrenselliği eş zamanlı olarak taşıyabildiğine dikkat çekmektedir.¹⁷

1.1.8. Görünmez Kolejer (Invisible Colleges): Mardin bu kavramı, devletin dikkatini çekmeden din adamları tarafından yapılan faaliyetlerle ilişki ağlarını ifade etmek üzere kullanmaktadır ve 17. yüzyıl İngiltere’inde bilim adamlarının, Kilise’nin tepkisini çekmeden faaliyet ve ilişkilerini sürdürme biçimini nitelendirmek üzere kullanımına dayan-

¹⁵ Ali Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 118-157, 131, 150.

¹⁶ Akt. Adem Çaylak, “Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin’in Osmanlı Toplumunu Çözümlemesi”, *Şerif Mardin Okumaları*, (ed.) Taşkın Takış, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 209-237, 226.

¹⁷ Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 29-30.

maktadır.¹⁸ O, özellikle Türk modernleşmesinde seküler politikaların katı bir şekilde uygulandığı dönemde dinin var oluş biçimini tasvir etmek için bu kavrama başvurmuştur.

1.1.9. Osmanlı-Türk İstisnacılığı: Mardin, “Osmanlı-Türk İstisnacılığı” söylemini hem Osmanlı’da hem de Türkiye’de toplumun farklı kesimlerinde dinin var oluşunu ve özgün niteliğini ön plana çıkarmak için kullanmıştır. Buna göre kavram, Osmanlı’da ve Türk toplumunun bütün kesimlerinde seküler ve dindar otoritelerin mevcut yaşam biçiminin hareketliliğinde yüzerek bulunmalarını ifade etmektedir.¹⁹ Bu, Türk modernleşme kurgusunda dinin asli ve özgün karakteriyle sürecin ayrılmaz bir parçası olarak nitelendirilmesi anlamına gelmektedir.

1.2. Göle’de Kavramsal Çerçeve

1.2.1. Batı-Dışı Modernlik: Göle kavramı, “Zihinsel alan ile eylem alanının bütünleşmediği, modernliğin yerel kültürel örgütlerden evrilmediği, farklı alanların birbirine tekabül etmeden bir arada yaşadığı akordsuz bir modernlik olarak” tanımlamaktadır. Ona göre Türk modernleşme deneyiminde karmaşa ve yabancılaşma durumu toplumsal mühendislik çalışmalarıyla giderilmeye çalışılmıştır.²⁰ Kavram aynı zamanda, farklı coğrafya ve kültürlerin durduğu yerden değişen modernlik deneyim ve tanımlarını yeniden düşünmeyi de içermekte, modernliğin yeni bir okumasını, modernliğin merkezinden Batı’nın kaydırılmasını ve “Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeni-

¹⁸ Şerif Mardin, “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 43-108, 103.

¹⁹ Şerif Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslamî İstisnacılığı”, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 167-200, 173.

²⁰ Nilüfer Göle, *Mühendislerle ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 12.

den besteleme biçimlerini” ifade etmektedir”.²¹ Batı-dışı modernlikte dikkat çekici olan nokta gelenekle modernlik arasında devamlılığın, modern unsurlarla geleneklerin bir aradalığına rağmen karşılıklı etkileşimin olmamasıdır.²²

1.2.2. *Yerel Modernlik*: Modernlik okumasında Batı-merkezlilikten uzaklaşarak modernliğin tikel pratik örneklerine, yeni melez şekillerine yaklaşmayı içermektedir.²³ Göle’ye göre kavram, modernitenin Batılı kimliğinden uzaklaşarak bulunduğu ülkenin tarihi, değerleri, toplumsal pratikleri, düşünüş biçimleriyle ilişkili bir şekilde, yerli bir nitelikte ortaya çıkışını ifade etmektedir.²⁴

1.2.3. *Çoğul Modernlikler*: Tek güzergahlı ve kültürden bağımsız modernlik okuması yerine çok güzergahlı ve kültürle ilintili modernlik okumasını ifade etmektedir.²⁵

1.2.4. *Alternatif Modernlik*: Kavram, mevcut modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımını ve imkanını sorgulamaktadır.²⁶

1.2.5. *Ekstra Modernlik*: Modernlik, “Batılı olmayan toplumların modernlik istencini”, “ekstra” ise Batı’nın dışında olanı ve Batı’dan fazlasını ifade etmektedir. Batılı olmayan toplumların geri kalmışlığından, “eksik modernliği”nden ziyade modernlik fazlasıdır. Mardin’in Tanzimat dönemi modernleşmesi için kullandığı “aşırı Batılılaşma” söylemi de buna karşılık gelmektedir.²⁷

²¹ Nilüfer Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 180-198, 183-186.

²² Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, (çev. Ali Berktaş), (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 99.

²³ Nilüfer Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 185.

²⁴ Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, 95.

²⁵ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 183.

²⁶ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 186.

²⁷ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 192.

1.2.6. *Ekstra Laiklik*: Göle, Türk modernleşmesinin özelliklerinden birisi olarak “ekstra laiklik” başka bir ifadeyle “laiklik aşırılığı” durumuna işaret etmektedir. Öyle ki Türk laikliği, köklü bir pozitivist gelenek içerisinde Milliyetçiliğin kurucu ögesini teşkil etmiş ve askeri güçler tarafından güvence altına alınmıştır.²⁸

1.2.7. *Batı-Dışı Toplumlar*: Bu toplumların ortak özellikleri; gelenekle modernlik arasındaki kopukluk, rasyonalizm ve pozitivist bilimin bilim ve sanayi aracına dönüştürülememesi, demokratikleşmeyle ekonomik gelişmenin birlikteliğinin sağlanamaması, geçmiş ile an arasında devamlılık ilişkisinden yoksunluktur. Bu toplumlarda değişim yerel dinamiklerle değil, bilakis devrimci ve toptancı nitelikte gerçekleşmektedir.²⁹

1.2.8. *Zayıf Tarihsellik*: Göle kavramı “modernlik tarihini içsel ve yapısal olarak üretememiş toplumların pratiğine sosyolojik açıdan bakmak” amacıyla “az gelişmişlik”in yerine kullanmaktadır.³⁰ Zayıf tarihsellik toplumsal aktörleri içinde buldukları şartlar ve zaman algısından koparmaktadır. Sol hareketin mensubu aktörünü kurguladığı bir gelecek ütopyasına, sağ hareket mensubu aktörünü ise geçmişteki bir toplum ütopyasına hapsetmektedir. Böylece mevcut toplumsal ve kültürel örüntünün yok sayılmasını, kurgu tarihin ise yakalanması gereken yegane unsur olarak algılanmasını beraberinde getirmektedir.³¹ “Zayıf tarihsellik”, Batılı olmayan toplumların modernlikle aralarında kurdukları yaralı, ama bağımlı ilişkinin adıdır³² ve çevre ülkelerin ekonomi, kültür ve

²⁸ Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, 108-109.

²⁹ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 12.

³⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 45.

³¹ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 23.

³² Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 189.

bilimsel açıdan merkez ülkelerin gerisinde kalmışlığını, “toplumun deseninin netleşmemesi”ni³³ ifade etmektedir. Bu ilişki, toplumdaki öncü aktörlerin söylem ve uygulamalarına yansımakta, modernleşme ve Batılılaşma girişimlerinin niteliğini belirlemektedir.³⁴

1.2.9. Sivil Toplum: Yatay toplumsal ilişkiler ve aktörler arası uzlaşmadır. Sivil toplumun olmazsa olmaz özelliği yerel ve kültürel olmasıdır. Modernleşme süreci/değişim süreci devlet kontrollü Batıcı evrensel değerlerin esas alındığı yapıdan sivilin toplumun oluşmasına doğru ilerledikçe yatay toplumsal ilişkiler ve dini de içeren yerel kültür toplumda önemli hale gelecektir.³⁵

1.2.10. Sivil Toplum Hareketleri: Bunlar, “kendi kendini sınırlayan, yani “öteki”nin varlığını kabullenen, değişimi inançları, çıkarları farklı aktörler arası etkileşim, medeniyetler arası aşılama olarak gören hareketleridir.” Sivil toplumun oluşmasında karşılaşılan problemlerin temelinde zayıf tarihsellik bulunmaktadır.³⁶

1.2.11. Tarihselliği Zayıf Toplumlar: Modernliğin kendi iç dinamikleri ve şartlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmadığı toplumlardır. Bu durum, toplumun aktörlerinin kendi toplumlarına yabancılaşmalarını beraberinde getirmektedir. Bu toplumlarda modernleşme, siyasi seçkinlerin dayatmaları veya kaotik bir şekilde yol bulmaya çalışmaları şeklinde devam etmektedir.³⁷ Pozitivizmin başat unsurlardan biridir ve bu nedenle Batı modernitesine kültürel unsurları da içeren şekilde evrensellik kisvesi giydirilir, laiklikle özdeşleştirilir. Toplumdaki mevcut yerel ge-

³³ Nilüfer Göle, *Mahrem Gölü*, (söyleşi) Ayşe Çavdar, (İstanbul: Hayy Kitap, 2011), 107.

³⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 27-28.

³⁵ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 24-29.

³⁶ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 17-23.

³⁷ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 12.

leneklerin, inançların, bağların karşısında bu bütün demokrasi ilkesinden ödün verme pahasına konumlandırılır. Bu nedenle tek parti dönemi, laiklik ve toplumsal birlik ilkesine yapılan vurguyla demokrasinin yani halk egemenliğinin arka planda kaldığı bir dönem olmuştur.³⁸

1.2.12. Tek Aktör Patolojisi: Kavram, zayıf tarihsellik algısı sebebiyle toplumsal aktörlerin Batı modernitesi merkezliliğin yansımaları olarak kurguladıkları “ütopya” biçimindeki “gelecek” toplum idealine odaklanmasını ve bu nedenle diğer aktörleri yok saymasını ifade etmektedir. Bu durum sivil toplumun oluşumunu olumsuz yönde etkilemektedir.³⁹

1.2.13. Modern Mahrem: Laiklik tarafından yasaklanmasına rağmen varlık bulan İslamcılığın, Müslüman kadının modernlikle karşılaşmasını ifade etmektedir.⁴⁰

1.2.14. Merkez-Dışı Batı: “Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmektir”.⁴¹

1.2.15. İslamcılık/İslami Hareketler: Modernitenin kültür modelinde İslami hareketler, kullandıkları terimler, söylem yapıları, içerdiği ahlaki değerler ve tarzına dair yaptığı tanımlamalarla çatışma alanı şeklinde farklı bir alanı ortaya çıkarmaktadır. Göle, Bourdieu’nun ifadesiyle bu alana “habitus” denilebileceğini⁴² İslamcı hareketleri yeni toplumsal aktörlerin, görünür hale gelen yeni sınıfların ve kentlileşen nüfusun bes-

³⁸ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 21.

³⁹ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 23-24.

⁴⁰ Nilüfer Göle, “Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 151-179, 163.

⁴¹ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 187.

⁴² Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 37.

lediğini ileri sürmektedir.⁴³

1.2.16. *İslamcılığın Dişileşmesi*: İslami hareketler şehirli, eğitimli gençlerin aktörlüğünde sürekli bir yenilenme süreci içerisinde olmuş, 1980’lerde kadınların verdikleri “başörtüsü” mücadelesi üzerinden de dişileşmiştir.⁴⁴

1.2.17. *İdeoloji*: Toplumsal aktörlerin dünya görüşü, iktidar ilişkileri vb. de dahil olmak üzere toplumsal dünyanın onlar tarafından nasıl algılandığını ve bu algılar doğrultusunda aktörlerin kendileri için belirledikleri konumdur.⁴⁵

1.2.18. *Mühendis İdeolojisi*: Mühendisler tarafından üretim sürecinin bir parçası olarak kullanılan rasyonalite merkezli tutumun toplumsal boyutta da kullanılabileceği, toplumsal konularda da mühendislik yapılabileceğine dair yaklaşımdır ve temeli mühendislerin modernleşme projesinde oynadıkları aktif role dayanmaktadır.⁴⁶

1.2.19. *Melezlenme*: “Birbirinden etkilenme, öğrenme, karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde de bir arada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu”dur. Göle kavramı, Türk modernleşmesinde Cumhuriyet’in yansımalarının toplumun orta ve kentli kesimine nüfuz etmesiyle muhafazakarlık ve milliyetçiliğin, Müslümanların ise modernlik ve laiklikle etkileşimlerinin bir sonucu olarak yeni yeni formlar kazanmasını, melez yapılar oluşturduklarını vurgulamak için kullanmakta, oluşan yapıları “melez desenler” olarak nitelendirmektedir.⁴⁷

⁴³ Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür: Yükselen Değerler”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 43-56, 51.

⁴⁴ Nilüfer Göle, “Seküler Modernliğin Sorgulanışı”, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* içinde, (çev.) Erkan Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 27-42, 30.

⁴⁵ Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 31.

⁴⁶ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 9.

⁴⁷ Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, 20-21.

1.3. Kuramsal Çerçeve Türk Modernleşmesi

Mardin, Türk modernleşmesi analizlerinde Weber’i takip ederek yorumlayıcı, anlayıcı sosyoloji geleneğine, sosyal yapıdan ziyade sosyal ilişkilere odaklanmıştır.⁴⁸ O, Türk modernleşmesi kurgusunda detaylı sosyo-kültürel, ekonomik analizler üzerinde durmakta, sosyal dokunun ön plana çıktığı bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Böylece söz konusu deneyimin ayaklarının bastığı zemin tasvir edilerek panoramik bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bu yaklaşım siyaset, tarih, ekonomi, sosyal tarih okumaları da dahil olmak üzere pek çok farklı alanda bilgi birikimini ve süreç takibini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada söz konusu yaklaşımının pek çok zorluğu barındırdığı söylenebilir.

Mardin’in Türk modernleşmesi kurgusu, Osmanlı’yı ve modernleşmeyi anlamsız gibi görünen arka plandaki çerçevesi içine oturtarak anlama ve anlamlandırma çabasını içermektedir. Bu, toplumu kendi iç dinamikleri çerçevesinde çözümlene girişimidir. Mardin, “yapı (Strüktür)”dan ziyade ilişkiler üzerinden yaptığı okumayla derinlemesine ve hacimli bir veriye ulaşma imkânı elde etmiş, kültürün bireyleri biçimlendirmesine yoğunlaşmıştır.⁴⁹ Bu tutumuyla Mardin, aynı zamanda devletçi ve anti-devletçi Türkiye analizlerine de eleştiri getirmekte, devleti merkez alan yaklaşıma alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. 1970’lerden itibaren başladığı kültüralist süreç okumasıyla Mardin, modernleşme yaklaşımında yeni bir paradigmaya öncülük etmiştir.⁵⁰ Ayrıca o, 1950’lerde ortaya çıkararak 1980’lerde yaygın olarak kullanılan “tarih-

⁴⁸ Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, 151.

⁴⁹ Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, 151-152.

⁵⁰ E. Fuat Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilimsel Yaklaşım ve Türkiye”, (der. Ahmet Öncü-Orhan Tekelioğlu), *Şerif Mardin’e Armağan*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 37-63, 39-40, 50.

sel sosyoloji”ye⁵¹ Türk modernleşme analizinde sıkça başvurmuştur.⁵² Göle’nin modernleşme kurgusunda da bu durum karşımıza çıkmaktadır.⁵³ Yapıdan ziyade ilişkilere odaklanan Türk modernleşme kurgusuyla da Göle, Mardin’le benzeşmektedir. O, İslam’la modernlik arasındaki etkileşim formlarına, birbirlerini dönüştürme biçimlerine odaklanmakta ve bunun için hem İslam’ın hem de modernliğin sürekli değişim halinde olan karakterini vurgulamaktadır.⁵⁴ Mardin, Göle’nin bu yaklaşımını modern Türkiye’de din sorunsalının irdelenmesinde değişimin sürekliliği, çok boyutlu yapısı ve çelişkileri de barındırdığının dikkate alınmasının gerekliliğine değinerek eleştirmektedir. O, bu sürekli devinim durumunda Göle’nin temel söylemlerinden olan “melez” yapıların varlığından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Mardin bunun yerine din, milliyetçilik ve modernite ilişkisinde din adamlarının çalışmalarının kendini fark ettirmeden, yani görünmeyen kolejler (invisible college) şeklinde oluşturduğu etkiye dair birikim üzerinde durulmasını önermektedir.⁵⁵ Mardin, İslam’ın melezliği söyleminin modern Türkiye’de din sorunsalı için açıklayıcı bir söylem olmadığını ileri sürerek eleştirmekte ve hedefinde de Nilüfer Göle’nin bulunduğu izlenimini vermektedir.

Mardin, Türkiye’de din olgusunun karmaşık yapısı nedeniyle tam olarak açıklanamayacağını, yapmak istediğinin ise Türkiye’de sosyal süreçlerin din üzerindeki etkisini ortaya koyma çabası olduğuna işaret etmektedir.⁵⁶ O, modernleşme analizinde çatışma eksenli bir yaklaşım-

⁵¹ Elisabeth Özdalga, “Bir Tasavvur ve Uсталık Olarak Tarihsel Sosyoloji”, *Tarihsel Sosyoloji* içinde, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 9-63, 23.

⁵² Şerif Mardin, “Sosyolojiden Tarihe Bakmak”, (söyleşi: Burcu Toksabay), *Tarihsel Sosyoloji* içinde, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 215-232.

⁵³ Göle, *Mahrem’in Göçü*, 19.

⁵⁴ Göle, “Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler”, 155.

⁵⁵ Mardin, “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”, 102-103.

⁵⁶ Şerif Mardin, “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset”, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Ma-*

dan uzak durmuş, modernleşme-din ilişkisinin irdelenmesinde çatışmanın bir parametre olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁷ Bu noktada Mardin'den farklı olarak Göle, Marksist yaklaşımın etkisi altında kalmıştır. Özellikle çatışma olgusunun toplumdaki değişim ve dönüşümde motor rolüne sahip olduğu kanaatinde dir.⁵⁸ Göle'nin Osmanlı'da, Yeni Osmanlı ve Jön Türk hareketinin eski yönetimle çatışması sonucunda toplumsal yenilerin ortaya çıktığını dile getirmesi bu yaklaşımın bir yansıması olarak okunabilir. Oysa Mardin, bir çatışmadan ziyade Osmanlı mirasının görmezden gelindiğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Göle, çağdaş bir sosyal hareket olarak nitelendirdiği İslamcılığı da çatışma eksenli olarak ele almakta, İslamcı hareketleri, içerdiği söylem ve değerlerle din ve siyasetin kesiştiği noktada görünür hale gelen bir çatışma alanı olarak tasvir etmektedir.⁶⁰

Mardin'in Türk tarihine ve aracı teorik arayışlara ilgisi 1950'lerin başlarında belirginleşmiştir. O, Türk modernleşme sürecini tasvirinde ana parametre olarak ilk yıllarda "sivil toplum" olgusuna odaklanmış sonrasında "merkez-çevre", son olarak ise "din" merkezli bir yaklaşım sergilemiştir.⁶¹ Mardin, "merkez-çevre" söylemi üzerinden yaptığı Türk modernleşmesi okuması sonucunda, merkezin çevreyi denetleyebilme çabasını içeren bir hikâyeye ulaşmıştır.⁶² Göle'nin Türk modernleşmesi

kaleler 3, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 114-145, 116.

⁵⁷ Şerif Mardin, "Türkiye'de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üzerine Bir Not", *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler* 5, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 194-212, 198.

⁵⁸ Göle, *Mahrem'in Göçü*, 51, 28.

⁵⁹ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 96-97.

⁶⁰ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 35.

⁶¹ Necmettin Doğan, "Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori", *Şerif Mardin Okumaları*, (ed.) Taşkın Takış, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 19-41, 24; Çaylak, "Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin'in Osmanlı Toplumu Çözümlemesi", 223.

⁶² Mardin, "Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi üzerine", 237-238.

okuması ise “Batı-dışı modernlik” kavramına dayanmaktadır. O, Türk modernleşme deneyimini bazı İslam ülkeleri ve Avrupa modernitesi ile karşılaştırmakta, bu kavramı ürettiği diğer kavramlarla desteklemektedir.

Mardin ve Göle, Türk modernleşmesi kurgularında ön plana çıkan boyutlar için birtakım nitelendirmelerde bulunmaktadırlar: Mardin’e göre Türk modernleşme süreci ulus-devleti, toplum tasarımı ve “ulus-devlet” kavramsallaştırmasını içeren ütopyacı ve devrimci niteliği ağır basan bir “modernite projesi”dir. Bu bağlamda süreç, olması gerekenle olanın birlikteliğinin sonucu olarak sıkıntı, çelişki ve belirsizlikleri içermektedir.⁶³ Mardin bu projenin, modern Türkiye’nin kuruluşunda Osmanlı ile ortaya çıkan yeni yapının devamlılık ve kırılma niteliğini eş zamanlı olarak içerdiğini belirtmektedir.⁶⁴

Göle de Türk modernleşmesini temel yapısı itibarıyla bir tür “medeniyet projesi” olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu proje, farklılıkları ve çoğulculuğu ihtiva etmemiş, yerel ve geleneksel yapıya özgü sosyo-kültürel dokuyu ve değerleri dışlayan bir karakterde varlık bulmuştur. Yerele ve geleneksele ait bütünün ayrılmaz bir parçası olan İslam, bu projenin dışında kalmıştır. Bunun sebebi ise Türk modernizminin “devlet” merkezli bir yapıya sahip olması ve birey, sivil toplum veya piyasa değerlerine ait alanları içermemesidir.⁶⁵ Aynı zamanda Göle, Türk modernleşmesinin Batı etkisinde gerçekleşen karakterini ifade etmek üzere “iradeci modernleşme” şeklinde nitelendirmektedir. Çünkü bu deneyim geçmişin radikal bir şekilde inkarını, geleneksellikten arınma çabasını ve

⁶³ Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilimsel Yaklaşım ve Türkiye”, 46.

⁶⁴ Şerif Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, (İstanbul: İletişim Yayınları), 1993, 37-80, 65.

⁶⁵ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 171.

dolayısıyla geçmiş ve gelenekten kopuşu içermektedir.⁶⁶ Bu boyutuyla Göle, söz konusu süreci tasvir etmek amacıyla “geleneksizleştirme” nitelendirmesini de kullanmakta ve bunun sebebi olarak “geçmişin radikal reddi” üzerinden “yenilik” arayışına işaret etmektedir.⁶⁷

2. Şerif Mardin ve Nilüfer Göle’de Türk Modernleşme Kurgusu

Mardin Türk modernleşmesini; “Modern Türkiye’nin tarihi, ne Cumhuriyetçilik ve Saltanat arasında bir çatışmanın ne de İslam ve sekülerizmle çerçevelenen bir kavganın tarihidir. Modern Türkiye’nin tarihi, birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen “geleneksel” güçlerle modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır. Modern Türkiye’nin tarihi, aynı zamanda, bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaratılışının öyküsüdür”⁶⁸ biçiminde tasvir etmektedir. Mardin’in Türk modernleşme kurgusu, anlayıcı, yorumlayıcı yaklaşım çerçevesinde çok boyutlu ve derinlemesine verilere ve öncelikle “merkez-çevre” kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. Nilüfer Göle ise Türk modernleşme kurgusunu literatüre kazandırdığı “Batı-dışı modernleşme” kavramıyla temellendirmektedir.

2.1. “Merkez-Çevre” Bağlamında Türk Modernleşmesi

Şerif Mardin’in Türk modernleşmesi denklemi, “merkez-çevre” biçiminde temelde iki sınıflı toplum yapısına dayanmaktadır. Ona göre bu yapı hem Osmanlı’da hem de sonrasındaki süreçte varlığını korumuştur⁶⁹ ve bu ikili yapının temelleri Osmanlı’nın yönetim sistemine dayanmaktadır. Osmanlı’da sürekli genişleyen toprakların ve eklemlenen

⁶⁶ Göle, *İç İç Girişler: Avrupa ve İslam*, 98, 171.

⁶⁷ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 195.

⁶⁸ Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, 198.

⁶⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 144.

nüfusların idaresi “gevşek bağlar” a dayanan bir uzlaşma zemininde gerçekleşmektedir. Bu gevşek bağlar, merkez-çevre kopukluğunu ve iki farklı sosyo-kültürel yapıyı beraberinde getirmiştir.⁷⁰

Mardin’e göre, 19. yüzyıl ortalarından itibaren iletişim ve haberleşme, telgrafın Anadolu’da yaygınlaşması, askerî alanda yapılan reformlar;⁷¹ özellikle geleneksel eğitim sistemine son verilmesi,⁷² askerî reformlar; rasyonelleşen, süresi uzayan ve ihtisaslaşan eğitim sistemi ve öğrenci alımının halk tabakalarına da açılması⁷³ vergiler, askerlik hizmeti, tescil kurallarının getirilmesi, yolların inşa edilmesi, kurullar üzerinden adaletin tesisi, toprak tescili gibi uygulamalar;⁷⁴ “merkez” in çevreye nüfuz etmesini sağlayan iletişim kanalı işlevi görmüştür.

Göle de Osmanlı’da merkez-çevre şeklindeki ikili yapıya, bunlar arasındaki kopukluğa ve bu durumun “çevre” nin modernleşme sürecine dahil olmasını zorlaştırdığını vurgulamaktadır.⁷⁵ O, “İslamcılık” ı Türk modernleşmesinin bir parçası olarak nitelendirmekte, “İslamcılık” ın ortaya çıkışıyla ilintilendirdiği “başörtüsü” nün kamusal alandaki görünür-lüğünü ise “merkez-çevre” söylemi üzerinden anlamlandırmaktadır. Mardin gibi o da, kavramın kaynağı olarak Shils’i referans göstermektedir. Ona göre İslam’ın sosyal yapıda “çevre” den “merkez” e taşınması; coğrafi boyutta kentlere taşınmasını, kültürel boyutta ise “merkez” e hareket ederek modern değerler ve sembollerin üretiminde aktif rol alma-

⁷⁰ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 39.

⁷¹ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 65.

⁷² Mardin, *Din ve İdeoloji*, 134-135.

⁷³ Şerif Mardin, “Atatürk, Bürokrasi ve ‘Rasyonellik’”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler* 1, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 248-259, 253.

⁷⁴ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 52.

⁷⁵ Akt. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 11.

sını içermektedir.⁷⁶

2.2. “Yeninin İçindeki Eski” ve “Melez Desenler” Bağlamında Türk Modernleşmesi

Mardin’in Türk modernleşme deneyimine dair tespitlerinden biri, Osmanlı’nın devamı niteliğinde pek çok unsuru içermesidir. O, Osmanlı’dan kalma temellere sahip bir Cumhuriyet Türkiye’si kurgusunu ön plana çıkarmakta, bu durum için “yeninin içindeki eski” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁷ Göle de benzer şekilde ortaya koyduğu kurguda çok partili sisteme geçişi bir milad olarak nitelendirerek yeni ile eski olanın iç içe geçmişliğine değinmektedir. O, İslamcı seçkin ve aktörler olarak mühendisler, kadınlar ve aydınlar olmak üzere üç gruptan bahsetmektedir. Ona göre bu grupların en belirgin profil özellikleri bu iç içe geçmişlik durumudur. Buna göre söz konusu aktörlerin profillerinde, Osmanlı’yla başlayan laik eğitimin, sonraki süreçte belirginleşen şehirleşmenin ve İslamcılığın etkileri görülmektedir ve bu etkilerin toplamı ise melez yapılar şeklinde karşımıza çıkmaktadırlar. Bunlar kendilerini, modern ve Batıcı seçkinlerle çatışma ilişkisi çerçevesinde konumlandırmaktadırlar.⁷⁸ Göle, “melezlenme” söylemiyle eğitimden medyaya, modayı da içeren tüketim kalıplarından ekonomiye kadar sosyal hayatın birçok alanına İslami kesimin eklemlenmesine ve bunun bir sonucu olarak “öteki” ile etkileşimin ve melez yapıların meydana geldiğine işaret etmektedir.⁷⁹ Göle’ye göre bu anlamda İslamcılık, Türk modernleşmesinin içerdiği gelenek-modernlik, din-laiklik, din-cemaat yapıları arasındaki iletişim-

⁷⁶ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 126.

⁷⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 141.

⁷⁸ Nilüfer Göle, “Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 111-128, 127.

⁷⁹ Mücahit Bilici, ‘İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı’, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 216-236, 216, 236.

sizliğin sonunu ifade etmektedir.⁸⁰ Bu çerçevede Göle, “tatilin İslamileştirilmesi” söyleminin bir yansıması olarak “Caprice Otel”, tesettür ve modanın etkileşiminin kamusal görünürlüğü olarak ise “Tekbir Giyim” örneği üzerinde durmaktadır.⁸¹ Bu bağlamda Göle, Türk modernleşmesi sürecinde modernlikle gelenek arasındaki gerilimin bir yansıması olarak 1984’te önemli gündem konularından olan “başörtüsü” tartışmalarına işaret etmektedir. Yaşanan süreç Göle tarafından, modernlikle İslam’ın etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan, kullanım biçimi ve kumaşıyla farklılığı ortaya konulan, kamusal alanda görünürlük kazanan İslamcı başörtü biçimiyle geleneksel yapının devamı niteliğinde olan ve kamusal alanda görünürlüğü sınırlı nitelikte olan başörtüsü arasındaki farklılığı merkeze alan bir yaklaşımla okunmaktadır.⁸² O, başörtüsünün modern olanın etkisiyle Anadolu’ya özgü karakterinden uzaklaştığını, kadının İslamcı kimliğiyle kamusal alanda görünürlük kazandığını belirtmektedir. Artık bu yeni melez örtünme biçimi, modernliğin başat etkisinin görüldüğü kentlerde, üniversitelerde hatta Meclis’te varlık gösteren, geleneksel imajından farklılaşan bir kadını temsil etmektedir.⁸³

Mardin, Türk modernleşmesi sürecinde takip edilen yöntemde de Osmanlı’nın mirasının yansımalarıyla karşılaşıldığına, Osmanlı’nın tipik özelliklerinden uzaklaşamadığına işaret etmekte, bu durumu “daha önce görülmüş” olarak nitelendirmektedir. Ona göre, Kemalistlerin yasalar yoluyla Patrimonyal bir biçimde toplumsal bütünleşmeyi sağlama girişi Osmanlı yönetim geleneğine özgü bir unsurdur.⁸⁴ Aynı zamanda

⁸⁰ Nilüfer Göle, “Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu”, 123.

⁸¹ Bilici, ‘İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı’, 216-236.

⁸² Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 17.

⁸³ Nilüfer Göle, “İstanbul’un İntikamı”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 144-150, 149.

⁸⁴ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 63.

her iki düşünür de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla monarşik yapıdan uzaklaşıldığını ancak gerçekleşen reformların, geleneksel devlet yapısındaki toplumsal ve siyasi reformların yetiştirdiği seçkinler eliyle yapıldığını belirtmekte, söz konusu yapının hem bir kırılmayı hem de sürekliliği eş zamanlı olarak barındırdığına işaret etmektedirler. Göle, bu konuda çatışma eksenli bir yaklaşım geliştirmiş, Osmanlı'da Yeni Osmanlı ve Jön Türk hareketinin eski yönetimle çatışmasının bir sonucu olarak toplumsal yenilerin ortaya çıktığını dile getirmektedir. Oysa Mardin'e göre, bir çatışmadan ziyade Osmanlı mirasının görmezden gelinmesi söz konusudur.⁸⁵

2.3. “Ulus-Devlet” Çatısı Altında Bütünleşme ve Homojenleşme Bağlamında Türk Modernleşmesi

Mardin'e göre, gayrimüslimlerin, Müslümanların ulus-devlet bünyesinde bütünleştirilmelerini ve oluşan birliğin siyasal sisteme katılımın sağlaması 19. yüzyılda Osmanlı'nın modernleşme sürecinin temel sorunlarıdır. Ona göre Müslüman halkın ulus devletle bütünleşmesi en az gayrimüslim nüfusun bütünleşmesi kadar zorluklar barındırmıştır. Özellikle Tanzimat, ekonomi ve yönetim alanındaki reformlar söz konusu bütünleşmenin temeli olmuştur.⁸⁶

Göle, Türk modernleşme deneyimini Osmanlı'dan itibaren 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan 1923'teyse en etkin dönemini yaşayan bir tür sekülerleşme süreci olarak nitelendirmektedir. Bu süreç, farklı etnisite ve dinî kimliklerin bir arada bulunduğu Osmanlı'da toplumun ulus-devlet çatısı altında tektipleştirilmesi ve homojenleştirilmesini içermektedir. Ancak o dönemdeki bu çaba “din” eksenli toplumsal ko-

⁸⁵ Göle, Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere, 96-97.

⁸⁶ Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 47-48.

pukluğu ortaya çıkarmıştır. Dinî ile seküler olan arasındaki sınırlar zamanla daha geçirgen hale gelmiştir.⁸⁷ Şöyle ki, 1923'ten 1950 yılına kadar olan dönemde sürecin karakterini belirleyen unsurlardan biri laiklik ideolojisi. Bu ideolojinin gölgesinde, kamusal alandaki dinî görünürlükler ve pratiklere dair unsurların bertaraf edildiği görülmektedir. Bu süreç, Batılılaşma projesi çerçevesinde yukarıdan aşağıya doğru yani yönetici seçkinlerden halk kesimine doğru uygulanan bir karaktere sahip olmuştur.⁸⁸ Göle'ye göre bu tutum, din merkezli olarak belirginleşen "İslamcı" ve "sekülerist" kesim olmak üzere ikili bir toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Buna göre 1960'lardaki şehirleşmeyle başlayan, yüksek öğrenime katılım, piyasaya eklenme şeklinde devam eden süreçte daha çok inançlı karakteriyle nitelenen alt ve orta kesimde yukarıya doğru bir toplumsal hareket yaşamıştır. Özellikle 1980'den itibaren etkili olan liberal yaklaşımlar da belirleyici rol oynamıştır. AKP'nin iktidarıyla ise iki kesim ve yaklaşım arasındaki duvarların geçirgenlik düzeyleri artmaya devam etmiştir. Öyle ki artık, İslami, sol ve liberal kesimin önemli temsilcileri ortak platformlarda bir araya gelerek tartışma, hem birbirlerine hem de kendi kamusal alanlarına üzerinde durulan fikirleri aktarma imkanı elde etmişlerdir. Göle, kutuplaşmaların bir kenara bırakılarak söz konusu iletişimin, birlikteliklerin sürekliliğinin demokrasinin gelişimini dolayısıyla bütünleşmeyi olumlu yönde etkileyeceğini öngörmektedir.⁸⁹

⁸⁷ Nilüfer Göle, "Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan", *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (çev. Erkan Ünal), (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 11-25, 14-16.

⁸⁸ Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, 114.

⁸⁹ Nilüfer Göle, "Avrupa'nın İslam'la İmtihanı: Hangisi Gelecek?", *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (çev. Erkan Ünal), (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 135-155, 147-149.

2.4. Tepeden İnmece Modernleşme

Mardin'e göre, Cumhuriyetçi modernleşme çabaları tepeden inmece bir karaktere sahip olmuştur. O, bunun Osmanlı yönetim sisteminin özelliklerinden biri olduğunu vurgulamakta ve bunu "daha önce görmüşlük" şeklinde nitelendirmektedir.⁹⁰ Mardin'e göre, modernleşme sürecinin siyasi boyutunu ifade eden demokratikleşmenin temeli; sivil toplumun eksikliğinden kaynaklanan boşluk, tarihsel temellerinden yoksun şekilde Batı "kamuoyu"nun gelişmesi ve yapısı itibariyle ise İslamiyet'e dayanmasıdır.⁹¹ O, bu sürecin en belirgin somut adımlarının atıldığı Tanzimat reformlarının "Pozitivist toplum mühendisliği" yaklaşımına dayandığını belirtmektedir.⁹² Türk modernleşme sürecinin karakteri için kullanılan benzer bir nitelendirme Göle'de de görülmektedir. O da modernleşme deneyiminin, Batı'nın aksine Türk toplumunun kendi iç dinamikleri ve sahip olduğu şartların bir sonucu olmadığını, bir tür hazır şablona yerleştirme yani toplumsal mühendislik işleminin sonucu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Türk modernleşmesinin aktörlerinden olan mühendisler ve benimsemiş oldukları "mühendislik ideolojisi", pozitif düşünce ekseninde üretime odaklanan, madde ve dünya için öngörülen dizayn etme girişiminin toplumsal alana aktarılma çabasını ifade etmektedir.⁹³ Ona göre laiklik ideolojisi kapsamındaki uygulamalar "tepeden inmece" bir karakterde gerçekleşmiş, yönetici seçkinlerden halk kesimine doğru bir uygulama stratejisi benimsenmiştir. Özellikle 1950

⁹⁰ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", 63.

⁹¹ Şerif Mardin, "Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 9-19, 18.

⁹² Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslamî İstisnacılığı", 179.

⁹³ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 9.

öncesi dönem bu başat yapısıyla ön plana çıkmaktadır.⁹⁴

2.5. “Modernite Projesi” ve “Medeniyet Değişirme” Bağlamında Türk Modernleşmesi

Mardin, Türk modernleşme sürecini kendi iç dinamikleri çerçevesinde doğrusal bir süreç olarak kurgulama girişiminde bulunmuştur. Buna göre Osmanlı'nın padişahlığa dayanan “monarşi” rejimi şahıslardan ziyade yasalara bağlılığın esas olduğu “cumhuriyet” rejimine; Osmanlı'daki etnik, dinî, yöresel sosyo-kültürel birimler şeklindeki parçalı yapıdan “Türk” kimliği etrafında toplanmaya; Osmanlı'nın seçkinlerin elinde bulunan devlet idaresinden halkın iradesine dayanan devlet iradesine; Osmanlı'daki Ulema'(din adamları)nın idari yapıdaki ve halk önderliğindeki rolü sona erdirilerek Batı medeniyeti ve pozitif bilimin rehberliğine; Osmanlı'daki merkezi idarenin ekonomik yapı üzerindeki hakimiyet zaafından, yabancılar ve şahsî girişimlere dayalı ekonomik yapıdan devletin ana aktör olduğu ekonomiye; Osmanlı idare geleneğinde esas olan “toplumsal dengenin temini ve devamlılığı”na dayanan durağan toplum yapısı hedefinden gelişme ve ilerleme ekseninde değişimin esas olduğu toplum yapısına, “milliyet” söylemindeki dini eksenden milli eksene evrilmeyi içermektedir.⁹⁵ Mardin'e göre genel çerçevesiyle Türk modernleşmesi; otoritenin kişilerden kural ve yasalara, evreni anlamlandırmada referans değerinin “din”den “pozitif bilim”e, “avam-havas” biçimindeki toplumsal sınıflamadan “halk”a, toplumun “ümme” niteliğinden “ulus”a dönüşme sürecini ifade etmektedir.⁹⁶ Benimsenen

⁹⁴ Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, 114.

⁹⁵ Şerif Mardin, “Atatürkçülüğün Kökenleri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 181-188, 182-184; Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, 28-29.

⁹⁶ Şerif Mardin, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (der.) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 204-241; 206-207.

bu ideoloji temelli yaklaşım, Osmanlı'dan sonra da devam eden toplum sosyo-kültürel, etnik ve dinî karakterinin yok sayılması veya geçmişe ait unsurlar olarak nitelendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu ötekileştirme ise, “merkez”in toplumda ihdas etmeye çalıştığı “eşitleyici” hedefinin gerçekleştirilmesinin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.⁹⁷

Mardin, “modernite projesi” olarak nitelendirdiği modern Türkiye'nin kuruluşunda Osmanlı'yla ortaya çıkan yeni yapının kendi içinde devamlılık ve kırılma niteliğini eş zamanlı olarak içerdiğine vurgu yapmaktadır.⁹⁸ Göle de, bu noktaya işaret ederek söz konusu süreci kültürel yapı, yaşam biçimi ve cinsiyet kimliklerinin siyasi otorite eliyle Batılılaştırılmasını içeren radikal bir kültürel kayma olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu süreç, siyasi odaklı ve ulus-devletleşmeyle özdeşleştirilebilecek sığ bir değişimden ziyade, bireylerin gündelik hayatlarını, değer algılarını ve tutumlarını, yaşam biçimlerini derinden etkileyen bir dönüşümdür⁹⁹ ve bu nedenle Türk modernleşme deneyimi bir tür “medeniyet değiştirme” sürecidir. Öyle ki Göle sürecin, Osmanlı'dan ve İslamiyet'ten vazgeçiş, kendini ve geçmişini unutturma çabasını içermesini bu tespitine referans olarak göstermektedir.¹⁰⁰ O bu süreci, “geçmişin radikal reddi” üzerinden “yenilik” arayışını içermesi nedeniyle “geleneksizleştirme” olarak nitelendirmektedir.¹⁰¹

⁹⁷ Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilimsel Yaklaşım ve Türkiye”, 52; Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 64-65.

⁹⁸ Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, 65.

⁹⁹ Nilüfer Göle, “Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 70-99, 75.

¹⁰⁰ Göle, *Mahrem’in Göçü*, 97-98.

¹⁰¹ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 195.

2.6. Sosyal Hareketler Kuramı, İslamcılık ve Din Bağlamında Türk Modernleşmesi

Göle, sosyal hareketler nitelendirmesi kapsamında bir İslamcılık okuması yapmakta, İslamcılık üzerinden de bir modernite-din yaklaşımı geliştirmektedir.¹⁰² O, İslamcı hareketleri modernleşmeye tepkinin bir yansıması olarak okumak yerine modernleşme sürecinin bir sonucu, ürünü olarak okumayı önermektedir. Bu çerçevede İslamcı hareketlerin dinamikleri olarak, modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı yeni aktörlerle, kentle uyumlu hale gelen ve bu süreçte yükselen toplumsal sınıflara işaret etmektedir. Bunlar eğitim vasıtasıyla yükselmişler, modern mekanlarda görünürlük kazanmışlar, sundukları normatif değerlerle toplumsal değişimde aktif rol almışlardır.¹⁰³ O, aynı zamanda bu hareketin ortaya çıkmasıyla, “medeniyet”, “ilerleme”, “modernleşme”, “çağdaşlaşma” gibi din karşıtlığı üzerinden yapılan kavramsallaştırmaların sorgulama sürecinin hızlandığını vurgulamaktadır.¹⁰⁴

Göle, “İslamcılık” ve “İslamcı hareketler” ibarelerini birbirinin yerine kullanmaktadır.¹⁰⁵ Ona göre “Müslüman” ve “İslamcı” aynı şey değildir, birinci dini kimliğin karşılığı iken, ikinci ise siyasi bilinç, mesleki aidiyet ve toplumsal aktörlüğü ifade etmektedir.¹⁰⁶ Göle, İslamcılığı çatışma eksenli olarak analiz etmekte, çağdaş bir sosyal hareket olarak nitelendirmekte ve bu yaklaşımın katkılarını “sosyal hareketler yaklaşımı İslamcı hareketlerin güncel boyutlarına, dolayısıyla oturmamış, di-

¹⁰² Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 24.

¹⁰³ Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür: Yükselen Değerler”, 50-51; Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 197; Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 172.

¹⁰⁴ Umut Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 92-109, 95.

¹⁰⁵ Göle, “Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri”, 79.

¹⁰⁶ Göle, “Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu”, 111.

namik ve değişim içindeki karakterine işaret etmektedir. Müslüman kimliğinin yeniden tanımlanma ve kolektif olarak talep edilme yollarını teşhis etmeye; din ve geleneğin, laik ve modernleşme yanlısı seçkinlerin kültürel programına karşı koyarak ve bu programla çatışarak nasıl yeniden benimsendiğini ve yorumlandığını görmeye yardım eder”¹⁰⁷ şeklinde dile getirmektedir. Ancak Göle’nin yaklaşımında İslamcı hareketlerin ortaya çıkışı bir tür “geri geliş” değil, bilakis, modernleşmenin ve modern olanla etkileşimin bir sonucudur.¹⁰⁸ Bu boyutuyla sosyal hareketler kavramı, İslamcı hareketlerin dinamik ve değişken yapısını incelemekte, dinle geleneğin laik ve modern unsurlarla çatışması neticesinde yorumlanarak değişim ve dönüşümün hem öznesi hem de nesnesi formunda yeniden sosyal yapının bir parçası haline gelişini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Şerif Mardin ise Türk modernleşme deneyiminde çok partili hayata geçişle beraber başlayan İslami kesimin siyasi yapılaşma girişimlerinin “İslamcı” olarak nitelendirilemeyeceğini, bunların 1923’ten itibaren başat unsur olan laiklik perspektifini yumuşatma çabasından ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu süreçte ortaya çıkan Millet Partisi (MP), Milli Selamet Partisi (MSP)’nin varlık sebebi İslamî bir felsefeden yoksun karakteriyle, Batı kültürünün Türkiye’deki hakimiyetine karşı bir reaksiyonun ötesine geçmemektedir. Çünkü bu oluşumlarda “İslamî nizam” eksenli bir yapılanma söz konusu değildir. Mardin’e göre bu yapılar, “çevre”ye özgü olarak nitelendirdiği “taşralı İslam”ın bir devamı olarak okunmalıdır.¹¹⁰ Göle ise bu oluşumların, ütopyadan ziyade İslam’ın altın çağı olarak nitelendirilen tarihsel gerçekliğe yapılan atıf ne-

¹⁰⁷ Akt. Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 26.

¹⁰⁸ Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 197.

¹⁰⁹ Akt. Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 26.

¹¹⁰ Şerif Mardin, “İslamcılık”, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, (İstanbul: İletişim Yayınları), 1993, 11-36; 35.

deniyle devrimci siyasi oluşumlardan farklılaştığını vurgulamakta ve bu nedenle “İslamcı” söylemi kapsamında değerlendirmektedir.¹¹¹ Bu noktada Mardin ve Göle’nin farklı yaklaşımları benimsedikleri görülmektedir.

2.7. Dinin Yeniden Üretimi/Canlanması Bağlamında Türk Modernleşmesi

Hem Mardin hem de Göle’de “din” olgusu Türk modernleşme deneyiminin başat unsurlarındandır. Mardin, dinin hem modernleşme sürecinde hem de kültürü şekillendirmedeki etkin rolüne işaret etmek amacıyla “eylem aracı” nitelendirmesini kullanmaktadır. Ona göre, özellikle dinin görmezden gelindiği¹¹² “laik” politikalar sebebiyle toplumun daha çok “çevre” olarak nitelendirilen kesiminde oluşan değerler alanına dair boşluğun giderilmesinde din temel unsurlardan biridir. Bu anlamda din, Türk modernleşme deneyiminin içerdiği değer ve anlam arayışına cevap vererek muhtemel gerilim, karmaşa ve kimlik krizlerinin önüne geçmiştir. Mardin, dinin bu yansımalarını “batıl itikatların artışı” olarak nitelendiren düşünürleri şiddetle eleştirmektedir. O, çok partili döneme geçiş ve sonrasındaki süreçte ortaya çıkan toplumsal ve siyasal durumun arka planında, değer ve anlam arayışına cevap veren dinî örüntü formunun olduğuna işaret etmektedir.¹¹³

Mardin’e göre, Türk modernleşme sürecinde din ile Türkiye’nin kendine özgü sosyal, siyasi ve ekonomik vb. yapısı arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı biricik örüntü, Mardin’in ifadesiyle “dinin canlanması” veya “yeniden üretimi” biçiminde sonuç vermiştir. Ona göre bunu ger-

¹¹¹ Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, 29.

¹¹² Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, 64.

¹¹³ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 37-38.

çekleştiren somut yapı ise Said Nursî öncülüğündeki Nurculuk hareketidir. Mardin'in kurgusuna göre bu hareket; Cumhuriyetçi laik ideolojinin İslam'ın yerini tutabilecek bir dünya görüşü sunamaması, Osmanlı'daki yeni evrensel toplumsal iletişim biçiminin yansımaları,¹¹⁴ buna karşılık Nurculuğun, Türk modernleşmesinin belirgin olduğu bir dönemde İslamî bir benlik ve kimlik oluşumunu sağlayacak araçlar sunabilmesi, (Mardin, 2018e, 86)¹¹⁵ özellikle karmaşa dönemlerinde daha belirgin hale gelen İslam tarihi geleneğinin bir parçası olan karizmatik lider arayışının Said Nursî'yle son bulması, dinî lehçeyi hem bireysel hem de toplumsal boyutta canlandırması¹¹⁶ nedeniyle Türk modernleşmesi deneyiminde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Ayrıca Mardin'in, Türkiye'de dinin yükselişiyle kitle iletişim araçlarının gelişmesi arasındaki ilişkilendirmeyi, bilim dünyasında sekülerleşme teorisinin dinin toplumda gerileyeceğine dair söylemlerin yüksek sesle ifade edildiği bir dönemde yapması da¹¹⁷ Mardin'in entelektüel boyutunu gözler önüne sermektedir.

Göle, Türk modernleşmesi analizinde İslam'la modernlik arasındaki etkileşim formlarına, birbirlerini dönüştürme biçimlerine odaklanmakta ve bunun için hem İslam'ın hem de modernliğin sürekli değişim halinde olan karakterine,¹¹⁸ özellikle 1980 sonrasında "İslamcılık"ın kendisine yarattığı özel alanlarda görünürlük kazanmasına işaret etmektedir. Bunlar İslami çizgideki romanlar, gazeteler, filmler, müzik yapıtları, içki satışının olmadığı ve namaz saatlerinin dikkate alındığı otel ve restoranlar, İslami kıyafet ve moda defileleri gibi tüketim biçimleri ola-

¹¹⁴ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 48-51.

¹¹⁵ Mardin, "19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı'da ve Türkiye'de İslam", 86.

¹¹⁶ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, 42, 359.

¹¹⁷ Mardin, "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", 115.

¹¹⁸ Göle, "Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler", 155.

rak kamusal alanda somutlaşmaktadır. Böylece her şeyin İslamî olanını üretme çabası ile karşılaşmıştır.¹¹⁹ Bu yapısıyla İslamcılık hareketi, Müslüman kimliğin modernlikle etkileşim biçiminde yeniden üretimini ifade etmektedir.¹²⁰

2.8. Demokratikleşme Süreci ve Sivil Toplum Olgusu Bağlamında Türk Modernleşmesi

Şerif Mardin, Türk modernleşme deneyiminde demokratikleşme sürecinin temel özelliklerinden biri olarak “sivil toplum” olgusunun eksikliğine işaret etmektedir.¹²¹ Göle’de bu durumun özellikle çok partili hayata geçiş öncesi dönemin bir özelliği olduğunu belirtmektedir. 1946 yılında Demokrat Parti’nin Türk siyasetine eklenmesi ve çok partili dönemin başlaması hem Mardin hem de Göle tarafından, Türk modernleşme deneyiminde demokratikleşme süreci için milat olarak nitelendirilmektedir. Sivil toplumun ortaya çıkması da bu sürece paralel bir karakter arz etmektedir. Göle, Demokrat Parti’nin varlığının, toplumun kamusal ve siyasal arenada kendini ifade edemeyen kesimi için bir fırsat alanı anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²² O, modernlik olgusunun özü gereği demokrasiyi içerdiğini ancak Türk modernleşme deneyiminde modernleşme ile demokratikleşmenin eş zamanlılığının söz edilemeyeceğini belirterek, yaşananları demokratikleşmenin arka planda bırakıldığı otoriter bir süreç olarak nitelendirmektedir. Göle’ye göre, çok partili hayata geçişle birlikte bu yapı esnemeye başlamıştır. O, demokrasinin eksikliğinin bir yansıması olarak Türk modernleşmesinin içerdiği “sekü-

¹¹⁹ Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 19-40; 34; Bilici, ‘İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı’, 218.

¹²⁰ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 34.

¹²¹ Mardin, “Sivil Toplum”, 18.

¹²² Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 33.

ler-dini” olan ayrışmasının katı sınırlarının belirsizleşmeye başladığını, ayrıştırıcı duvarların geçirgenleştiğini vurgulamaktadır. Göle aynı zamanda demokratikleşme, sivil toplumun ortaya çıkışı ve İslamcılığın yükselişini otoriter laiklikte meydana gelen yumuşamanın bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Böylece demokratik ve sivil toplum ögesini içeren etkili bir unsur olarak sivil toplum yapısı eşliğindeki Türk modernleşme deneyiminde İslamcılık, değerleriyle, örgütlenme tarzıyla sosyal bir kimlik olarak kamusal alanın bir parçası haline gelmiştir. Ona göre ivme kazanarak ilerleyen bu süreç hem demokratikleşmeyi hem de beraberindeki süreci sekteye uğratmıştır.¹²³ Hem Mardin hem de Göle, Türk modernleşme deneyiminde AKP örneğini, bu geçirgen yapının somutlaşmasının en bariz örneklerinden biri olarak değerlendirmektedir.

Mardin, demokratikleşme süreciyle beraber Türk modernleşme deneyiminin kendi dinamiklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan “sivil toplum” yapısının, toplumun Müslüman kesimi tarafından kullanıldığını, sahiplenildiğini -Mardin’in ifadesiyle “zaptedilmiş” olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kemalistler bu yapıdan gerektiği şekilde istifade edememiştir.¹²⁴ Müslüman kesimin bu tutumunun arkasında modernleşme sürecinin otoriter, tepen inmece, yaşam biçimi ve değerleriyle “çevre”yi, din olgusunu yok sayan karakterinin bulunduğu söylenebilir. Göle, Türk modernleşme deneyimini demokratikleşme ve sivil toplum olgusundan uzaklaştıran unsurlar olarak “sekülerizm” ve “milliyetçilik”e işaret ederek bunların aynı zamanda Kemalizm’in de temelini teşkil ettiğini dile getirmektedir. Ona göre bu iki unsurun Batı eksenli tanımlan-

¹²³ Göle, “Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan”, 17; Nilüfer Göle, “Liberal Yanılgı”, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 57-69, 62.

¹²⁴ Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, 131; Mardin, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”, 31.

ması demokrasinin feda edilmesini beraberinde getirmiştir. Çünkü bu yapıyla sekülerizm “otoriter”, milliyetçilik ise “asimilasyoncu” bir karakter kazanmıştır.¹²⁵ Göle, Türk modernleşme deneyimini 1980 sonrasında; evrensel değerleri esas alan, devlet ve Batı merkezli yapıdan sivil toplum merkezli yapıya doğru bir tür evrilme süreci olarak nitelendirmektedir. Artık “ilerici/gerici”, “modern/dinsel” biçimindeki pozitivist yaklaşımın katı kalıpları aşınmış, toplumsal ilişkiler ve yerel kültürün bir parçası olan din de değişimin odağındaki yerini almış, İslamcı ideoloji biçiminde somutlaşmıştır. Bu nedenle Göle, İslam’ın 80 sonrası durumunu önceki dönemde yaşanan baskı süreciyle ilişkilendirmek yerine Türk modernleşme deneyiminde “devlet-toplum-Batı” denkleminin karakterindeki değişime işaret etmektedir. Ona göre artık Türk toplumu için modernliğin içselleştirildiği ve İslam’ın oluşan yeni şartların bir parçası olarak konumlandığı, bu çerçevede tanımlandığı ve siyasi boyuta indirgenmesi mümkün olmayan bir süreç söz konusudur.¹²⁶

2.9. “Sekülerizm” ve “Baticı Akım”-“İslamcı Akım Çatışması” Bağlamında Türk Modernleşmesi

Mardin, Türk modernleşmesi analizinde Atatürk dönemi politikalarına kadar olan dönemi bir tür sekülerleşme süreci olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu dönemin uygulamaları Jön Türklerin teorileri de dahil olmak üzere kökleri İslam’a ait unsurları içermektedir. Ancak Atatürk dönemine kadar dinin etki düzeyi aşama aşama gerilemiştir ve bu döneme gelindiğinde ise etkileşim en düşük düzeye ulaşmıştır.¹²⁷ Mar-

¹²⁵ Göle, “Avrupa’nın İslam’la İmtihanı: Hangisi Gelecek?”, 147; Nilüfer Göle, “Laiklik ile Avrupa İslam’ı Arasındaki Müzakere”, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (çev.) Erkan Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 3. Bs., 67-87, 86.

¹²⁶ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 29-30; Göle, “Modernlik: Zaman, Bilinç ve Desen”, 18.

¹²⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (çev.) Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 450.

din'e göre bu durumun sebebi, Türk modernleşmesinin özellikle Cumhuriyet ideolojisinin hakim olduğu dönemde Atatürk tarafından dinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin en önemli sebeplerinden biri olarak görülmesidir. Bunun bir sonucu olarak söz konusu süreçte İslamiyet toplumsal bütünleştirme işlevini gerçekleştirememiştir.¹²⁸ Mardin, 1930-1940 yılları arasında yoğunlaşan yerelleştirme, ulusal dil üzerindeki yoğunlaşmayı Kemalist öncülerin yeni Türkiye'yi İslam kültüründen uzaklaştırma girişimi olarak nitelendirmektedir.¹²⁹ Hilafetin kaldırılması, Şeyhülislamlığın, Evkaf vekaletinin, dinî mahkemelerin, tarikatların kaldırılması, İslamiyet'in devletin resmi dini konumuna son verilmesi, Miladî takvimin, İsviçre Medenî Kanunu'nun ve Latin alfabesinin kabulü şeklindeki uygulamalar, toplumun derinlerine nüfuz eden sekülerleştirme sürecinin farklı aşama ve boyutlarını ifade etmektedir.¹³⁰ Mardin'e göre, Türk modernleşme süreci Cumhuriyetçilik-Saltanat veya İslam-Sekülerizm kavgası şeklinde okunmamalıdır. Ancak birbirine nüfuzları ve yakınlıkları kapsamında dönüşüm geçiren “geleneksel” unsurlarla modernlik arasındaki çok katmanlı ve karmaşık bir karşılaşmayı ifade etmektedir.¹³¹ Mardin, karşılıklı etkileşim eksenli bir yaklaşımı önermektedir. Bu anlamda ona göre Türkiye'de, sekülerizmin etkisi altında biçimlenen bir dinî yapı söz konusudur. Böylece seküler ve dinî değerlerin birlikteliğiyle ortaya çıkan bir sentez yapı durmaktadır karşımızda.¹³² Göle de Türk modernleşme deneyimini 1923'te en etkin döneminin ya-

¹²⁸ Şerif Mardin, “Modern Türkiye’de Din”, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, (İstanbul: İletişim Yayınları), 1993, 81-113, 97.

¹²⁹ Şerif Mardin, “İsim Oyunları”, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 109-128, 127.

¹³⁰ Şerif Mardin, “Modern Türkiye’de Din”, 97.

¹³¹ Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Din ve Bugün Türk İslamî İstisnacılığı”, 198.

¹³² Mardin, “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”, 92.

şandığı bir sekülerleşme süreci olarak nitelendirmektedir. Göle'ye göre bu süreç, farklı etnisite ve dinî kimliklerin bir arada bulunduğu Osmanlı'da toplumun ulus-devlet çatısı altında tektipleştirilmesi ve homojenleştirilmesini içermektedir. Mardin gibi Göle de, Türk modernleşme deneyiminde zamanla dinî ile seküler olan arasındaki sınırların daha geçirgen hale geldiğini belirtmektedir.¹³³

Mardin'e göre, Tanzimat'la birlikte başlayan uygulamalar toplumsal kabul görmemiş, toplum fertleri sürece eklenememiştir. bireyler bu durumun üstesinden gelmek için kendilerine alan açma ve konulan sınırlardan kurtularak özgürleşme çabasına girmişlerdir. Bu çabanın somutlaştığı alan ise İslamiyet olmuştur (Mardin, 2010, 139).¹³⁴ Mardin, buna rağmen Türk modernleşme sürecinde Batı'yla karşılaşan İslam'ın kendini yeniden üretmediği tespitinde bulunmaktadır. O, bu durumun, Türkiye'de İslam ile siyasal, sosyal ve ekonomik değişkenlerin oluşturduğu özgün denklemin bir sonucu olduğunu belirtmektedir.¹³⁵

Mardin'e göre, günümüz Türkiye'sinde dinin durumunu anlamanın yolu, Türk modernleşme sürecinde Cumhuriyetçilerin dolduramadıkları boşlukların anlaşılmasından geçmektedir.¹³⁶ O, Türk modernleşme sürecinde dinî gruplar, tarikatlar vb. dinsel yapılara yönelimin temelinde de bu kimlik ve değerler boşluğunun kapatılamaması probleminin varlığına işaret etmektedir.¹³⁷ Öyle ki Mardin'in kurgusuna göre; Cumhuriyet ideolojisi, Osmanlı döneminde toplumsal meşruiyetin temel kaynağı

¹³³ Göle, "Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan", 14-16.

¹³⁴ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, 139.

¹³⁵ Mardin, "Modern Türkiye'de Din", 108.

¹³⁶ Şerif Mardin, "Kitle Toplumunda İslam", *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler* 5, (çev.) Elçin Gen-Murat Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 159-166, 162.

¹³⁷ Mardin, *Din ve İdeoloji*, 86.

olan İslamî cemaat fikrinin “toplumsal temsil” boyutunu işlevsiz bırakarak yerine kendi değerlerini koymuştur. Artık kollektif temsillerin kurgulanmasında ortak kökene dair temellendirmelerde Orta Asya Türklerine yönelmiş ve gelecek beklentisi ufkunda “Batı” görülmeye başlanmıştır. Bu durum ulusal iletişim ağında kendilerine yer bulamayan Müslümanların meşrulaştırıcı çerçeve ihtiyacını daha çok hissetmelerine sebep olmuştur. Nurculuğun oluşturduğu İslamî çerçeve, sekülerleşme sürecinin bir yansıması olan bu eksikliğin giderilmesinde çözüm niteliği taşımıştır.¹³⁸ Mardin, Türk modernleşme deneyiminde Atatürk dönemi başta olmak üzere sekülerleşme süreci politikalarının sosyo-kültürel yapıya nüfuz edemediğini, yüzeysel boyutta kaldığını, bu nedenle kimlik ve değerler boşluğunun oluştuğunu, Göle ise, söz konusu sürecin derin, dönüşüm yaratan etkisini “medeniyet değiştirici” nitelendirmesiyle vurgulamaktadır. Ayrıca Mardin; sekülerizm, İslamcı, Batıcı söylemleri çerçevesinde kurgulanan Türk modernleşme deneyiminin çatışma ilişkisi ekseninde değerlendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. O, bunun yerine din-modernite ilişkisinin devamlılık ve tamamlayıcılık çerçevesinde ele alınmasını önermektedir.¹³⁹ Göle’nin analizlerinde ise çatışma ilişkisi odaklı yaklaşımlar da gözlemlenmektedir.

2.10. “Laiklik”-“Batılılaşma”da Aşırılık Ekseninde Türk Modernleşmesi

Mardin, Türk modernleşmesi deneyimini “sekülerleştirme” süreci olarak okuyan bir bakış açısına sahiptir. Hatta bu noktada Mardin’in sert bir dil kullandığını dahi söylemek mümkündür. Çünkü o, sekülerleştirme çalışmalarının yoğunluğunu ifade etmek üzere “laiklik düşkünlüğü” ifa-

¹³⁸ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme*, 251-252.

¹³⁹ Mardin, “Türkiye’de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not”, 198.

desini kullanmaktadır. O, bu tutumun dinî araştırmaları olumsuz yönde etkilediğini, dinin; bireylerin psikolojik ihtiyaçlarını karşılamaktan, kültürün, yerleşik davranış kalıplarının, sosyal değerler ve kurumsal yapı içerisindeki rolünden uzaklaştırıldığını belirtmektedir.¹⁴⁰ Aynı noktaya dikkat çeken Göle, laikliğin aşırılığı durumunu ifade etmek üzere “ekstra laiklik” söylemini kullanmaktadır. Ona göre Türk laikliği, sahip olduğu köklü pozitivist gelenekle ve askerî güçler tarafından güvence altına alınması Türk laikliğinin özgün ve “ekstra” niteliğini perçinlemektedir.¹⁴¹ Göle aynı zamanda bu söylemin bir devamı olarak Türk modernleşme deneyimini “ekstra modernlik” olarak nitelendirmektedir. O, bu söylemi bu deneyimin hem Batı’dan farklılaşması hem de Batı’dan fazlasını içermesi anlamında kullanmaktadır. Şerif Mardin’in Tanzimat dönemi modernleşmesi için dile getirdiği “aşırı Batılılaşma” söylemi de aynı tespiti işaret etmektedir.¹⁴² Göle, bu yapının arka planındaki kurgusal bütünü “zayıf tarihsellik” söylemiyle temellendirmektedir. Buna göre tarihselliği zayıf toplumlar, “az gelişmişliğin”, Batı’nın gerisinde kalmış, bu durum o toplumun modernleşme öncülerinin söylem ve uygulamalarında modernleşme ve Batılılaşma girişimleri şeklinde somutlaşmış hem içsel hem de yapısal anlamda kendilerine özgü net bir modernleşme deseni oluşturamamışlardır.¹⁴³ Göle, günümüzde geline noktaıy laiklik-demokrasi ilişkisinde eksen kayması, toplumun iktidarı elinde bulunduran seçkin kesimin tutumunda demokratikleşmenin ivme kazanması şeklinde yorumlamaktadır. İslamcıların ise laiklik konusundaki kırmızı çizgileri dikkate alarak hareket ettiklerini ve böylece sürecin bir parçasına

¹⁴⁰ Mardin, “Modern Türkiye’de Din”, 81-82.

¹⁴¹ Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, 108-109.

¹⁴² Göle, “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, 192.

¹⁴³ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, 23; Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 27-28, 45; Göle, *Mahrem’in Göçü*, 107.

haline geldiklerini belirtmektedir.¹⁴⁴

Sonuç

Türk modernleşme deneyimi, Osmanlı Devleti'nin gerileme sürecine çözüm arayışıyla başlayan ve günümüze kadar devam eden uzun soluklu bir süreçtir. Bu süreç içerdiği sosyo-kültürel, siyasî ve tarihî değişim, dönüşüm, kırılma, eklenme, karşılaşma, ötekileştirme vb. boyutlarıyla, çeşitli, değişken aktörleriyle girift ve özgün bir yapıdadır. Mardin ve Göle, bu deneyimin tasvirinde kullandıkları kavram, söylem ve sürecin odaklandıkları unsurlarıyla özgün kurgular oluşturmuşlardır. Bu kurgular karşılaştırıldığında bazı noktaların daha belirgin hale geldiği ve benzerlikler taşıdığı tespit edilmektedir. Türk modernleşmesi, Mardin'in söyleminde “tepeden inmece”, “modernite projesi”, Göle’de ise “toplum mühendisliği” şeklinde ifadesini bulan, yukarıdan aşağıya yani yönetici kesimden halka doğru, tepeden dayatmacı bir değişim ve dönüşümü içermektedir. Mardin'in kurgusunda “modernite projesi” olarak söylemleştirilen bu değişim, toplumun kendi iç dinamiklerinden tamamen bağımsız değildir. Devamlılık ile kırılmaları eş zamanlı olarak içermektedir ve toplumda köklü değişimlerin sağlanması noktasında başarısız olmuştur. Göle ise bu durumu siyasi otorite üzerinden Batılılaştırma olarak değerlendirmektedir. Öyle ki, Osmanlı'dan ve İslamiyet'ten vazgeçişini ifade ettiği ve köklü toplumsal dönüşümler gerçekleştirdiği gerekçesiyle Göle bu durumu “medeniyet değiştirme” ve “geleneksizleşme” söylemleri üzerinden anlamlandırmaktadır. 1950 yılında çok partili döneme geçiş; sekülerizmin hakimiyeti, laik politikaların gölgesinde Mardin'in söylemiyle “görünmeyen kolejlere” biçiminde varlığını devam ettiren dinî yapı, demokratikleşme, sivil toplumun ortaya çıkması, Batı-

¹⁴⁴ Göle, “Liberal Yanılgı”, 63.

cılık-din ilişkisi, Mardin'in söylemiyle dinin “eylem aracısı” fonksiyonu bakımından bir kırılmayı temsil etmektedir. Bu kırılmayla, “din” olgusu “görünmeyen kolejler” niteliğinden uzaklaşmış yine Mardin'in söylemiyle “dinin canlanması”na, “dinin yeniden üretimi”ne tanık olunmuştur. Din, toplumsal görünürlük kazanarak siyasete de eklenmiştir. Göle'nin söylemiyle “İslam kamusallaşmış”, yani tüketim kalıplarından eğitim sistemine, siyasetten, ekonomiden, başörtüsü tartışmalarına kadar İslamî kimlikle modernliğin etkileşiminin bir sonucu olarak din, toplumda kendisine yer açmıştır. Yine bu kırılmayla, sivil toplumun ortaya çıkışı için temel teşkil eden demokratikleşmenin de önü açılmıştır. Mardin ve Göle' bu süreçte seküler-dinî olan arasındaki sınırların geçirgen hale geldiği konusunda hemfikirdir. 1950 öncesi dönemde, Mardin'in söylemiyle “sekülerleştirme” egemen olmuş ve bu çerçevede uygulanan politikalarla Batı'nın özelde Fransa'nın da ötesine geçilmiştir. Mardin bu durumu “laiklik düşkünlüğü” şeklinde söylemleştirenken, Göle aynı durumu “ekstra laiklik” söylemiyle ifade etmektedir. Modernleşme deneyiminde, “muasır medeniyetler seviyesine ulaşma” hedefi doğrultusunda bir tür toplum mühendisliği girişiminde bulunulmuştur. Mardin bu durumun ifadesi olarak “aşırı Batılılaşma” söylemini kullanırken Göle, “ekstra modernlik” söylemine başvurmuştur. Ayrıca hem Mardin hem de Göle'nin yaklaşımlarına göre “din” olgusu Türk modernleşme deneyimi kurgusunda temel parametrelerden biri olmuştur. Öyle ki, bu süreci “modernite” ile “din”in karşılaşmasının hikayesi olarak nitelendirmek mümkündür. Göle, modernleşme kurgusunda İslam'la modernlik arasındaki etkileşime ve bu etkileşimin her iki taraf üzerindeki değiştirici, dönüştürücü karakterine vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım, İslam ve modernliğin değişiminin sürekliliği için referans niteliğindedir. Mardin ise Göle'nin bu tek boyutlu yaklaşımının aksine, Türk modernleşme kurgu-

sunda dinin, sürekli değişimle birlikte çok boyutlu ve çelişkiler içeren karakterinin göz ardı edilemeyeceğine işaret etmektedir. Sürekli ve karşılıklı değişimin sonucu olarak ortaya çıkan yeni durumları Göle, ‘melez’ yapılar olarak nitelendirirken Mardin buna itiraz etmektedir. Ona göre yapılması gereken dinin, din adamlarının faaliyetleri şeklinde fark ettirmeden yani “görünmeyen kolejler” şeklindeki varlığına ve bunun biriken etkilerine odaklanmaktır. Göle, Türk modernleşme kurgusunda değişim ve dönüşümleri temellendirmede ‘çatışma’ya yaptığı işaretle de Mardin’den farklılaşmaktadır. Ulaşılan bu bütüncül tasvirde, Mardin ve Göle’nin Türk modernleşme kurgularının büyük oranda benzerlik taşıdığı görülmektedir. İki kurguda da işaret edilen ortak unsurları, Türk modernleşmesinin başat ve ön plana çıkan özellikleri olarak nitelendirmek mümkündür.

Kaynakça | References

- Azak, Umut. “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. mlf. Nilüfer Göle, 92-109, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bayramoğlu, Ali. “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. der. Müm-taz’er Türköne-Tuncay Önder, 118-157, İstanbul: İletişim Yayın-ları, 6. Basım, 1997.
- Bilici, Mücahit. “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Ola-yı”. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. mlf. Nilüfer Göle, 216-236, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Çaylak, Adem. “Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin’in Osmanlı Toplum-u Çözümlemesi”. *Şerif Mardin Okumaları*. ed. Taşkın Takış, 209-237, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Demir, Ayşegül. “1980’lerde Türkiye’de Sosyolojinin Görünümü: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle”. *Türkiye’de Sosyolojinin Yüzyıllık Serü-veni*. Ed. Hale OKÇAY, 291-328, İzmir: Duvar Yayınları, 2015.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. “Söylem”. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İs-tanbul: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Doğan, Necmettin. “Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teo-ri”. *Şerif Mardin Okumaları*. ed. Taşkın Takış, 19-41, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Göle, Nilüfer. *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Göle, Nilüfer. “Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”. *Melez Desen-ler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 180-198, İstanbul: Metis Yayın-ları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. “Eğitici Laiklik ve Yaşam Biçimleri”. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 70-99, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. “İstanbul’un İntikamı”. *Melez Desenler: İslam ve Mo-dernlik Üzerine*. 144-150, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. “Fotoğraf Kareleri İçinde İslami Modernlikler”. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 151-179, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*. çev. Ali Berktaş, İstan-bul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım. 1998.

- Göle, Nilüfer. *Mahrem'in Göçü*. söyleşi: Ayşe Çavdar, İstanbul: Hayy Kitap, 2011.
- Göle, Nilüfer. "Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan". *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Ünal, 11-25, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Göle, Nilüfer. "Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık". *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 23-42, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. "80 Sonrası Politik Kültür: Yükselen Değerler". *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 43-56, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. "Avrupa'nın İslam'la İmtihani: Hangisi Gelecek?". *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Ünal, 135-155, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Göle, Nilüfer. "Laiklik ile Avrupa İslam'ı Arasındaki Müzakere". *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Ünal, 67-87, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, 3. Basım, 2017.
- Göle, Nilüfer. "Seküler Modernliğin Sorgulanışı". *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Ünal, 27-42, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Göle, Nilüfer. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 19-40, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Göle, Nilüfer. "Müslüman Karşı Seçkinlerin Oluşumu". *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 111-128, İstanbul: Metis Yayınları, 2021, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. "Modernlik: Zaman, Bilinç ve Desen", *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 111-128, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Göle, Nilüfer. "Liberal Yanılgı", *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 57-69, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Keyman, E. Fuat. "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilimsel Yaklaşım ve Türkiye". *Şerif Mardin'e Armağan*. der. Ahmet Öncü-Orhan Tekelioğlu, 37-63, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Mardin, Şerif. "Atatürk, Bürokrasi ve 'Rasyonellik'". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, 248-259, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. "Atatürkçülüğün Kökenleri". *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, 181-188, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. "Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine". *Türki-*

- ye, *İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5.* çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, 237-242, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme.* İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2010
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Basım, 2012.
- Mardin, Şerif. “İslamcılık”. *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3.* 11-36, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Mardin, Şerif. “Kitle Toplumunda İslam”. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5.* çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 6. Basım, 159-166;
- Mardin, Şerif. “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslamî İstisnacılığı”. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5.* çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, 167-200, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1.* der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, 34-76, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. “Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine”. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5.* çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, 149-158, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Mardin, Şerif. “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4.* der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, 21-79, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Mardin, Şerif. “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1.* der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, 20-33, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4.* der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, 239-248, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, 5. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. “Sivil Toplum”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1.* der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, 9-19, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. “19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam”. çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5.* 43-108, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. “Sosyolojiden Tarihe Bakmak”. *Tarihsel Sosyoloji.* Söy-

- leş: Burcu Toksabay, 215-232, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Mardin, Şerif. “Modern Türkiye’de Din ve Siyaset”. *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. 114-145, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Mardin, Şerif. “Türkiye’de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üzerine Bir Not”. çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*. 194-212, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. “Türkiye’de Din ve Laiklik”. *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. 37-80, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Mardin, Şerif. “Türkiye’de Dinî Sembollerin Dönüşümü Üzerine Bir Not”. çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*. 194-212, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. der. Mümtaz’er Türkönentuncay Önder, 204-241, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mardin, Şerif. “İsim Oyunları”. çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm: Makaleler 5*. 109-128, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Mardin, Şerif. “Modern Türkiye’de Din”. *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. 81-113, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Özdalga, Elisabeth. “Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji”. *Tarihsel Sosyoloji*. 9-63, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşünce*

Dr. Öğr. Üyesi. Mahmoud Benras | ORCID: 0000-0002-1731-8387 | benrasmahmoud@yahoo.fr

Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı,
Giresun, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05szaq822>

Öz

İbâdiyye, köken itibarıyla ilk İslâm mezheplerinden olup günümüze kadar varlığını koruyabilen az sayıdaki İslam mezheplerinden biridir. İbâdiyye mezhebi günümüzde Umman Sultanlığı, Kuzey Afrika ve Tanzania gibi farklı bölgelerde yaşam alanı bulmaktadır. Ancak İbâdîler ile ilgili yapılan araştırmalar diğer mevcut ve mensubu kalmamış firkalara nazaran daha az sayıdadır. İbâdiyye, hicri birinci yüzyıla kadar dayanan ve büyük fitne olayları diye bilinen hadiseden sonra ortaya çıkan bir gruptur. Bu grup ilk dönemde Hâricîlerin yanında yer alırken zamanla siyasi ve düşünce yapısı itibarıyla onlardan ayrılmıştır. Hâricîler erken dönemden itibaren tarih sahnesinden silinmelerine rağmen İbâdîler bugüne kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Fakat birçok araştırmacı, İbâdîlerin hâlâ Hâricîlerin bir kolu olarak varlıklarını sürdürdüklerini düşünmektedir. Bu makalede Kuzey Afrika İbâdîlerinin kelâmî düşünceleri ele alınmıştır. İbâdîler genel olarak Hâricîlerden siyasi ve ideolojik olarak ayrılmışlardır. Özel olarak Kuzey Afrika İbâdîleri, Hâricîlerden ve aynı zamanda genel İbâdîlerden farklılıklarıyla ayırt edilmektedir. Bu farklılıkların özlerini anlayabilmek için arkasında duran ve yol gösteren düşünceyi tespit etmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kuzey Afrika, Hâricîler, İbâdîlik, Kelâmî Düşünce.

Atf Bilgisi: Benras, Mahmoud. “Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşünce”. *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 151-185.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1267600>

Geliş Tarihi	19.03.2023
Kabul Tarihi	01.06.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Ramazan Yıldırım danışmanlığında 18.05.2022 tarihinde sunduğumuz “Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi” doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mahmoud Benras)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Theological Thought in the Ibādiyya of North Africa*

Dr. Öğr. Üyesi. Mahmoud Benras | ORCID: 0000-0002-1731-8387 | benrasmahmoud@yahoo.fr

Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Giresun, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05szaq822>

Abstract

Ibādiyya is one of the earliest Islamic sects and one of the few to have survived to the present day. The Ibādiyya sect is still active in many places, including Tanzania, the Sultanate of Oman, and North Africa. Despite all of this information, fewer studies on Ibādīs exist than on other extant and non-member sects. An Islamic group known as the Ibādiyya first appeared following the so-called “great acts of sedition” (al-fitna al-kubrā) in the first century AH. This group initially supported the Khārijites, but over time, it gradually shifted away from them in terms of politics and mindset. Even though the Khārijites were exterminated from the historical scene at an early age, the Ibādīs have survived until the present. However, according to many researchers, the Ibādīs still exist as a branch of the Khārijites. In this study, the theological thoughts of North African Ibādīs are discussed. Since the Ibādīs and Khārijites generally held different ideological and political perspectives. And the North African Ibādīs in particular are distinguished from the Khārijites as well as from the general Ibādīs by their differences. And it is essential to understand the underlying and guiding thinking behind these differences in order to understand their essence.

Keywords: Kalam, North Africa, Kharijites, Ibādism, Theological Thoughts.

Citation: Benras, Mahmoud. “Theological Thought in the Ibādiyya of North Africa”. *Marifetname* 10/1 (June 2023), 151-185.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1267600>

Date of Submission	19.03.2023
Date of Acceptance	01.06.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External *This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Ibadis of North Africa and the Idea of Imamate”, supervised by Ramazan Yıldırım (Ph.D. Dissertation, Istanbul University, Istanbul/Türkiye, 2022).
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mahmoud Benras)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneetikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İbâdîler, İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilen fırkalardandır. Tarihsel süreçten günümüze kadar varlıklarını koruyabilmelerine rağmen gerek araştırmalarda gerekse günümüzde diğer İslâm fırkalarının gördüğü kadar ilgi görmemişlerdir. Bunun sebebi ise çok açık değildir. Çünkü İslâm tarihinde varlık ve etki bakımından İbâdîlerden daha az önemli olan birçok mezhep, fırka ve akım daha fazla ilgi görmüşlerdir. Bununla beraber bazı araştırmacıların ve araştırmaların İbâdîlere karşı önyargılı oldukları görülmektedir. Bunun bir sebebi İbâdîler hakkında yeterli bilgiye sahip olunmamasıdır. Diğer sebebi ise İbâdîlere karşı olan siyasî ve dini tutumlarıdır. Bir başka sebep daha zikredilebilir ki bu da İbâdîlerin kendilerini her zaman medyadan uzak tutmaları ve gizli hareket etmeleridir. Ancak bu yeterli bir sebep değildir.¹

“İbâdiyye” adı, Abdullah b. İbad b. Murra b. Ubeyd Sa‘lebe et-Temîmî’den alınmıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İbn İbad’ın doğum tarihi bilinmemektedir. Fakat Emevî halifeleri Muâviye b. Ebi Süfyan ve Abdülmelik b. Mervân zamanlarında hayattaydı. Onunla ilgili bilgi veren bazı Mu‘tezilî kaynaklar da kendisinin İ‘tizal düşüncesine meylettiğini kaydederken Müberred ise onun görüşlerinin Ehl-i sünnet’e daha yakın olduğunu ifade etmiştir.²

Bazı araştırmalara göre İbâdiyye’nin temelleri Ebû Bilal Mirdâs’a atfedilmekteyse de ekseriyete göre İbâdiyye’nin temelleri İbn

¹ Charles Amat, *Le M’ zab et les M’ zabites* (Paris: Challamel, 1888), 9; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983) 53, 82-106.

² Kaynaklarda vefatının 86/705 civarında olduğu tahmin edilmektedir, Sâlim b. Humeyd b. Süleyman el-Hârisî, *el-‘Ukûdü'l-fiddiyye fi usûli'l-İbâdiyye* (Maskat: Vizaretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2017), 121; Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 82-83; Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-' A 'lâm* (Beirut: Dâru' l-İlmi li' l-Melâyîn, 2002), 4/26,64.

İbad tarafından atılmıştır. Zira “İbâdîlik” kavramı İbn İbad’dan türetilmiş ve bir gruba verilmiş bir isimdir. Özel olarak İbâdîler temel ilkelerde Hâricîlerin kabullerinin zıddına bazı farklı tutumlar içinde olmuşlardır. Ayrıca İbâdîler, Emevîlere karşı Abdullah bin Zübeyr ile birlikte Mekke ayaklanmasında yer almışlardır.³

İbn İbad’ın taraftarları Basra’da gizli bir şekilde ona biat etmiştir.⁴ İbn İbad’a biat edenler ona Emîrû’l-mü’minîn lakabı vermelerine rağmen Abdullah b. İbad o dönemde iktidarda bulunanlara karşı barış politikası uygulamıştır. Nitekim iktidarda bulunan Abdümelik b. Mervân ile Abdullah b. İbad’ın mektuplaştığı görülmektedir.⁵ Bu mektuplar genel olarak Abdullah b. İbad’ın ilk halifelerin tutumları hakkındaki görüşlerini içermektedir.

Mezhebin ilmî yönüne gelince; isminin kökeni bakımından mezhep İbn İbad’a atfedilse de, tarihçiler İbâdîliği Ebû’ş-Şa’sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî’ye (ö. 93/711-12) nispet etmişlerdir. İbn İbad gibi barış politikası uygulayan Câbir, mezhebin görüşlerinin oluşmasında başı çeken bilginlerdendir. İbn İbad ile başlayan İbâdîliğin saldırgan yapıdan mütesahil çizgiye çekilmesinde en etkili şahıs Câbir’dir. Denebilir ki İbn İbad’la siyasî bir oluşum olarak başlayan hareket Câbir’le ilmî ve fikrî altyapıya kavuşmuş hatta Hâricîlik’ten ayrılıp müstakil bir mezhep halini almıştır.⁶

Câbir b. Zeyd’den sonra Basra grubunun başına öğrencisi Ebû

³ Ebû’l-Abbas Eş-Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer* (Kahire: el-Matbaa’ l-Bârûniyye, 1301), 77.

⁴ Abdurraman Hicâzî, *Tetavvuru’l-fikri’t-terbevi inde’ l-İbâdiyye fi şemali İfrikya* (Beyrut: el-Mektebe’ l-Asriyye, 2000), 3.

⁵ Muhammed Abdulfettah Alyân, *Neş’etu’l-herketi’l-İbâdiyye fi’l-basra ve münâkaşatü da’vâ t’esîsi Câbir b. Zeyd lehâ ve ‘alâketuhâ bi’l-Havâric* (Kahire: Dâru’l-Hidâye, 1994), 257.

⁶ İsmail Lütfi Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/537-538.

Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (ö. 145/762) gelerek hocasının itikâdî ve siyasî görüşlerini geliştirmiş ve bazı İbâdî görüşleri reddetmiştir.⁷ Mezhebin bu üç önderinin en belirgin vasıfları şöyle özetlenebilir: İbn İbad, mezhebin siyasî kurucusu; Câbir, mezhebin fikrî kurucusu; Ebû Ubeyde ise mezhebin hem siyasî hem de fikri önderliğini üstlenen kurucu liderdir. Mezhebin fikirlerinin yayılmasında Ebû Ubeyde'nin görüşlerinin çok büyük etkisi vardır. Ebû Ubeyde'nin öğrencileri de mezhebin yayılmasında etkili olmuşlardır. Ebû Ubeyde öğrencilerini Kuzey Afrika ve Ortadoğu bölgesine göndermiştir. Aynı zamanda Ebû Ubeyde'nin kendisi hac mevsimlerinde mezhebin yayılması için çalışmalar yapmıştır.⁸

Bu süreçte Basra'da çok etkili bir şahsiyet ortaya çıkmıştır. O da bazı İbâdîlerin doğrudan bağlantısının bulunduğu Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ'dır (ö.131/748). Bazı kaynakların Vâsıl'ın öğrencisi olarak değerlendirdiği Ebû Muhammed en-Nehdî (187/803) de İbâdîliğin önemli şahsiyetlerindedir. İbâdîlerin özellikle kader meselesi gibi itikâdî alandaki bazı görüşlerinin Mu'tezile'ninki ile benzerlik göstermesi, İbâdîlerin bu isimlerle bağlantısının varlığını kanıtlar mahiyetindedir.⁹

Hariciliğin kuruluş aşamasından sonra özellikle hicri ikinci yüzyıldan itibaren İbâdîler, Hâricîlerle birlikte anılmayı kabul etmemişler, kendilerini Müslüman (el-Müslimûn), hak ehli (Ehlü'l-hak), Ehlü't-tevhîd, Ehlü'l-kible ve Ehlü'l-istikame olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰ Bu-

⁷ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 81.

⁸ Ziriklî, *el-' A'lâm*, 2/104.

⁹ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 97; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây (Constantine: y.y.1397/1977), 2/258.

¹⁰ Bu konudaki tartışmalar için bk.: Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (2018), 294-318; Güven Ağırkaya, *Tefsirde*

nun yanında Abdullah b. İbad'a nispetle verilen "İbâdiyye" ismini de kabul etmişlerdir.¹¹

İbâdîler her ne kadar Haricîlerden uzak olduklarını beyan etseler de bazı konularda Hâricîler'den etkilendikleri muhakkaktır.¹² Örneğin halifelik seçiminin özgür bir ortamda yapılması gerektiği, adayın renk veya uyruğuna bakılmaksızın seçilmesi gerektiği, devlet başkanlığına seçilme ve bu görevden azledilme koşullarının neler olacağı konularında Haricîler'den etkilenmişlerdir.¹³ Bu konular İbâdîlerin; Abbâsîler, Emevîler ve Şîa'nın farklı gruplarıyla imâmetle ilgili yaşadıkları ilk ihtilaflardır. Çünkü bu gruplar imâmetin Kureyş kabilesinden gelen birine ait olduğu konusunda aynı görüşü paylaşıyorlardı.

Mamafih devlet başkanı, Emevîlere göre Emevî soyundan, Abbâsîlere göre Abbâsî soyundan, Şîa'ya göre ise Hz. Fatıma'nın soyundan olması gerekmektedir.¹⁴ Bu iddialar sebebiyle İbâdîler özellikle Emevîler ve Abbâsîler döneminde rahat bir hayat yaşayamamış, mezheplerini yaymak için Yemen, Hadramut, Umman ve Kuzey Afrika gibi uzak ülkelere göç etmeyi seçmişlerdir.¹⁵ Sonuçta İbâdiyye bu bölgelerde hızlı bir şekilde yayılarak artık gizli teşkilatlanmadan (takiyye), açık teşkilatlanmaya (el-cehr ve'z-zuhûr) geçiş hazırlıklarına başlamışlardır.¹⁶

Hâricî-İbâzî Yorum (Himyânu'z-zâd Örneği) (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022).

¹¹ Abdu' l-Hey Muhammed Kâbîl, *el-İbâdiyye ve araühümü' l-Kelâmîyye* (İskenderiyye: Daru' l-Vefâ), 37; Fırlıklı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 83-90.

¹² Bazı Örnek ve değerlendirmeler için bk.: Ağırkaya, *Tefsirde Hâricî-İbâzî Yorum*, 195-380.

¹³ İbrahim Behhâs, *ed-Devletü'r-Rüstemiyye* (Gardaye: Cemiyetü't-Türâs, 1985), 79.

¹⁴ İbrahim Behhâs, "Şurûtu'l-İmame inde'r-Rüstemiyyin", *Mecelletü'l-vehat li'l-buhus ve'd-dirâsât*, Gardâye, 18 (2013), 229.

¹⁵ Nasır Belhâc, *el-Mecmû'âtü' l-İbâdiyye fî şemâli İfrikyâ min hilâli kütübi'n-nevâzil*, el-Vâdî Üniversitesi, y.y. 4.

¹⁶ Wilferd Madelung, *Some Reflexions on the Origins of the Ibâdiyya and Zaydiyya*, L'ibadisme dans les sociétés de l'islam médiéval, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 42.

Bu bölgelerde İbâdiyye'nin yayılmasında öne çıkan üç sebep vardır:

1. İbâdîler'in usûl ve fûrû konusunda Hâricîler'e nispetle daha mutedil ve hatta Haricîlerin bazı düşüncelerine aykırı görüşlerinin olması.¹⁷
2. Basra'da ikamet eden Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin başında bulunduğu Ezdiyye kabilesinin, özellikle Umman'da daha yoğun olmak üzere, Basra'dan Umman'a uzanan coğrafyaya yayılmış olması.
3. Câbir b. Zeyd, Ebû Ubeyde, Muhammed b. el-Mu'alla, Rabî b. Habîb, Musa b. Câbir el-Ezdî, Ebû Hamza eş-Şârî lakaplı el-Muhtâr b. Avf el-Ezedî gibi âlimlerin İbâdiyye'nin yayılmasında çok büyük rol oynaması.¹⁸

Bu üç sebep dışında, o dönemde iç karışıklıklarla meşgul olmaları sebebiyle Umman, Yemen, Hadramut ve Kuzey Afrika gibi uzak yerlerdeki olaylarla Emevîlerin fazla ilgilenememesi de mezhebin yayılmasında etkili olmuştur.¹⁹

Bu makalede İbadiyye'ye dair klasik ve modern kaynaklar kullanılarak mezhebin Kuzey Afrika kolunun kelimî görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda araştırmada mezhep dışı kaynaklardan Ehl-i sünnet müelliflerinin eserleri de incelenmiş, gerek duyulduğunda mukayeseler yapılmıştır. Makalenin temel hedefi Kuzey Afrika İbâdîleri'nin hem mezhep içinde hem de genel olarak İslam mezhepleri

¹⁷ İbrahim Behhâs, *ed-Devletü'r-Rüstemiyye*, 73.

¹⁸ Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis kaynağı Rebi' b. Habib' in Müsnedi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018). XI; İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36 (Aralık 2020), 525.

¹⁹ Muhammed Nâsır, *Menhecü'd-da've inde' l-İbâdiyye* (Cezayir: Dâr Nâsîr, 2008), 137, 169, 174.

arasındaki itikadi boyutlarının ve tarih içindeki değişimlerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu kapsamda detaylardan sarfı nazar edilerek mezhebin önem ve farklılık arz eden başlıca görüşlerine yer verilmeye çalışılmıştır.

1. Kuzey Afrika'da İbâdiyye Mezhebi

İbâdîler, Hicrî birinci yüzyılın sonlarında Hicaz ve Şam gibi bölgelerde hedeflenen başarıya ulaşamayınca çalışmalarını Kuzey Afrika'ya yönlendirmişlerdir. Bazı kaynaklara göre İbâdiyye, Nehrevan Savaşı'ndan (38/658) hemen sonra savaştan kaçan bazı Haricîlerin bölgeye gelip sığınması sonucunda Trablusgarp'ın kuzeyinde bulunan Nefûse bölgesinde görünür olmaya başlamıştır.²⁰ Fakat hadise bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında İbâdiyye'nin Kuzey Afrika'ya ulaşmasının Hicrî birinci asrın sonlarına doğru olduğunu söylemek daha tutarlıdır.²¹ Öte yandan genel olarak Haricîlerin özel olarak İbâdiyye'nin, Emevîler'den gördükleri eziyetler sebebiyle Kuzey Afrika gibi uzak yerlere gitme kararı aldıkları da aşikârdır. İbâdîler merkezî bölgelerden ayrılmadan önce, Câbir b. Zeyd'den sonra Basra'da İbâdîler'in başına geçen Ebû Ubeyde'nin komutasında bir hazırlık dönemi geçirmişlerdir. Ebû Ubeyde, İbâdiyye'nin öncülerinden ve kendilerine “Bilgi taşıyıcıları” (Hameletü'l-'ilm)²² denilen beş bilgini yetiştiren mezhebin asıl kurucusu sayılmaktadır.²³ Bu beş bilgin İbâdî dâîlerin Kuzey Afrika'ya ulaşmasından

²⁰ Mes'ûd Mezhudî, *Cebel Nefuse fi'l-asri'l-vasit* (Umman: Mektebetu'd-Dâmirî, 2010), 20.

²¹ İbn Hevkel, *el-Mesalik ve' l-memalik* (Liden: Matbaat Liden, 1873), el-Munsıf Koca, *Tarihü'l-İbâdiyye ed' Dini ve' s-Siyasî*, (Tunus: ed-Daru' t-Tunusiyye li' l-Kitab, 2014), 16.

²² Söz konusu kavramla ilgili bilgi için bk.: Güven Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi”, *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 678.

²³ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 2/ 238, Maurice Wahl, *L' Algérie (4e édition, mise à jour par Augustin Bernard)* (Paris: Felix Alcav, 1903), 88.

sonra bölgeye gidip toplumu İbâdiyye'nin dinî inanç, ibadet ve siyasî tercihleri konusunda bilgilendirip örgütlemeye başlamışlardır. Ayrıca bazı kaynaklar Kuzey Afrika'da bulunan iyi bir bilgin, fakih ve müftü olan İbnü'l-Mugaytır en-Nefûsî el-Cenâvünî (II./VIII. yy.) isimli bir kişinin olduğunu, bu kişinin Ebû Ubeyde'den ilim aldığını ve Kuzey Afrika'ya gelişinin de bu beş kişiden önce olduğunu belirtmektedirler.²⁴

İbâdî kaynaklarda, Hameletü'l-'ilm ismiyle maruf olan beş kişinin yaşamları ve öğretileri hakkında tafsilatlı malumatlar mevcuttur. Bu beş kişiden biri olan Ebu'l-A'la b. es-Semh el-Me'âfirî Arap asıllı, Abdurrahman b. Rüstem ise Fârisîdir.²⁵ Diğer üç kişi Berberî kabilelerine mensuptur. Bu üç kişi Asım es-Sadrâtî,²⁶ İsmail b. Dırâr el-Gadâmisî ve Ebû Davud el-Kablî'dir.²⁷ Ebû Ubeyde bu beş kişi ile özel olarak ilgilenmiş ve onları güzel bir şekilde eğitmiştir.²⁸ Ebû Ubeyde, Hameletü'l-'ilm'den önce Seleme b. Sa'd²⁹ ve İkrime Mevlâ İbn Abbâs adında iki davetçiyi Kuzey Afrika'ya göndermiştir. Bu iki davetçi Kayravan'a yerleşerek İbâdiyye'yi yaymak için burada bulunan kabilelerle iletişime geçmişlerdir. Özellikle Kuzey Afrika'da bulunan bir kabileye mensup olan İkrime kan bağıni kullanarak İbâdiyye'yi yaymaya çalışmıştır.³⁰ Yalnız Seleme b. Sa'd hakkında günümüze fazla bilgi ulaşmamıştır. Çünkü kendisi İbâdiyye'nin bölgede yayılmasından önce vefat etmiştir.

²⁴ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 122.

²⁵ T.Lewicki, *el-Mu' arrihûna' l-İbaiyyûn fi İfrikriya' ş-şemaliyye*, çev. Mahir Cerrâr, Rima Cerrâr (Epub: Müessesstü Tavelet el-Fikriyye, 2007), 16.

²⁶ T.Lewicki, *Tesmiyetü Şüyühi Cebel Nefüse ve kuraohm*, çev. Abdullah Zaru (Epub: Müessesstü Tavelet el-Fikriyye, 2006), 72.

²⁷ Megrin b. Muhammed el-Begduri, *Siyer meşâ'ih Nefüse*, Thk. Tevfik Ayyad eş-Şekrûni (Epub: Müessesstü Tavelet el-Fikriyye, 2009), 30.

²⁸ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/20.

²⁹ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/12.

³⁰ Muhammed Bahmani, *el-İbadiyye fi'l-Mağribi'l-Evsat min bidayeti intişâri'l-mezhep ila nihayeti'd-devleti'er-Rüstemiyye*, 160/777-296/909 (Cezayir: Cezayir Üniversitesi 02, Sosyal Bilimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2011), 14.

Seleme b. Sa'd'ın vefatından sonra Ebû Ubeyde, Kuzey Afrika'ya başka bir davetçi göndermiştir. Bu davetçi Tunus sınırlarında bulunan Nefûse kabilesinin önde gelenlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulhamid el-Megterî'dir. Nefûse kabilesi, Berberî kabileleri arasında İbâdîliğin en fazla yayıldığı kabiledir. İbâdîlik, Nefûse kabilesi sayesinde Havvâra, Lemmâye, Zenâte, Sıdrâte, Zuvâga, Lüvvâte isimli diğer kabilelere de ulaşmıştır. İbâdiyye'ye mensup olan halk çoğalınca İbâdîler her kabile ve bölgeden bir kişi seçip bu kimseleri Basra'da bulunan âlimlere ilim tahsili için göndermiştir. O dönemde Basra'da bulunan âlimler arasında Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (ö. 145/762) de bulunmaktadır.³¹

Az önce zikredilen beş kişi Kuzey Afrika'da İbâdîliğin yayılıp kökleşmesinde en etkili olan davetçi imamlardandır. Ancak tarih kitaplarında bu isimlerin ilmî kimliklerinden ziyade siyasî kimlikleri öne çıkmaktadır. Bunun nedeni onların Kuzey Afrika'da müstakil bir siyasî yönetim kurmayı hedeflemiş olmalarıdır. İbâdîler bu amaçla Kuzey Afrika'da iki kez teşebbüste bulunmuşlardır. Bunlardan birincisi Abdullah b. Mesud et-Tecîbî³² 126/743 yılında Trablusgarp'ı işgal etmeye çalışmış fakat başarısız olmuştur. İkincisinde ise Ebu'l-Hattâb 140/757 yılında Trablusgarp'ı ele geçirmeye muvaffak olmuştur.³³

Ebû'l Hattâb'ın Trablusgarp'ı işgal etmesi çok kanlı bir şekilde

³¹ Mehmet Dalkılıç, Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması, *İÜİFD* (2007), 86.

³² Abdullah b. Mesud et-Tecîbî (126/743) Câbir b. Zeyd'den sonra da Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'den İbâdiyye mezhebinin esaslarını öğrendi deniyor. Kuzey Afrika bölgesinde de Seleme b. Sa'd'de de öğrenlik yapmış ve o bölgede İbâdîlerin en önemli bilginlerindedir, O Kuzey Afrika'da ilk İbâdî devleti kurmayı çalıştı fakat başaramadı. et-Tecîbî 126/743 tarihinde Trablusgarp valisi tarafından öldürüldü. *Mu'cemu 'A'lâmi'l-İbâdiyye* (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmi, 1990), 2/277.

³³ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/24; Abdurrahman Ebû'l-Kasım el-Mısri, *Futuhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's Sekafeti' d-Diniyye, 2004), 252

olmamıştır. Çünkü daha öncesinde İbâdî davetçiler halk arasında İbâdîliği yaymışlardı. Bu nedenle halk İbâdî unsurlara ayak diremeden hemen ikna olmuştur. Yerel halka göre Abbâsî valilerinin bölgedeki baskıcı yönetimi Trablusgarp'ın el değiştirmesinde etkin diğer bir unsurdur. Bu olay İbâdiyye'nin Kuzey Afrika'da açıktan davet döneminin (imâmetü'z-zuhûr) başlangıcı sayılır. İbâdiyye özel olarak Trablusgarp'ı, genel olarak Mağrib'i yeni merkez ilan etmiş; Kuzey Afrika'da 162/778-779 yılında Tâhert Devleti kurulana kadar bu coğrafyayı merkez olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Ebu'l-Hattâb'ın hükümdarlığı Tunus'un Cerbe ve Cebel Dummur gibi uzak bölgelerine kadar ulaşmıştır.³⁴

Ebu'l-Hattâb'ın Trablusgarp'taki idaresi 140/757'tan 144/761'e kadar devam edebilmiştir. Çünkü Abbâsî valisi Muhammed b. el-Eş'as el-Huza'î (ö.149 /766), Ebu'l-Hattâb'ı yenmiş, onu öldürmüş ve kesik başını Bağdat'a, halifeye göndermiştir. Vali Huzaî'nin komutanı İbnü'l-Eş'as, İbâdîler'i takip edip onları çok feci bir şekilde katletmiş, İbâdîlerin çocuklarını köle olarak almıştır. Hatta Ebu'l-Hattâb'a karşı çıkan İbâdî kabileleri bile Eş'as'ın gazabından nasiplerini almışlardır.³⁵ Ebu'l-Hattâb öldükten sonra açık daveti (imâmetü'z-zuhûr) geri getirmek için Abdurrahman b. Rüstem (ö.171 /787) ile gizli bir şekilde çalışan Yakup b. Habîb (Ebû Hâtim el-Milvezi) (ö. 155/772) İbâdîler'in imamı olmuştur. 150/777 yılına gelince Yakup b. Habîb, Abbâsî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un Kuzey Afrika'daki valisine üstün gelerek Trablusgarp'ı tekrar ele geçirmiştir. Bazı kaynaklara göre İbâdîler, Trablusgarp'ı geri aldığı anda Eş'as'ın yaptığı zulümlere karşılık orada bulunan Arap

³⁴ Halife b. Hayyât el-Uşfuri, *Tarihu Halife bin Hayyat*, thk. Ekrem Ziya el-'Ömerî (Beyrut: Müessesetü' r Risâle, 1397), 419, 420, 434.

³⁵ İbn Üzâre el-Merrâkuşî, *el-Beyânu 'l-Muğrib fi ehbari 'l-Endelûs ve 'l-Mağrib*, thk. J. S. Colan, Elivi Brovensal (Beyrut: Daru' s-Sekâfe, 1983), 1/71.

kökenli halka çok kötü muamelede bulunmuşlardır.³⁶

Bu olaydan sonra İbn Rüstem, Kuzey Afrika'nın ortasına (el-Mağribu'l-evsat) yani günümüzdeki Cezayir bölgesine yönelmiş, orada Lemmâye kabilesine gitmiştir. Kabile onu iyi karşılamış, ona ikramda bulunmuştur. Kabile ve bölgede bulunan İbâdî âlimler İbn Rüstem'in yanına gelip onunla devletlerini kuracak iyi bir yer seçmek için istişare etmişler; sonuç olarak günümüzde Cezayir'de aynı isimle anılan Tâhert şehrinin merkez olması konusunda görüş birliğine varmışlardır.³⁷ Bu gelişmelerin ardından 160/767 yılında İbâdîler, İbn Rüstem'i hareketin önderi ve kurulacak devletin imamı olarak kabul etmişlerdir. Bu olay Tunus'ta Abbâsîlerin devlet otoritesinin mevcudiyetine rağmen Tâhert'te Rüstemî Devleti'nin kuruluşu olarak kabul edilmektedir.³⁸

Rüstemî Devleti, doğudaki Zêb (Mesîle ve Biskra şehirlerinin bulunduğu mıntıka) bölgesi hariç bugünkü Cezayir'in bütün topraklarına hâkim oldu. Batıda Tilimsen'e kadar güneyde Agvât, Dercîn ve Vargle (Ouargla) topraklarına sahip oldu.³⁹ Bu hâkimiyet 296/909 yılında Fâtımî Devletin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) Rüstemî hâkimiyetini sona erdirmesine kadar devam etmiştir.⁴⁰

2. Kuzey Afrika İbâdiyye'sinde Kelâmî Düşüncenin Gelişimi

İbâdiyye kelâmı anlayış/mefhûm bakımından Ehl-i Sünnet

³⁶ Mahmud İsmail Abdürzâk, *el-Havâric fi biladi'l-Mağrib hatta muntasafi'l-karni'r-râbi'l-hicri* (Fas: Daru' s-Sekâfe, 1985), 55.

³⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, Afrika' da Kurulan İlk İslâm Kentlerinden: Tihert, *ÇEVİD*, Çorum, 10/1 (Bahar 2015), 7; Louis Piesse, *Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie, comprenant le Tell et le Sahara* (Paris: L. Hachette, 1868), 312.

³⁸ Şihabeddin Ahmed es-Sellâvi, *el-İstiksa li ahhâri düveli'l-Mağribi'l-aksâ* (Kazablanka: Daru' l-Kitap, th.) 1/180.

³⁹ Jacques Grand' henry, *Les Parlers Arabes De La Région Du Mzab* (Leiden: Brill, 1976), 5.

⁴⁰ Behhâs, *ed-Devletü'r-Rüstemiyye*, 128; Ismaël Hamet, *Les musulmans français du Nord de l'Afrique* (Paris: Librairie Armand Colin, 1906), 99.

kelâmına benzemektedir. İki düşünce sistemi arasında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıkları anlatmak için kelimine dair biri İbâdîlere diğeri de Ehl-i Sünnet'e ait olan iki tarife yer verilecektir: Birincisi İbn Haldun'a (ö. 808/1406) ait şu tariftir: "Ehl-i Sünnet ve Selef'in iman esaslarını, aklî delillerle ortaya koyan, bid'atçı ve doğru yoldan sapanların iddialarını cevaplandıran bir ilimdir."⁴¹ İkinci tarif ise İbâdî âlim Berrâdî'nin (ö. IX./XV. yüzyılın başları) şu tarifidir: "Usulü'd-dîn ve onun tespitinde kesin dini inançları ve bu inançların hangilerinin ihtilaf kabul etmediğini aklî ve naklî delillerle incelemektir (en-nazar)." Bu iki tarif karşılaştırıldığında, iki bilginin gerçek tanıma ulaşmada akla merkezi bir konum verdikleri görülmektedir. Aynı zamanda bu tarifler iki noktada birbirinden ayrılmaktadır:⁴²

Birincisi, İbn Haldun sadece akli delilleri öne sürerken, Berrâdî hem aklî hem de naklî delillerden söz etmiştir. Yani Berrâdî'nin tanımı daha kapsamlı görünmektedir. Öte yandan İbn Haldun'un düşünce sisteminde nakil, aynı zamanda aklî tutarlılığı olan temel bir kaynaktır.⁴³

İkinci farklı nokta ise İbn Haldun'a göre gerçek tanım Ehl-i Sünnet'in tanımıdır. Yani Ehl-i Sünnet'in öğretisi dışındaki İslâm inançlarına dair yorumlar bid'attır veya sapkınlıktır. İbn Haldun'a göre kelâmın bir hedefi vardır ve bu hedefe ulaşıldığında kelâm önemini yitirir. Mafih, İbn Haldun şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Ehl-i bid'at ve din-

⁴¹Ehl-i sünnet'in pek çok bilgininin benimsediği bu tarifi bir benzerini Cürcânî *Şerhü'l-mevâkıf* ta tekrarlamaktadır: "Kelâm kendisiyle birlikte hucetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dinî inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilimdir", Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/20, İ. Haldun'un tanımının öncelenme nedeni dönemdaşları Teftâzânî ve Cürcânî'nin aksine tanımda Ehl-i sünnet'i ve akli açıkça zikretmesidir.

⁴² Ferhat b. Ali Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâdîyye* (Gerdâye: Cem'iyetüt't-Türâs, 1991), 488, 92.

⁴³ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 488, 92.

sizler olmadığı sürece bu ilim öğrenciler için gerekli bir ilim değildir.” Ancak Berrâdî'nin kelâm ilmi tarifinde belli bir mezhebe dair bir bilgi veya îma olmadığı gibi kelâm ilminin savunmacı karakterine (apolojik) dair de bir bilgi yoktur. Ayrıca Berrâdî'ye göre kelâm her zaman gerekli bir ilimdir. Fakat el-Mehaşşî ve el-Mus'abî gibi bazı İbâdî âlimler kelâmın savunma gayesi olduğunu da belirtmişlerdir.⁴⁴

Kelâm ilmi, Müslüman toplum içerisinde Hz. Peygamberin vefatından sonra dinî ve siyasî birtakım tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Özel olarak Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle birlikte hilâfet ve büyük günah gibi kelâm meseleleri ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk tartışmalar, Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Ca'd b. Dirhem gibi kendini İslâm'a nispet eden bazı isimlerin ortaya attığı aykırı bir takım görüşlerle ortaya çıktığı söylenebilir. Öte yandan aynı dönemlerde Hasan-ı Basrî ve Vâsıl b. 'Atâ bu kişilerin bazı görüşlerini reddedip bazılarını akla ve nakle dayalı yanıtlar vermişlerdir.⁴⁵

Bu olaylarla bağlantılı olarak Hicrî I. asrın ortalarından itibaren Hâriciyye, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa gibi mezhep yahut düşüncelerin başını çektiği yeni bazı grup veya akımlar ortaya çıkmıştır. Ebû Bilâl Mirdâs, Cabir b. Zeyd, Abdullah b. İbad, Nâfi' b. el-Ezrak, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme gibi isimler Haricîlerin çekirdek kadrosunun içinde bulunduğu Muhakkime grubundadır. Zeyd b. Ali b. Zeynelabidin gibi Ehl-i beyt soyundan gelen mezhep önderleri; Zeydiyye, Caferiyye gibi Şîa mezhebi içinde mütalaa edilen gruptandır. Kelâm ilmi, teşekkül döneminde yukarıda adları anılan şahıs, akım veya mezheplerden çokça etkilenmiştir. Hz. Peygamber'in

⁴⁴ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 92-93.

⁴⁵ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-Hadârî*, 100; Hesen Mahmud Eş-Şâfîi, *el-Medhal ila dirâseti ilmi'l-kelam* (Pakistan: İdaretu'l-Kuran ve el-ulûm el-İslâmiyye, ts.), 53; Josef Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme'*, çev. Sâlime Sâlih (Köln: Dâu'l-Cemel, ts), 1/21.

vefatından hemen sonra Benî Sa'îde çardağında Müslüman toplumda ilk tartışılan mesele devlet başkanlığı meselesidir. Hilâfet yahut imâmet tartışması olarak da bilinen devlet başkanlığı mücadelesinde, Şîa ile Hâriciyye mevcut Emevî devlet başkanlarının karşısında yönetim hakkı talep eden ilk gruplar olmuşlardır.⁴⁶

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu devlet başkanının, Kureyş kökenli olması gerektiğini savunmuştur.⁴⁷ Daha sonra "Hâriciyye" ismi ile anılacak Muhakkime ise, liyakat sahibi ve imâmet şartlarına sahip olan herhangi bir Müslümanın imam olabileceğini savunmuştur.⁴⁸ Devlet yönetimini ele geçirmek için yapılan bazı savaşlarda Müslümanların birbirlerini öldürmeleri neticesinde "büyük günah" (el-kebîre) tartışmaları başlamış, ardından büyük günah işleyen kişinin (mürtekibu'l-kebîre) durumu tartışılırken, Haricîler bu kişinin dinden çıktığı iddiasına karşılık Mürcie hükmün ahirete ertelenmesi gerektiği iddiasını ortaya atmıştır.⁴⁹ İrca' görüşüne göre, Müslüman ne kadar günah işlerse işlesin imanı varsa kâfir olmaz veya işlediği bir günah sebebiyle cehenneme girmez. Bu dönemde tartışılan diğer bir konu da kader ve insan fiilleridir. Emevî yönetimi doğrudan yahut dolaylı olarak cebir görüşünü savunurken Kaderiyye ve daha sonra Mu'tezile insanın özgürlüğünü savunmuştur. Öte yandan Emevî yönetimi siyasî olarak konumlarını güçlendirmek ve asayiş sağlamaya için irca' ve cebir görüşünü desteklemiştir. Muhakkime'ye

⁴⁶ Ca'birî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 101-102.

⁴⁷ Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebisiretü'l-edille fi usuli'd-din*, thk. Muhamed hâmid el-Enver İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011) 2/1106; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidi, *Ebkarü'l-eşkar fi usuli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, (Kahire: Darü'l-Küttüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002) 5/192.

⁴⁸ Abu'l-feth Muhammed Abdu'l-Kerim Eş-Şehrestani, *el-Milel ve'n-nihal*, thk: Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/106.

⁴⁹ Ebu Mansûr Abdülkahir Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Hiş (Kahire: Dâr İbn Sînâ, ts.), 178.

göre, büyük günah işleyen kişi kâfirdir. Gerekçe olarak da amelin imanın bir parçası olduğu, amelin terkedilmesi ile imanın da terkedileceği tezini savunmuşlardır. Muhakkime'nin bu katı tezine karşı Mu'tezile, insanın fiillerinde özgür olduğu ve büyük günah işleyen kişinin iman ile küfür arasında bir konumda olduğu (el-menzile beyne'l-menziileteyn) tezini ortaya atmıştır.⁵⁰

Bütün bu tutum, görüş ve tartışmalar pek çok yönden siyasî olaylarla bağlantılıdır. Her grup ya da akım kendi görüşünü savunmak için itikâdî istidlallere başvurmuştur. Zamanla kelâmî tartışmalarda başı çeken, kendileri için "Ehlü'l-'adl", "Ehlü'l-'adl ve't-tevhîd" yani "Adalet ehli"/"Tevhid ve adalet ehli" adını kullanan Mu'tezile olacaktır.⁵¹

İbâdî düşüncenin teşekkülünde Abdullah b. İbad, Ebû 'Ubeyde, Câbir b. Zeyd, Ebû Hamza eş-Şârî gibi liderler/bilginler mezhebin ilk neslini oluşturmaktadır. İbâdîler'in temel görüşleri bu liderlerinin yazdıkları risâlelerde yer alır. Özellikle Ebû Gânim el-Horasânî (ö.200/815) ve Rebi b. Habîb el-Ferâhîdî (ö. 180/796) bu eserleri koruma, gelecek nesillere aktarma ve yayma konusunda İbâdî kelâm tarihinde çok önemli bir rol oynadılar. Çünkü bu eserler İbâdî inanç ve kelâmının ilk tohumları sayılır. Bu eserlerde imâmetin babadan oğula geçmesinin kabul edilmediği, velâyet ve berâet, Mehdî el-Muntazarı reddetme, kader, hüsün-kubûh gibi önemli kelâmî konular yer almaktadır.⁵²

Amr Halîfe en-Nâmî⁵³ bir kısmı günümüze ulaşamayan ilk İbâdî

⁵⁰ Ca'birî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 101-103.

⁵¹ Şehrestani, *el-Milel ve'n-nihel*, 1/38.

⁵² Ca'birî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 103-105.

⁵³ Libya asıllı muasır İbâdî aydın ve bilginlerdendir. 1971'de Cambridge Üniversitesinden mezun oldu. Özgürlük çağrısında bulunarak ve İslam kültürünü savunarak ülkesine döndü. Ancak kısa sürede bu tercihinin bedelini tatti. Hapishane ve sürgünler arasında gidip geldi. Öğretmeyi bırakıp çoban olarak köyüne döndü. Güvenlik güçlerinin takibatine uğrayan yazar hakkında 1986'dan beri herhangi bir haber alınmamaktadır. 'Amr

kelâm eserlerinden on üç tanesinin isimlerini tespit etmiştir. Bu risâlelerden önemlileri şunlardır.⁵⁴

1. *Risâletü Câbir b. Zeyd ile Ahd Afrâd eş-Şîa*
2. *Risâletü Ebû Bilâl Mirdâs ile 'l-müslimîn*
3. *Risâletü Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Hâcip ila Ehli'l Mağrib.*
4. *Risâletü 'r-Rebi' b. Habîb 'an Abdillâh b. Abdilazîz ve Ebi'l-Mü'erric ve Şu 'ayb.*
5. *Sîretü Muhammed b. Mahbûb ila ehli'l-Mağrib.*

Bu risâlelerin çoğunluğu Sıffîn Savaşı sonrası yaşanan Tahkim hadisesi ile ilgilidir. Fakat bu hadiseyi anlatırken yazarlar, iman, Allah'ın isim ve sıfatları, helal ve haram, velayet ve berâet gibi konulara, ayrıca mezhebin Mu'tezile ve Cehmiyye ile olan münakaşalarına da yer vermişlerdir.⁵⁵

Hicrî II. asrın ikinci yarısından sonra Kuzey Afrika'da İbâdîlik siyasî olarak iyice güçlenmiş, bunun sonucunda mezhep bilginlerinin kitap telif hareketi canlanmaya başlamıştır. İbâdî kelâmın yazıya geçirilmesinde karşımıza çıkan ilk eser, İsa b. Alkame el-Mısıri'ye⁵⁶ (ö. III./IX. yy) ait *Kitâbü't-tevhîdi'l-kebîr*'dir. Diğer bir önemli eser İbâdî imam Muhammed b. Efleh Ebu'l-Yakzân'a (ö. 281/894) ait *Risâle fî halki'l-Kur'ân ve 'd-deynûnetü's-saifiye*'dir.⁵⁷

Kuzey Afrika'da Fâtımîler döneminde İbâdî-Şîî çatışmaları alevlendiğinden Fâtımî lider el-Mu'iz-Lidînillâh el-Fâtımî (ö. 365/975), Ebû

Halîfe Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10.

⁵⁴ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 50.

⁵⁵ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 108.

⁵⁶ Mu'cemu 'A'lâmi'l-İbâdiyye, 329.

⁵⁷ Pierre Cuperly, *İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de sa theologie* (Alger: OPU, 1984), 300.

Nuh Sa'îd b. Zengil (ö. VI./X. yy) ve Ebû Hıızr Yağla b. Ziltaf (ö. 380/990) adlı İbâdî âlimleri münazara ve münakaşa yapmak için sarayına davet etmiştir. Bu iki âlimin kelâmıla ilgili eserleridir. İbâdî kaynaklara göre Ebû Nuh'un kelâm ilmi konusunda önemli bir eseri vardır ancak kaybolmuştur. Ebû Hıızr'ın da bu alanda bir eseri vardır ve bu eserde o bazı İbâdîler'in sorularına cevap vermiştir. Aslında bu soruların hepsi kelâmıla ilgili muhalif fırkalara verilen cevaplardır.⁵⁸

Azzâbe⁵⁹ teşkilatı kurulduğunda, İbâdîlik'te eser telifi tekrar canlanmış, bu süreçte kelâm ilmiyle ilgili birkaç eser daha yazılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:⁶⁰

1. Ebu'r Rebi' Süleyman b. Yehlif el-Mezzâtî (ö. 471/1078) *et-Tuhafu'l mahzûne fi 'icma' i'l-usûli ş-şer'iyye ve me'ânihâ*.⁶¹
2. Ebu'l Abbâs Ahmed b. Bekr (ö. 504/1110) *Kitâbu mesâ'ili't-tevhîd*.
3. Tebğûrîn b. İsa el-Melşûtî (ö. VI./XII. yy) *Usûlü'd-din ve Kitâbu'l-cehâlet*.
4. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ el-Cenâvunî (ö. V./XI. yy) *Akîdetü Nefüse*.

Bu eserlerin ortak noktası, İbâdîlerin ilk eserlerindeki savunmaların ve muhaliflere reddiyelerin bulunmamasıdır. Bu eserlerin çoğu İbâdî inançlarının ve kelâm nazariyelerinin açıklanıp ispat edilmesi için kaleme alınmıştır.

Kuzey Afrika'daki Rüstemî Devleti'nin düşmesinden hemen son-

⁵⁸ Nâmî, *Dirâsât*, 221.

⁵⁹ İbâdîlikteki "Azzâbe" kavramı hakkında bk.: Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair", 676-77.

⁶⁰ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 114.

⁶¹ Ebu'r-Rebi' Süleyman b. Yehlef el-Mezzâtî, *et-Tuhafu'l-mahzûne fi 'icma' i'l-usûli ş-şer'iyye ve me'ânihâ*, thk. Hamza buma'kel (Gardâye: Cem'iyyetü't-Türâs, 2017), 67; Clément Huart, *Littérature arabe* (Paris: A. Colin, 1902), 202, 468.

ra Eş'arîlik Kuzey Afrika'da yayılarak önemli bir yer edinmiştir. Bunun sonucunda Eş'arîler o bölgedeki İbâdîler ile çetin ilmi çatışmalar yaşamaya başlamışlardır. Bu ilmi çatışma izlerini görebildiğimiz birçok önemli İbâdî eser kaleme alınmış ve bu eserler günümüze kadar ulaşmış ve İbâdîliğin günümüzdeki temelini oluşturmuşlardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû Amr Osman b. Halîfe es-Sûfî (VI./XII. yy) *Kitâbu's-sü'âlât*,
2. Ebû Amr Osman b. Halîfe es-Sûfî *Risâle fi'l-fırak*,
3. Ebû Ammâr Abdulkâfi el-Vercelânî (ö. 570/1174) *Kitâbu'l Mûcez*,
4. Ebû 'Ammâr Abdulkâfi el-Vercelânî *Kitâb Şerh el-Cehâlet* adlı eserleri,
5. Ebû Yakup el-Vercelânî (ö. 570/1174) *Kitâbu'd-delîl li ehli'l-'ukûl li bağî's-sebîl bi nûri'd-delîl li tahkîki mezhebi'l-hakki bi'l-burhâni ve's-sıdk*. Bu eser kısaca *Kitabu'd-delîl ve'l-burhân* adıyla tanınmaktadır.
6. Ebû Yakup el-Vercelânî *Kitâbu'l-'adl ve'l-insâf fi usûli'l-fikhi ve'l-ihtilâf*,
7. Ebû Sehl Yahyâ b. İbrahim b. Vecmen (VI./XII. yy) *'Akîdetü Ebî Sehl*.

Eser yazımının çoğalmasından hareketle bu dönemde (VI. yy) İbâdî düşüncenin gelişip güçlendiği hatta içerik analizi yapıldığında mezhebin görüşlerinin bu dönemde sistemli hale getirildiği söylenebilir. İlk dönem müellifleri sadece savunma ve muhalif firkalara verilen kısa cevaplar şeklindeki eserler telif etmişken, bu dönemde yazarlar eserlerinde çok ayrıntılı ve derin bir şekilde meselelere yer vermişler, eski din ve firkaları tartışmışlar, İbâdîler'in inanç sistemi ve düşüncesini kapsam-

lı bir şekilde kaleme almışlardır. Bu demek oluyor ki bu süreçte İbâdîler, hem kelâmî hem de fikhî mezhep olarak ilmî açıdan diğer akım ve mezheplerle tartışabilecek seviyeye ulaşmışlardır.⁶²

Hicrî VI. yüzyıldan sonra Kuzey Afrika'da kendilerine yapılan siyasî darbe teşebbüslerinden dolayı İbâdîler tekrar zayıflamalarına rağmen telif hareketi devam etmiştir. Ancak telif edilen bu eserlerin çoğu özgün olmayan, önceden kaleme alınmış eserlere veya tarihi tabakat kitaplarına dayanarak yazılan özet (telhîs), şerh veya haşiye türü eserlerdir. Bu dönemin eserlerine örnek olarak şunlar verilebilir:⁶³

1. Ebû Nasr Feth b. Nuh el-Meluşâ'î (ö. VII./XIII. yy) *en-Nûnîyye*.
2. İsmail el-Citâlî (ö. 750/1349) Ebû Nasr'ın *en-Nûnîyye*'sini şerh etmiştir.
3. Amir eş-Şemmâhî (ö. 792/1390) *Risâletü'd-diyâne*.
4. Ebû'l Kâsım el-Berrâdi (ö. IX./XV. yy) *Risâletü'l-hakâ'ik*.

İbâdîlerin temel kelâm düşüncesi, anılan bu eserlerle şekillenmiş olup, daha sonra yazılanlar eski kaynakların tekrarı mahiyetindedir. Burada kuruluş dönemini yansıtan bir örnek olması açısından İbn İbad'ın risâlesinde yer alan kelâmî görüşlere değinmek yerinde olacaktır.

Kelâm ilmi, Müslüman toplumda yaşanan problemlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren özellikle Ehl-i hadis tarafından ciddi eleştiri, hatta yer yer saldırılara maruz kalmasına rağmen, ana akımı oluşturan Müslümanların dışında kalan gruplar elinde kelâm ilminin gelişmesi devam etmiştir. Kelâm ilminin ortaya çıkmasında payı olan gruplardan biri de Hâriciyye'dir. Hâriciyye mezhebinin do-

⁶² Delile Hübzi, *el-Ârâü'l-kelâmîyye li Ebî Yakub el-Vercelâni* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 14.

⁶³ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî*, 122.

ğuşu gibi tarihi de sürekli siyasetle iç içedir⁶⁴ Dolayısıyla kelâm ilmi doğuşundan itibaren bir yönüyle daima siyasetle temas halinde olmuş hatta pek çok akım ve mezhep tarafından sürekli siyasete alet edilir olmuştur. Bunun sonucunda da özellikle Hicrî II. asırdan itibaren birçok Sünnî akım, kelâmı uğraşan diğer mezhep veya akımları İslâm dışı olmakla itham etmiş ve zaman zaman siyaseti de yanına alarak bu “hereetik/itizalî” gruplara baskı uygulamıştır. Kelâmın “meşru ilimler” arasına dâhil edilmesi ancak Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin kelâm ilmine sahip çıkması ve devlet nezdinde meşru kabul edilmeleri ile mümkün olmuştur. İlk dönem bilginlerinden Hasan-ı Basrî, Ebû Hanife gibi bilginler, Eşarilik ve Mâtürîdilik gibi kalamî mezhepler aracılığıyla Ehl-i Sünnet’in bilgi yönteminde, naklin yanında dışlanagelen akıl da yerini almıştır.⁶⁵

İbâdîlik, ilk oluşum sürecinde Haricî düşünceden neş’et eden bir akım olduğu için akla nakilden daha fazla önem vermektedir. Haricîler kuruluşlarındaki mutaassıp yapılarına rağmen, özellikle Hicrî II. asırdan itibaren Mu‘tezile’nin kelâm yöntemini benimsemeleriyle birlikte nakilden çok aklî delil ve mantıkî tahlillerle hareket ettikleri söylenebilir. Haricî düşüncede dinin teorik çerçevesini zorlayan faydacılık (pragmatist), belirlenimcilik (determinizm) gibi sebep-sonuç ilişkisini önceleyen akli bağlantıların kullanımı pek çok hadisede göze çarpmaktadır.⁶⁶ Öte yandan Haricîler’in akla önem veren diğer gruplardan farkı davetlerinde nakli delillere de yer vermeleridir. Haricîler gibi aklın yanında nakli de yoğun olarak kullanan İbâdîler kitmân, zuhûr, şîrâ’ ve difâ’ dönemlerinde halkı ikna etmede aklî kanıtlar yanında bolca nassa müracaat etmiş-

⁶⁴ Ebû Ammâr AbdulKâfi, *el-Mûceẓ* (‘ *Ârâ’u’l-Havârici’l-Kelâmiyye*), thk. Ammâr et-Tâlibî (Cezayir: Vizârâtü’s-Sekâfe, 2013), 2/35.

⁶⁵ Neciyye el-Werrîmî Bu‘acîle, *el-İslâmu’ l-Hâricî* (Beirut: Daru’t-Talîa, 2006), 174.

⁶⁶ Abdulkâfi, *el-Mûceẓ*, 2/ 95.

lerdir. Doğal olarak inanan insanları ikna etmek için kutsal bir delil göstermek daima etkili bir yöntemdir.⁶⁷

İbâdî düşüncede kelâm ilmi üç bölümdür: *İlahiyat* kısmında varlık meseleleri, zât ve sıfat, muhkem ve müteşabih vb. konular; *Nübüvvet* kısmında peygamberlik, mucize, akıl, nakil, imâmet vb. konular; Üçüncü kısım olan *İnsaniyyât*'ta ise iman, küfür, nifak, büyük ve küçük günahlar, tövbe, cebir ve ihtiyar, v'ad ve va'îd, emri bi'l-ma'ruf nehyi 'ani'l-münker vb.⁶⁸ konular işlenmektedir. Bu sınıflandırma şeklinden anlaşılmaktadır ki İbâdî kelâm düşüncesi başta Sünnî akımlar olmak üzere diğer akımlardan da etkilenmiştir. Fakat burada bu sınıflandırmanın kendisinden daha önemli olan şey bu sınıflandırmaya “insanın” bir ana başlık olarak dâhil edilmesidir. Zira Hâriciyye ve İbâdiyye'nin siyasî ve kelâmî düşüncesinde, genel olarak insanın özelde ise toplumun etkilerine rastlanmaktadır. *İnsâniyyât* ana başlığı altında işlenen “İslâmın ve imanın şartları”, “cebir ve ihtiyar”, “halku'l-Kur'an” gibi başlıklar, toplumsal olaylardan etkilenerek şekillenen konulardır.⁶⁹

Bu konulardan ilki olan ve İslâm'ın ve imanın şartları içinde ele alınan “**amelin imandan bir cüz olup olmadığı konusu**” büyük tartışmalara yol açmıştır. İbâdîler de Haricîler gibi amelin imandan ayrılmaz bir parça olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim İbâdî âlim Amr b. Cümey' (ö. VIII/XIV yy): “İslâm sadece amel ve söz ile tam olur” demiştir.⁷⁰ Dolayısıyla amel artıp eksildiğine göre iman da artıp eksilir. İn-

⁶⁷ Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Hâricî*, 174-175.

⁶⁸ Semîhe el-Abbâsi, *et-Tefkîrû'l-akedî inde el-İbâdiyye min hilâli sîreti Şebîb b. Atiyye el-Ummânî* (Tunus: Tunus üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 18.

⁶⁹ Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Hâricî*, 176.

⁷⁰ Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafa b. Nasır Vînten (Gerdaye: Neşru Cem'ıyyeti't-Turâs, 2001), 89-90; Abulaziz es-Semînî, *Meâlimu' d-din* (Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1986), 2/85.

sanlar da inanç ve amellerine göre tasnif edilirler. İman-amel ilişkisi konusundaki tartışmaların bir problem olarak gündeme gelmesi evveleminde siyâsî veya ictimâî nedenlerden dolayı olsa da, mezhepler arası süregelen bu tartışmanın son tahlilde düğümlendiği nokta nasslardaki ifadelerdir. Diğer akımlardan daha belirgin bir şekilde İbâdîlik'te toplumsal hiyerarşinin belirlenmesinde amel daha etkilidir. Hatta İbâdîler lider veya Azzâbe teşkilatına üye seçiminde iman-amel ilişkisini kullanmışlardır. Haricîlikte de mevcut olan bu yaklaşım tarzı, İbâdî toplum içerisindeki avam-havas ayrışmasında belirleyici rol oynamaktadır.⁷¹

İkinci mesele “cebiri ve ihtiyâr” meselesidir. Kader veya insanın fiilleri olarak da isimlendirilen konu, kelâm ilminin Hicrî I. asırdan günümüze tartışılacağı temel meselelerindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın her şeyi yarattığı⁷² açıkça ifade edilmişken insan özgürlüğünden nasıl söz edilebilir? Mesele ilk olarak Cebriyye ve Kaderiyye mezhepleri arasında tartışılmış, ardından Hâriciyye ve İbâdiyye de katılmıştır. Kader konusunda bilinen zıt uçlardaki yönelimlerden biri Cebriyye'nin tercih ettiği, “insanların fiilleri dâhil her şeyi Allah Teâlâ'nın yarattığı” *cebiri* tezi; diğeri de Kaderiyye tarafından savunulan, “Allah Teâlâ'nın kötülüğü yaratmadığı” ve “insanın eylemlerinde özgür olduğu” *ihtiyâr* tezidir. İbâdîler ise Ehl-i Sünnet ile birlikte *kesb* kavramıyla özetlenebilecek orta bir konumda bulunmaktadır. Öte yandan Haricîler Kaderiyye'nin görüşünü devam ettiren Mu'tezile ile aynı cemahte bulunmaktadır.⁷³

İbâdiyye'nin *kesb* tezi ile Eş'ariyye'deki arasında küçük bir fark vardır: Bilindiği üzere çoğu araştırmacıya göre Eş'ariyye'deki *kesb* na-

⁷¹ Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Hâricî*, 176-177.

⁷² Semînî, *Meâlimu' d-din*, 1/ 261.

⁷³ Muslim b. Salim el-Vehîbî, *el-Fikrû'l-akedi inde'l-İbâdiyye* (Sib: Mektebetu'd-Dâmirî, 2006), 374.

zariyyesi yumuşatılmış bir cebir görüşü iken –ki bu yüzden Eş'arîler'e "Orta cebirciler" anlamında "Cebriyye el-mutavassita" denilmiştir- İbâdîlik'teki kesb nazariyyesi Kaderiyye'ye daha yakındır. Çünkü İbâdî düşüncede "v'ad ve va'id" ilkesi çerçevesinde insana daha fazla özgürlük ve daha fazla sorumluluk yüklemektedir.⁷⁴

İbâdîler'in kader anlayışları onların siyasî tezleri ile de uyumludur. Hatta Abbâsî yönetimi Mu'tezilenin Halku'l Kur'an görüşünü kendi yandaşlarını belirlemede bir turnusol kâğıdı olarak kullandığı gibi, İbâdiyye'nin de kendi yandaşlarını tespit etmede kader anlayışlarını bir sınaama aygıtı olarak kullandığı rahatlıkla iddia edilebilir. Bu aygıtı İbâdî otoriteler,⁷⁵ Abbâsî yöneticileri gibi mahkemeler kurarak zaman zaman muhaliflerini taraftarlarından tefrik için veya kendi taraftarlarının bilgi seviyesini ölçmek için kullanmışlardır.⁷⁶ İbâdî mihnesi olarak da değerlendirilebilecek olan bu sorgularda sorulan bu soru mezhebin genel siyasî duruşu ile de yakından alakalıdır: Zira mezhebe göre zalim yöneticinin karşısında ancak özgür bireyler durabilir ve gerektiğinde ona başkaldırabilir. İbâdî siyaseti yönlendiren, hatta baskılayan bu zihin yapısı Haricîlerde de mevcuttur.

Üçüncü mesele ise "Halku'l-Kur'an" tartışmasıdır. Bu konu kelâm tarihinde diğer meselelerden daha çetin tartışmalara sebep olmuştur. Bu meselenin temel sorusu: Allah'ın sözü/kelâmı kadîm midir yoksa mahlûk mudur? Teorik tartışmaları asırlardır devam eden bu konu daha ilk dönemde nazari çerçeveyi aşır Müslüman toplumun iç huzurunu ze-

⁷⁴ Bu'acile, *el-İslâmu' l-Haricî*, 179; Bayram Çınar, "Bir Ödül-Ceza Teorisi Olarak Kesb Kuramı". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2023), 468-494.

⁷⁵ Muhammed Abdurrahim ez-Zîni, *'Amr b. Obiyed ve' l-usülü'l-hemse, dirâse mükârene beyne fikri'l-M'utezile ve' l-İbadiyy* (Umman: Mektebetu'l-Anfâl, 2007), 98.

⁷⁶ Bu'acile, *el-İslâmu' l-Hâricî*, 179.

deleyen ve toplumun enerjisini uzun süre tüketen siyasî bir mesele haline gelmiştir. Allah Teâlâ'nın kelâmının dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olup olmadığı hususunda temelde iki kelâmî görüş vardır: Allah'ın kelâmının sonradan var edildiğini yani hâdis olduğunu savunan Mu'tezile ve Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığını yani kadîm olduğunu savunan Ehl-i Sünnet. Bu fikir harbinde İbâdîler, diğer Haricî gruplar gibi Mu'tezile'nin yanında yer alarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır.⁷⁷

Meselenin dış etkenlerini göz önüne almadan sadece bir nazariyye olarak incelendiğinde bu görüşün İbâdî düşünceyle uyumlu olduğu görülmektedir. Fakat mesele itikadî çerçeve içerisinde bırakılmayıp İbâdîlerce de diğer İslâm fırkaları gibi siyasete malzeme edilmiştir. İbâdîlikte bir kişinin İbâdî olup olmadığı halku'l-Kur'an konusundaki düşüncesiyle de belli olmaktadır. Söz gelimi 'Amr b. Cümei' şöyle demiştir: "Kim Kur'an mahlûk değil derse bizden değildir."⁷⁸

Anılan üç mesele dikkatlice ele alındığında İbâdiyyenin özgün bir kelâm inşa ettiği söylenemez. Zira İbâdîler kelâm sistemlerini oluştururken Hariciyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'ten yararlanmışlardır. Hatta denebilir ki İbâdiyye'nin kelâm nazariyesi bu üç mezhebin görüşlerinden sistem bütünlüğü ve tutarlılığı gözetilmeden oluşturulmuştur.⁷⁹ Bu yüzden genel olarak İbâdîler kelâmî tartışmalarda çok güçlü bir varlık gösterememişlerdir.

3. Kuzey Afrika'daki İbâdiyye'nin İnanç Esasları

İbâdiyye'ye göre insan şu üç şeyi diliyle ifade etmediği sürece

⁷⁷ Zînî, 'Amr b. Obiyed ve el-usûlü'l-hemse, dirâse mükârene beyne fikri'l-Mu'tezile ve'l-İbâdiyye, 99.

⁷⁸ 'Amr b. Cümei', Akidetu-tevhid, 55.

⁷⁹ Bu'acîle, el-İslâmu' l-Hâricî, 181-182.

Müslüman olamaz: (1) Allah'tan başka ilah olmadığı, O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığı, (2) Hz. Muhammed'in (sas) Allah'ın kulu ve elçisi olduğu ve (3) Hz. Muhammed'in (sas) getirdiklerinin Allah'tan ve hak olduklarına inandığını söylemek (şehadet getirmek). İnsanın Müslüman sayılması için bu üç esasa ve bu cümlelerin altındaki ayrıntılara inanması gerekir.⁸⁰

İbâdîlik'in inançla ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Allah'ı tenzih esastır. Allah yarattığı hiçbir şeye benzemez. Yarattıklarında da Allah'a benzeyen hiçbir şey yoktur. Kur'an ve Sünnet'te teşbihi ifade eden nasslar te'vil edilmelidir. Teşbihe yol açacak hiçbir ifadenin kullanılması caiz değildir. Allah'a güzel isim ve sıfatlar nispet edilmelidir.⁸¹ Kader ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmadığı müddetçe Müslümanların imanı tam olmaz. İnsanların yaptıkları Allah'tandır. İnsan ise fiili kesbeder. Cebriyye'nin görüşlerinden ve insanın fiillerini kendi yarattığını söyleyenlerden uzak durulur.⁸² Büyük günah işleyen, Haricîler'in dediği gibi müşrik değil, münafıktır. O nimet küfrü işlemiştir, tövbe etmez ve aynı günahı ısrar ederse Cennet'e giremez.⁸³ Mamafih İbâdîler ve Haricîler arasındaki en sert fikri çatışmalar da bu konuda olmuştur.⁸⁴

Çoğu İbâdîler'e göre kelâmında tartışmalı olan dokuz konu (usûl-i tis'a)⁸⁵ vardır. Bu konular sırasıyla; "tevhid", "adalet", "kaza ve kader",

⁸⁰ Behhâs, *ed-Devletü' r-Rüstemiyye*, 77.

⁸¹ Hicâzî, *Tetavvuru'l-fikri't-terbevi*, 77.

⁸² Abdulhey Muhamed Kabil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu' l-kelebiyye* (İskenderiye: Darul-Vefa, 2015), 206.

⁸³ Kâbil, *el-İbâdiyye ve erâuhumu' l Kelâmiyye*, 232.

⁸⁴ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye beyne' l-firaki'l-İslamiyye* (Gardaye: Cem'iyetü't-Türas, 2003), 253; Ulvi Murat, Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği", Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/02, (2015), 13- 71, Valerie J. Hoffman, *The Essentials of Ibadi Islam* (New York: Syracuse University Press, 2012), 57.

⁸⁵ Usûl-i tis'a kavramı için bk.: Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair", 682.

“velâyet ve berâet”, “emri bi'l ma'rûf nehyi ani'l-münker”, “v'ad-va'îd”, “el-menzile beyne'l-menzileteyn”, “lâ menzile beyne'l menzileteyn ve “esmâ ve ahkâm”.⁸⁶

Bu konular, İbâdiyye'yi ele alan kelâmcı ve makâlât yazarları tarafından kritik edilip tartışılan temel başlıkları oluşturmaktadır. İbâdiler bu konularda mezhepsel savunmalarını/apolojilerini ortaya koyarken mezhebin fikrî temellerini de oluşturmuşlardır. Söz gelimi Mu'tezile inanç esaslarını kendi içinde tutarlı bir sistem halinde beş madde ile özetlemiş, diğer tüm görüşlerini de bu beş esasa dayandırmıştır. İbâdiler de aynı bu şekilde inanç esaslarını belli temellere dayandırmak istediler ve yukarıda zikredilen dokuz esas bir “âmentü” kabul etmişlerdir. Bu esaslara bakıldığında usulü'd-dîn olarak adlandırılan inanç esaslarında İbâdiyye ile Mu'tezile arasında büyük bir farkın olmadığı görülmektedir.⁸⁷ Kuvvetle muhtemel bunun sebebi, Emevîler'in benimsediği yahut müdafaa ettiği dinî anlayışa karşı İbâdiyye ve Mu'tezile'nin aynı cenahta bulunup birbirlerine fikrî olarak yakınlaşmalarıdır. Bu noktada İbâdî kelâmının Mu'tezile kelâmına yakınlaştığı temel konulara şunlar örnek verilebilir: Allah'ın sıfatları, halku'l-Kuran, rü'yetullah.⁸⁸ Diğer kelâmî ve fikhî konularda ise İbâdiyye, Ehl-i Sünnet'e daha yakındır.⁸⁹

⁸⁶ Tebğurîn b. İsa el-Meşûfî, *Usulu' d-din*, thk. Venis Tahir Amir (Umman: Daru' l-Cil el-Vâ'id, 2005), 74.

⁸⁷ Metin Yıldız, İbâdiyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke). *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2018), 294.

⁸⁸ Ammâr et-Tâlibî, *Arau' l-Havâric el-Kelâmiyye*, 1/140.

⁸⁹ T.Lewicki, *Dirâsât şemal İfrikîyye*, çev. Ahmed Bumezku (Epub:Müessesstü Tavelet el-Fikriyye, 2006), 2/29; Harun Yıldız, “İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015), 57; Krzysztof Kościelniak, The contribution of prof. Tadeusz Lewicki, (1906–1992) to Islamic and West African studies, *Analecta Cracoviensia*, 44 (2012), 241.

4. Kuzey Afrika'daki İbâdîler ile Diğer İbâdîler Arasındaki Kelâmî İhtilaflar

Genel olarak Kuzey Afrika İbâdîliği mezhebin diğer kolları ile aynı kelami bakış açısına sahiptir. İbâdî kaynaklar taranırken en çok göze çarpan ve mezhep içi tartışma veya ayrışmaya sebep olan başlıca kelâmî konular Halku'l-Kur'ân, Allah'ın rıza ve gazap etme (السخط) sıfatları mevzusudur. Mağrib'de bulunan İbâdî âlimlerden Nasr b. Süceymân en-Nefûsî, Hac mevsiminde Umman'dan birkaç âlimle görüşmüş, onlara Rıza ve Suht meselesini sormuştur. Ummanlı âlimler bunların fiil olduğunu söylemişlerdir. Nefûsî, onlara halku'l-Kur'ân meselesini de sormuş, Ummanlı âlimler de Kur'ân'ın gayrı mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Şemmâhî bu rivayet hakkında şunları söylemektedir: “Bu olay bize gösteriyor ki Meşrik ve Mağrib'te bulunan Vehbîler'in çoğunluğu, Rıza ve Suht'un Allah'ın fiilleri olduğu konusunda icma etmişlerdir. Aynı grup Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunda da ittifak halindedir. Fakat Umman'da bulunan bazı İbâdîler Kuran'ın mahlûk değil kadîm olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Kuzey Afrika'da yer alan bazı İbâdîler Rıza ve Suht konusunda da ihtilaf etmişlerdir.”⁹⁰

Bu diyalogdan kelâmla ilgili iki meselenin tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. Birinci tartışmalı mesele Allah Teâlâ'nın memnun olması ve kızması (Rızâ ve Suht) konusudur. Müslümanlar aralarında Rıza ve Suht'un Allah'ın zâtî sıfatlarından olduğu veya Allah'ın fiillerinden olduğu konusunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. İkincisi halku'l-Kuran meselesidir. Bu mesele tarihte fikrî ve fiilî pek çok tartışma, çekişme ve buhranlara sebep olmuştur. Umman'da yer alan ilk İbâdîler Kuran'ın kadîm olduğunu savunmuşlar; ancak daha sonraki dönemlerde Mağrib

⁹⁰ Şemmâhî, *es-Siyer*. 2/177.

İbâdîleri gibi onlar da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir.⁹¹

İbâdîler arasında kader ile alakalı bazı tartışmalar da bulunmaktadır. Bazı İbâdîler, bu konuda Kaderiyye gibi düşünmektedir. Örneğin Hamza el-Kûfî, Hâris b. Mezîd el-İbâdî, Atiyye el-Horâsânî⁹² gibi İbâdîler, insanın fiilini kendisinin yarattığını söylemektedirler. Fakat Vehbiyye İbâdîlerinin çoğunluğu Sünnî anlayışa benzer şekilde “insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın fiili kesbettiği” görüşündedir.⁹³

Tartışma yaşanan diğer bir mesele ise velâyet ve berâettir.⁹⁴ Bu konuda ortaya atılan bazı görüşler şöyledir: Abdurrahman Ebu el-Mûsir (الموسر) el-İbâdî'ye göre bütün insanlar velâyet ehlidir. Bu görüş İbâdîlerin genel kabûlüne aykırıdır. Velâyet ve berâet konusuna örnek bir mesele vuku bulmuştur. Kuzey Afrika'da Abbâsîler'e karşı hilâfet iddiasıyla isyan eden Hâris ile yardımcısı Abdülcebbâr yan yana ölü bulundu. Ölen bu iki kişinin ellerinde kanlı kılıçlar vardı. İbâdîler önce bu iki kişinin birbirini öldürdüğünü düşünüp, kimin diğerini daha önce öldürdüğünü bilmedikleri için Hâris yahut Abdülcebbâr'dan hangisini dostları içinde (velâyet) hangisini hasımları içinde (berâ'et) değerlendirecekleri yahut bir karar vermeden durma (vukuf) konusunda tartıştılar.⁹⁵

“Sübûtu'l-hucce” meselesi İbâdîler arasında tartışmalı olan diğer bir meseledir. Bu, insanın İslâm'ın hükümleriyle hangi koşullarda mükellef olacağı meselesidir. Örneğin Hz. Peygamber'in davasından haberi olmayan bir Mecûsî'yi bir Hristiyan'ın Hristiyanlaştırması konusunda

⁹¹ Ca'birî, *Alâkâtu Umman*, 40, 41.

⁹² *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâdiyye (kismu el-meşrik)*, 397.

⁹³ Nâmî, *Dirâsât 'ani' l-İbâdiyye*, 195, 196.

⁹⁴ İbâdîlikte velâyet ve berâetle ilgili bk.: Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair”, 686-88.

⁹⁵ Şemmâhî, *es-Siyer*. 1/120.

İbâdîlerin bazıları; “Hz. Peygamber’in daveti kendisine ulaşmayan Hıristiyan, Müslüman sayılır. Çünkü Hz. Peygamber’in dine çağrısı ona ulaşmamıştır. Ancak Hıristiyanlığı kabul eden kişi ise kâfirdir.” demişlerdir.⁹⁶ Anılan bu tartışmadaki tutarsızlık, Hz. Peygamber’in davetine ulaşamayan Hıristiyan’ın, Müslüman kabul edilmemesi ve aynı Hıristiyanın davetini kabul eden Mecûsînin Müslüman kabul edilmesidir. Yukarıda kısaca değinilen itikadî konular İbâdîler arasında en çok tartışılan ve üzerinde uzlaşma sağlanamayan temel başlıklardır.

Sonuç

İbâdiyye İslam’a nispetinde sakınca olmayan bir mezheptir. Yani mezhebi, gulât-ı Şî‘â gibi heretik-bid‘at ehli bir mezhep kabul etmek isabetli bir görüş değildir. Fikri olarak Haricîlikten doğan, itikatta Mu‘tezile’den; fıkhıta Sünnîlik’ten beslenen, pek çok konuda, özellikle politik konularda kendine mahsus görüşleri olan bir mezheptir. İtikadî ve zihni yapı bakımından Kuzey Afrika İbâdîliğinin diğer İbâdî gruplardan ciddi bir farkı yoktur. Kuzey Afrika İbâdîliğinin araştırmaya değer olan en dikkat çeken yönü ise temelde diğer İslam mezheplerinden özelde ise Haricîlerden farklı olan siyaset görüşü ve siyaset pratikleridir.

İbâdiyye’nin kelâm düşüncesinde Mu‘tezile ve Hâriciyye arasında bir yerde bulunduğunu söylemek mümkündür. İbâdîler kendi varlıklarını devam ettirebilmek için siyasî zekâlarını kullanarak zaman geçtikçe ortaya çıkan farklılıklara uyum sağlamayı başarabilmişlerdir. Tarih boyunca birçok sorun yaşamış ve birçok bölgeye dağılmış olmalarına rağmen İbâdîler fikri olarak bir bütün halinde kalmaya muvaffak olabilmişlerdir. Böylece onlar bazı Şîi fırkalar gibi kendi içlerinde çok büyük parçalanmalar yaşamamışlardır. Günümüzde İbâdîler Cezayir, Umman,

⁹⁶ Nâmî, *Dirâsât*, 195.

Tanzanya, Libya ve Tunus gibi bölgelerde farklı siyasî otoriteler altında olmalarına rağmen aynı fıkıh ve akaid kaynaklarını kullanmaktadırlar. Aralarında küçük birtakım ihtilaflar bulunsa da bunların parçalanmaya yol açacak nitelikte olmadığını ifade etmek gerekir.

Kaynakça | References

- Ağırkaya, Güven. “Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi”. *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 663-692.
- Ağırkaya, Güven. *Tefsirde Hâricî-İbâzî Yorum (Himyânu'z-zâd Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Abbâsi, Semîhe. *et-Tefkîrû'l-akedî inde el-İbâdiyye min hilâli sîreti Şebîb b. Atiyye el-Umânî*, Tunus: Tunus üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Abdulkâfî, Ebû Ammâr. *el-Mûcez ('Ârâ'u'l-Havârici'l-Kelâmîyye)*, thk. Ammâr et-Tâlibî, Cezayir: Vizâratü's-Sekâfe, 2013.
- Abdürrazık, Mahmud İsmail. *el-Havâric fi biladi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karni'r-râbi'l-hicrî*, (Fas: Daru' s-Sekâfe, 1985.
- Alyân, Muhammed Abdulfettah. *Neş'etü'l-herketi'l-İbâdiyye fi'l-basra ve münâkaşatü da'vâ t'esîsi Câbir b. Zeyd lehâ ve 'alâketuhâ bi'l-Havâric*, Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1994.
- Amat, Charles. *Le M' zab et les M' zabites*, Paris: Challamel, 1888.
- Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidi, *Ebkarü'l-efkar fi usuli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire : Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafa b. Nasır Vînten (Gerdaye: Neşru Cem'ıyyeti't-Turâs, 2001).
- Bağdâdi, Ebu Mansûr Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-fırak*, thk: Muhammed Osman el-Hişt, Kahire: Dâr İbn Sînâ, ts.
- Bahmani, Muhammed. *el-İbâdiyye fi'l-Mağribi'l-Evsat min bidayeti in-tişâri'l-mezhep ila nihayeti'd-devleti'er-Rüstemiyye, 160/777-296/909*, Cezayir: Cezayir Üniversitesi 02, Sosyal Bilimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2011.
- Begduri, Megrin b. Muhammed, *Siyer meşâih Nefuse*, Thk. Tevfik Ayyad eş-Şekrûni, Epub: Müessestü Tavelet el-Fikriyye, 2009.
- Behhâs, İbrahim. "Şurûtu'l-İmame inde'r-Rüstemiyyîn", *Mecelletü'l-vehat li'l-buhus ve'd-dirâsât*, Gardâye, 18 (2013), 229-233.
- Behhâs, İbrahim. *ed-Devletü'r-Rüstemiyye* (Gerdaye: Cemiyetü't-Turâs, 1985), 79.
- Belhâc, Nasır. el-Mecmû'âtü'l-İbâdiyye fi şemâli İfrikyâ min hilâli kü-tübî'n-nevâzil, *el-Vâdî Üniversitesi*, ts.
- Bu'acîle, Neciyye el-Werrîmî. *el-İslâmu'l-Hâricî*, Beyrut: Daru't-Talîa, 2006.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâdiyye. Gerdaye: Cem'ıyyetüt't-Turâs, 1991.
- Cuperly, Pierre. *İnteroduction a l'ctude de L'İbasdisme et de sa theologie*, Alger: OPU, 1984.

- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Câbir b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/537-538.
- Çınar, Bayram. "Bir Ödül-Ceza Teorisi Olarak Kesb Kuramı". *Dicle İlahiyat Dergisi XXV / 2* (Ocak 2023) 468-494.
- Dalkılıç, Mehmet. Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması, *İÜİFD* (2007), 85-96.
- Delile Hübzi, *el-Ârâü'l-keîâmîyye li Ebî Yakub el-Vercelânî*, Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây, Constantine: y.y.1397/1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Şâfiî, Hesên Mahmud. *el-Medhal ila dirâseti ilmi'l-keîâm*, Pakistan: İdaretu'l-Kuran ve el-ulûm el-İslâmîyye, ts.
- Grand' henry, Jacques. *Les Parlers Arabes De La Région Du Mزاب*, Leiden: Brill, 1976.
- Hamet, İsmâîl. *Les musulmans français du Nord de l'Afrique*, Paris: Librairie Armand Colin, 1906.
- Hârisî, Sâlim b. Humeyd b. Süleyman. *el-'Ukûdü'l-fiddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*, Maskat: Vizaretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2017.
- Hicâzî, Abdurraman. *Tetavvuru'l-fikri't-terbevi inde'l-İbâdiyye fi şemali İfrikya*, Beyrut: el-Mektebe'l-Asriyye, 2000.
- Hoffman, Valerie J. *The Essentials of Ibadi Islam*, New York: Syracuse University Press, 2012.
- Huart, Clément. *Littérature arabe*, Paris: A.Colin, 1902.
- İbn Hevkel, *el-Mesalik ve'l-memalik*. Liden: Matbaat Liden, 1873.
- Kabil, Abdulhey Muhamed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîâmîyye*, İskenderiye: Daru'l-Vefa, 2015.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği", Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/02, (2015), 13- 71.
- Koca, el-Munsıf. *Tarihü'l-İbâdiyye ed-Dini ve's-Siyasî*, Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye li'l-Kitab, 2014.
- Koşcielniak, Krzysztof. The contribution of prof. Tadeusz Lewicki, (1906–1992) to Islamic and West African studies, *Analecta Cracoviensia*, 44, (2012).
- Lewicki, Tadeusz. *Dirâsât şemal İfrikîyye*, çev. Ahmed Bumezku, (Epub:Müessesetü Tavelet el-Fikriyye, 2006.

- Lewicki, Tadeusz. *el-Mu' arrihûna' l-İbaiyyûn fi İfrikiya' ş-şemaliyye*, çev. Mahir Cerrâr, Rima Cerrâr, Epub: Müessestü Tavelet el-Fikriyye, 2007.
- Lewicki, Tadeusz. *Tesmiyetü Şüyühi Cebel Nefüse ve kuraohm*, çev. Abdullah Zaru, Epub: Müessestü Tavelet el-Fikriyye, 2006.
- Madelung, Wilferd. *Some Reflexions on the Origins of the Ibâdiyya and Zaydiyya, L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval*, ed. Cyrille Aillet Berlin: De Gruyter, 2018.
- Merrâkuşî, İbn Üzâre. *el-Beyânu'l-Muğrib fi ehbari'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, thk. J. S. Colan, Elivi Brovensal, Beyrut: Daru' s-Sekâfe, 1983.
- Melşûtî, Teğürin b. İsa. *Usulu' d-din*, thk. Venis Tahir Amir, (Umman: Daru' l-Cîl el-Vâ'id, 2005.
- Mezhûdî, Mes'ûd. *Cebel Nefuse fi'l-asri'l-vâsit*, (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010.
- Mezzâtî, Ebu'r-Rebi' Süleyman b. Yehlef. *et-Tuhafu'l-mahzûne fi icma' i'l-usûli'ş-şer'iyye ve me'ânihâ*, thk. Hamza buma'kel, Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 2017.
- Mısri, Abdurrahman Ebû'l-Kasım. *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, Kahire: Mektebetü's Sekafeti' d-Diniyye, 2004.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye beyne' l-fıraki'l-İslamiyye*, Gardaye: Cem'iyetü't-Türâs, 2003.
- Nâmî, 'Amr Halife, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Nâsır, Muhammed. *Menhecü'd-da've inde' l-İbâdiyye*, Cezayir: Dâr Nâsîr, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Tebisiretü'l-edille fi usuli'd-din*, thk. Muhamed hâmid el-Enver İsa, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011
- Özdemir, Ahmet. İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36 (Aralık 2020), 525-556.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye' nin Ana Hadis kaynağı Rebi' b. Habib' in Müsnedi*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Piesse, Louis. *Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie, comprenant le Tell et le Sahara*, (Paris: L. Hachette, 1868.
- Sellâvi, Şihabeddin Ahmed. *el-İstiksa li ahbâri düveli' l-Mağribi'l-aksâ*, Kazablanka: Daru' l-Kitap, th.
- Semînî, Abulaziz. *Meâlimu' d-din*, Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1986.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz. Afrika' da Kurulan İlk İslâm Kentlerinden: Tihert, Çorum, ÇEVİD, 10/1, (Bahar 2015).
- Şehristani, Abu'l-feth Muhammed Abdu'l-Kerim. el-Milel ve'n-nihal, thk: Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas. Kitâbü's-siyer, Kahire: el-Matbaa' l-Bârûniyye, 1301.
- Usfuri, Halife b. Hayyât. Tarihu Halife bin Hayyat, thk. Ekrem Ziya el-'Ömerî, (Beyrut: Müessesetü' r Risâle, 1397.
- Vehîbî, Muslim b. Salim. el-Fikrû'l-akedi inde'l-İbâdiyye, Sib: Mektebetu'd-Dâmirî, 2006.
- Van Ess, Josef. Ilmu'l-Kelam ve'l-mücteme', çev. Sâlime Sâlih, Köln: Dâu'l-Cemel, ts.
- Wahl, Maurice. L' Algérie (4e édition, mise à jour par Augustin Bernard), Paris: Felix Alcav, 1903.
- Yıldız, Harun. İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki, İslâmî İlimler Dergisi, 10/ 1, (Bahar 2015).
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (2018), 294-318.
- Yıldız, Metin. İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke). BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/ 2 (2018).
- Zînî, Muhammed Abdurrahim. 'Amr b. Obiyed ve' l-usûlü'l-hemse, dirâse mükârene beyne fikri'l-M'utezile ve' l-İbadiyye, Umman: Mektebetu'l-Anfâl, 2007.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. el-A'lâm, Beyrut: Dâru' l-İlmi li' l-Melâyîn, 2002.

An Evaluation of Stauffenberg's Actions in the Film Valkyrie (2008) from the Perspective of the Virtue of Altruism

Res. Assist. Hamidullah Genç | ORCID: 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenc@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Psychology of Religion, Kilis, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

Abstract

Cinema is an effective means of cultural representation as it reaches all corners of the world through its narrative styles and products. Cinema portrays external realities and mental experiences in artistic, documentary, and dramatic forms, depicting various subjects with different themes. Therefore, every film in the information-flow medium of cinema has a conceptual and philosophical background. The film Valkyrie (2008), set during a period of war, depicts a character's efforts to alleviate pain by prioritizing others and endangering himself and his loved ones in the process. These efforts demonstrate his motivation for altruism. Cinema has benefited us by identifying, capturing, and examining altruism in a simulative sense. This study aims to reveal the contrast of altruism with "self-centeredness" and "egoism," which are seen as virtues by different philosophical thinkers, by discussing the characters in the film, especially Stauffenberg's stance on these virtues. The theoretical framework regarding these concepts has been created in the first subheading, and in the second subheading, the position of the character(s) compared to Stauffenberg has been determined within this framework. The first subheading entails a semantic analysis of altruism from the perspective of different thinkers, summarizing the difference between the concept and "egoism" and "self-centeredness." The second subheading includes a framework related to the fictional dimension of the film reviewing critical articles on "Valkyrie." Stauffenberg's struggle against Nazis during World War II has been examined considering apparent virtue. Using the qualitative content analysis method, the film has been analyzed, and Stauffenberg's altruistic stance is interpreted based on philosophical and moral data. The conclusion is that Stauffenberg acted in accordance with altruism, not with self-centeredness or egoism.

Keywords: Psychology of Religion, Positive Psychology, Morals, Virtue, Altruism, Valkyrie.

Citation: Genç, Hamidullah. "An Evaluation of Stauffenberg's Actions in the Film Valkyrie (2008) from the Perspective of the Virtue of Altruism". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 187-224.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1271394>

Date of Submission	29.03.2023
Date of Acceptance	31.05.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hamidullah Genç)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmanecetikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Stauffenberg'ün Valkyrie (2008) Filmindeki Eylemlerinin Diğerkâmlık Erdemi Perspektifinden Değerlendirilmesi*

Arş. Gör. Hamidullah Genç | ORCID: 0000-0002-8148-5841 | mhamidullahgenç@hotmail.com

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Kilis, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

Öz

Sinema, anlatsal tarzları ve ürünleri aracılığıyla dünyânın her köşesine ulaşmasıyla kültürel temsiliyetin etkili bir araçtır. Sinema sanatsal, belgesel ve dramatik şekillerde dışsal gerçeklikleri ve zihinsel deneyimleri tasvir ederek farklı temalarla çeşitli konuları işler. Dolayısıyla sinemanın bilgi akışı ortamındaki her filmi bir kavramsal ve felsefi arka plana sâhiptir. Savaş döneminde geçen Valkyrie (2008) filmi, kendisi ve sevdiklerini tehlikeye atıp başkalarını öncelikli tutarak, yaşanan acıyı hafifletmek için çaba sarf eden bir karakteri tasvir etmektedir. Bu çabaları, onun diğerkâm motivasyonunu gösterir. Çalışmada sinema, simülatif anlamda diğerkâmlığı tanımlama, sâbitleme ve inceleme yoluyla fayda sağlamıştır. Bu çalışma, diğerkâmlığın farklı felsefi düşüncüler tarafından erdem olarak görülen “benmerkezcilik” ve “egoizm” ile karşılaştırmasını, özellikle Stauffenberg'in bu erdemlerle olan tutumu üzerine filmdeki karakterleri tartışarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu kavramlarla ilgili teorik çerçeve birinci bölümde oluşturulmuş ve ikinci bölümde karakterlerin (özellikle Stauffenberg) bu çerçevedeki durumları belirlenmiştir. Birinci bölüm, farklı düşüncülerin bakış açısından diğerkâmlığın bir semantik analizini yaparak kavram ile “egoizm” ve “benmerkezcilik” arasındaki farkı özetlemektedir. İkinci bölüm, filmle ilgili sinema kritiği yazılarını inceleyerek filmin kurgusal boyutuyla ilgili bir çerçeve sunmaktadır. Stauffenberg'in II. Dünya Savaşı'nda Nazilere karşı mücadelesi, belirgin erdem göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Nitel içerik analizi yöntemi kullanılarak film analiz edilmiş ve Stauffenberg'in diğerkâm duruşu felsefi ve ahlâkî verilerle yorumlanmıştır. Sonuç olarak, Stauffenberg benmerkezcilik veyâ egoizme değil, diğerkâmlığa uygun davranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, Ahlak, Erdem, Diğerkâmlık, Valkyrie

Atf Bilgisi: Genç, Hamidullah. “Stauffenberg'ün Valkyrie (2008) Filmindeki Eylemlerinin Diğerkâmlık Erdemi Perspektifinden Değerlendirilmesi”. *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 187-224.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1271394>

Geliş Tarihi	27.03.2023
Kabul Tarihi	03.05.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hamidullah Genç)
Etik Beyan	Yapıldı – iThenticate
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Cinema is an essential component of human culture and entertainment, with a history spanning over a century.¹ It has the power to transport us to different worlds, evoke emotions, and inspire us.² However, cinema is not just a form of entertainment; it can also have a profound impact on our moral and ethical values.³

Films can promote virtues such as courage, empathy, compassion, and honesty,⁴ or they can encourage vices and negative behaviors such as violence, greed, and selfishness.⁵ Therefore, the relationship between films and virtues has been a topic of interest for philosophers, psychologists, and film critics alike.⁶ This relationship raises important questions regarding the responsibility of filmmakers to shape our values and promote positive virtues through their art.⁷ Examining the relationship between films and virtues can provide insights into how cinema can affect our lives and our collective moral compass.⁸

The relationship between films and virtues is complex and multifaceted. Westacott argues that films can be a valuable tool for discussing

¹ David Bordwell - Kristin Thompson, *Film Art: An Introduction* (New York: McGraw Hill Education, 2016), 1.

² Noël Carroll, *The Philosophy of Motion Pictures* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 12.

³ Berys Gaut, "Film and Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta (Erişim 18 Mart 2023).

⁴ Bill Nichols, *Movies and Methods: An Anthology* (Berkeley: University of California Press, 1976), 17.

⁵ Robert C. Solomon, *The Big Question: A Short Introduction to Philosophy* (London: Continuum, 2003), 128.

⁶ Plantinga, "Film Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta (Erişim 18 Mart 2023).

⁷ Thomas Wartenberg, "Philosophy and Film", *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, ed. Paisley Livingston - Carl Plantinga (New York: Routledge, 2008), 6.

⁸ Roger Rosenbaum, "Virtue and the Movies: The Ethics of Film View-ing", *Philosophy Now* 98 (2014), 20-23.

moral issues and demonstrating the importance of virtues by examining the paradoxical relationship between virtues and vices and their complementary aspects.⁹ Sinnerbrink emphasizes that films can serve as a platform to explore virtue ethics, a philosophical approach that emphasizes the importance of virtues in moral decision-making, and that films can present impressive examples of virtuous behavior and provide a context for discussing moral issues.¹⁰ Kristjánsson and Cunningham highlight that films can provide insight into the complexity of human behavior and demonstrate the importance of virtues in overcoming vices.¹¹

It is seen as the responsibility of filmmakers to portray characters and their actions in line with society's moral and ethical standards and avoid propagating harmful ideas.¹² To handle morals and ethics in cinema may require a delicate balance between artistic freedom and responsibility. In short, filmmakers are expected to consider the impact of their work on society and strive to promote positive values, and address sensitive issues responsibly and sensitively.¹³

Studies on how screen-viewing and films affect people's behavior carry the tendency to investigate mainly the negative impacts of cinematic content on individuals' thoughts, attitudes, and actions. These research endeavors provide valuable insights into the potential consequences of film exposure on human behavior. A study investigates how

⁹ Emrys Westacott, *The Virtues of Our Vices: A Modest Defense of Gossip, Rudeness, and Other Bad Habits* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 197-198.

¹⁰ Robert Sinnerbrink, "Aristotle on Virtue and Film", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 70/1 (2012), 57-58.

¹¹ Kristján Kristjánsson - Craig A. Cunningham, *Virtues and Their Vices* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 126-127.

¹² Brian Winston, "Ethics and the Film Industry", *Film and Ethics: Foreclosed Encounters*, ed. Lisa Downing - Libby Saxton (New York: Routledge, 2010), 1-14.

¹³ Noël Carroll, "Art and Ethics", *A Companion to Aesthetics*, ed. David Cooper (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1992), 403-408.

exposure to violent media (watching action films, playing violent computer and video games, and visiting violence-oriented Internet sites) influences the propensity for aggression exhibited by youth.¹⁴ Another study investigates the correlation between various personality traits, media consumption, preferences, and the tendency to engage in risk-taking behavior. Certain personality factors, namely sensation seeking, verbal aggressiveness, argumentativeness, and instrumental androgyny, exhibited positive associations with exposure to violent films, horror films, as well as real crime and violent television, although to a lesser extent.¹⁵

In a study by Kubrak, attitudes toward elderly individuals were evaluated using a psychosemantic technique before and after watching a film. The findings revealed that postgraduate students showed positive attitude changes, while undergraduate students' negative assessments worsened. These divergent outcomes can be attributed to individual differences such as age, educational status, prior experiences, and pre-existing attitudes. The study highlights the role of pre-existing attitudes in mediating the impact of the film, emphasizing the influence of individual differences on media effects. However, the immediate changes observed after viewing the film were not enduring, underscoring the importance of identifying mechanisms that facilitate the long-term sustainability of these changes.¹⁶

Another study investigates the influence of film on participants' knowledge, attitudes, and behaviors toward individuals with schizophrenia. A sample of 106 participants completed pre- and post-viewing ques-

¹⁴ Michael D. Slater vd., "Violent Media Content and Aggressiveness in Adolescents: A Downward Spiral Model", *Communication Research* 30/6 (2003), 714-716.

¹⁵ Kathryn Greene - Krcmar, "Predicting Exposure to and Liking of Media Violence: a Uses and Gratifications Approach", *Communication Studies* 56/1 (2005), 72-88.

¹⁶ Tina Kubrak, "Impact of Films: Changes in Young People's Attitudes after Watching a Movie", *Behavioral Sciences* 10/5 (2020), 86.

tionnaires after watching a 45-minute film excerpt. The films shown included fear-based inaccurate, likable-inaccurate, and educational-accurate portrayals of schizophrenia, as well as a control group. The findings revealed that participants in the fear-based inaccurate group exhibited significant increases in stigmatizing attitudes compared to those in the accurate and control groups. These participants also reported heightened negative affect and endorsed beliefs associating individuals with schizophrenia with unpredictability, dependency, and danger. These results support the hypothesis that negative and inaccurate portrayals of severe mental illness contribute to the reinforcement of stigmatizing attitudes. All in all, films have the potential of influencing viewers either in a good or bad direction by employing either prosocial qualities or the opposite.¹⁷

Altruism, or the practice of selfless concern for the well-being of others, is becoming increasingly prominent in cinema.¹⁸ It is an important aspect of ethics and morality that can shape people's perceptions and interactions with others. The handling of altruism in cinema requires careful consideration to avoid portraying it simplistically or naively.¹⁹ One approach to depicting altruism in cinema is to present characters who are motivated to help others, even at great personal cost. Such characters can serve as role models for viewers, inspiring them to consider the needs of others before their own. Additionally, cinema can be used to explore the positive impact of altruistic behavior on individuals and

¹⁷ Michael Shaun Perciful - Cheryl Meyer, "The Impact of Films on Viewer Attitudes towards People with Schizophrenia", *Curr Psychol* 36/3 (2016), 483.

¹⁸ Cem Pekman, *Özgeçilik ve Sinema* (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2021), 67.

¹⁹ C. Scott Dixon, "Altruism in Contemporary Hollywood Film", *The Ethics of Contemporary Hollywood*, ed. Robert Sinnerbrink (New York: Routledge, ts.), 122.

communities.²⁰ It is deemed important to present altruism in a nuanced manner, acknowledging the complexity of the concept and the multifaceted motivations behind it. By portraying the challenges and difficulties associated with altruism, filmmakers can create a more realistic portrayal of this concept and help audiences and researchers to appreciate its complexities.²¹

The film "Valkyrie" (2008) was chosen due to its inclusion of a faint flicker of positivity called altruism amidst the prevailing negative atmosphere, emotions, thoughts, and actions gripping Germany, Europe, and ultimately the world. Addressing the positive virtues present in a film where negative emotions, thoughts, and actions are scarce would create a vulnerability as it does not allow for a comparison with negativity.

Altruism is closely related to the psychology of religion as it explores the role of religious beliefs, values, and practices in promoting selfless and compassionate behavior toward others. This aspect substantiates the rationale behind the selection of this subject matter.

Studies that explore the partnership between the values of positive psychology and the psychology of religion are scarce. These studies examine how positive psychological principles and practices can be integrated with religious beliefs and practices to promote well-being and positive outcomes. They explore the role of spirituality, religious beliefs, and religious practices in fostering resilience, meaning, purpose, forgiveness, gratitude, and other positive psychological constructs. The aim

²⁰ Kristin M. Barton, "Altruism in Film and Fiction", *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*, ed. Richard Eldridge (Oxford: Oxford University Press, 2009), 480-498.

²¹ Greenhill Pauline - Diane Tye, "Benevolent Warriors in Popular Culture", *Unsettling Assumptions: Tradition, Gender, Drag*, ed. Rob Cover - Alison Lee (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 211-224.

is to understand how individuals' religious beliefs and practices can contribute to their psychological well-being and flourishing. Certain studies also investigate the potential benefits of interventions that combine positive psychology and religious/spiritual approaches. While the exact number of studies on the partnership between the values of positive psychology and the psychology of religion may vary, it is fair to say that they are not as abundant as studies focusing solely on positive psychology or religious psychology individually. However, the literature in this area is growing, and there is a growing recognition of the importance of integrating these two fields of study. Researchers are increasingly exploring the intersection between positive psychology and the psychology of religion to understand how they can mutually inform and enhance each other. For additional in-depth insights on this topic, it is recommended to consult the book titled "Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality," edited by Davis, Worthington Jr., and Schnitker (2023). It offers a comprehensive exploration of the integration between positive psychology and the psychology of religion and spirituality. The book covers a wide range of topics, including the historical perspective of positive psychology and the psychology of religion and spirituality, the role of virtues in these domains, theories of health and well-being, the framework of meaning, methodological considerations, cultural considerations, developmental considerations, happiness and well-being, character strengths and virtues, clinical and applied considerations, and future directions for the field. This book serves as a valuable resource for gaining a deeper understanding of the intersection between positive psychology and the psychology of religion and spirituality and provides insights into various aspects of this integration. Thus, this study endeavors to facilitate the convergence of these two domains.

1. The Place of the Virtue of Altruism in the Triangle of Egoism, Self-Centeredness, and Other-Centeredness

In ancient philosophy, altruism was not considered a significant virtue by system philosophers such as Socrates, Plato, and Aristotle. Despite the Greek origin of the term "benevolence," Plato did not emphasize its practice or list it among the four virtues. While Aristotle's *Ethics* contained excellent sections on friendship, loyalty was considered a means of personal empowerment rather than selfless giving without any personal gain, a notion that would have been surprising to Greeks.²² In contrast to complex concepts like democracy, multiculturalism, social justice, and equality, which emerged within specific social and economic contexts, altruism has inherent value and greater acceptance. Auguste Comte's *Systeme de Politique Positive* defined altruism as supporting the interests of others, formed by combining "ui" with "alter," the Latin term for "to the other," which is the French equivalent/original term for "altruism." H. Lewes, an English writer who studied Comte, evaluated the concept from a moral perspective while maintaining its original intent.²³

Altruism denotes actions that benefit others at the expense of oneself, regardless of motives, whether unconsciously or consciously based on one's biological structure. In social sciences, the authenticity and sincerity of such actions are evaluated in the context of the self-other relationship and from a psychological perspective. Thus, to investigate the motivation, consciousness, and sincerity of altruistic acts, it is essential to move beyond biological constraints and examine them from a psycho-

²² George Herbert Palmer, *Altruism: Its Nature and Varieties* (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 1.

²³ Niall Scott - Jonathan Seglow, *Altruism* (New York: Open University Press, 2007), 1-2.

logical standpoint.²⁴

The definitions mentioned earlier prompt inquiries about the effectiveness and outcomes of altruistic actions, the usefulness of possessing an altruistic character, and the purpose of an altruistic action that does not directly benefit the suffering individual. Although one may not have control over the consequences of an altruistic act, if it is motivated by compassion, it involves empathic orientations such as understanding others' pain and making sacrifices. Altruism that stems from compassion involves putting oneself in another's position and relieving their pain for their benefit. It goes beyond an individual's moral stance and becomes a value-laden action that benefits others.²⁵

George Herbert Palmer, in his *Ely Lectures*, explores the origins of altruism. He narrates an anecdote of observing people eating less preferred grains out of consideration for others in need during his travels as a guest in people's homes. He regards this behavior as altruistic, which he considers a crucial and enigmatic virtue.²⁶

Nietzsche asserts that altruism is a manifestation of egoism rooted in envy. Altruistic people use others' actions to gauge their self-worth, and they develop a context for increasing it. Nietzsche argues that individuals who lack love use altruism as a pretext to demonstrate it through flawed contexts. He perceives altruistic individuals as seeking non-egoistic love through behaviors that are neither excessive nor empty. Nietzsche regards pity as the driving force behind taking an interest in someone else's misfortune or pain, which is a reflection of one's poten-

²⁴ Stephen G. Post, *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue* (New York: Oxford University Press, 2002), 4.

²⁵ Lidewij Welmoed Niezink, *Considering Others in Need: On Altruism, Empathy and Perspective Taking* (Ridderkerk: Offsetdrukkerij Ridderprint B.V., 2008), V.

²⁶ Palmer, *Altruism: Its Nature and Varieties*, 1.

tial suffering. Even if an individual does not love someone who has fallen into the water, they may still rescue them unconsciously driven by self-interest. Nietzsche claims that this altruistic behavior only alleviates one's own pain.²⁷

Determining whether an action is truly altruistic involves considering whether it is motivated by self-interest or concern for others. Any justification for altruistic behavior must incorporate the desires of the self. This means that the belief that one's actions can benefit others can only be a motivating factor if the person desires something that includes the good of the other as well as their own good.²⁸

Altruistic actions can be analyzed from three perspectives. Firstly, the egoistic view posits that individuals engage in altruistic behavior only if they expect future benefits. Secondly, the self-centered view suggests that the donor's benefit includes the potential recipients' benefit as well. This means that the donor gives only if the pleasure of following others' preferences outweighs the pleasure of consuming the goods themselves. Lastly, an other-centered approach proposes that the helper's action stems from a personality trait resulting from artificial selection. This personality trait arises from an ethical gene, rather than a desire to increase the recipient's welfare. The egoistic individual thinks only of maximizing their own benefit. The self-centered individual considers their own benefit first but also includes others. The other-centered individual prioritizes others due to a genetic difference in their makeup.²⁹

The egoistic approach to altruism has some drawbacks. Observing others' happiness without giving anything might lead to more pleasure,

²⁷ Scott - Seglow, *Altruism*, 18-19.

²⁸ Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (New Jersey: Princeton University Press, 1970), 80-81.

²⁹ Khalil, "What is altruism?", 99-102.

but egoistic altruists still donate their resources. This suggests that they empathize with the recipients. According to the egoistic approach, altruists must be masochists since they are willing to suffer harm for compensatory pleasure. Therefore, a rational masochist would be grateful to a poor recipient because poverty indirectly allows the donor to maximize their pleasure.³⁰ Becker's implication supports this perspective.³¹

Altruism is viewed positively by many, but some academics view it with suspicion due to the high moral tone associated with the term. Idealizing altruism weakens its foundation in real-life situations and can lead to religious, moral, and ethical dilemmas. Skilled manipulators can take advantage of altruists, increasing suspicion towards planned and intentional altruism. Succumbing to this danger, however, supports a completely selfish interpretation of humanity that excludes any serious reading of altruism. Altruism is not logical or other-centric when acting against self-interest, and it requires willing recipients. The more thoroughly altruism is examined, the closer it comes to a complete contradiction. It is impossible to imagine a society composed entirely of altruists in theory, and recipients are just as important as practitioners of altruism.³²

Khalil raises a question about differentiating between altruism and emotional foolishness when someone is motivated solely by the well-being of others. Even a relatively poor individual who donates most of their income to charities may be seen as an emotional fool. It could be difficult to identify precise limitations that differentiate between altruism

³⁰ Gary S. Becker, "Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place", *Economica* 48/189 (1981), 13.

³¹ Becker, "Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place", 13.

³² Colin Grant, *Altruism & Christian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2003), 218.

and emotional foolishness.³³

Altruism is a challenge for evolutionary biology, which is based on Darwin's principles of individual selection and survival of the fittest. However, evolutionary biologists explain altruism through kin or group selection. Altruistic individuals do not gain direct individual benefits, but groups with altruistic members can provide other-centered help cycles, giving them an advantage over other groups. Kin selection predicts the selection of genes, even if it is detrimental to the group or the individual. Therefore, an individual who puts their kin or group before themselves exhibits short-term self-centeredness and long-term egoistic altruism.³⁴

Economists have examined altruism and recognize that it can have benefits beyond self-interest. Altruism is a significant phenomenon in some economic studies. However, economists acknowledge that altruism operates within the framework of fundamental economic theory and is viewed as an atypical benefit function. Altruistic individuals are regarded as having unconventional utility functions that diverge from typical rational actors within the classical economic paradigm.³⁵ Neoclassical economists assert that individuals strive to maximize their personal benefit when presented with alternative actions, such as investing or not, cooperating or not, or helping or not.³⁶

Psychology has traditionally considered altruism as covert person-

³³ Khalil, "What is altruism?", 98.

³⁴ Kristen Renwick Monroe, *The Heart of Altruism: Perception of a Common Humanity* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), 161-162.

³⁵ Monroe, *The Heart of Altruism: Perception of a Common Humanity*, 137.

³⁶ Christine Clavien - Michel Chapuisat, "The evolution of utility functions and psychological altruism", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences (2015), 2.

al gain, similar to economics and evolutionary biology, due to the assumption of universal egoism. However, this view began to shift in the mid-1970s with the recognition of the existence of altruism. The helping profession of psychology has also contributed to this change by encouraging psychologists to view other-oriented behaviors as genuinely altruistic. As a result, psychologists may now consider differences in identity formation and prioritize other-centered orientations, rather than being solely committed to the model of selfish identity and personality structure.³⁷

Psychology's focus on the self provides insight into empathetic altruistic motivation. However, the ego's helping behavior toward reducing someone else's distress may not necessarily be true altruism. Instead, the ego may be acting in an instrumental egoistic manner to reduce its own discomfort or feelings of guilt and shame. Hence, the ego's assistance may be seen as an instrumental egoistic response rather than a pure act of altruism.³⁸

Batson's study found that both empathy-based altruism and self-interest-based egoism could harm group well-being. The study showed that interventions promoting egoism and altruism increased concerns for individual well-being and decreased the importance of justice. In situations where group members were aware of distribution actions, participants incentivized towards altruistic behavior were not affected negatively by the publicity of their actions, unlike those incentivized towards egoistic behavior. Altruistic participants were less afraid of social sanctions than those in the egoism condition, which may have contributed to

³⁷ Monroe, *The Heart of Altruism: Perception of a Common Humanity*, 179.

³⁸ C. Daniel Batson vd., "Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?", *Journal of Personality and Social Psychology* 40/2 (1981), 291.

this difference.³⁹ A separate study found that empathy-driven altruism could prompt individuals to act in the interest of others, even if it means violating their own moral principles. This suggests that altruism may supersede individual or societal moral considerations. As demonstrated in the previous study, altruistic individuals are less concerned with social sanctions or transgressing social norms.⁴⁰

Not all individuals value altruism equally. Prioritizing the well-being of others may not be a priority for everyone. Some people may consider receiving help to require prioritizing oneself, leading them to perceive altruism as parasitic. This perception could create a potential risk of exploitation for personal benefit.⁴¹

Altruism is highly regarded but culturally illogical in some cases. Suspicion arises when an act appears altruistic but may be self-serving. It is often challenging to differentiate between altruistic and egoistic behavior. In organ donation, the absence of external motives and psychological assessments by medical professionals may help identify the donor's true intentions.⁴²

Studies suggest that individuals who prioritize altruism have longer lifespans than those who prioritize self-interest. Despite putting others before themselves, altruistic individuals may experience long-term personal benefits due to the positive impact of altruistic behavior on social connections, emotions, and stress levels. In contrast, egoistic behavior

³⁹ C. Daniel Batson vd., "Two Threats to the Common Good: Self-Interested Egoism and Empathy Induced Altruism", *Personality and Social Psychology Bulletin* 25/1 (1999), 5-13.

⁴⁰ C. Daniel Batson vd., "Empathy and the Collective Good: Caring for One of the Others in a Social Dilemma", *Journal of Personality and Social Psychology* 68/4 (1995), 630.

⁴¹ Kieran Healy, *Last Best Gifts: Altruism and the Market for Human Blood and Organs* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 5.

⁴² Healy, *Last Best Gifts: Altruism and the Market for Human Blood and Organs*, 13.

may provide short-term gains but can be harmful to relationships and lead to negative health outcomes. Although altruism is not always viewed positively, it can have significant benefits for individuals and society.⁴³

In the study of altruism, it is commonly recognized that the belief that altruistic behavior is beneficial is a crucial element. When someone receives help from an altruistic act, they may be more inclined to help others in the future. Furthermore, observers of altruistic behavior may feel more secure, knowing that they too could receive help when in need.⁴⁴

The explanation of altruism through sociocultural characteristics is limited. The effectiveness of sociocultural traits, such as religion or residing in a small town, to predict altruism is inconsistent when compared between altruistic and non-altruistic individuals. Monroe's study discovered that general sociocultural factors did not consistently emerge as predictors of altruism. Altruists who rescued Jews from the Nazis came from different backgrounds, including a Silesian countess and individuals with various educational levels. Gender, family size, birth order, and the family's social status are also not correlated with altruism.⁴⁵

Altruistic personalities can be observed in secular individuals, indicating religion may not be crucial for their development. However, religion and spirituality have been present in many cultures and throughout history, often associated with altruistic behavior. Moral teachers, seers, prophets, and founders of religions have garnered attention in altruistic

⁴³ Stephen G. Post, *Unlimited Love: Altruism, Compassion and Service* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003), 30.

⁴⁴ Marilyn M. Helms - Ziad Keilany, "Beyond self-interest: A reexamination of neoclassical economics in group settings", *Journal of Economic Behavior and Organization* 15/2 (1991), 194.

⁴⁵ Monroe, *The Heart of Altruism: Perception of a Common Humanity*, 121.

contexts.⁴⁶

The bystander effect occurred in 1964 when 38 witnesses of Kitty Genovese's murder did not intervene or call the police. This phenomenon has been explained by individuals prioritizing their own benefit by avoiding potential risks of harm, humiliation, police involvement, or loss of time at work. Helping could be expensive or ineffective, which could decrease motivation to assist. The presence of many bystanders creates the perception that someone else will help, promoting egoism. Lastly, the third explanation proposes that others' inaction can lead to the perception that the situation is not critical, prioritizing society over the self.⁴⁷

Bystander apathy can be attributed to normative conformity, as people tend to conform to the group's appropriate course of action, leading to a lack of assistance. Providing aid breaks away from the group, challenging the social norm of conformity. As people seek social approval and avoid rejection, challenging the group is not reinforced and may be punished. Therefore, individuals who remain, bystanders, preserve their benefit maximization and exhibit conformist, egoistic tendencies, demonstrating a lack of altruism.⁴⁸

Altruism can arise in emergencies, creating an opportunity for moral benefit. Once individuals decide to help, they may be legally obligated to continue doing so under state laws. Altruism is not mandatory, but it can become an individual's primary duty.⁴⁹

⁴⁶ Post, *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*, 5.

⁴⁷ Helms - Keilany, "Beyond self-interest: A reexamination of neoclassical economics in group settings", 194.

⁴⁸ Helms - Keilany, "Beyond self-interest: A reexamination of neoclassical economics in group settings", 189.

⁴⁹ Helms - Keilany, "Beyond self-interest: A reexamination of neoclassical economics in group settings", 193-194.

Prosocial behavior is more prevalent in rural than urban areas, attributed to the high population density, which may cause stress, aggression, and less focus on others. Expectations of prosocial behavior from others in crowded places or a sense of responsibility in smaller communities may contribute to the difference. Individual outcomes may vary based on their level of engagement in crowded or uncrowded places, indicating that prosocial behavior is not solely dependent on sociocultural factors.⁵⁰

Ayn Rand's objectivist morality prioritizes egoism and individualism over altruism, deeming the latter as hindering personal goals by weakening an individual's power to sustain their life. According to Rand, one's moral objective should be their own life and happiness based on rationalism, which perceives altruism as unrealistic.⁵¹ Rand argues against a society that prioritizes criminal desires over virtuous individuals who suffer under the burden of altruism.⁵² While Rand acknowledges the benefits of trade and the division of labor in society, she opposes the belief that capitalism is immoral due to its conflict with altruism. In Rand's view, intellectuals supporting socialism uphold altruism and collective sacrifice as moral values, while she contends that those who reason within a capitalist system recognize the irrationality and ethical deficiencies of collectivist economic systems grounded in altruism, such as socialism.⁵³

Empirical evidence shows that individuals can display both ag-

⁵⁰ J. Philippe Rushton, "Urban Density and Altruism: Helping Strangers in a Canadian City, Suburb, and Small Town", *Psychological Reports* 43 (1978), 989-990.

⁵¹ Ayn Rand, *Bencilliğin Erdemi*, çev. Nejdet Kandemir (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2013), 31-37.

⁵² Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 43-44.

⁵³ Ayn Rand, *Philosophy: Who Needs It* (New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1982), 81-82.

gressive and altruistic tendencies. The African wild dog is an example of a species that exhibits both aggressive and nurturing behavior. Similarly, humans may act aggressively towards non-family members but behave altruistically towards their families. In some contexts, aggression can also be seen as altruistic, as seen in worker bees defending their hive or kamikaze pilots. These examples demonstrate that aggressive and altruistic behaviors can coexist without being mutually exclusive.⁵⁴

Conclusions that can be drawn from the relationships between egoism, self-centeredness, and altruism are as follows: (a) the motivation for helping behavior can be egoistic, self-centered, or altruistic; (b) the label of altruism is based on the goal rather than specific behavior. The motivation for helping can include a mix of altruism and egoism (self-centeredness), and being altruistic doesn't necessarily mean being entirely selfless. (c) Increasing another's welfare is both necessary and sufficient to achieve an altruistic/other-centered end state.⁵⁵

2. Traces of the Virtue of Altruism in the Film *Valkyrie*⁵⁶ (2008)⁵⁷

The film portrays the attempted assassination of Hitler by German soldiers and politicians who had betrayed their values and allegiance during World War II on July 20, 1944. It was released in Turkish cinemas on January 30, 2009.

Valkyrie (2008) is a historical thriller directed by Bryan Singer and featuring a star-studded cast, including Tom Cruise, Kenneth Bra-

⁵⁴ Martin L. Hoffman (ed.), *Altruism and Aggression: Biological and Social Origins* (New York: Cambridge University Press, 1986), 191.

⁵⁵ Batson vd., "Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?", 291.

⁵⁶ "Valkyrie", haz. Brian Singer.

⁵⁷ The information regarding the film in this article, unless otherwise cited with footnotes, has been obtained from the IMDb website and the critiques of the film accessed through the aforementioned site.

nagh, Terrence Stamp, Bill Nighy, and Tom Wilkinson. The film depicts the little-known assassination attempt on Hitler by German soldiers and politicians who had pledged their loyalty but eventually turned against him. Valkyrie is notable for its sympathetic portrayal of German officials and soldiers, typically cast as antagonists in Hollywood films, and for Singer's adept direction and technical skill in crafting a suspenseful and unpredictable storyline with a known outcome.⁵⁸

Valkyrie's director and cinematography team demonstrate their artistic abilities by showcasing meticulous attention to detail and thoughtful planning of cinematography. Symbolism is used in the film, with red representing the Nazi's war-oriented mentality and disregard for human life and freedom, while gray represents their callous nature. Stauffenberg's sacrifice is highlighted by the scene of his bloodied hand, while the aerial view of the pool with a swastika mosaic portrays the pervasive influence of Nazism. The director avoids manipulating the audience with powerful images, allowing impactful scenes to flow seamlessly without overshadowing the film's drama and artistic elements.⁵⁹

The first half-hour of the film establishes the background, character, and purpose of Colonel Claus von Stauffenberg. However, the source of his war wounds and his love for his wife are unnecessary for the audience to comprehend his desire to assassinate Hitler.⁶⁰

The film employs a direct narrative approach, keeping viewers engaged. While focusing on the failed assassination during World War II, it avoids delving into character ambiguities (Stauffenberg both being a Reich hero and anti-Hitler), and refrains from explaining conspirators'

⁵⁸ James Rocchi, "Valkyrie", *Common Sense Media* (Erişim 07 Mart 2023).

⁵⁹ Brian Eggert, "Valkyrie", *Deep Focus Review*, 2008.

⁶⁰ Dana Stevens, "Depressed Suburban Nazi Backward-Agers", *Slate*, 23 Aralık 2008.

plans for Germany's future or plot's timing. The director concentrates on the altruism theme, allowing the audience to engage without excessive detail.⁶¹

The film's second half sees an increase in action with the *Valkyrie* operation, where the character Olbricht stands out as hesitant and anxious, failing to carry out orders. Olbricht's actions suggest a self-centered approach, contrasting with the altruism of Stauffenberg. Olbricht may have hidden motives or plans that were not revealed in the film. The failure of the assassination attempt may indicate that Olbricht had begun to fear the potential consequences of altruism, challenging the idea that it is a fixed and endless gain.⁶²

The film depicts the efforts of German soldiers and politicians, uncomfortable with Nazi Germany's actions, to plan and execute assassination and military coup attempts. Tom Cruise portrays Colonel Claus von Stauffenberg, as one of the main figures in the film.⁶³

Cruise's performance as Colonel Claus von Stauffenberg in the film is a notable one, showcasing his character's weaknesses, ambitions, and actions with clarity. However, his American accent clashes with the predominantly British-accented cast, potentially undermining the credibility of the film. David Bamber's portrayal of Hitler using German-accented English adds to the seriousness and chilling nature of the character, creating an independent performance from the casting. This realistic portrayal of Hitler could help viewers better understand the importance of altruism in the film by emphasizing the weight of the cir-

⁶¹ Peter Rainer, "Review: 'Valkyrie'", *The Christian Science Monitor*, 02 Ocak 2009.

⁶² "Movie Review: *Valkyrie* (2008)", *Critical Movie Critics*, 04 Ocak 2009.

⁶³ Claudia Puig, "Tom Cruise fails to convince in sluggish 'Valkyrie'", *USA Today*, 23 Aralık 2008.

cumstances that Stauffenberg struggled against.⁶⁴

Cruise's casting as Colonel Claus von Stauffenberg in the film has been criticized by Berthold Graf von Stauffenberg, son of the historical figure, due to Cruise's affiliation with the totalitarian ideology of Scientology, which he believes makes it repulsive for him to play a character who fought against a similar system.⁶⁵ Cruise's affiliation with Scientology, a totalitarian ideology, conflicts with his portrayal of Stauffenberg's altruism, which may lead to negative assessments. Nonetheless, Cruise's inclusion in the cast will help spread the message of altruism worldwide, especially in countries more averse to Nazism than to Scientology.⁶⁶

Cruise's childhood desire to kill Hitler, which he expressed in an interview, may influence the audience's perception of the film as more than just an action film, but also as the realization of a childhood fantasy. This could lead the audience to view Cruise's portrayal of altruism more favorably, as his sincerity could increase the credibility of the film. The audience may also perceive the altruism represented by Cruise's character as a hopeless cause, which could deepen its impact.⁶⁷

Sources indicate that Valkyrie oversimplifies Stauffenberg's character, reducing him to a one-dimensional hero without inner conflict, and turning the story into a flashy adventure similar to many World War II stories, where black leather-clad, perfectly aligned German troops are captured with a crane, a scene that would have thrilled Leni⁶⁸ Riefenstahl. Despite this, his concern for others and their well-being may sug-

⁶⁴ Rainer, <https://www.csmonitor.com/The-Culture/Movies/2009/0102/p25s02-almo.html> (2 Haziran 2020).

⁶⁵ Roger Ebert, "The good German", *Roger Ebert* (Erişim 06 Şubat 2023).

⁶⁶ David Edelstein, "Graphic Violence", *New York*, 27 Aralık 2008.

⁶⁷ Xan Brooks, "Valkyrie", *The Guardian* (Erişim 06 Şubat 2023).

⁶⁸ "Leni Riefenstahl (1902–2003)", *IMDb* (Erişim 07 Mart 2023).

gest his altruism.⁶⁹ The absence of inner conflict in *Valkyrie* makes the protagonist one-dimensional and uninteresting, portraying Stauffenberg as a saint fighting in a historical ceremonial play. However, his concern for others suggests his altruism, enabling an analysis of the virtues portrayed in Cruise's actions.⁷⁰

The film examines altruism and failure under pressure and is praised for its attention to detail, including small decisions and subtle gestures. The screenplay features well-written dialogue but avoids directly addressing assassination and coup attempts against Hitler. Cruise's performance as Stauffenberg is uniform and lacking depth, unlike Branagh and Nighy who are more vulnerable and entertaining.⁷¹ Attention to detail, good acting, and a well-written screenplay help audience clear a path for a real-like simulation to assess altruism.

The film, which includes a nightly minute of silence,⁷² emphasizes the significance of the Nazi service oath in the German Armed Forces, as officers whom Stauffenberg convinces to join his plans refer to the irrevocability of their oath to Hitler. It depicts the conflict between individual and collective consciousness. The opening scene with the oath portrays Stauffenberg's anti-Nazi attitude and his altruistic personality.

The use of American English in the film aims to prevent the audience from being disconnected from the story or ridiculing the virtuous attitudes of the characters against the Nazis.

The inconsistency in the characters' language use, with some ac-

⁶⁹ Ebert, "The good German".

⁷⁰ Bob Mondello, "Third Reich Returns: 'Valkyrie,' 'Defiance' and 'Good'", *NPR*, 25 Aralık 2008.

⁷¹ Joel Odom, "Review: Where Mavericks Dare: 'Valkyrie'", *The Oregonian*, 24 Aralık 2008.

⁷² "Valkyrie: Trivia", *IMDb* (Erişim 07 Mart 2023).

tors speaking with English accents and others with German-accented English, creates a lack of consistency and makes it difficult for the audience to take the portrayal of altruistic virtues seriously and find it convincing, ultimately leading the film to deviate from its planned cinematic reality.⁷³

The British actors' excessive use can create an exaggerated portrayal reminiscent of Harry Potter, potentially making it difficult for viewers to believe the soldiers' readiness for a coup. However, the portrayal of a gentle, charismatic German official may be intended to create a profile embodying Stauffenberg's altruistic moral example, with David Bamber's portrayal of Hitler serving as an exception. Hitler's expression as Stauffenberg brings the document to be signed highlights his anticipation of the impending bomb explosion and the revenge he will take.⁷⁴

The film depicts Stauffenberg's diary as an inner voice, where he complains about various issues such as Hitler's broken promises, persecution of officers, civilian killings, prisoner torture, mass murder of Jews, and other issues. His critical thoughts show a focus on the well-being of others rather than personal gain, even putting himself at risk by recording them.

Stauffenberg's altruism is demonstrated by his willingness to sacrifice himself for the greater good and save Germany from Hitler's tyranny -which is slowly being suffocated by his grip-⁷⁵, as shown in the film during an air raid in Tunisia. Despite losing his eye, right hand, and two fingers of his left hand, he tried to save a wounded soldier instead of hiding. His determination and actions against Hitler cannot be attributed to

⁷³ Mick LaSalle, "Movie review: 'Valkyrie'", *SFGate*, 25 Aralık 2008.

⁷⁴ Anthony Lane, "Private Wars 'Valkyrie' and 'Waltz with Bashir.'", *The New Yorker*, 28 Aralık 2008.

⁷⁵ "Film Review : Valkyrie", *Bookie* (Erişim 06 Şubat 2023).

political opposition or ambition, but rather his love for his country and people.

High-ranking military officers and politicians approached Colonel Claus von Stauffenberg to join their plot to overthrow the Nazi regime during World War II. He was tasked with modifying Operation Valkyrie and implementing it after assassinating Hitler. However, the attempt failed due to human error, leading to the execution of Stauffenberg and his co-conspirators, postponing their altruistic attempt to impact Europe.

Stauffenberg's use of deception to get Hitler to sign the revised draft of the Valkyrie Operation may seem dishonest. However, his willingness to undertake a dangerous plan driven by altruistic motives, as portrayed in a scene where he prays for help from God in a bombed-out church, highlights the potential impact of altruism over personal moral principles.⁷⁶

Kenneth Branagh's character, General Henning von Tresckow, exemplifies altruism by planting bombs twice near Hitler and transferring command to Stauffenberg during a critical moment. Meanwhile, Tom Wilkinson's character, General Friedrich Fromm, displays a lack of altruism by attempting to avoid personal risk while appearing supportive of the conspiracy.⁷⁷

The film highlights the Resistance movement and the Nazi regime's rigorous efforts to suppress it. It portrays Germans as victims of war, as “people trapped in the front seat of a war machine spitting fire.” not responsible for the atrocities committed. The character of Stauffenberg exemplifies the political ties between the SS and the army. The film, however, does not depict Field Marshal Rommel's suicide due to

⁷⁶ Kyle Smith, “The Reich Stuff”, *New York Post*, 23 Aralık 2008.

⁷⁷ Ebert, “The good German”.

time constraints.⁷⁸

The film lacks specific scenes that demonstrate the urgency of the conspirators' actions and relies heavily on dialogue, limiting its dramatic storytelling and emotional impact. The screenplay assumes the audience already dislikes Hitler and focuses on secret meetings rather than reasons behind the characters' actions, resulting in a lack of emotional depth and inadequate evaluation of the film's themes, including altruism.⁷⁹

Stauffenberg's consideration for his family's safety over his own demonstrates his altruism. The flashback of his goodbye to his family during the helicopter ride further emphasizes this. In the film's final quarter, despite losing hope for the success of the operation, Stauffenberg remains focused on revitalizing it. He also tries to get news about his family, but their situation does not deter him from pursuing his goal. This is significant in evaluating Stauffenberg's actions as altruistic rather than emotionally driven.

Stauffenberg led the German Resistance movement, which believed that even if Hitler was killed, his cabinet or loyal Nazi soldiers would take control of Berlin. Cruise's portrayal of the character avoids exaggeration and displays the virtue of altruism without his usual trademark smirk.⁸⁰

When examining the real story and motives of Stauffenberg, whom Cruise plays, it can be seen that a cultured, art-loving man had many reasons to oppose the Supreme Leader. His disgust for the Final Solution may be one of them. However, the letters he sent to his wife years before the Valkyrie operation contain significant indications of his entrenched

⁷⁸ James Berardinelli, "Valkyrie (United States/Germany, 2008)", *Reel Views* (Erişim 06 Şubat 2023).

⁷⁹ Schwarzbaum Lisa, "Valkyrie", *Entertainment Weekly*, 24 Aralık 2008.

⁸⁰ Berardinelli, "Valkyrie (United States/Germany, 2008)".

anti-Semitism. In one letter, Stauffenberg writes, "Poland contained many Jews," describing them as "many people of mixed blood ... who are only happy when they are dominated." As Alex Ross wrote in his 1997 *Slate* review of a Stauffenberg biography, "Stauffenberg's attitude toward Jews can be sensed in this inscrutable sentence from a resistance manifesto: We want a New Order which makes all Germans supporters of the state and guarantees them law and justice, but we scorn the lie of equality and we bow before the hierarchies established by nature." The *Valkyrie* Operation is not a narrative/film about Stauffenberg's spiritual or intellectual transformation, or about becoming a better person. The film is a frequently intriguing but unsurprising story shot around a bomb placed in a briefcase that almost killed its targets. When it comes to the personalities and ideologies of the characters on the screen, the film can be considered ambiguous. At this point, it can be questioned whether a big-budget project designed to make a profit is obligated to fully present the facts about a historical figure. Examining the facts in more detail from a different perspective could lead to a more provocative and engaging experience for the viewer.⁸¹

Stauffenberg's potential racism is supported by evidence, but alternative interpretations suggest that his statements may be a result of observation and a common expression style. It is possible that he added expressions suitable for Nazi ideology to his letters as a precautionary measure, and that he moved away from racist ideas during the years in question.

Stauffenberg opposed the Nazis' treatment of Jews since the 1930s and was affected by the *Kristallnacht* attacks. However, the film's con-

⁸¹ Michael Philips, "'Valkyrie' stars Tom Cruise, Bill Nighy, Tom Wilkinson", *Chicago Tribune*, 16 Eylül 2014.

spirators did not have detailed information about the ongoing genocide, making it difficult to make negative inferences about their humanity and altruism. Nonetheless, Stauffenberg's altruism was fueled by humane emotions such as mercy and opposition to tyranny.⁸²

Stauffenberg's attempt to overthrow the Nazi regime, though not yielding immediate benefits for Germans or Europeans, can still be considered altruistic. Despite not having personal influence over the outcome, his endeavor to comprehend the agony of others and his commitment to eradicating it suggest that his actions were altruistic and potentially advantageous to others.

Stauffenberg's altruistic attempts were not known by the German people, but they set an example of selflessness. However, the SS officers and Reserve Army rejected his approach and executed him for impeding their goals. Stauffenberg's non-egoistic inclination resulted in his punishment, disproving Rand's promotion of egoism and individualism. Additionally, Stauffenberg's lack of unhappiness before execution casts doubts on Rand's theory of individual happiness within altruism.

Stauffenberg's altruism was not undermined by the lack of public awareness, but it prevented the German people from following his example and feeling confident in the knowledge that someone would act selflessly for the common good if another tyrant came to power.

Stauffenberg's altruism toward Hitler was not motivated by envy towards Hitler or personal gain. He acted during a turbulent period when Germany was facing heavy defeat, which suggests genuine concern for the well-being of his country and its people. Despite the possibility of post-war appreciation and reward, his motivations were not self-serving,

⁸² Roger Ebert, The good German, <https://www.rogerebert.com/reviews/valkyrie-2008> (12 Mayıs 2020).

as he was willing to risk his life to create a better future for his country.

Stauffenberg's character in the film portrays him as not seeking validation or personal gain from the German people, but rather risking his loved ones and persisting in his altruistic mission to benefit others, despite facing defeat.

Stauffenberg's effort to alleviate the pain of Germans and Europeans cannot be seen as an attempt to eliminate his own suffering caused by others, as it is incompatible with prioritizing one's feelings.

Studying historical figures' altruism may lead to the assumption that their religious beliefs drove their actions. However, Stauffenberg's seemingly secular stance and humanistic values indicate that religious convictions are not necessary for altruism to take root. For, a secular lifestyle which encompasses individuals who adhere to a non-religious worldview, emphasizing rationality, humanistic values, ethical principles derived from secular philosophies, and prioritizing critical thinking, evidence-based reasoning, and personal autonomy, is what Stauffenberg holds on as seen in the film.⁸³ The virtue of altruism itself, regardless of any religious basis, liberated Stauffenberg from the limitations of egoism.

Altruistic behavior portrayed by characters in a dire setting, such as Nazi Germany, is more convincing when presented realistically, with rough and emotional language, rather than polished and polite characters using proper English. The use of gestures, facial expressions, and language does not necessarily contribute positively to the portrayal and credibility of altruism.

Stauffenberg's altruistic act, the attempt to overthrow Hitler and

⁸³ Phil Zuckerman, *Society without God: What the least Religious Nations Can Tell Us about Contentment* (New York: New York University Press, 2008), 3.

seize control of Germany, may be considered a chance occurrence rather than a planned action motivated by the need to position oneself above others receptive to altruism.

Stauffenberg's actions may deviate from the altruistic ideal by placing himself at the center, but expecting individuals to adhere strictly to altruism is unrealistic, as self-interest may be involved. The film's portrayal of Stauffenberg does not suggest a focus on extreme self-interest.

Stauffenberg's actions aimed to benefit the German and European people, but personal enjoyment may have been involved. However, true altruism requires prioritizing the welfare of others over personal pleasure. Even facing death, his wish for the well-being of his people can be seen as part of his altruistic mindset.

Physical disability and psychological state did not exclusively drive Stauffenberg's altruistic actions. While his military rank and family life may have influenced him, altruism is not exclusively determined by sociological characteristics. Hence, people may display altruism in various circumstances, irrespective of their rank or family status.

Stauffenberg prioritized the benefits of his country without separating his interests from it, despite potential self-interest. The film's portrayal of him being admired by Hitler disregards those suffering from the war. However, his actions could be seen as motivated by other-oriented altruism.

Stauffenberg's shift from holding racist beliefs, as seen in his letters, to embracing humanity implies that his views on selflessness and altruism may have evolved over time. Olbricht's actions also demonstrate that individuals may not always maintain an altruistic stance. Stauffenberg's portrayal lacks nuance and fails to explore his shifting

beliefs and values.

Stauffenberg's self-sacrifice in a coup to benefit Germans aligns with the principle of the evolution of groups through altruistic individuals. However, from the perspective of Germans reaching the future, his self-sacrifice may not be considered altruistic, as it would in a way constitute his own salvation. Nevertheless, Stauffenberg's consideration of the well-being of Europe and oppressed communities places his altruism beyond the mere selection of Germans.

Given the social vacuum where Germany and Europe were suffering under Hitler, Stauffenberg did not have a specific obligation to pursue moral benefit or altruism. Moreover, neither the Germans nor the peoples of Europe were aware of his initiative until it was too late. Thus, it can be argued that if society were aware of his altruistic actions, they would hold him responsible for the quality and outcome of his initiative, preventing his resignation.

The question of whether an aggressive soldier who tried to kill Hitler to save the Germans and European peoples from destruction can be considered altruistic can be debated. While a mother who enters a burning house to save her children and sacrifices herself in the process loses her own integrity while saving her children, there are two sides to altruism: aggressive and sacrificial. Stauffenberg kills Hitler and saves the Germans, which can be viewed as an acquisition of the altruistic characteristic.

Results and Recommendations

Based on the data and comments, it can be said that in his initiative, Stauffenberg aimed to benefit the German "others" while anticipating his own harm. Additionally, to measure Stauffenberg's sincerity and

authenticity, attention can be paid to his decision not to go to his family or flee abroad even when the wind turned against the coup plotters towards the end of the film. Stauffenberg is sincere and genuine. What gives his actions a selfless label is not his conscious motivation. He acted quickly without seeking motivational feedback or conscious gain when his heart was tight for the future of his countrymen.

Stauffenberg is an altruistic person who does not think he exceeds societal boundaries, is not afraid of condemnation like Fromm, can explain his actions, expands his personal ethical boundaries for society and gets his hands dirty with his deadly plan, and harms his close friends. Stauffenberg is also an altruist by not hoping for benefits from his actions for himself or his close circle of friends. He is not self-centered by not dwelling too much on whether saving Germans gives him pleasure or will benefit him in the future. He is altruistic by not prioritizing his well-being and risking his own life and immediate family. Furthermore, the fact that egoist Fromm or self-centered Olbricht did not live longer does not diminish the ironic value of Stauffenberg's altruism.

Psychologists who use their power and resources for the benefit of others may not have difficulty accepting altruism as being different from sincerely negotiated actions. Their work is about trying to provide the good of others in a way unrelated to their own interests, provided that they do not focus too much on the benefits, such as earning money or using the results that emerge in consultations in their work. From this perspective, it can be said that Stauffenberg's action can be accepted as selfless by psychologists who are willing to examine his mental structure closely, starting from the assertion that an altruistic act without thinking about oneself is not possible.

As the study benefits from cinema evaluating altruism, to develop

the relationship between altruism and cinema, we can first consider the need for more complex and diverse altruistic characters and stories in films. This can serve to captivate audiences and encourage them to contemplate different types of altruistic behaviors, showcasing both the beneficial and detrimental aspects of altruism and providing academics with an opportunity to study the altruism/self-centeredness/egoism triangle both in real life and in simulated cinematic scenarios, ultimately yielding scientific insights.

To build on these findings, further research should explore the specific mechanisms by which exposure to altruistic themes in cinema influence pro-social behavior. For example, researchers could investigate whether certain genres or styles of films are more effective at promoting altruism than others, or whether repeated exposure to altruistic themes in cinema can lead to long-term changes in behavior.

In terms of practical applications, filmmakers and producers could incorporate altruistic themes and messages into their work to promote positive social change. Additionally, educators and youth leaders could use films with altruistic themes to teach children and young adults about empathy, kindness, and social responsibility. By leveraging the power of cinema to promote altruism, we can work towards creating a more compassionate and equitable society.

Future studies can examine the effects of films having/lacking religious themes, devout characters, or a religious message on measure and perdurance of prosocial influence experienced by viewers, and whether the presence/absence of elements about the psychology of religion and spirituality, as well as virtues of positive psychology such as altruism, in media content and films enhances/diminishes the potential of influencing the audience. Thus, such studies may contribute to strengthening the

partnership between positive psychology and the psychology of religion
and spirituality.

Kaynakça | References

- Barton, Kristin M. "Altruism in Film and Fiction". *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*. ed. Richard Eldridge. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Batson, C. Daniel vd. "Empathy and the Collective Good: Caring for One of the Others in a Social Dilemma". *Journal of Personality and Social Psychology* 68/4 (1995), 619-631.
- Batson, C. Daniel vd. "Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?" *Journal of Personality and Social Psychology* 40/2 (1981), 290-302.
- Batson, C. Daniel vd. "Two Threats to the Common Good: Self-Interested Egoism and Empathy Induced Altruism". *Personality and Social Psychology Bulletin* 25/1 (1999), 3-16.
- Becker, Gary S. "Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place". *Economica* 48/189 (1981), 1-15.
- Berardinelli, James. "Valkyrie (United States/Germany, 2008)". *Reel Views*. Erişim 06 Şubat 2023. <https://www.reelviews.net/reelviews/valkyrie>
- Bordwell, David - Thompson, Kristin. *Film Art: An Introduction*. New York: McGraw Hill Education, 2016.
- Brooks, Xan. "Valkyrie". *The Guardian*. Erişim 06 Şubat 2023. <https://www.theguardian.com/film/2009/jan/20/valkyrie-tom-cruise-film-review>
- Carroll, Noël. "Art and Ethics". *A Companion to Aesthetics*. ed. David Cooper. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1992.
- Carroll, Noël. *The Philosophy of Motion Pictures*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Clavien, Christine - Chapuisat, Michel. "The evolution of utility functions and psychological altruism". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (2015), 1-8.
- Dixon, C. Scott. "Altruism in Contemporary Hollywood Film". *The Ethics of Contemporary Hollywood*. ed. Robert Sinnerbrink. New York: Routledge, ts.
- Ebert, Roger. "The good German". *Roger Ebert*. Erişim 06 Şubat 2023. <https://www.rogerebert.com/reviews/valkyrie-2008>
- Edelstein, David. "Graphic Violence". *New York*, 27 Aralık 2008. <https://nymag.com/movies/reviews/53143/>
- Eggert, Brian. "Valkyrie". *Deep Focus Review*, 2008. <https://deepfocusreview.com/reviews/valkyrie/>

- Grant, Colin. *Altruism & Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Greene, Kathryn - Krmar. "Predicting Exposure to and Liking of Media Violence: a Uses and Gratifications Approach". *Communication Studies* 56/1 (2005), 71-93.
- Healy, Kieran. *Last Best Gifts: Altruism and the Market for Human Blood and Organs*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Helms, Marilyn M. - Keilany, Ziad. "Beyond self-interest: A reexamination of neoclassical economics in group settings". *Journal of Economic Behavior and Organization* 15/2 (1991), 187-200.
- Hoffman, Martin L. (ed.). *Altruism and Aggression: Biological and Social Origins*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- Khalil, Elias L. "What is altruism?" *Journal of Economic Psychology* 25/1 (2004), 97-123.
- Kristjánsson, Kristján - Cunningham, Craig A. *Virtues and Their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Kubrak, Tina. "Impact of Films: Changes in Young People's Attitudes after Watching a Movie". *Behavioral Sciences* 10/5 (2020), 86.
- Lane, Anthony. "Private Wars 'Valkyrie' and 'Waltz with Bashir.'" *The New Yorker*, 28 Aralık 2008. <https://www.newyorker.com/magazine/2009/01/05/private-wars>
- LaSalle, Mick. "Movie review: 'Valkyrie'". *SFGate*, 25 Aralık 2008. <https://www.sfgate.com/movies/article/Movie-review-Valkyrie-3256736>
- Lisa, Schwarzbaum. "Valkyrie". *Entertainment Weekly*, 24 Aralık 2008. <https://ew.com/article/2008/12/24/valkyrie-2/>
- Mondello, Bob. "Third Reich Returns: 'Valkyrie,' 'Defiance' and 'Good'". *NPR*, 25 Aralık 2008. <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=98699832/?storyId=98699832>
- Monroe, Kristen Renwick. *The Heart of Altruism: Perception of a Common Humanity*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Nichols, Bill. *Movies and Methods: An Anthology*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Niezink, Lidewij Welmoed. *Considering Others in Need: On Altruism, Empathy and Perspective Taking*. Ridderkerk: Offsetdrukkerij Ridderprint B.V., 2008.
- Odom, Joel. "Review: Where Mavericks Dare: 'Valkyrie'". *The Orego-*

- nian, 24 Aralık 2008.
https://www.oregonlive.com/movies/2008/12/review_where_ma_vericks_dare_va.html
- Palmer, George Herbert. *Altruism: Its Nature and Varieties*. New York: Charles Scribner's Sons, 1919.
- Pauline, Greenhill - Tye, Diane. "Benevolent Warriors in Popular Culture". *Unsettling Assumptions: Tradition, Gender, Drag*. ed. Rob Cover - Alison Lee. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Pekman, Cem. *Özgeçilik ve Sinema*. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2021.
- Perciful, Michael Shaun - Meyer, Cheryl. "The Impact of Films on Viewer Attitudes towards People with Schizophrenia". *Curr Psychol* 36/3 (2016), 483-493.
- Philips, Michael. "'Valkyrie' stars Tom Cruise, Bill Nighy, Tom Wilkinson". *Chicago Tribune*, 16 Eylül 2014.
https://www.chicagotribune.com/entertainment/movies/chi-valkyrie-review-1224_dec24-story.html
- Plantinga, Carl. "Film Theory". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 18 Mart 2023.
<https://plato.stanford.edu/entries/film-theory/>
- Post, Stephen G. *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Post, Stephen G. *Unlimited Love: Altruism, Compassion and Service*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003.
- Puig, Claudia. "Tom Cruise fails to convince in sluggish 'Valkyrie'". *USA Today*, 23 Aralık 2008.
https://usatoday30.usatoday.com/life/movies/reviews/2008-12-23-valkyrie_N.htm
- Rainer, Peter. "Review: 'Valkyrie'". *The Christian Science Monitor*, 02 Ocak 2009.
<https://www.csmonitor.com/The-Culture/Movies/2009/0102/p25s02-alm.html>
- Rand, Ayn. *Bencilliğin Erdemi*. çev. Nejdet Kandemir. İstanbul: Plato Film Yayınları, 4. Baskı., 2013.
- Rand, Ayn. *Philosophy: Who Needs It*. New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1982.
- Rocchi, James. "Valkyrie". *Common Sense Media*. Erişim 07 Mart 2023.
<https://www.common Sense Media.org/movie-reviews/valkyrie>
- Rosenbaum, Roger. "Virtue and the Movies: The Ethics of Film Viewing". *Philosophy Now* 98 (2014), 20-23.
- Rushton, J. Philippe. "Urban Density and Altruism: Helping Strangers in a Canadian City, Suburb, and Small Town". *Psychological Re-*

- ports* 43 (1978), 987-990.
- Scott, Niall - Seglow, Jonathan. *Altruism*. New York: Open University Press, 2007.
- Sinnerbrink, Robert. "Aristotle on Virtue and Film". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 70/1 (2012), 55-67.
- Slater, Michael D. vd. "Violent Media Content and Aggressiveness in Adolescents: A Downward Spiral Model". *Communication Research* 30/6 (2003), 713-736.
- Smith, Kyle. "The Reich Stuff". *New York Post*, 23 Aralık 2008. <https://nypost.com/2008/12/23/the-reich-stuff/>
- Solomon, Robert C. *The Big Question: A Short Introduction to Philosophy*. London: Continuum, 2003.
- Stevens, Dana. "Depressed Suburban Nazi Backward-Agers". *Slate*, 23 Aralık 2008. <https://slate.com/culture/2008/12/valkyrie-the-curious-case-of-benjamin-button-and-revolutionary-roadreviewed.html>
- Wartenberg, Thomas. "Philosophy and Film". *The Routledge Companion to Philosophy and Film*. ed. Paisley Livingston - Carl Plantinga. New York: Routledge, 2008.
- Westacott, Emrys. *The Virtues of Our Vices: A Modest Defense of Gossip, Rudeness, and Other Bad Habits*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Winston, Brian. "Ethics and the Film Industry". *Film and Ethics: Foreclosed Encounters*. ed. Lisa Downing - Libby Saxton. New York: Routledge, 2010.
- Zuckerman, Phil. *Society without God: What the least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York: New York University Press, 2008.
- "Film Review: Valkyrie". *Bookie*. Erişim 06 Şubat 2023. <https://www.booksie.com/posting/bookie/film-review-valkyrie-154402>
- "Leni Riefenstahl (1902–2003)". *IMDb*. Erişim 07 Mart 2023. <https://www.imdb.com/name/nm0726166/>
- "Movie Review: Valkyrie (2008)". *Critical Movie Critics*, 04 Ocak 2009. https://thecriticalcritics.com/reviews/movie_review-valkyrie/
- "Valkyrie". haz. Brian Singer. Yayın Tarihi 2008. https://www.imdb.com/title/tt0985699/?ref_=nv_sr_srsrg_2
- "Valkyrie: Trivia". *IMDb*. Erişim 07 Mart 2023. https://www.imdb.com/title/tt0985699/trivia?ref_=tt_trv_trv

Kırsal Alanlardaki Mekanların Sosyal, Kültürel ve Dini İşlevi: Siirt ve Batman Köyleri Örneği*

Arş. Gör. Dr. Mehmet Tayanç | ORCID: 0000-0002-9365-2272 | m.tayancc@gmail.com

Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Bu araştırma, bazı kırsal mekânların mevcut toplumsal ilişkileri hangi dinamiklerden yola çıkarak inşa ettiği veya ne şekilde ortadan kaldırdığı sorusundan hareketle hazırlanmıştır. Özellikle kırsal alanlarda sıkça karşılaştığımız köprü, su değirmeni, medrese, karakol, kervan yolu ve baraj gibi mekânların toplumsal işlevlerine odaklanılmıştır. Söz konusu bu mekânların toplumsal grupları bir araya getirme, ayırıştırma ve bu grupların yer değiştirmesi üzerindeki rollerine değinilmiştir. Öte yandan daha çok kültürel yönleri ile ön plana çıkan kırsal mekânlar ile ekonomik yönüyle ön plana çıkan kentsel mekânlar arasındaki farklılıklar üzerinde durulmuştur. Bir yılı aşkın bir süre devam eden bu etnografik çalışmada nitel araştırma deseni kullanılmıştır. Çalışma, Siirt ve Batman illerine bağlı köylerde karşılaşılan belli sayıda mekânlarla sınırlıdır. Bu doğrultuda Batman'da 35, Siirt'te ise 37 köye ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu köylerde de farklı yaş, cinsiyet ve meslek grubuna sahip olan toplam 72 kişi ile görüşülmüştür. Amaçsal örnekleme tekniği ile belirlenen bu katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşme formları ile mülakatlar yapılmıştır. Bu görüşmeler neticesinde elde edilen veriler ise içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde kırsal alanda yer alan mekânların da kentsel mekânlar gibi kültürel anlamda tüketildiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca kentsel mekândan farklı olarak bazı kırsal mekânların bireye yeni davranış kalıpları kazandırdığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Kırsal Alan, Mekân, Toplumsal ilişki, Bütünleşme, Ayırıştırma.

Atıf Bilgisi: Tayanç, Mehmet. "Kırsal Mekânların Toplumsal, Kültürel ve Dini İşlevi: Siirt ve Batman Köyleri Örneği". *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 225-252.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1267993>

Geliş Tarihi	20.03.2023
Kabul Tarihi	29.04.2023
Yayın Tarihi	30.06.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, Siirt ve Batman'da Geleneksel Bilginin Kayıt Altına Alınması Projesi kapsamında elde edilen veriler geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mehmet Tayanç)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetmanetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Social, Cultural and Religious Function of Spaces in Rural Areas: The Case of Siirt and Batman Villages*

Res. Assist. Dr. Mehmet Tayanç | ORCID: 0000-0002-9365-2272 | m.tayancc@gmail.com

Siirt University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

This study is based on the question of which factors some rural spaces build and eliminate existing social relations. Specifically, the social functions of places such as bridges, caravan roads, police offices, madrasah, watermills, and dams are focused subjects. It is examined how these spaces bring social groups together, how they are separated, and how they affect the displacement of these groups. On the other hand, the differences between the rural space stand out with its cultural aspects, and the urban space stands out with its economic aspects are emphasized. A qualitative research design is used in this ethnographic study, which lasted more than a year. The study is limited to a certain number of places in the villages of Siirt and Batman. In this context, 35 villages in Batman and 37 villages in Siirt are visited. In these villages, a total of 72 people of different ages, genders, and occupations are interviewed. The participants are determined using the purposive sampling technique. Interviews are conducted with the participants using semi-structured interview forms. The obtained data are analyzed using the content analysis technique. As a result of the findings, it is concluded that the spaces in rural areas are consumed in a cultural sense, just like the urban spaces. Moreover, it is observed that some rural spaces, unlike urban spaces, provide individuals with new behavioral patterns.

Keywords: Sociology, Rural Area, Space, Social Relationship, Integration, Segregation.

Citation: Tayanç, Mehmet. "Social, Cultural and Religious Function of Rural Spaces: The Case of Siirt and Batman Villages". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 225-252.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1267993>

Date of Submission	20.03.2023
Date of Acceptance	29.04.2023
Date of Publication	30.06.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	*This article has been produced by developing and partially modifying the data obtained within the scope of the Project for the Recording of Traditional Knowledge in Siirt and Batman. *It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography. (Mehmet Tayanç)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetmaneeetikbildirim@gmail.com
Grant Support	No external funding was used to support this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tek bir yere konulamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahip olan mekân kavramı, her disiplin tarafından farklı bir şekilde açıklanmış¹ ve birçok disiplinin yapmış olduğu tanımlarla ilinti kurularak anlandırılmıştır². Son derece girift olan bu olguyu³ yaşanan toplumsal ilişkilerden bağımsız düşünmek, mekânı eksik anlamamıza ve açıklamamıza sebebiyet verecektir. Çünkü mekân dediğimiz olgu, kendi kendini tanımlayan totolojik bir kavramdır.⁴ Fiziksel olmasının ötesinde, sosyal, kültürel ve ekonomik işlevlerin ve ilişkilerin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkmıştır. Gündelik yaşam pratikleri ve deneyimleri de bu alanlarda gerçekleşmektedir. Öte yandan toplumsal ilişkileri şekillendirmekte, *toplumun önceliklerinin* örgütlenmesini sağlamaktadır. Toplumsal belleği inşa etmekte ve belleğin diri tutulmasına katkı sunmaktadır. Bu yüzden inşa edilen her mekân, bir taraftan sahip olduğu dinamiklerden dolayı içinde bulunduğu toplumdan izler taşırken; diğer taraftan sosyal, kültürel, dini ve ideolojik anlamda toplumu farklı şekillerde etkileyebilmektedir.

Gündelik hayatımızın ritimleriyle karşılaştığımız neredeyse tüm mekânlar toplumsal anlamlarla yüklüdür. Toplumsal hafıza yer alan yaşanmışlıklar mekân aracılığıyla somut bir hal almakta ve mekân aracılığıyla kamusal alanda sergilenmektedir. Bu yüzden her mekân birer *hafıza mekânı* özelliği kazanmaktadır.⁵ Mekânın sahip olduğu bu özellikler-

¹ Fatma Geney vd., “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarının Dış Mekân Özellikleri: Eskişehir İli Örneği” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/0, (2019), 735-767.

² Leila Akbarishahabi, “İnsan Ölçeğinde Tasarlanan Kentsel Mekânlar ve Kent sakinlerinin Aidiyet Duyguları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kent Akademisi* 15/1, (Mart - 2022), 136-154.

³ Elif Özgen, “İnsan-Mekân Etkileşiminde Sağlık Yapıları ve Mekânın İyileştirici Rolü”, *Sanat ve Tasarım Dergisi* 8/2 (2018), 184-195.

⁴ Henri Lefebvre, *Mekân Üretimi*, çev. Işık. Ergüden, (İstanbul: Sel Yayınları, 2019). 21-33.

⁵ Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. Ahmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitapevi, 2006)

de dolayı herhangi bir birey ya da topluluk, mekân ile karşılaştığında hızlı bir şekilde onu kendi alanına çevirmekte, kendini söz konusu mekâna uyarlamakta ve inşa ettiği bu alana hapsetmektedir.⁶ Bu da mekânı salt bir fiziksel boyuttan çıkararak içinde toplumsal ilişkilerin sürdürüldüğü ve kültürel dokunun şekillendiği bir yapıya dönüştürmektedir. Yaşanan zamanı ve toplumun sahip olduğu kültürü yansıtması noktasında birer ayna işlevi gördüğünü söylemek de mümkündür. Diğer bir deyişle, toplumsal belleğin ve düşüncenin somut bir özellik kazanmasında önemli bir role sahiptir.⁷ Zira mekân, toplumsal ve kültürel belleğin taşıyıcısı ve kalıcı olmasını sağlayan ya da değişmesine zemin hazırlayan yapılar bütünüdür. Neyi, nasıl ve nerede hatırladığımız, hangi kimliklere büründüğümüz ya da hangi düşünce yapısına sahip olduğumuz mekânla doğrudan ilişkilidir.

Kaldırımlar, sokaklar, yollar, merdivenler, kamu binaları, dini yapılar veya gökdelenlerin her biri içinde bulunduğu topluma dair izler taşır ve toplum için önem arz eder. Söz konusu bu yapıları, mekânın toplumsal karakteri olduğunu gösterir. Öyle ki, mekânın veya mimarinin olmadığı bir durumda toplum, kendi kimliğini oluşturacak ya da kendi kimliğini sürdürecektir bir temelden mahrum kalır. Örneğin; okul, medrese, kilise, anıt veya cami gibi mekânlar toplumun sosyal ve kültürel dokusunun gelişmesinde ve değişmesinde veya kalıcı olmasında belirleyici bir rol üstlenir.

Görüldüğü gibi mekân, onu üretenleri birçok noktada etkilemektedir. Çünkü sahip olduğu iç dinamikler sayesinde mekân ile onu inşa

10-35.

⁶ Aldo Rossi, *The Architecture of the City* (Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1982) 58-73.

⁷ Serpil Özaloğlu, "Hatırlamanın Yapıtışı Mekânın Bellek ile İlişkisi Üzerine", *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, der. Tahire Ermen - Serpil Özaloğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017)13-21.

edenler arasında dönüşümsel ve diyalektik bir ilişki söz konusudur.⁸ Bi-rey, kendisini bir mekânla tanımlamakta ve kimliğini inşa ettiği mekânın sahip olduğu anlamlar, semboller, göstergeler ve öğelerle besleyip geliştirmektedir. Her bilginin aynı zamanda bir mekân olduğu söyleminden,⁹ her mekânın de birer bilgi olduğu gerçeğine bir geçiş gerçekleşmektedir. Mekânın topluluk kimliğini kalıcı hale getiren ya da ortadan kaldıran bir işlevi de mevcuttur.¹⁰ *Yıkarak yapma* eylemi, mekân üzerinden kültüre ve kimliğe yapılan müdahaleye işaret eder. Barajlar ya da modern eğitimin taşıyıcı mekânı olan okullar, geleneksel dokuyu, yaşam şeklini ve toplumsal kimliği değişime uğratan¹¹ veya ortadan kaldıran¹² inşa edilmiş yapılar olarak kabul edilmektedirler. Örneğin; Botan ve Dicle Nehirleri üzerine inşa edilen ve 2019 yılında faaliyete giren Ilısu Barajı, Hasankeyf gibi önemli bir kültür merkezinin yok olmasına sebebiyet vermiştir. Mekâna yapılan bu müdahale, yıkarak yapma eylemine verilecek örneklerin başında gelmektedir. Bu müdahalenin sonucunda ise söz konusu mekânlar hafızalarını kaybederken, orada yaşayan insanlar da aynı kaderi paylaşmaktadır. Bu durumda ise bir mekânı uzun süre kullanan toplulukların sahip olduğu anıların ve anlatımların kullanmış oldukları mekânla şekillendiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.¹³

Öte yandan, farklı bakış açılarıyla tanımlanan mekân olgusuna

⁸ Mehmet Tayanç, “Mekân ve Pandemi: Değişen Roller ve Dönüşen Evin Halleri” *HABITUS Toplum Bilim Dergisi* 3/0 (Mart 2022) 71-95.

⁹ Lefebvre, *Mekân Üretimi*, 21-33.

¹⁰ Mehmet Tayanç, *Kent İmgesi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 18-66.

¹¹ Dilek Kurban -Mesut Yegen, *Adaletin Kıyısında: ‘Zorunlu’ Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler 5233 sayılı Tazminat Yasası’nın bir Değerlendirmesi – Van Örneği* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2012).

¹² Alptekin Torun, “Batık Kentin Hatırası: Yusufeli Kent Kimliğindeki Değişimler”, *Kent ve Çevre Araştırmaları Dergisi* 3/2, (Aralık 2021), 56-80.

¹³ Soner Yeler - Gülcan Minsolmaz Yeler, “Sakinlerin Anılarında Yayla Mahallesi”. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, der. Tahire Ermen - Serpil Özaloğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 211-223.

dair farklı mekân sınıflandırılmaları ile de karşılaşmak olasıdır.¹⁴ fiziki, toplumsal, kültürel, üretici, üretilen ya da zihinsel/hayali mekânlar bunlardan bazılarıdır.¹⁵ Örneğin, toplumsal mekân, toplumlarla birlikte değişen ve dönüşen mekân olarak tanımlanmaktadır. Marksist gelenekte söz konusu bu toplumsal mekân, birer üst yapı olarak kabul edilmektedir. Marksist geleneğin en önemli savunucularında olan Lefebvre, Castells ve Harvey gibi kent araştırmacıları da toplumsal mekânı her daim yeniden üretilen bir ürün olarak nitelendirmektedir.¹⁶ Fiziki mekân ise görülen, hissedilen mekânı temsil etmektedir. Sonradan inşa edilmiştir ve her daim müdahaleye açıktır. Çoğu zaman belli bir ideolojinin tahakkümü altındadır. Kitleleri bir araya getirme noktasında da önemli bir aracı konumundadır.¹⁷ Fiziki mekân ile karşılaştırıldığında, kültürel mekânın oluşumu ve ortadan kaldırıldığında yerinin dolması zaman almaktadır.¹⁸ Çünkü kültürel mekân, bir toplumun sahip olduğu gelenek, görenek ve inançları belirleyen ya da bu kültürel öğeler aracılığıyla şekillenen mekândır. Tüm yaşanmışlıkları üzerinde taşımaktadır. Ayrıca, bireye ve topluma kimlik kazandırmanın yanında birey ve toplum aracılığıyla da kimlik kazanmaktadır.

Mekân, hafıza ve toplumsal ilişki bağlamında hazırlanan bu çalışma, Siirt ve Batman illerinde, özellikle kırsal alanlarda inşa edilen mekânları ele almaktadır. Ayrıca bu alanda yaşayanların sosyal, ekonomik ve kültürel değerlerini taşıyan mekânların toplumsal işlevlerine/anlamlarına odaklanmaktadır. Sosyal mekânları (okul), fiziki

¹⁴ Lefebvre, *Mekân Üretimi*, 21-33.

¹⁵ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 11-15.

¹⁶ Lefebvre, *Mekân Üretimi*, 21-33.

¹⁷ Manuel Castells, *Kent Sınıf İktidar*, çev. Asuman Türkün (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017).

¹⁸ Tayanç, *Kent İmgesi*, 18-66.

mekânları (baraj, karakol), geçiş mekânları (yol, köprü, kervansaray), kültürel mekânları (türbe ve medrese) ve üretici mekânları (değirmen) açıklayıcı yaklaşımla inceleyen bu çalışma, mekânların sınırları içinde buldukları alanların değişmesinde nasıl etkili olduklarını ve bu değişimin bireylerin gündelik yaşam pratiklerine nasıl yansıdığını araştırmaktadır. Ayrıca; çalışma, mekânların toplumsal kimliklerin oluşmasında ve korunmasında nasıl rol oynadıklarını 16 aylık bir etnografik çalışmanın bulgularını da sunmaktadır.

1. Toplumsal Yapı ve Mekân: Siirt ve Batman İlleri

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kadim bir kültüre sahip olan Siirt ve Batman illeri, nüfus bakımından Türkiye'nin küçük/orta büyüklükteki kentleri arasında yer almaktadır. Siirt ili toplamda 332 bin civarı bir nüfusa sahip iken, Batman 627 bin civarı bir nüfusa sahiptir.¹⁹ Siirt ili uzun bir tarihi geçmişe sahip olup birçok medeniyete ev sahipliği yapmış kadim kentler arasında yer alırken, Batman ise Siirt ilinden ayrılarak 1990 sonrasında il olma özelliği kazanmıştır. Buldukları coğrafi konuma bakıldığında Siirt ve Batman illeri Mezopotamya ve Anadolu Uygarlıklarının kesiştiği bir alanda kurulmuşlardır. Selçuklulara ve Asurlulara ev sahipliği yapması ve Artuklulara ve Medlere komşu olması, bu kentlerin kültürel çeşitlilik kazanmasında etkili olmuştur.²⁰ Her iki ilde de nüfusun önemli bir kısmı kent merkezlerinde yaşamaktadır.²¹ Temel geçim kaynakları arasında tarım ve hayvancılık yer almaktadır. Bu iller ekonomik olduğu kadar kültürel, sosyal ve siyasi anlamda da dikkat

¹⁹ Türkiye İstatistik Kurumu. "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları". <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (Erişim Tarihi: 29.01.2023)

²⁰ Siirt İl Yıllığı, (Siirt: Siirt Valiliği Yayınları, 1998).

²¹ Türkiye İstatistik Kurumu, "Nüfus ve Konut Sayımı". <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Nufus-ve-Konut-Sayimi-2021-45866> (Erişim Tarihi: 29.01.2023).

çekmektedir. Ayrıca her iki ilde de aşiret²², ağalık, mezhepçilik ve şeyhlik²³ gibi önemli geleneksel yapılar varlığını sürdürmektedir. Her iki ilde 1990 sonrasında yaşanan terör olaylarından en çok etkilenen iller arasındadır.²⁴ Yaşanan çatışmalar ve oluşmaya başlayan güvensiz ortam, yoğun bir şekilde göç vermelerine sebep olmuştur.²⁵ Ekonomik olanakların yetersiz olması da göçün önünü açmıştır.²⁶ Son dönemde uygulanan politikalar, tarım projeleri, petrolün bulunması ve terörün etkisini kaybetmesi tersine göçü başlatmıştır. Yaşanan bu gelişmeler söz konusu kentlere ve buradaki mekânlara yansımıştır. Özellikle kırsaldaki birçok mekânda sözü edilen değişimlerin, yaşanmışlıkların ve var olan mevcut yapının izlerini bir arada görmek mümkündür. Örneğin, birçok noktada yer alan karakollar ve barajlar son dönem yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmelerin birer ürünü iken, işlevsel türbeler kültürel devamlılıkla ilişkilidir. Modern eğitim kurumları olarak okulların ve geleneksel eğitimin temsilcileri olarak medreselerin bir aradalığı ise, var olan kültürel ve sosyal dinamiklerdeki çeşitliliği görmemiz noktasında önemli ipuçları vermektedirler. Kırsal alanda inşa edilen bu mekânların pek çoğu birer toplanma mekânı ve toplumsallaşma alanı olarak işlev görmektedirler. Kırsal alanlara mekâna yüklenen bu anlam Siirt ve Batman illerinin köylerinde karşılaştığımızı mekânlar için de geçerlidir. Örneğin Vergili Köyünde (Batman) yer alan türbeden dolayı yıllık 40 binin üzerinde ziya-

²² Ahmet Aktaş, *Geleneksel Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Aşiret*, Aşiret, ed. Mehmet Tayanç-Ahmet Aktaş (Konya: Çizgi Yayınları, 2021), 13-35.

²³ Ahmet Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 10-60.

²⁴ Dilek Kurban - Mesut Yegen, *Adaletin Kıyısında*, 46-50.

²⁵ Deniz Yükseker - Dilek Kurban, *Türkiye'de Yerinden Edilme Sorununa Kalıcı Bir Çözüm Mümkün Mü? Van Eylem Planı'nın Değerlendirilmesi* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009).

²⁶ Mehmet Tayanç, *Coğrafyanın Kaderi Üzerine: Güneydoğuda Göç ve Göçün Temelle-ri, Değişen Dünyada Göç*, ed. Mahir Özhan, (Bursa: Ekin Yayınevi, 2020), 165-188.

retçinin gelip gitmesi, sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda köyü bir değişim süreci dâhil etmiştir. Aynı şekilde iki ili etkileyen Ilısu Barajı, çok sayıda kırsal mekânı yok etmiştir. Buna bağlı olarak bu mekânlar ekseninde gelişen toplumsal ilişkiler sekteye uğramıştır. Örneğin; Hasankeyf gibi tarihi ve kültürel yönleri ile ön plana çıkan bu mekânın kent için taşıdığı önem etkisini kaybetmiştir. Aynı şekilde sular altında kalan Siirt'teki Billoris Köprüsü, kırsal alanda yaşayan bireyin kent ile olan bağının kısmen de olsa kopmasına sebep olmuştur.

2. Metodoloji

Sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerin yansımalarını taşıyan mekânların zaman içindeki izlerini sürmeyle ilgilenen bu çalışmada açıklayıcı yaklaşım kullanılmıştır.²⁷ Betimsel yaklaşımın bir alt basamağında yer alan bu yaklaşım ile belli bir durum veya olgu hakkında bilgi vermektedir. Siirt ve Batman illerindeki mekânların orada yaşayan insanların gündelik yaşam pratiklerine, tutum, davranış, düzen ya da ritüellerine nasıl yansıdığına ve insanları ne şekilde etkilediğine odaklanması açısından bu çalışma, etnografik bir çalışmadır.²⁸ Çalışma, Tarım ve Orman Bakanlığı'nın Türkiye'nin 81 ilinde yürüttüğü "Geleneksel Bilginin Kayıt Altına Alınması Projesi'nin" Batman ve Siirt illerindeki alan araştırmalarının bir bölümünü kapsamaktadır. Bu projede, farklı üniversitelerden biyoloji, ziraat, eczacılık ve sosyal bilimler gibi farklı alanlarda çalışan 8 kişilik akademisyen grubuna, iki şoför ve iki köy rehberi eşlik etmiştir. Köylerin kültürel, sosyal, ekonomik ve mekânsal özellikleri, bölgeye hâkim ve bölge ile ilgili çalışmaları bulunan bir sosyolog tarafından incelenmiştir.

²⁷ Robert K Yin, *Case Study Research and Applications* (USA: Sage Publication, 2018).

²⁸ John W. Creswell- Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches* (USA: Sage Publications, 2016).

Her iki ilde gerçekleştirilen alan çalışmaları, Mayıs 2021’de başlayıp Ağustos 2022’de sona ermiştir. 35’i Batman iline ve 37’si Siirt iline bağlı olan köylerin incelemesi, 16 ayda tamamlanmıştır. Köyler, Tarım ve Orman Bakanlığı Doğa Koruma Müdürlüğü’nde çalışan bir personel ve proje yürütücüleri tarafından belirli kriterlere göre seçilmiştir. Kent merkezlerine uzaklıklarının yansısı, genellikle köylerin demografik, tarihi ve kültürel özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Örneğin, Sünni nüfusun yoğunlukta olduğu köylerin yanında, inanç ve ritüeller açısından farklılık gösteren azınlık grupların yaşadığı eski Ermeni, Süryani ve Ezidi köylerinin de bu çalışmada yer almasına dikkat edilmiştir. Kilise, medrese, kale ve kervansaray gibi tarihi mekânların bulunduğu köyler ile terör olaylarının ve köy boşaltmalarının yaşandığı köyler de alan çalışmasının içinde yer almışlardır. Kent merkezlerine yakınlığın değişimi daha da hızlandırdığı varsayımından yola çıkarak, kent merkezine yakın birkaç köy ve merkeze uzaklıkları giderek artan köyler tercih edilmiştir. Batman iline en yakın köy uzaklığı 13 km iken, en uzak köy mesafesi ise 105 km’dir (Tablo 1). Bu durum Siirt ili için ise en yakın köy uzaklığı 7 km ve en uzak köy mesafesi 119 km olarak değişmektedir. Arazinin engebeli olmasından dolayı, uzak köylere ulaşım uygun mevsimsel koşullarda 2-3 saati bulmaktadır. Kış aylarında çoğunlukla köy yollarının kapalı durumda olması nedeniyle köylere ziyaretler genellikle bahar ve yaz aylarında gerçekleştirilmiştir. Ulaşım, çoğunlukla Doğa Koruma İl Müdürlüklerine ait araçlarla sağlanmıştır. Köyler, Batman iline bağlı Beşiri, Gercüş, Hasankeyf, Kozluk ve Sason ilçeleri ile Siirt’in Kurtalan, Eruh, Baykan, Pervari, Şirvan ve Tillo ilçeleriyle sınırlıdır. Köylerin ilçe merkezlerine olan uzaklıkları da her iki il için çeşitlilik göstermektedir. Nüfusun 1000’nin üzerinde olduğu köy sayısı Siirt ilinde daha fazladır.

Projenin amaçları doğrultusunda belirlenen köylerin her iki il için listesi, ilgili köy muhtarlarının iletişim bilgilerini dâhil edilerek oluşturulmuştur. Bu nedenle, köylerdeki ilk irtibat kişileri muhtarlar olmuştur. Muhtarların yaşadıkları köye tarihsel, kültürel ve mekânsal hâkimiyetlerinin olmadığı durumlarda, muhtarlar aracı görevi görerek, kriterleri karşılayacak uygun katılımcıların belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Dolayısıyla, katılımcılar amaçsal örnekleme ile seçilmişlerdir. Batman ilinden bir kadın ve Siirt ilinden iki kadın dışında, katılımcıların tamamı erkektir (Tablo 2). Kadının kırsal alanda daha az söz sahibi ve görünür olması, katılımcılar arasında kadınların sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Batman ilindeki katılımcıların yaş ortalaması 53.6 iken, Siirt ilindeki katılımcıların yaş ortalaması 59.5'tir. Katılımcıların büyük çoğunluğu ilkokul mezunudur, ancak Siirt iline nazaran Batman ilinde daha yüksek eğitim düzeyine sahip katılımcılar yoğunluktadır. Kadınların üçü de ev hanımıdır ve sadece biri ilkokul mezunudur. Erkeklerin büyük çoğunluğu mesleklerini muhtar ve çiftçi olarak tanımlamışlardır. Bunların dışında emekli gazi, şoför, imam, korucu ve diğ. teknisyeni diğ. meslek gruplarını oluşturmaktadır.

Görüşmeler, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile gerçekleştirilmiş ve görüşülen kişilerin onayları alınarak kaydedilmiştir. Her görüşmeden sonra ilgili formlar doldurularak, gözlem notları alınmıştır. Her görüşme ortalama 40-45 dakika sürmüştür; ancak bazı görüşmeler köydeki mekânların sayısı ve birbirlerine olan uzaklıklarına bağlı olarak daha uzun sürmüştür. Görüşmeler, katılımcıların isteklerine göre Türkçe, Kürtçe ya da hem Türkçe hem de Kürtçe dillerinde gerçekleştirilmiştir. Kayıtlar, veri analizi için yazıya dökülmüş ve birincil verilerin kodlan-

ması için nitel içerik analiz tekniği kullanılmıştır.²⁹ Görüşme verileri neticesinde ön plana çıkan mekânlar kodlanmıştır. Bu kodlar çerçevesinde ise şekillenen yeni toplumsal ilişkiler ve yeni davranış şekilleri oluşturulan kodlar aracılığıyla açıklanmıştır. Belirlenen mekânlar ile ritüeller arasındaki ilişki analiz edilmeye çalışılmıştır. ‘B’ ve ‘S’ kısaltmaları, görüşülen kişilerin anonimliği için tercih edilmiştir. Çalışmada, görüşmeler etik kurallara uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

²⁹ Philipp Mayring, “Qualitative Content Analysis”. *Qualitative Social Research*. 2/1 (2004), 159-176.

Tablo 1. Saha Çalışmasının Yapıldığı Köylere Dair Bilgiler

BATMAN				SİİRT			
Köy	İle Uzak	Köy	İle Uzak	Köy	İle Uzak	Köy	İle Uzak
Alaca	42 km	Alaca	42 km	Alaca	42 km	Alaca	42 km
Hisar	75 km	Hisar	75 km	Hisar	75 km	Hisar	75 km
Boğazköy	79 km	Boğazköy	79 km	Boğazköy	79 km	Boğazköy	79 km
Çukurköy	46 km	Çukurköy	46 km	Çukurköy	46 km	Çukurköy	46 km
Yassıca	68 km	Yassıca	68 km	Yassıca	68 km	Yassıca	68 km
Deveboynu	20 km	Deveboynu	20 km	Deveboynu	20 km	Deveboynu	20 km
Oğuz	24 km	Oğuz	24 km	Oğuz	24 km	Oğuz	24 km
Irmak	40 km	Irmak	40 km	Irmak	40 km	Irmak	40 km
Yolüstü	46 km	Yolüstü	46 km	Yolüstü	46 km	Yolüstü	46 km
Karaköy	34 km	Karaköy	34 km	Karaköy	34 km	Karaköy	34 km
Uzundere	34 km	Uzundere	34 km	Uzundere	34 km	Uzundere	34 km
Vergili	82 km	Vergili	82 km	Vergili	82 km	Vergili	82 km
Gönüllü	42 km	Gönüllü	42 km	Gönüllü	42 km	Gönüllü	42 km
Akçakışla	59 km	Akçakışla	59 km	Akçakışla	59 km	Akçakışla	59 km
Çakırpınar	72 km	Çakırpınar	72 km	Çakırpınar	72 km	Çakırpınar	72 km
Üçyol	36 km	Üçyol	36 km	Üçyol	36 km	Üçyol	36 km
Arıca	72 km	Arıca	72 km	Arıca	72 km	Arıca	72 km
Nurlu	53 km	Nurlu	53 km	Nurlu	53 km	Nurlu	53 km
Yemişli	105 km	Yemişli	105 km	Yemişli	105 km	Yemişli	105 km
Oymataş	14 km	Oymataş	14 km	Oymataş	14 km	Oymataş	14 km
Çayüstü	13 km	Çayüstü	13 km	Çayüstü	13 km	Çayüstü	13 km
Kumluca	21 km	Kumluca	21 km	Kumluca	21 km	Kumluca	21 km
Koçkaya	59 km	Koçkaya	59 km	Koçkaya	59 km	Koçkaya	59 km
Binekli	59 km	Binekli	59 km	Binekli	59 km	Binekli	59 km
Gümüşörgü	48 km	Gümüşörgü	48 km	Gümüşörgü	48 km	Gümüşörgü	48 km
Yanıkaya	43 km	Yanıkaya	43 km	Yanıkaya	43 km	Yanıkaya	43 km
Palamut	52 km	Palamut	52 km	Palamut	52 km	Palamut	52 km
Dörtbölük	95 km	Dörtbölük	95 km	Dörtbölük	95 km	Dörtbölük	95 km
Gürgenli	82 km	Gürgenli	82 km	Gürgenli	82 km	Gürgenli	82 km
Beşkonak	74 km	Beşkonak	74 km	Beşkonak	74 km	Beşkonak	74 km
Akçalı	61 km	Akçalı	61 km	Akçalı	61 km	Akçalı	61 km
Alıçlı	49 km	Alıçlı	49 km	Alıçlı	49 km	Alıçlı	49 km
Beybağı	47 km	Beybağı	47 km	Beybağı	47 km	Beybağı	47 km
Örenağıl	96 km	Örenağıl	96 km	Örenağıl	96 km	Örenağıl	96 km
Yolüstü	63 km	Yolüstü	63 km	Yolüstü	63 km	Yolüstü	63 km

* TUIK 2021 Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları,

<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (Erişim tarihi 01 Ekim 2022).

z Batman ve Siirt illerine ve ilçelerine bağlı köylerin merkezlere uzaklıkları Tarım ve Orman Bakanlığı Doğa Koruma Müdürlüklerinden alınmıştır.

Tablo 2. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaşı	Eğitim durumu	Mesleği	Katılımcı	Cinsiyet	Yaşı	Eğitim durumu	Mesleği
B1	Erkek	41	Ortaokul	Muhtar	S1	Erkek	60	İlkokul	Muhtar
B2	Erkek	46	Ön lisans	Muhtar	S2	Erkek	61	İlkokul	Muhtar
B3	Erkek	78	İlkokul	Çiftçi	S3	Erkek	70	Lise	Diş T.
B4	Erkek	47	Ortaokul	Muhtar	S4	Erkek	60	İlkokul	Muhtar
B5	Erkek	45	Lise	Muhtar	S5	Kadın	65	Okur-yazar değil	Ev hanımı
B6	Erkek	54	İlkokul	Çiftçi	S6	Erkek	56	İlkokul	Muhtar
B7	Erkek	74	İlkokul	Çiftçi	S7	Erkek	60	İlkokul	Çiftçi
B8	Erkek	57	İlkokul	Muhtar	S8	Erkek	47	İlkokul	Muhtar
B9	Erkek	41	İlkokul	Çiftçi	S9	Erkek	60	İlkokul	Muhtar
B10	Erkek	70	İlkokul	Çiftçi	S10	Erkek	57	İlkokul	Muhtar
B11	Erkek	48	İlkokul	Emekli gazi	S11	Erkek	45	İlkokul	Muhtar
B12	Erkek	43	Ortaokul	Muhtar	S12	Erkek	44	İlkokul	Korucu
B13	Erkek	40	Lise	Şoför	S13	Erkek	65	İlkokul	Emekli
B14	Erkek	62	İlkokul	Muhtar	S14	Erkek	50	İlkokul	Muhtar
B15	Erkek	40	İlkokul	Muhtar	S15	Erkek	61	İlkokul	Muhtar
B16	Erkek	41	İlkokul	Çiftçi	S16	Erkek	63	Okur-yazar değil	Muhtar
B17	Erkek	76	İlkokul	Muhtar	S17	Erkek	55	İlkokul	Muhtar
B18	Erkek	67	İlkokul	Çiftçi	S18	Erkek	76	İlkokul	Çiftçi
B19	Erkek	58	İlkokul	Muhtar	S19	Kadın	100	İlkokul	Ev hanımı
B20	Erkek	58	İlkokul	Çiftçi	S20	Erkek	48	Okur-yazar	Muhtar
B21	Kadın	46	Okur-yazar	Ev hanımı	S21	Erkek	73	Okur-yazar değil	Çiftçi
B22	Erkek	97	İlkokul	Çiftçi	S22	Erkek	57	İlkokul	Emekli
B23	Erkek	29	Lisans	Muhtar	S23	Erkek	61	İlkokul	Muhtar
B24	Erkek	68	Okur-yazar	Çiftçi	S24	Erkek	76	İlkokul	Çiftçi
B25	Erkek	48	İlkokul	Muhtar	S25	Erkek	67	İlkokul	Çiftçi
B26	Erkek	52	Üniversite	İmam	S26	Erkek	50	İlkokul	Muhtar
B27	Erkek	72	İlkokul	Muhtar	S27	Erkek	66	İlkokul	Muhtar
B28	Erkek	52	İlkokul	Muhtar	S28	Erkek	50	İlkokul	Muhtar
B29	Erkek	43	İlkokul	Muhtar	S29	Erkek	47	İlkokul	Muhtar
B30	Erkek	40	İlkokul	Muhtar	S30	Erkek	43	İlkokul	Muhtar
B31	Erkek	35	Lise	Muhtar	S31	Erkek	-	İlkokul	Çiftçi
B32	Erkek	46	İlkokul	Muhtar	S32	Erkek	-	İlkokul	Muhtar
B33	Erkek	44	İlkokul	Muhtar	S33	Erkek	62	İlkokul	Çiftçi
B34	Erkek	70	Okur-yazar	Çiftçi	S34	Erkek	46	İlkokul	Çiftçi
B35	Erkek	48	Ortaokul	Muhtar	S35	Erkek	62	İlkokul	Muhtar
					S36	Erkek	51	İlkokul	Çiftçi
					S37	Erkek	70	İlkokul	Çiftçi

3. Bulgular ve Tartışma

3.1. Toplumsal Hafızada Mekân: Mekânı İnşa Etmek ve Mekânda Toplanmak

Mekân, hem fiziksel anlamda hem de zihinsel anlamda gruplara aidiyet kazandırmakta, grupları birleştirmekte veya ayırıştırılmaktadır. Köprüler, yollar, ticaret mekânları, su değirmeni veya bir çeşme, farklı işlevlerinin yanında grupları birleştirirken kaleler, köprüler, yollar ise grupları birleştirdiği gibi ayırıştırabilmektedir. Örneğin; köprülerin “gerçek hayatta olduğu gibi zihin dünyasında da birleştirici bir rolü bulunmaktadır.”³⁰ Aynı zamanda söz konusu bu mekânlar, bireyin diğer yaşam alanları ile olan ilişkilerini yeniden düzenlemektedir. Sadece bir köprünün bile hayatlarında önemli bir yere sahip olduğunu Bağgöze ve Ormanardı köylerini Siirt birleştiren Billoris Köprüsü örneğinden görmek mümkündür. 2019 yılından Ilısu Barajının yapılmasıyla sular altında kalan bu köprü, kırsal alan ile kent merkezi ekseninde oluşan ilişkilerde belirleyici bir rol oynamakta idi. Köprünün sular altında kalmasıyla Siirt il merkezi ile olan bağlarının kesildiğini vurgulayan katılımcı, hayatlarındaki bu değişimi “Siirt’e giden köprü sayesinde dünya ile bağımız vardı” (S32) sözleriyle anlatmıştır. Anlatımdan da yola çıkarak sadece bir köprünün dünyaya açılan kapı olarak nitelendirilmesi, mekânın toplumsal ilişkilerin oluşmasında aldığı rolü görmemiz açısından önem taşımaktadır. Aynı şekilde köprü sayesinde “kişiler işlerini daha kolay görebilmekte, yeni ticari bağlantılar kurabilmekte, yeni dostlar edinebilmekte ve âşıkları, dostlukları birbirine kavuşturabilmektedir.”³¹ Köprü aracılığıyla diğer insanlarla daha güçlü diyalogların olduğunu, yıkıldık-

³⁰ Şükrü Aslan, “Birleştiren ve Ayırıştıran İşlevleriyle İstanbul’da Boğaz Köprülerinin Toplumsal Dili”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44/0 (Mart - 2011), 107-123.

³¹ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger* (İstanbul: Yem Yayınları, 2010), 45-65.

tan sonra ise bunun değiştiğini/azaldığını belirten katılımcı, “mesela bir arkadaşımız Siirt’e geldiğinde köprü sayesinde hemen yanına gidebiliyorduk, oturabiliyorduk. Şimdi ise çok zor, insanlarla görüşmelerimiz sınırlandı” (S32), ifadelerini kullanmıştır. Köprünün sular altında kalması ve yıkılması ile birlikte orada yaşayan bireylerin diğer köylere veya köprünün karşı kıyısına dair algıları da değişime uğramıştır. “Karşı taraf bizim için bildiğimiz bir yerdi, şimdi ise bilmediğimiz herhangi bir yer oldu” (S3) sözleri, algıdaki bu değişimi özetlemektedir.

Köprü gibi sonradan inşa edilmiş mekânları değerli kılan şeylerden biri de anılarda kaldığı şekildedir. Çünkü anılar, mekân aracılığıyla bir araya geldiğinde yeni bir ilişki biçimini ortaya çıkarmakta ve tek bir noktada toplayabilmektedir. “Ziyarete gelenler ya kilise için geliyor ya da buradaki anıları için geliyor. Anıları olmasaydı belki kilise için de gelmezlerdi” (B4) gerçeği, anıları üzerinde taşıyan mekânların grupları bir araya getirdiğini görmemiz açısından önemlidir. Katılımcılardan biri tarihi ve yıkılmaya yüz tutmuş bir kilise örneğinden yola çıkarak mekânın birleştirici/toplayıcı yönünü şu ifadelerle açıklamıştır:

“Arıca Köyü, buralardaki Fille (gayrimüslim) köylerin biri. 1981 yılına kadar da sıkıntı olmadan onlarla yaşadık. Sonra yavaş yavaş gittiler. Halen toprakları var bir de kiliseleri var. Arada bir yazları gelirler. Ziyarete gelmelerinin sebebi hem kilise hem de atalarından kalan şeyler. Sık sık telefonla da görüşürüz. Buradaki hatıraları onları bizden koparmadı” (B4).

Mekânın varlığı, yeni ilişkilerin oluşmasını sağladığı gibi yeni davranış kalıplarının oluşmasını da sağlamaktadır. “Kiliseye gidildiğinde ise yanlarında nohut götüren kadınlar yere attıkları nohutları tek tek toplayıp yemektedir. Böylelikle sütlerinin arttığını düşünmektedirler” (B18) örneği, mekân aracılığıyla sergilenen yeni davranış kalıplarını görmemizi sağlamaktadır. Bunun yanında “nazar değen kişinin ismi bir kâğıda yazılıp sonrasında kâğıt türbe içinde yakılıyor, nazar değen kişi kül du-

manı içine çekince iyileşiyor” (B15) ifadesi, mekânın yeni davranış şekilleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Mekan üzerinden ortaya çıkan bu yeni davranışlar, mekana bir kutsiyet atfedilmesine sebep olmaktadır. Bu kutsiyet ise söz konusu bu mekanların toplumsal hafızada yer edinmesine ve sonraki kuşaklara aktarılmasını beraberinde getirmektedir. Ayrıca her iki örnekte de görüldüğü gibi mekân olgusu, Urry’inin deyişiyle kültürel anlamda tüketilmektedir. İnanç gibi toplumsal değerler aracılığıyla üretilen bu mekân ise yeni bir *değeri* inşa etmektedir.³² Bu özelliğinden dolayı da çok sayıda birey, mekân aracılığıyla sosyalleşme alanı bulmaktadır. Katılımcı bu noktada şunu dile getirmiştir:

“Köyde (Nurlu) bir adet Süryani kilisemiz vardır. Halen ziyarete gelirler. Onlar gidince bizimkiler de gitmeye başladı. Onarın inançlarının özelliğini taşıyor ama bizimkiler de gidiyor. İnanç ayırımı yok sanki. Hele yeni doğum yapan ve sütü yetmeyen kadınlar hep orda, son zamanlarda deli olanlar da gelmeye başladı” (B18).

Türbe ve kilisenin nazardan korunma, hastalıktan kurtulma, kötü ruhlardan koruma gibi ihtiyaçlara cevap verdiği inandırılması, çok sayıda bireyin belli dönemlerde bu mekânlar aracılığıyla bir araya gelmesini sağlamaktadır. Bu da mekânın sahip olduğu imgesel gücün toplumsal grupların üzerindeki birleştirici gücünü göstermektedir. Böylelikle yeni ilişki biçimleri de ortaya çıkmaktadır. Türbe örneğinde mekânın kültürel bir boyut kazanması ise *toplumsal mekansallaşma*³³ olarak açıklanmaktadır. Bu durum mekânın çağdaş kapitalist toplumlarda tüketildiğine dikkat çeken Urry’ye³⁴ karşılık, geleneksel toplumlarda da belli mekânların kültürel anlamda tüketildiğini göstermesi açısından dikkat çekici-

³² John Urry, *Mekânları Tüketmek*, 11-13.

³³ Henri Lefebvre, *Mekân Üretimi*, 21-33.

³⁴ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, 12-13.

dir. Özellikle türbe gibi sembolik mekânların çok sayıda bireyi köye topladığına ve köye bir kimlik kazandırdığına değinen katılımcılar şunları ifade etmiştir:

“Bizim köyde (Vergili Köyü) 900 yıllık “Seyit Bilal Türbesi” var. Zaten köyümüz ondan dolayı meşhur. Batman’da kimse sorsan bilir. Her yıl 40-50 bin kişinin köye türbeyi ziyaret etmeye geliyor. Her kültürden adam geliyor. Hepsi de iyileşmek için geliyor. Bazen bir hafta kalan da var (B12).

“Soğanlı köyü evliyalar köyüdür. Herkes öyle bilir. Bizim bildiğimiz 72 evliya türbesi köyde var. Daha fazla da olabilir. Bu yüzden diğer şehirlerden, köylerden bir sürü insan geliyor. Bazıları gelip günlerce kalıyor” (S34).

Kırsal alanlarda bu tarz *toplanma mekânlarının* yanı sıra yol, kervansaray, kervan yolu ve köprü gibi geçiş mekânları da yer almaktadır. Söz konusu bu mekânlar özellikle ekonomik anlamda sahip oldukları işlevler yönüyle önem taşımaktadırlar. Aynı zamanda toplumsal etkileşime ortam hazırlamakta ve buldukları bölgelerin değişmesinde katalizör görevi görmektedirler. Örneğin tarihi bir kervan yolunun tüccarlar tarafından uzun yıllardan beri kullanılıyor olması köylerdeki değişimin önemli sebeplerden biri olarak görülmektedir. Aynı durumu gelişmiş kentlerde de görmek mümkündür. “Köyümüzde bulunan kervan yolu eskiden beri kullanıldığı için köyümüzün ekonomik olarak durumu iyi” (B9) ifadesi bir yerleşim bölgesi için kervan yolunun önemini ortaya koymaktadır. Çünkü söz konusu kervan yolları, günümüzde aktif bir şekilde araç yolu olarak kullanılmaya devam etmektedir. Urry’nin de üzerinde durduğu söz konusu bu ana ulaşım yolları ve ticaret alanları, sadece belirli mekânsal yapının öğeleri değil, dışarıdan belirleyici olan yapılarlardır.³⁵ Bu yüzden söz konusu bu yollar ya da mekânlar, değiştiren ve dönüştüren yönleri ile ön plana çıkmaktadır. Ekonomik gelişmişliği sağ-

³⁵ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, 12-13.

ladığı gibi kültürel gelişmişliğe de ortam hazırlamaktadır. Köyde eski bir kervan yolunun olmasının köye olumlu anlamda yansıdığına dikkat çeken bir katılımcı, bu durumun önemini şu şekilde aktarmıştır:

“Tosuntarla Köyü kervanların geçiş güzergâhındadır. Bundan dolayı köyümüzden tarihi han ve pazar kalıntıları var. Eskiden beri çevre köylerde üretilen ürünler Tosuntarla köyüne getirilerek satılıyor. Biz de rahat rahat satabiliyoruz. Bu yüzden her türden insanla da tanışıyoruz, farklı insanlar görüyoruz. Hem ekonomik hem de kültürel yönden köyümüzün durumu çok iyidir” (S16).

Bazı bölgelerde güvenlik amaçlı inşa edilen kale veya karakol gibi mekânlar da toplumsal ilişkileri inşa etmekte ve köye farklı özellikler kazandırmaktadır. Çünkü karakolun olması iyi bir altyapı, korunaklı bir alan ve merkezi yönetime yakın olma anlamı taşımaktadır. Tüm bunlar ise köyü ve köylüyü farklı açılardan etkilemektedir. Özellikle güvenli olmayan bölgelerde yaşayan köylülerin daha güvenli olması gerekçesiyle karakolun olduğu köylere gelmesi farklı bir ilişki durumunu ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle mekân aracılığıyla yeni ilişkilerin oluşmasına zemin oluşmaktadır. “Köyümüzde karakol olmadığı için, çatışmalar başlayınca daha güvenli diye hepimiz diğer köylere sığındık.” (S15) sözleri, nüfusun belli bir noktada toplanmasında karakolun rolünü ortaya koymaktadır. Ayrıca “karakol olsaydı belki de kimse gitmezdi” (S15) ifadesi, toplanma noktası olması açısından karakolun önemini göstermektedir. Tüm bunlar ise karakola sosyal bir mekân olma işlevi kazandırmaktadır. Bunun yanında karakolların merkezi noktalardan yönetilmesi, bölgenin merkez ile olan bağına güçlendirmekte ve kültürel, fiziksel ve zihinsel anlamda değişime açık olma potansiyelini beslemektedir. Eskiden merkez ile bağlantıyı karakolda bulunan telefonlar aracılığıyla kurduklarını, karakolda yer alan televizyon sayesinde Türkiye gündemini takip ettiklerini ve karakol sayesinde yapılan güzel yollar sayesinde merkeze gidip

geldiğini aktaran katılımcılar, karakolun önemini şu şekilde anlatmıştır:

“Köyde (Tulumtaş) 1942’den itibaren Askeri bir karakol var. En başta kendimiz güvende hissediyoruz. Bir de bir işimiz oldu mu karakola gidip çözüyoruz. Biri hasta oldu mu ya da başka bir sıkıntısı oldu mu oraya gidiyor. Kar zamanı acil bir şey oldu mu askeri araçları ile hemen merkeze götürüyorlar bizi. Karakol olmasa hepimiz perişan olmuştuk. Olmasaydı hepimiz köyden çıkardık” (S1).

Karakolun toplumsal işlevinin yanında siyasi bir boyutunun da olduğu es geçilmemelidir. Çünkü bu mekân, devletin ideolojik bir aygıtı görevi görmekte ve devletin kırsaldaki varlığını temsil etmektedir. Toplum ile devlet arasındaki bağı kurmakta, güven ve denetim ortamı oluşturmaktadır. Bu şekilde de var olan yapı korunabilmektedir.

Karakol gibi mekânlar, var olan toplumsal yapıyı koruma ve geliştirme işlevine sahip iken, bazı mekânlar ise var olan kültürel dokuyu koruma rolünü üstlenmektedir. Özellikle kırsal bölgelerde inşa edilen medreseler, bu noktada ilk akla gelen mekânlar olarak dikkat çekmektedir. Bazı köylerde 200 yılı aşkın bir süredir medresenin önemli bir işlevi olduğunu söyleyen katılımcılar, “bizim medrese, fenni ve dini bilginin yeri. Türkiye’nin her yerinden çocukları bu bilgileri almaya geliyor, sonra da bu bilgileri çocuklara öğretiyorlar. Böylece öğrendiğimiz bilgiler kaybolmuyor” (S7) sözleriyle medresenin geleneği sürdüren bir işlevi olduğu üzerinde durmaktadır. Birçok bölgeden ziyaretçinin/öğrencinin gelmesinden dolayı medresenin toplumsal ilişkileri de zenginleştirdiğini düşünen bir katılımcı şunları aktarmıştır: “Köyde (Güleçler) iki adet medrese var. Medreselerin birine Türkiye’nin her yerinde öğrenci geliyor. Her dilden, her memleketten gelen var. Hepsi de birlikte öğreniyor, birlikte vakit geçiriyor.” (S7).

Medrese örneğinden yola çıkarak mekânın sadece fiziksel bir yapı değil aynı zamanda geleneği sürdüren bir özelliği de barındırdığı gö-

rılmaktadır.³⁶ Heidegger'in *testi* metaforu ile anlatmak istediği de tam olarak budur.³⁷ Çünkü testi herhangi bir 'şey'dir ve tıpkı mekân gibi bir araya getirme özelliğine sahiptir. Bu yüzden testi mekânı da temsil etmektedir. Fiziksel özelliğinin yanında toplama ve derleme özelliğine sahiptir. Çalışmanın araştırma alanında bu metaforun karşısında ise su değirmenleri yer almaktadır. Akarsu üzerine kurulan bu mekânlar, su kaynaklarının çok olduğunu bölgelerde önemli toplanma mekânları olarak dikkat çekmektedir. "Eskiden köyde bulunun su değirmeni sayesinde çevre köylerle sık sık karşılaştık, bir araya geldik" (S6), sözleri mekânın birleştirme işlevini örneklendirmektedir. Katılımcılar yaşadıkları köyde yaptıkları su değirmenlerinin toplumsal işlevini şu şekil de açıklamıştır:

"Eskiler sürekli anlatırdı. Köyümüzde (Gönüllü) 13 tane su değirmenimiz vardı diye. Bu yüzden her gün bir sürü kişi değirmenler için köye gelir gidermiş. Ermenisi, Süryanisi, Müslümanı hepsi burada toplanmış. Değirmenler sayesinde hepsi birbirinden bilgi alır verirmiş. Mesela çoğumuz tarlamızı nasıl ekip biçeceğini Ermenilerden öğrenmişiz" (B13).

Herhangi bir köy meydanında yer alan bir çeşmenin köy kadınlarını toplumsallaştırdığı gerçeği herkes tarafından bilinmektedir. Çeşme, bilgi akışını sağlamak ve bireyin bulunduğu alana ait olmasını kolaylaştırmaktadır. Çeşme gibi köylerde yer alan türbe, değirmen, medrese gibi mekânların da benzer işleve sahip olduğu görülmektedir. Mekân inşa edilirken aynı zamanda toplumsal ilişkiler de yeniden üretilmektedir. Zaman içinde bu toplumsal ilişkiler de mekân etrafında şekillenmektedir. "Değirmenler olmasaydı bu kadar kişi köye gelmezdi, onlar sayesinde kültürümüz gelişti. Yeni şeyler öğrendik" (B13), sözleri mekânın bu

³⁶ Arslan, Şükrü. "Birleştiren ve Ayırıştırın İşlevleriyle İstanbul'da Boğaz Köprülerinin Toplumsal Dili". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44/0, (Mart 2011), 107-123

³⁷ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 30-44.

yönünü görmemiz açısından dikkat çekicidir. Bu yüzden kentte olduğu gibi kırsal alanı temsil eden köylerde de belli mekânlar ön plana çıkmaktadır. Bu mekânlar sık sık kullanılıyor olmasından dolayı orada yaşayanlar için ayrı bir önem taşımaktadır. Bundan dolayı bu mekânlar toplumsal hafızada yer edinmekte ve nesilden nesile aktarılmaktadır.

3.2. Ayıran ve Ayırıştırın Mekân: Baraj

Toplum ile mekân arasında her daim bağımlı ve karşılıklı bir ilişki vardır. Toplumsal ilişkiler, mekânı üretirken, mekân da toplumsal ilişkileri belirlemekte ve toplumsal ilişkilerin yeni şekiller almasını sağlamaktadır.³⁸ Mekânın bu özelliklere sahip olması ise sürekli dışarıdan müdahaleye uğramasına neden olmaktadır. Mekâna yapılan müdahale ise *yıkarak yapma* veya *yaparak yıkma* eylemi şeklinde okunmaktadır. Özellikle yaparak yıkma eylemine karşılık gelen mekânların/yapıların başında *barajlar* yer almaktadır. Çünkü inşa edilen her bir baraj, beraberinde çok sayıda yaşanmışlığı alıp götürmektedir. “Baraj (İlisu) yaptılar ama evimizi, bağımızı, tüm yaşamımızı alıp yıktılar” (B8) gerçeği, yaparak yıkma durumunu özetlemektedir. Çünkü inşa edilen baraj gibi yapılar, toplu bir mekânsal kıyımı beraberinde getirmektedir. Yitirilen şey sadece mekân değil, aynı zamandan orayı kullanan grupların bellekleridir de. *Bellek yitimi*³⁹ olarak nitelendirilen bu durum beraberinde var olan toplumsal ilişkileri ve anıları da yok etmekte ve toplumsal ayrışmaya sebep olmaktadır. Mekân ve mekâna dair tüm yaşanmışlıkların başka bir yapı yüzünden yok olması katılımcıların “insanlar artık taşınan bu köyde yaşamak istemiyor” (S3) ifadelerini kullanmalarına sebep olmuştur. Çünkü “köye ve köylüye ait olan ne varsa hepsi sular altında” (S3)

³⁸ Henri Lefebvre, *Mekân Üretimi*, 21-33.

³⁹ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaaddin Şenel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 15-72.

kalmıştır.

Görüldüğü gibi bir grubun sahip olduğu anılar “sadece beynin bazı kısımlarına fiziksel olarak yerleştirilen ve sadece harekete geçirilmeyi bekleyen şeyler”⁴⁰ değildir. Belli mekânlarda da toplanmıştır. Bu yüzden de müdahaleye uğramakta, dolayısıyla yok edilebilmektedir. İnşa edildiklerinde çok sayıda mekânı ve bu mekânlar aracılığıyla oluşan hatıraları yok eden barajların var olan düzeni değiştirdiğine ve toplumun sahip olduğu anıları yok ettiğine değinen bir katılımcı şunları dile getirmiştir:

“2019 yılında su toplayan Ilısu Barajının sularının yükselmesiyle köyümüz suyun altında kaldı. Biz de köyü başka bir yere taşдық. Bazıları da taşınıp başka yere gitti. Hepimizin anıları, çocukluğumuz, acımız hepsi barajın altında şimdi. Çocukluğum geçtiği ev, çocukken oyun oynadığımız yer, okulumuz hepsi sular altında kaldı.” (B20)

Mekân üzerine süregelen bu mücadelenin adı ise bellek savaşı⁴¹ olarak nitelendirilmektedir. Yapılan müdahalelerin bir kısmı var olan algının ve hafızanın yok edilmesini barındırmaktadır. Çünkü tıpkı “içinde doğulan evler gibi mekânlar da sadece verili değıllerdir, anı izleriyle doludurlar.”⁴² En ufak bir müdahale ise toplumsal hafıza ile birlikte süregelen toplumsal ilişkilerin de yok olmasına sebep olmaktadır. Bir bireyin yaşanmışlıklara bir bağı olmasa dahi mekân aracılığıyla unutmaya veya hatırlaması da bu noktada önem taşımaktadır.⁴³ *Hepsi taşındı* durumu bu ilişkilerin yok olduğunu göstermektedir. Bu durumda görüldüğü gibi mekânı yok eden şey sadece zaman değil, başka bir mekândır. Bazı katılımcıların bu noktada söyledikleri “evlerimiz, camimiz, çocukların oyun

⁴⁰ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, 12-44.

⁴¹ Soner Torlak, “Mekân Meselesi Bir Giriş”, *Mekân Meselesi*, der. Andy Merrifield vd. (İstanbul: Tekin Yayınları, 2016), 11-29.

⁴² John Urry, *Mekânları Tüketmek*, 12-44.

⁴³ Faruk Karaarslan, *Toplumsal Hafıza*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 15-25.

oynadığı sahamız hepsi baraj yüzünden su altında kaldı” (S8) ifadeleri, tek bir mekânın diğer mekânlar üzerindeki tahakkümü göstermektedir.

Sonuç

Bazı mekânlar, topluma ait anıların ve geçmişin ambarıdır. Kültürel simgeleri, sembollerin ve imgelerin deposu olarak işlev görmektedir. Estetikten uzak, metruk, kullanışsız ve düzensiz mekânlar bile geçmişe dair izleri/yaşanmışlıkları üzerinde taşımaktadır. Mekân merkezli yapılan birçok çalışmada toplumsal ilişkilerde belirleyici olan şeyin kentsel mekân olduğu üzerinde durulsa da kırsal alanlarda yer alan bazı mekânların da bu noktada önemli olduğu görülmektedir. Toplumsal ilişkilerin inşa edilmesinde, toplumsal hafızanın korunmasında ve sonraki kuşaklara aktarılmasında bu mekânların da etkili olduğu tecrübe edilmiştir.

Bilindiği üzere kentsel mekânlarda değişim ve dönüşüm, kırsal alanlarda inşa edilen mekânlara göre hızlıdır. Çünkü kentler, tarihler boyunca kuşatmalar, askeri işgaller ve istilalar yüzünden tarihin seyrinde sürekli dönüşüm geçirir. Tüm bu gelişmelerden kentsel mekânlar da nasibini almaktadır. Kırsal mekânlar ise söz konusu bu müdahalelerden kısmen de olsa daha uzak kalmaktadır. Bu yüzden kırsal alanlarda yer alan mekânlar toplumsal hafızada daha uzun süre yer edinmek ve rutinlerin oluşmasında daha belirleyici olabilmektedir. Kırsal alanda zamanın mekânı yok etme süreci kent alanına göre daha yavaştır. Bu yüzden kırsal alanda inşa edilen mekânlar etrafında oluşan toplumsal ilişkiler ve alışkanlıklar daha uzun solukludur. Bu noktada bellek sermayesi yüksek, tarih sermayesi az olan etnik gruplar ve köy toplulukları, değerlerinin saklanması ve aktarımının sağlanması amacıyla kilise, okul, müze gibi geçmişten geleceğe kültürel mirası taşıyan bellek mekânlarını inşa et-

mişlerdir. Bu mekânlar “ritüelleri olmayan bir grubun ritüelleridir; kutsal olmayan bir toplumdaki geçici kutsallıklardır; bireyleri ve grupları eşit ve aynı kabul etmeye eğilimli bir toplumda gruba aitlik ve tanınma işaretleridir.”⁴⁴

Elde edilen veriler ışığında değerlendirildiğinde uzun süre varlığını sürdüren bazı kırsal mekânların toplumsal ilişkilerin yeni şekiller almasını ve korunmasını sağladığı savunulabilir. Kullanılmalarına rağmen bazı mekânların toplumsal hafızadaki önemi korunmakta ve ilişkilerin sürdürülmesinde belirleyiciliği devam etmektedir. Bu yüzden çoğu zaman toplanma noktalarına dönüşebilmektedirler. Özellikle karakollar, güvenlik sorunu yaşayan grupları bir araya getirirken, türbeler, değirmenler veya tarihi kiliseler grupların toplanmasına olanak sağlamaktadır. Medrese gibi mekânlar ise kırsal alanda varlığını sürdüren değerlerin, kültürlerin, inançların kalıcı olmasını veya aktarılmasını sağlamaktadır. Söz konusu bu mekânlara yönelik topyekûn müdahaleler ise *alışkanlık belleğini* de yok edebilmekte ve yeni alışkanlıkların oluşmasına sebep olabilmektedir. Bu noktada en dikkat çeken yapının ise örnek kırsal alanlarda barajlar olduğu görülmektedir. Geniş bir alanı etkileme gücüne sahip olan bu yapı, mekân etrafında şekillenen ilişkileri yok edebilmektedir. Dolayısıyla baraj suları altında kalan köprü için söylenen “dünya ile bağımız koptu” ifadesi, bireyin kent ve diğer gruplar ile olan bağını yok ettiğini göstermektedir. Bu yüzden bazı mekânların toplumsal grupları ayrıştırma özelliği ortaya çıkmaktadır. Mekâna yapılan bu müdahale ise var olan bu düzenin/izlerin yok olmasını beraberinde getirmektedir. Bu da toplumu bir arada tutan değerlerin/bağların yok olmasına zemin hazırlamaktadır.

⁴⁴ Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, 10-35.

Kısacası toplumsal yaşam, tüm dinamikleri ile belli bir zaman diliminde ve belli bir zemin/mekân üzerine kuruludur. Toplum bir mekânda var olur ve mekân aracılığıyla varlığını sürdürür. Bu nedenle mekânlar toplumsal ilişkileri göstermekte, saklamakta ve geleceğe taşımaktadır. Dolayısıyla mekânı toplumdan, toplumu da mekândan bağımsız düşünmek olanaksızdır.

Kaynakça | References

- Akbarishahabi, Leila. “İnsan Ölçeğinde Tasarlanan Kentsel Mekânlar ve Kent sakinlerinin Aidiyet Duyguları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kent Akademisi*, 15/1. (Mart 2022). 136-154. <https://doi.org/10.35674/kent.991918>
- Aktaş, Ahmet. *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Aktaş, Ahmet. “Geleneksel Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Aşiret”, *Aşiret*. Ed. Mehmet Tayanç-Ahmet Aktaş. 13-35. Konya: Çizgi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Aslan, Şükrü. “Birleştiren ve Ayrıştıran İşlevleriyle İstanbul’da Boğaz Köprülerinin Toplumsal Dili”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44/0, (Mart 2011), 107-123.
- Castells, Manuel. *Kent Sınıf İktidar*, çev. Asuman Türkün. Ankara: Phoenix Yayınları, 2. Basım 2017.
- Creswell, John W.,-Poht, Cheryl N. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*. USA: Sage Publications, 2016.
- Connerton Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaaddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Fırat, Derya. “Sunuş: Bellek, Uzam ve Mücadele”. *Sokağın Belleği*, der. Derya Fırat. 7-43. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Geney, Fatma vd. “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarının Dış Mekân Özellikleri: Eskişehir İli Örneği”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/0, (2019), 735-767.
- Kurban, Dilek-Yegen, Mesut. *Adaletin Kıyısında: ‘Zorunlu’ Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler 5233 sayılı Tazminat Yasası’nın bir Değerlendirmesi – Van Örneği*. İstanbul: TESEV Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1 Basım, 2019.
- Lefebvre, Henri. *Mekân Üretimi*, çev. Işık. Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Mayring, Philipp. *Qualitative Content Analysis. Qualitative Social Research*. 2/1 (2004), 159-176.
- Özaloğlu, Serpil. “Hatırlamanın Yapıtaşı Mekânın Bellek ile İlişkisi Üzerine”. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, der. Tahire Ermen - Serpil Özaloğlu 13-21. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2017.

- Özgen, Elif. “İnsan-Mekân Etkileşiminde Sağlık Yapıları Ve Mekânın İyileştirici Rolü”. *Sanat ve Tasarım Dergisi* 8/2. (2018), 184-195. <https://doi.org/10.20488/sanattasarim.529764>
- Rossi, Aldo. *The Architecture of the City*. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1982.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*, çev. Ahmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitapevi, 1. Basım, 2006.
- Sharr, Adam. *Mimarlar İçin Heidegger*, çev. Volkan Atmaca. İstanbul: Yem Yayınları, 2. Basım 2010.
- Siirt İl Yıllığı. *Siirt İl Yıllığı*. Siirt: Siirt Valiliği Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Tayanç, Mehmet. “Coğrafyanın Kaderi Üzerine: Güneydoğuda Göç ve Göçün Temelleri”. *Değişen Dünyada Göç*, Ed. Mahir Özhan. 165-188. Bursa: Ekin Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Tayanç, Mehmet. “Mekân ve Pandemi: Değişen Roller ve Dönüşen Evin Halleri” *HABITUS Toplumbilim Dergisi*. 3/0 (Mart 2022), 71-95.
- Tayanç, Mehmet, *Kent İmgesi*. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Torlak, Soner, “Mekân Meselesine Bir Giriş, Mekân Meselesi”. *Mekân Meselesi*, der. Andy Merrifield vd. 11-29. İstanbul: Tekin Yayınları, 2. Basım 2016.
- Torun, Alptekin. “Batık Kentin Hatırası: Yusufeli Kent Kimliğindeki Değişimler”. *Kent ve Çevre Araştırmaları Dergisi*. 3/2, (Aralık 2021), 56-80. <https://doi.org/10.48118/yykentcevre.1021841>
- Türkiye İstatistik Kurumu. “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları”. <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (Erişim Tarihi: 29.01.2023).
- Türkiye İstatistik Kurumu. “Nüfus ve Konut Sayımı”. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Nufus-ve-Konut-Sayimi-2021-45866> (Erişim Tarihi: 29.01.2023)
- Urry, John. *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Yeler, Soner-Minsolmaz Yeler, Gülcan. “Sakinlerin Anılarında Yayla Mahallesi”. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar*, der. Tahire Ermen-Serpil Özaloğlu, 211-223. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Yin, Robert K. *Case Study Research and Applications*. USA: Sage Publication, 2018.
- Yükseker, Deniz - Kurban, Dilek. *Türkiye’de Yerinden Edilme Sorununa Kalıcı Bir Çözüm Mümkün Mü? Van Eylem Planı’nın Değerlendirilmesi*. İstanbul: TESEV Yayınları, 1. Basım, 2009.

Ortaöğretim Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik Tutumları: Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma (Erzurum İli Örneği)*

Veysel Çolak | ORCID: 0009-0007-5360-5037 | veyselcolak211@gmail.com

İğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, İğdır, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstgx72>

Doç. Dr. Yasin Yiğit | ORCID: 0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, İğdır, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstgx72>

Öz

Bu araştırmanın temel amacı Anadolu İmam Hatip Liseleri ve diğer lise türlerinde öğrenim gören öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerini karşılaştırmalı bir şekilde incelemektir. Araştırmanın örnekleme 2022-2023 eğitim öğretim yılında Erzurum ilinde Anadolu İmam Hatip Liseleri ve diğer lise türlerinin 12. sınıf düzeyinde öğrenim gören ve tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilen 975 öğrencidir. Araştırma nicel araştırma metodlarından biri olan tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışmanın verileri kişisel bilgi formu ve *Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği*'yle toplanmıştır. Toplanan verilerin analizinde SPSS-26 programı kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerinin ve ölçeğin *Hayatın Anlam ve Amacı* alt boyutundan alınan ortalamasının yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca ölçeğin *Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu* alt boyutundan alınan ortalamasının orta düzeyde olduğu saptanmıştır. Bu ortalamalar Anadolu İmam Hatip Liseleri ve diğer lise öğrencileri arasında birbirine oldukça yakın çıkmıştır. Elde edilen puanlar incelendiğinde cinsiyete, yaş düzeyleri ve okul türüne göre öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri arasında manidar bir farklılığın olmadığı görülmüştür ($p>0.05$). Öğrencilerin sosyoekonomik durumlarına, okul döneminde kaldıkları yere, akademik başarı düzeylerine, maneviyata yönelme düzeylerine göre bakıldığında ise anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür ($p<0.05$).

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Anlam, Anlamsızlık, Anlam Arayışı, Hayatın Anlamı.

Atf Bilgisi: Çolak, Veysel – Yiğit, Yasin. “Ortaöğretim Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik Tutumları: Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma (Erzurum İli Örneği)”. *Marifetname* 10/1 (Haziran 2023), 253-290.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1276513>

Geliş Tarihi 03.04.2023

Kabul Tarihi 02.06.2023

Yayın Tarihi 30.06.2023

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

*Bu çalışma Doç. Dr. Yasin Yiğit danışmanlığında 03.03.2023 tarihinde sunduğumuz Ortaöğretim Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik Tutumları: Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma (Erzurum İli Örneği) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Veysel Çolak - Yasin Yiğit)

Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim marifetnameetikbildirim@gmail.com

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Attitudes of Secondary School Students Towards Meaning of Life: A Comparison Between Anatolian Imam Hatip High School and Other High School Students (Example of Erzurum Province)*

Veysel Çolak (Graduate Student) | ORCID: 0009-0007-5360-5037 | veyselcolak211@gmail.com
İğdır University, Institute of Graduate School, Department of Philosophy and Religious Studies, İğdır, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstgx72>

Assoc. Prof. Yasin Yiğit | ORCID: 0000-0002-3254-5350 | yasnyigit@gmail.com
İğdır University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education, İğdır, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05jstgx72>

Abstract

The main purpose of this research is to comparatively examine the attitude levels of students studying in Anatolian Imam Hatip High Schools and other types of high schools towards the meaning of life. The sample of the study is 975 students selected by random sampling method, studying at the 12th grade of Anatolian Imam Hatip High Schools and other types of high schools in Erzurum in the 2022-2023 academic year. The research was designed according to the survey model, which is one of the quantitative research methods. The data of the study were collected with the personal information form and the Meaning and Purpose of Life Scale. SPSS-26 program was used in the analysis of the collected data. According to the research findings, it was seen that the students' level of attitude towards the meaning of life, and the average taken from the *Meaning and Purpose of Life* sub-dimension of the scale were high. In addition, it was determined that the average taken from the *Meaninglessness of Life and Lack of Purpose* sub-dimension was moderate. These averages were very close to each other between Anatolian Imam Hatip High Schools and other high school students. When the obtained scores were examined, it was seen that there was no significant difference between the students' attitudes towards the meaning of life according to gender, age levels and school type ($p>0.05$). When the socioeconomic status of the students, their place of residence during the school period, their academic achievement levels and their level of orientation towards spirituality were examined, it was observed that there was a significant difference ($p<0.05$).

Keywords: Religious Education, Meaning, Meaninglessness, Search for Meaning, Meaning of Life.

Citation: Çolak, Veysel – Yiğit, Yasin. "Attitudes of Secondary School Students Towards Meaning of Life: A Comparison Between Anatolian Imam Hatip High School and Other High School Students (Example of Erzurum Province)". *Marifetname* 10/1 (June 2023), 253-290.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1276513>

Date of Submission 03.04.2023

Date of Acceptance 02.06.2023

Date of Publication 30.06.2023

Peer-Review Double anonymized - Two External

*This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Attitudes of Secondary School Students Towards Meaning of Life: A Comparison Between Anatolian Imam Hatip High School and Other High School Students (Example of Erzurum Province)", supervised by Assoc. Prof. Yasin Yiğit (Master's Thesis Dissertation, İğdır University, İğdır, Türkiye, 2023).

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. (Veysel Çolak - Yasin Yiğit)

Ethical Statement Yes – iThenticate

Plagiarism Checks The authors have no conflict of interest to declare.

Conflicts of Interest marifetmanetikbildirim@gmail.com

Complaints The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Grant Support The authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Copyright & License

Giriş

İnsan, varoluşsal olarak yaşamının farklı süreçlerinde hayatını anlamlandırmak amacıyla kendisini bir arayış içerisinde bulabilmektedir. Bireylerin hayatına yön veren, tutum ve davranışlarını şekillendirebilen en önemli tecrübelerden biri olarak değerlendirilen bu arayışın özü, karşılaşılan olay ve olguları anlamlandırarak yaşamı anlamlı ve tutarlı kılmak şeklinde ifade edilebilir. Bu arama ve gayret çabalarına literatürde anlam arayışı ya da hakikat arayışı adı verilir.¹

Anlam arayışı insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren canlılığını koruyan ve bizzat birey kontrolünde gerçekleşen kişiye özgü bir süreç olarak ifade edilebilir.² İnsanın düşünce gücünü kullanarak bireysel çabasıyla kendi varlığını, evrendeki konumunu anlamlandırmaya çalışması ve bu yolla anlamlı, amaçlı bir hayat sürdürme arzusunun bu arayışı özgünleştirdiği düşünülebilir. Nitekim genel olarak bakıldığında birtakım ortak yaşantılar bulunsa da ayrıntıya inildiğinde her insanın kendine has bir yaşantısı, kendine özgü değer ve yönelimlerinin bulunduğu, bu yönelişlerle hayata, yaşantılarına özgün bir anlam yüklediği söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ayet, insanların yaşadıklarına farklı ve özgün anlamlar yüklediğini göstermektedir. Ayete göre Hz. Adem'in oğulları Kabil ve Habil Allah'a birer kurban sunmuşlar, ancak Kabil'in kurbanı kabul edilmemiştir. Kabil bu duruma Habil'in sebep olduğunu düşünmüş, olayı kardeşini kıskanma nedenlerinden biri olarak anlamlandırmış ve ona "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demiştir. Habil'se olaya "Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul

¹ Âdem Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3/9 (2005), 9.

² Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2018), 97.

eder.” ifadesinden anlaşılabilceği üzere oldukça farklı bir anlam yüklemiştir.³ Bu ayetten hareketle ulaşılabilecek bir başka çıkarım, hayatı anlamlandırma çabasının insanlık tarihiyle başladığıdır.

İnsanlık tarihiyle başlayan hayatı anlamlandırma çabalarına tarihsel süreçte çeşitli saiklerin etkisi olmuştur. Bu saiklere felsefî görüşler, dinler, eğitim sistemleri gibi örnekler verilebilir. Tarihsel akış içerisinde gelinen noktadaysa bahsi geçen saiklerin yanı sıra hayatı anlamlandırma üzerinde akıl ve bilimin önemli bir rolünün bulunduğu düşünülebilir. Bu nedenle meselenin bilimsel temelde ele alınması, bireyler için önemli bir gereksinim olan hayatı anlamlandırma ihtiyacının giderilmesine önemli bir katkıda bulunabilir.

Hayatı anlamlandırma ihtiyacının giderilmesi, amaçsız ve anlamsız bir yaşantının yerini amaçlı ve anlamlı, ideal bir yaşamın alması için önemli bir rol oynayabilir. Bu ihtiyacın küreselleşen dünyada daha belirgin olarak gözler önüne serildiği ifade edilebilir. Nitekim küreselleşme, insan yaşamında sosyal ve kültürel değişimin giderek hızlandığı, buna paralel olarak daha önce tecrübe edilmemiş ve anlamlandırılmamış bireysel ve toplumsal problemlerle karşılaşma riskinin arttığı bir süreçtir.⁴ Bu riskten kaynaklanarak yaşanan olası bir varoluşsal boşluk hissini bireylerin sahip oldukları değerleri gelecek nesillere aktarmada zorluk çekmesine ve bunun etkisiyle değerlerden uzaklaşan genç neslin daha yüksek bir düzeyde anlamsızlık hissiyatına kapılmasına neden olabileceği değerlendirilebilir.⁵ Bu bağlamda gençlerin sağlıklı ve dengeli bir ki-

³ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Mâide 5/27.

⁴ Rifat Miser, “Küreselleşen Dünyada Yetişkin Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1 (2002), 56.

⁵ Elif Bulut, *Genç, Yetişkin ve Yaşlılarda Hayatın Anlamı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 42.

şilik yapısına sahip olmalarını sağlamak amacıyla sorunlarının toplum tarafından tanınmasına ve kendilerine sunulacak nitelikli eğitim desteğine ihtiyaç duydukları ifade edilebilir.

Nitelikli bir eğitim, çok fazla problemle karşılaşılan bir dönem olmasından dolayı fırtına ve gerginlik dönemi olarak isimlendirilen gençlik döneminde karşılaşılan sorunlara makul anlamlar yüklenmesini sağlayabilir. Bu sayede gençlerin depresif eğilimlerinin azaltılmasına katkıda bulunulabilir. Bu hususta özellikle de din eğitiminin önemli bir katkı sağlayabileceği ifade edilebilir. Çünkü bünyesinde yaşamın ve ölümün anlamına dair birçok prensip bulunan din, hayatın anlamının keşfedilmesi hususunda gençlere bütüncül bir bakış açısı sunar. Dinin hayatın anlamına dair olarak ortaya koyduğu prensiplerin içselleştirilmesi, gençler tarafından hissedilebilen varoluşsal boşluğun doldurulmasını, onların doğru düşünce ve doğru davranışlara yönlendirilmesini sağlayabilir.⁶ Din eğitimi aracılığıyla dinin hayatın anlamına dair ortaya koyduğu söz konusu prensipler öğrencilere nitelikli bir şekilde aktarılabilirse söz konusu kazanımlara üst düzeyde erişilebilir.

Türkiye’de din eğitimi faaliyetleri ortaöğretim kapsamında Anadolu İmam Hatip Liselerinde (AİHL) meslek dersleri, diğer lise türlerindeyse Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri ve çeşitli seçmeli dersler aracılığıyla yürütülür. Bu derslerde öğrenci merkezli eğitim anlayışının bir gereği olarak öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarından hareket edilerek İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları hakkında öğrenilen bilgileri günlük yaşamda işlevsel olarak kullanabilen, Türk-İslam kültürünün geçmiş birikiminden yararlanarak karşılaşılan problemleri anlamlandıran, sorunlara çözüm üretebilen, araştıran ve dinin hayatı anlamlan-

⁶ Naci Kula, “Gençlik Döneminde Kimlik Gelişimi ve Din”, *Diyanet Dergisi* 233 (2010), 11.

dırmadaki işlevi hususunda farkındalık kazanan bireyler yetiştirmek hedeflenir.⁷ Bu hedefe beklenen ölçüde erişilmesi, geleceğin teminatı olarak bilinen gençlerin anlamlı, amaçlı ve mutlu bir yaşam sürdürmesi için oldukça büyük bir önem arz eder. Ancak pratikte din eğitimi kapsamında bu hedefe ne düzeyde erişilebildiği hususunda alan yazın incelendiğinde yeterli sayıda ve nitelikte çalışmayla karşılaşılmadığı görülmektedir.

Meseleyle ilgili olarak literatür incelendiğinde Akıncı tarafından hazırlanan “*Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*” başlıklı çalışmada din öğretiminin amaç, hedef ve temelleri doğrultusunda hayatın anlamına yönelik bir perspektif çizilmiş, din eğitiminin hayatı anlamlandırma noktasında yaklaşımının nasıl olması gerektiğine dair öneriler açıklanmıştır.⁸ Aydın tarafından hazırlanan “*İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*” başlıklı çalışmada hayatın anlamı ile yeniçağ inanışları arasında manidar bir ilişkinin olmadığı ortaya konulmuştur.⁹ Çakmak tarafından hazırlanan “*Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*” başlıklı çalışmada ortaöğretim DKAB dersi özelinde hayatı anlamlandırma meselesi dindarlık ve sorumluluk bağlamında ele alınmıştır.¹⁰ Tanrıverdi ve Ulu tarafından hazırlanan “*Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yöne-*

⁷ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 9; MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 4, 11.

⁸ Adem Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 247.

⁹ Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 244.

¹⁰ Ahmet Çakmak, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 8.

limleri Arasındaki İlişki”,¹¹ Aydoğın tarafından hazırlanan “*Ergenlere Yönelik Din Eğitiminde Hayatın Anlamı*”,¹² Kuruçay tarafından hazırlanan “*Ergenlerde Dindarlık ve Hayatın Anlamı Arasındaki Çok Yönlü İlişki Üzerine Bir Araştırma*”¹³ başlıklı çalışmalarda farklı değişkenlerle hayatın anlamı arasındaki ilişki incelenmiştir. Ancak alan yazında soyut düşünme yetisinin belirginleşmesinin etkisiyle hayatın anlamına dair soruların yoğun olarak zihinlerini meşgul ettiği bilinen ortaöğretim öğrencilerinin bu husustaki tutumlarını AİHL öğrencilerini de örnekleme dahil ederek diğer lise türleriyle karşılaştıran bir çalışmaya ulaşılammıştır.

Bu çalışmanın amacı Erzurum’da öğrenim gören AİHL ve diğer lise öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerinin incelenmesi ve elde edilen bulgulardan hareketle çeşitli değişkenlerin öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık oluşturup oluşturmadığının saptanmasıdır. Bu amaç doğrultusunda araştırmanın temel problemi, AİHL ve diğer lise öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerinin nasıl olduğu ve ortaöğretim öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutumlarını etkileyen faktörlerin neler olduğudur. Bu problem doğrultusunda çalışmanın alt problemleri şunlardır:

- AİHL ve diğer lise türlerinde öğrenim gören öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri nedir ve ortalamalar arasında önemli bir fark bulunmakta mıdır?

¹¹ Abdullah Tanrıverdi-Mustafa Ulu, “Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/ 2 (2018), 1198.

¹² Zühal Aydoğın, *Ergenlere Yönelik Din Eğitiminde Hayatın Anlamı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72.

¹³ Yasin Kuruçay, *Ergenlerde Dindarlık ve Hayatın Anlamı Arasındaki Çok Yönlü İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 321.

- Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri hayatın anlam ve amacıyla hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu boyutları açısından nasıldır?
- Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları cinsiyet, yaş, sosyoekonomik durum, okul döneminde kalınan yer, okul türü, akademik başarı düzeyi ve maneviyata yönelme düzeyi değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?

1. Din Öğretimi Programlarında Hayatın Anlamı

Hayatın anlamı, insanlar tarafından herhangi bir çaba gösterilmeksizin ani olarak keşfedilebilen veya etkileri doğrudan gözlemlenebilen bir olgu değildir. İnsanlar ancak yaşamış oldukları varoluşsal sorunlar hakkında derin bir şekilde düşünerek hayatın anlamına dair deneyimler kazanabilirler. Bu deneyimler yoluyla zamanla hayata dair anlamları keşfedebilen bireyler olay ve olgulara yükledikleri anlamlara göre hayatlarına yön verirler.¹⁴ Bu tecrübe sürecinde anlamlı bir hayat için insan davranışlarına yön veren, onları çeşitli değerler aracılığıyla alternatif düşüncelere yönlendiren ve bireylere bütünsel bir bakış açısı sunan sistemlerin başında din eğitiminin geldiği düşünülebilir.¹⁵

Din eğitimi, dinin insanlara sunmuş olduğu temel argümanlar ve öğretim sürecinde aktarılan bilgiler ışığında hayatı anlamlandırmada insanlara katkı sunmaya çalışır.¹⁶ Bu doğrultuda din eğitimi, insanın dünyadaki varlık sebebi başta olmak üzere, hayatın anlam ve amacının ne

¹⁴ Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, 2.

¹⁵ Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, 6.

¹⁶ Hurşit Ahmad, “İslam Eğitiminin Temelleri”, çev. Cemal Tosun, *Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), 39.

olduğuna yönelik insan arayışlarına makul cevaplar vermeye çalışarak söz konusu işlevi icra eder.¹⁷

Din eğitiminin hayatın anlamının keşfedilmesine dair insana sunmuş olduğu temel argümanlar şöyle özetlenebilir:

- Anlam kazanma,
- Kazanılan anlamı analiz ederek genişletme,
- Faydalı bir şekilde kazanılan anlamı ifade edebilme.¹⁸

Yukarıda sıralanan hususlar doğrultusunda din eğitiminde insanın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bütünlüğünden hareketle eylemlerinin sorumluluğunu alan, erdemli bir yapıya sahip, hayatını anlamlandırabilen şahsiyetler yetiştirme hedefini benimsenir.¹⁹ Bu nedenle din öğretimi kapsamında sürdürülen eğitim faaliyetlerinin hayata dönük problemleri içermesi ve gerçeğe uygun olması beklenir.

Din öğretimi faaliyetlerine Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından hazırlanan öğretim programları yön verir. Bunun için öğretim programlarında öncelikle bireylerin dinî inançlarından yararlanarak hayatın anlamını keşfeden ve amaçlı, idealleri olan bir gençlik yetiştirme hedefinin yer alması ve bunun alt kazanımlara ve içeriklere yansıtılması gerekir. Başka bir ifadeyle din öğretimi aracılığıyla yeni nesil tarafından hayatın anlamının keşfedilmesi, bu hususla ilgili olarak dinin muhteva-sında yer alan ilkelerin programlarda dikkate alınmasıyla mümkündür. Bilhassa gelişim özelliklerinden ötürü gençlik döneminde yürütölen din öğretiminde bu hususun dikkate alınması önemlidir.

¹⁷ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 43.

¹⁸ Leon Mckenzie, "The Purposes and Scope of Adult Religious Education", *Handbook of Adult Religious Education* (1986), 10.

¹⁹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar, 9; MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 4, 11.

Bireyler gençlik döneminin önemli bir sürecinde ortaöğretimde öğrenim görmektedir. Ortaöğretim, ilköğretimin öğrencilere aktardığı temel bilgi ve deneyimlerden hareketle teknik veya genel konularda öğrencilere daha geniş bilgi ve beceri kazandırmayı amaçlayan, ilköğretim ve yükseköğretim arasında yer alan bir süreçtir.²⁰ Eğitim sistemi içinde ortaöğretim, öğrencilerin kişilik gelişimlerine destek olarak bir taraftan onları hayata ve çeşitli meslek dallarına hazırlarken diğer taraftan yükseköğretime temel oluşturur.²¹ Bu süreçte yürütülen eğitimin niteliğini öğrenci, öğretmen, veli, eğitim ortamı gibi pek çok saik etkiler. Bu saiklerden biri de öğretim programlarıdır.

Öğretim programları, okullarda okutulan derslerin genel ve özel amaçları, kazanımları ve konuları gibi birçok hususta öğretmenlere yol gösteren birer kılavuz niteliğindedir. Öğretim programları aracılığıyla hem genel eğitimin amaçlarına erişilmesine hem de her bir branşın kendi özel amaçlarına ulaşılmasına katkı sağlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla ortaöğretimde din eğitiminin niteliğini AİHL meslek dersleri ve DKAB dersi öğretim programları önemli bir ölçüde etkilemektedir.

AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programı, birbirini tamamlayan ayrı derslerden oluşur. Program, geliştirilme sürecinde insanın bütün olarak değerlendirilmesi, temel gelişim ilkelerine dikkat edilmesi ve bireysel farklılıklara ilişkin değerlendirmelerin neticesinde oluşturulmuştur. Bu çerçevede programın temel amacı şöyle ifade edilmektedir:

“Mesleki din öğretiminin vizyonu; İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştiren; Hz. Muhammed’i (s.a.v.) model alan; araştıran, sorgulayan ve edindiği bilgiler ışığında aklını kullanarak problem-

²⁰ Ersan Sözer, “Türk Eğitim Sisteminde Ortaöğretim Programları ve Uygulamalar”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 5/5 (1996), 116.

²¹ Turhan Oğuzkan, *Türkiye’de Ortaöğretim ve Sorunları* (İstanbul: Hisar Eğitim Vakfı Yayınları, 1981), 19.

lere çözüm üretebilen; ibadetlerle ilgili uygulama becerisine sahip olan; dünya ahiret dengesini kurabilen; İslam'ın temel kaynaklarını tanıyan; din hizmetleri uygulama becerisi kazanan; toplumu din konusunda aydınlatan ve onların dinî bilgilerle ilgili ihtiyaçlarına cevap verebilen bireyler yetiştirmektedir.”²²

AİHL meslek dersleri öğretim vizyonunda belirtilen temel amaç hayatın anlamının keşfedilmesi bağlamında değerlendirildiğinde meseleyle ilgili doğrudan bir ifadenin yer almadığı, ancak dolaylı da olsa ilişkilendirilebilecek hususların bulunduğu söylenebilir. Nitekim karşılaşılan problemlerin anlamlandırılıp çözülmesi ve dünya ile ahiret dengesinin kurulması gibi hususlar hayatın anlamlandırılmasıyla ilişkilendirilebilir. Buna ek olarak programın içeriği incelendiğinde hayatın anlamına yönelik doğrudan bulunan kazanımların yanı sıra konuyla ilişkili olduğu düşünülen sınırlı bir sayıda kazanımda belirlenmiştir. Mevzubahis kazanımların içeriği, dinin insan hayatındaki yansımaları, yaratıcıyla kul arasındaki ilişki, Hz. Peygamber'in rol modelliğinin hayata katkısı, varoluşsal ihtiyaçların varlığı, dünya hayatının amacı, İslâmî değerlerin kişinin yaşamındaki yeri ve önemi, yaşamı olumsuz etkileyen sorunların dinî bakış açısına göre değerlendirilmesi gibi özünde varoluşsal olarak insan varlığını konu edinen yaklaşımlardan oluşmaktadır.

Söz konusu kazanımlar²³ Tablo 1'de gösterilmiştir.

²² MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 11.

²³ MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 15-134.

Tablo 1. Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programında Bulunan Hayatı Anlamlandırma ile İlgili Kazanımlar

Ders	Sınıf	Kazanım
Temel Dini Bilgiler (TDB)	9	İnsanın yaratılış amacını ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.
TDB	9	Duayla tövbenin kişi hayatındaki ve dindeki önemini fark eder.
TDB	9	Allah'a karşı vazifelerini yerine getirmeye özen gösterir.
TDB	9	Peygamberimize karşı vazifelerini yerine getirmeye istekli olur.
TDB	9	İnsanlara karşı vazifelerini kavrar.
TDB	9	Güzel ahlaki davranışlara uymaya istekli olur.
TDB	9	Olumsuz davranışları ayet ve hadislerle temellendirir.
TDB	9	Olumsuz davranışlardan uzak durmaya özen gösterir.
TDB	9	Davranışlarında ölçülü ve tutarlı olmaya özen gösterir.
Siyer	10	İslam'ı anlamada Peygamberimizin hayatını öğrenmenin önemini kavrar.
Siyer	10	Peygamberimizin ahlaki özelliklerini hayatında uygulamaya istekli olur.
Siyer	10	Peygamberimizin nübüvvet öncesi erdemli davranışlarını kendine örnek alır.
Siyer	10	Peygamberimizin ahlaki özelliklerini hayatında uygulamaya istekli olur.
Hadis	10	Dini anlamada ve yaşamada Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan ihtiyacı ayet ve hadislerle açıklar.
Akaid	11	Ahret inancının, hayatı anlamlandırmaya katkısını fark eder.
Akaid	11	Allah'ın esmasının anlamlarını davranışlarına yansıtmaya özen gösterir.
Akaid	11	Dünya hayatının amacını açıklar.
Mesleki Arapça	11	Dinlediği metin/diyalogdan hareketle davranışları iyi/kötü, doğru/yanlış olarak sınıflandırır.
Mesleki Arapça	11	Dinlediği/okuduğu metin/diyalogdan hareketle İslam ahlakıyla ilgili kısa bir metin yazar.
Mesleki Arapça	12	Dinlediği metin/diyalogdan hareketle İslam'da sosyal hayata yön veren kavramları listeler.
Mesleki Arapça	12	Dinlediği metin/diyalogdan hareketle sosyal hayatı düzenleyen ayet ve hadislerle örnekler verir.
Dinler Tarihi	12	Dinin insan hayatı açısından önemini fark eder.
Kelam	12	Varlık meselesini, "yaratılan-yaratılan ilişkisi" çerçevesinde yorumlar.

Kazanımlarda görüldüğü üzere program, doktriner bir modelde hazırlanmıştır. Programda insanın yaratıcıyı tanıması, evren hakkında bilgi sahibi olması ve kendi varlığından hareketle hayatını temellendirmesi öncelikli hedefler arasındadır. Bunun yanı sıra program aracılığıyla gençlere İslâmî bir kimlik ve kişilik kazandırarak dinin muhtevasından,

değerlerinden, koymuş olduğu kaidelerden hareketle daha anlamlı bir hayat yaşamalarına katkı sağlamanın hedeflendiği görülmektedir.

Hayatın anlamının keşfedilmesiyle ilgili olarak DKAB Dersi Öğretim Programı incelendiğinde programın temel amaç içerisinde “Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden; millî, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen; farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek.” şeklinde doğrudan ilişkili ifadelerin yer alması dikkat çekmektedir. Program yapılandırmacılık, çoklu zekâ, beceri temelli yaklaşım gibi öğrenci merkezli yaklaşımlarla yapılandırılmıştır. Bu bağlamda öğrencilerin öğrenme sürecinde aktif olmaları, araştırma yönlerini canlı tutmaları, hayatta karşılaşılan sorunlara çözüm üretebilmeleri ve temel yaşam becerilerini geliştirmeleri hedeflenmiştir. Ayrıca programda öğrencilerin gelişim özellikleri ve bireysel farklılıklarını dikkate alarak öğrenme sürecinde ön bilgilerden hareketle anlamlı ve nitelikli öğrenmelerin gerçekleşmesi amacı dile getirilmiştir.²⁴

DKAB öğretim programının içeriği hayatın anlamının keşfedilmesi bağlamında incelendiğinde çeşitli konu alanlarında hayatın anlamına yönelik doğrudan veya dolaylı olarak kazanımların yer aldığı görülmektedir. Mevzubahis kazanımlarda öğrencilerin var olma amaçları hakkında bilgi sahibi olmaları, kendi varlıklarından hareketle yaratıcı ve evreni tanımalarına yönelik ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilerin hayatın ve ölümün anlamını ahiret inancı temelinde keşfederek olayları değerlendirirken arka plandaki dinî değerlerden faydalanmaları ve yaşanan sorunlar karşısında düşünen ve sorgulayan bir niteliğe sahip olmaları hedefi ifade edilmiştir.

²⁴ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8-9.

Söz konusu kazanımlar²⁵ Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Lise DKAB Öğretim Programında Bulunan Hayatı Anlamlandırma ile İlgili Kazanımlar

Ünite	Sınıf	Kazanım
Din ve İslam	9	İnsanın doğasıyla din arasında ilişki kurar.
İslam ve İbadet	9	İbadetlerin, bireyin ahlaki gelişimi üzerindeki etkisini yorumlar.
Gençlik ve Değerler	9	Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerlerle örf ve âdetlerin yerini tartışır.
Allah insan ilişkisi	10	Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemini yorumlar.
Hz. Muhammed ve Gençlik	10	Hz. Muhammed’in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir.
Ahlaki Tutum ve Davranışlar	10	Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.
Dünya ve Ahiret	11	Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder.

Programın kazanımlarında görüldüğü üzere, ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersinden hareketle dinin kendilerine sunmuş olduğu temel argümanların farkında olmaları, kendi varlıklarını anlamlandırmaları, kişilik gelişiminde dinî ve ahlâkî değerlerin farkında olmaları, Allah inancıyla kendi yaşantıları arasında bağ kurmaları, Hz. Peygamber’in davranışlarından esinlenerek anlamlı bir hayat sürmeleri, yaşanan sorunlara dinî değerlerden yararlanarak çözüm önerileri sunmaları, tutum ve davranışlarda ölçülü bir şekilde hareket etmeleri ve ahiret inancından hareketle hayatı anlamlandırmaları hedeflenmiştir. DKAB dersi öğretim programında hayatı anlamlandırmanın önemine birçok pasajda dikkat çekilerek öğrencilere var olan bir anlamın değil, öğrencilerin kendi bi-

²⁵ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 14-35.

reysel farklılıklarından hareketle düşünerek, sorgulayarak hayatın anlamını keşfetmesi amacı benimsenmiştir.²⁶

Din öğretimi programları genel olarak değerlendirilecek olursa programlarda ifade edilenler pratiğe de nitelikli olarak yansıtılabilirse din eğitimi faaliyetlerinin hayata anlam verme noktasında önemli bir işlevinin olacağı söylenebilir. Bu bağlamda öğrencilerin din hakkında doğru bilgi, doğru düşünce ve davranışlar kazanmasına katkı sağlayarak bireylerin varoluşsal sorunlarına çözüm bulmalarına yardımcı olunabilir.

2. Yöntem

2. 1. Araştırmanın Modeli

Çalışma nicel araştırma yöntemlerinden biri olan tarama desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Bu desene bağlı olarak bir husustaki mevcut durumun tespiti amacıyla yapılan araştırmalara betimsel tarama modeli, birden fazla değişken arasında değişim olup olmadığını veya değişimler arasında etkileşimin düzeyini belirlemek maksadıyla yapılan araştırmalara karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli adı verilir.²⁷ Araştırma, AİHL ve diğer liselerde öğrenim gören öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerini saptamayı hedeflediğinden dolayı betimsel tarama modeline, katılımcıların uygulanan ölçekten aldıkları ortalamaların çeşitli değişkenlerin etkisine bağlı olarak kıyaslanmasını amaçladığı için karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline dayanmaktadır.

²⁶ Çakmak, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*, 128.

²⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107.

2. 2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Çalışmanın evrenini, 2022-2023 eğitim-öğretim yılında Erzurum ili merkez ilçelerinde MEB'e bağlı AİHL ve diğer liselerde öğrenim gören 12. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklemse 21 farklı okulda 12. sınıf düzeyinde öğrenimine devam eden, tesadüfî örnekleme yöntemiyle seçilen 975 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma kapsamında toplam 975 öğrenciye ulaşılmış, ancak 8 kişinin anket formunu eksik ve özensiz doldurmasından dolayı 967 öğrenci örnekleme dâhil edilmiştir.

Çalışmaya katılan örneklem grubunun demografik özellikleri şu şekildedir:

Öğrencilerin (%58,1) 562'sinin kız, 405'inin (%41,9) erkek olduğu, 16 öğrencinin (%1,7) 16 yaşında, 671 öğrencinin (%69,4) 17 yaşında, 252 öğrencinin (%26,1) 18 yaşında, 28 öğrencininse (%2,9) diğer yaş gruplarında yer aldığı; 77 öğrencinin (%8,0) ailesinin alt, 836 öğrencinin (%86,5) orta, 54 öğrencinin (%5,6) üst gelirli olduğu; 828 öğrencinin (%85,7) aile yanında, 118 öğrencinin (%12,2) devlet yurdunda, 7 öğrencinin (%0,7) akraba yanında, 13 öğrencininse (%1,3) söz konusu yerlerin dışında (öğrenci evi-özel yurt vb.) kaldığı; 358 öğrencinin (%37,0) Anadolu Liselerinde, 50 öğrencinin (%5,2) Fen Lisesinde, 478 öğrencinin (%49,4) AİHL, 49 öğrencinin (% 5,1) Sosyal Bilimler, 16 öğrencinin (%1,7) Mesleki ve Teknik Anadolu, 16 öğrencininse (%1,7) Güzel Sanatlar Liselerinde öğrenim gördüğü; 9 öğrencinin akademik başarı düzeyinin (%0,9) 0-45 puan aralığında, 42 öğrencinin (%4,3) 46-55 puan aralığında, 174 öğrencinin (%18,0) 56-70 puan aralığında, 294 öğrencinin (%30,4) 71-85 puan aralığında, 448 öğrencinin (%46,3) 86-100 puan aralığında olduğu; 49 öğrencinin maneviyata yönelme düzeylerini (%5,1) çok düşük, 63 öğrencinin (%6,5) düşük, 407 öğrencinin (%42,1)

orta, 304 öğrencinin (%31,4) yüksek, 144 öğrencinin (%14,9) çok yüksek olarak algıladığı saptanmıştır.

2. 3. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

- AİHL öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutumları yüksek, diğer lise öğrencilerininse orta düzeydedir.

- AİHL öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri, hayatın anlam ve amacı boyutunda yüksek, hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu boyutunda yüksek düzeydedir, diğer lise öğrencilerinin tutumları orta düzeydedir (ikinci boyut ters kodlanarak hesaplanacaktır).

- Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları cinsiyet, yaş, sosyoekonomik durum, okul döneminde kalınan yer, okul türü, akademik başarı düzeyi ve maneviyata yönelme düzeyi değişkenlerine göre farklılaşmaktadır.

2. 4. Veri Toplama Araçları

Çalışma verilerinin toplanması için öncelikle Iğdır Üniversitesi Etik Kurulundan 20.10.2022 tarih ve 2022/17 sayılı etik kurul raporu daha sonra Erzurum Valiliğinden 18.11.2022 tarih ve 63774218 sayılı araştırma izni alınmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak Kişisel Bilgi Formu ve Aydın, Kaya ve Peker tarafından geliştirilen *Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği* kullanılmıştır.

2. 4. 1. Kişisel Bilgi Formu

Çalışmaya katılan öğrencilerin demografik özelliklerini belirlemek amacıyla Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Bu formda cinsiyet, yaş, okul döneminde kalınan yer, sosyoekonomik durum, okul türü, akademik başarı düzeyi ve maneviyata yönelme düzeyi gibi bağımsız değiş-

kenlere yer verilmiştir.

2. 4. 2. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği

Aydın, Kaya ve Peker tarafından geliştirilen Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği, beşli likert tarzında hazırlanmıştır. Ölçek toplamda 17 madde ve *Hayatın Anlam ve Amacı* ile *Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu* olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin faktör analizi sonucunda maddelerin faktör yüklerinin 0,40'la 0,80 arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca ölçeğin KMO değeri 0,93 ($p<0,01$) olarak hesaplanmış, faktörlerin toplam varyansın %55,27'sini açıkladığı ortaya konulmuştur. Ayrıca ölçeğin Cronbach's Alpha kat sayısı .91 şeklinde hesaplanmıştır.²⁸ Bu çalışmada Cronbach's Alpha değeri hayatın anlam ve amacı alt boyutu için .85, hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu alt boyutu için 834, ölçeğin bütünü için .87'dir. Ayrıca çalışmada KMO .914 ve Barlett testi X^2 değeri 5629,721 ($p=.000$) olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bulgular uygulanan ölçeğin öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumlarını belirlemede geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

2. 5. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS-26 programı kullanılarak analize tabi tutulmuştur. Bu bağlamda öncelikle verilerin normal dağılım gösterip göstermediği Kolmogorov Smirnov normallik testiyle test edilmiş ($p>0.05$), çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin (-0.398-0.100 arası) -1'le +1 aralığında olmasından dolayı verilerin normal dağılım gösterdikleri kabul edilmiştir.²⁹ Bunun akabinde *olumsuz*

²⁸ Cüneyd Aydın vd., "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 52.

²⁹ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma*

maddeler ters kodlanarak araştırmaya katılan öğrencileri tanıtıcı frekans analizi ve yüzde dağılımlarına başvurulmuştur. Sonraki aşamadaysa öğrencilerin ölçme aracından almış oldukları puan ortalamaları (\bar{X}) ve standart sapma değerleri (ss) hesaplanmıştır. Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumlarının demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini saptamak içinse grup sayısına göre parametrik testlerden t-testine ve tek yönlü varyans analizine (ANOVA) başvurulmuştur. ANOVA testi sonuçlarında gruplar arasında anlamlı farklılığın olduğu durumlarda hangi post-hoc karşılaştırma tekniğinden faydalanılmasına karar verebilmek amacıyla Levene's testi yapılmıştır. Test sonucunda varyansların homojen dağıldığı için LSD sonuçlarının değerlendirilmesine karar verilmiştir. Analizlerde anlamlılık değeri 0.05 olarak kabul edilmiş, elde edilen sonuçlar daha önce yapılan benzer çalışmalarla karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur.

3. Bulgular

3. 1. Öğrencilerinin Hayatın Anlamına Yönelik Tutumlarına İlişkin Betimsel Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nden aldıkları puanlarla ilgili betimsel bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 3. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği ile İlgili Betimsel Bulgular

	HAAÖ Maddeleri	N	\bar{X}	Ss	Düzy
1. Boyut	Hayatın mutlaka bir anlam ve amacı vardır.	967	4,07	1,20	Yüksek
	Faydalı bir şeyler üretmekten çok hoşlanırım.	967	4,02	1,01	Yüksek
	Hayatı arkadaşlarımla paylaşmaktan çok hoşlanırım.	967	3,79	1,14	Yüksek
	Yapmaktan zevk aldığım pek çok uğraşım vardır.	967	3,61	1,12	Yüksek
	Hayatta arzuladığım amaçlarıma ulaşmada başarılıyım.	967	3,48	1,03	Yüksek
	Değerlerim ve inançlarım doğrultusunda hareket etmeye çalışırım.	967	3,97	,96	Yüksek
	Yaşadığım sıkıntılara rağmen zorluklarla mücadele etmekten vazgeçmiyorum.	967	3,75	1,07	Yüksek
	Hayatımda her zaman bir anlam ve yaşamak için bir neden bulurum.	967	3,60	1,12	Yüksek
	Umut ve heyecanla geleceğe bakarım.	967	3,47	1,21	Yüksek
	Hayatın sıkıntılarına karşı mücadele etmenin yaşamıma anlam kattığını düşünüyorum.	967	3,69	1,12	Yüksek
	Hala yapmak ve başarmak istediğim şeyler vardır.	967	4,25	1,02	Çok Yüksek
	AİHL Birinci Boyut Ortalama		478	3,80	,68
Diğer Liseler Birinci Boyut Ortalama		489	3,79	,71	Yüksek
Birinci Boyut genel ortalaması: Hayatın Anlam ve Amacı		967	3,79	,69	Yüksek
2. Boyut	Çoğu zaman anlamsız ve boş bir hayata sahip olduğumu düşünürüm.	967	3,02	1,36	Orta
	Ruhsal bir boşluk içerisindeyim ve hayattan tat alamıyorum.	967	2,98	1,39	Orta
	Çoğu zaman her şeye karşı bıkkınlık duyuyorum.	967	2,66	1,30	Orta
	Yaşadığım dünyada iyiye ve güzele dair pek bir şey bulamıyorum.	967	3,07	1,29	Orta
	Beni hayata bağlayan pek bir amacım yoktur.	967	3,67	1,28	Yüksek
	Geleceğimi pek parlak göremiyorum, umutsuzum.	967	3,38	1,33	Orta
AİHL İkinci Boyut Ortalama		478	3,19	,96	Orta Orta
Diğer Liseler İkinci Boyut Ortalama		489	3,08	,99	Orta
İkinci Boyut Genel Ortalama: Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu		967	3,13	,98	
AİHL Genel Ortalama		478	3,59	,67	Yüksek
Diğer Liseler Genel Ortalama		489	3,54	,68	Yüksek
Ölçeğin Bütünü Genel Ortalama		967	3,56	,67	Yüksek

Tabloda öğrencilerin Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları ve düzeyleri görülmektedir. Ortalamaların düzeyi belirlenirken puanlar 2.60-3.39 aralığında olması durumunda orta, 3.40-4.19 aralığındaysa yüksek, 4.20 ve üzerindeyse çok yüksek olarak

değerlendirilmiştir.³⁰ Ayrıca ikinci boyut hesaplanırken maddeler ters kodlanmıştır. Bu bağlamda tabloya bakıldığında öğrencilerin ölçekten aldıkları puan ortalamalarının ($\bar{x}= 3,56$) yüksek olduğu, Hayatın Anlam ve Amacı alt boyutundan aldıkları puan ortalamasının ($\bar{x}= 3,79$) yüksek, Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu alt boyutundan aldıkları puan ortalamasının ($\bar{x}= 3,13$) orta düzeyde olduğu, ayrıca AİHL ile diğer lise öğrencilerinin ortalamalarının oldukça yakın olduğu görülmektedir. Bu bulgulardan hareketle “AİHL öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutumları yüksek, diğer lise öğrencilerininse orta düzeydedir.” ve “AİHL öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri, hayatın anlam ve amacı boyutunda yüksek, hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu boyutunda yüksek düzeydedir, diğer lise öğrencilerinin tutumları orta düzeydedir.” şeklindeki hipotezlerin doğrulanmadığı anlaşılmıştır.

3. 2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 4. Öğrencilerin Cinsiyete Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının T Testi Sonuçları

Okul Türü	Cinsiyet	N	\bar{X}	Ss	St.Hata	t testi		
						t	sd	p
Diğer Liseler	Kız	291	3,55	,645	,037			
AİHL		271	3,62	,622	,037	-1,429	560	,154
Diğer Liseler	Erkek	198	3,52	,734	,052			
AİHL		207	3,54	,728	,050	-,319	403	,750
Toplam	Kız	562	3,58	,635	,026			
	Erkek	405	3,53	,730	,036	1,149	794,313	251

Tabloda görülen t testi sonuçlarına göre okul türü fark etmeksizin araştırmaya katılan kız öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum puan ortalaması ($\bar{x}=3,58$), araştırmaya katılan erkek öğrencilerin ortalamasına ($\bar{x}=3,53$) göre yüksek bulunmuş, istatistiksel olarak öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum puanları ortalamaları arasındaki farkın

³⁰ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003), 32.

($t= 1,429$, $sd=794,313$, $p=0,251 > 0,05$) $p < 0,05$ anlamlılık düzeyinde önemli görülmediği saptanmıştır. Bu sonuçlardan hareketle “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları cinsiyete değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” hipotezinin doğrulanmadığı, bu durumun okul türüne göre de benzer olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Öğrencilerin Yaş Düzeylerine Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları*

f, \bar{X} , Ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Yaşınız	N	\bar{X}	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	Anlamlılık
16	16	3,63	,644	G.Arası	1,487	3	,496	1,081	,356	Anlamlı fark yok.
17	671	3,54	,683	G.İçi	441,350	963	,458			
18	252	3,62	,650	Toplam	442,837	966				
Diğer	28	3,61	,762							
Toplam	967	3,56	,677							

*Analiz sonuçları AİHL ve diğer liseler arasında benzerlik gösterdiği için bundan sonraki bulgular gereksiz ayrıntıdan kaçınmak için sadece genel ortalamalar üzerinden değerlendirilmiştir.

Tabloda görülen ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında yaş değişkenine göre $p < 0,05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık saptanmamıştır ($F= 1,081$; $p=0,356 > 0,05$). Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları yaş değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı görülmüştür.

Tablo 6. Öğrencilerin Sosyoekonomik Durum Düzeylerine Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları

f, X̄, Ss Değerleri	ANOVA Sonuçları									
	N	X̄	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
1.Alt Gelirli	77	3,48	,787	G.Arası	4,188	2	2,094	4,601	,010	2 >3
2.Orta Gelirli	836	3,59	,650	G.İçi	438,649	964	,455			
3.Üst Gelirli	252	3,32	,843	Toplam	442,837	966				
Toplam	967	3,56	,677							

Yukarıdaki ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında sosyoekonomik durum değişkenine göre $p < 0.05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık saptanmıştır ($F=4,601$; $p=0,010 < 0.05$). Bunun üzerine söz konusu farklılığın hangi gruplar arasında bulunduğunu tespit etmek amacıyla öncelikle Levene's testi yapılmıştır. Test sonucunda grup dağılımlarına ait varyansların homojen dağılmadığının saptanması ($LF=6,398$; $p=,002 < 0,05$) üzerine post-hoc testlerinden varyansların homojen dağılmadığı durumlarda kullanılan testler denenmiştir. Ancak bu testlerde anlamlı farklılık ortaya çıkmadığı için post-hoc LSD analizinden yararlanılmıştır. Buna göre orta gelir düzeyine sahip öğrencilerle, üst gelir düzeyine sahip öğrenciler arasında orta gelir düzeyine sahip öğrenciler lehine manidar bir farklılık bulunduğu ($p < 0,05$) görülmüştür. Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutumları sosyoekonomik durumlarına göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin istatistiksel olarak doğrulandığı görülmüştür.

Tablo 7. Öğrencilerin Okul Döneminde Kaldıkları Yere Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları

f, X, Ss Değerleri	ANOVA Sonuçları									
	N	\bar{X}	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
1.Aile Yanı	829	3,58	,657	G.Arası	5,538	3	1,846	4,065	,007	
2.Devlet Yurdu	118	3,50	,762	G.İçi	437,299	963	,454			1>4 2>4 3>4
3.Akraba Yanı	7	3,75	,790	Toplam	442,837	966				
4.Diğer	13	2,97	,819							
Toplam	967	3,56	,677							

Tabloda görülen ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında okul döneminde kalınan yer değişkenine göre $p<0.05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık belirlenmiştir ($F=4,065$; $p=0.007<0.05$). Bunun üzerine söz konusu farklılığın hangi gruplar arasında bulunduğunu tespit etmek amacıyla Levene's testi yapılmıştır. Test sonucunda grup dağılımlarına ait varyansların homojen dağıldığının saptanması ($LF=1,727$; $p=,160>0,05$) üzerine anlamlı farklılığın olduğu grupları saptamak için post-hoc LSD analizine başvurulmuştur. Analiz sonuçlarına göre ailesinin yanında kalan öğrencilerle, diğer yerlerde kalan öğrenciler arasında ailesinin yanında kalan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0,05$), devlet yurdunda kalan öğrencilerle diğer yerlerde kalan öğrenciler arasında devlet yurdunda kalan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0,05$), akraba yanında kalan öğrencilerle diğer yerlerde kalan öğrenciler arasında akraba yanında kalan öğrenciler lehine manidar bir farklılık bulunduğu ($p<0,05$), diğer grupların arasındaysa anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmüştür. Bu bulgulardan hareketle “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları okul döneminde kaldıkları yer

değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmüştür.

Tablo 8. Öğrencilerin Okul Türüne Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları

f, X̄, Ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Okul Türü	N	X̄	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	Anlamlılık
AL	358	3,57	,676	G.Arası	3,526	5	,705	1,543	,174	Anlamlı fark yok.
AİHL	478	3,59	,671	G.İçi	439,311	961	,457			
SBL	49	3,55	,665	Toplam	442,837	966				
MTAL	16	3,32	,534							
FL	50	3,37	,751							
GSL	16	3,40	,728							
Toplam	967	3,56	,677							

Tabloda görülen ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında okul türüne göre $p < 0.05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık belirlenmemiştir ($F=1,543$; $p=0,174 > 0.05$). Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları okul türüne göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmıştır.

Tablo 9. Öğrencilerin Akademik Başarı Düzeylerine Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları

f, X̄, Ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
	N	X̄	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
1.0-45 Puan	9	2,86	1,002	G.Arası	11,703	4	2,926	6,528	,000	3>1
2.46-55 Puan	42	3,32	,520	G.İçi	431,134	962	,448			4>1 4>2
3.56-70 Puan	174	3,45	,652	Toplam	442,837	966				5>1 5>2 5>3
4.71-85 Puan	294	3,57	,690							
5.86-100 Puan	448	3,64	,666							
Toplam	967	3,56	,677							

Tabloda görülen ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında akademik başarı düzeyi değişkenine göre $p < 0.05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık saptanmıştır ($F=6,528$; $p=0.000 < 0.05$). Bunun üzerine söz konusu farklılığın hangi gruplar arasında bulunduğunu belirlemek amacıyla öncelikle Levene's testi yapılmıştır. Test sonucunda grup dağılımlarına ait varyanslarının homojen dağıldığının saptanması ($LF=2,168$; $p=,071 > 0,05$) üzerine anlamlı farklılığın olduğu grupları saptamak için post-hoc LSD analizine başvurulmuştur. LSD testinin sonuçlarına göre akademik başarı düzeyi 56-70 puan aralığında olan öğrencilerle başarı düzeyi 0-45 puan aralığında olan öğrenciler arasında başarı düzeyi 56-70 puan olan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu, akademik başarı düzeyi 71-85 puan arasında olan öğrencilerle başarı düzeyi 0-45 puan ve 46-55 puan olan öğrenciler arasında akademik başarı düzeyi 71-85 puan olan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p < 0,05$), akademik başarı düzeyi 86-100 puan aralığında olan öğrencilerle akademik başarı düzeyi 0-45 puan, 46-55 puan ve 56-70 puan arasında olan öğrenciler arasında akademik başarı düzeyi 86-100 puan olan öğrenciler lehine manidar bir farklılık bulunduğu ($p < 0,05$), diğer gruplar arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı görülmüştür. Analiz sonuçlarından hareketle “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları akademik başarı değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklinde ifade edilen hipotezin doğrulandığı anlaşılmıştır.

Tablo 10. Öğrencilerin Maneviyata Yönelme Düzeylerine Göre Hayatın Anlamına Yönelik Tutum Ortalamalarının ANOVA Testi Sonuçları

	f, \bar{X} , Ss Değerleri			ANOVA Sonuçları						
	N	\bar{X}	Ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	P	LSD
1.Çok düşük	49	3,17	,703	G.Arası	39,125	4	9,781	23,307	,000	
2.Düşük	63	3,20	,682	G.İçi	403,712	962	,420			3>1
3.Orta	407	3,45	,619	Toplam	442,837	966				3>2
4.Yüksek	304	3,74	,612							4>1
5.Çok Yüksek	144	3,80	,754							4>2
Toplam	967	3,56	,677							4>3
										5>1
										5>2
										5>3

Tabloda görülen ANOVA sonuçlarına göre öğrencilerin hayatın anlam ve amacı ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarında maneviyata yönelme düzeyi değişkenine göre $p<0.05$ anlamlılık düzeyinde önemli bir farklılık tespit edilmiştir ($F=23,307$; $p=0.000<0.05$). Bunun üzerine söz konusu farklılığın hangi gruplar arasında bulunduğunu tespit etmek amacıyla öncelikle Levene's testi yapılmıştır. Test sonucunda grup dağılımlarına ait varyanslarının homojen dağıldığının saptanması ($LF=1,826$; $p=,122>0,05$) üzerine anlamlı farklılığın olduğu grupları saptamak için post-hoc LSD analizine başvurulmuştur. LSD testinin sonuçlarına göre maneviyata yönelme düzeyi orta düzeyde olan öğrencilerle çok düşük ve düşük düzeyde yer alan öğrenciler arasında maneviyata yönelme düzeyi orta düzeyde olan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0,05$), maneviyata yönelme düzeyi yüksek düzeyde olan öğrencilerle çok düşük, düşük ve orta düzeyde yer alan öğrenciler arasında maneviyata yönelme düzeyi yüksek düzeyde olan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0,05$), maneviyata yönelme düzeyi çok yüksek düzeyde olan öğrencilerle çok düşük, düşük ve orta düzeyde yer alan öğrenciler arasında maneviyata yönelme düzeyi çok yüksek düzeyde olan

öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0,05$), diğer gruplar arasında manidar bir farklılığın oluşmadığı görülmüştür. Analiz sonuçlarından “Öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutumları maneviyata yönelme değişkenine göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.” şeklinde ifade edilen hipotezin doğrulandığı anlaşılmıştır.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu araştırmada AİHL ve diğer liselerde öğrenim gören öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Araştırma bulgularına göre hem AİHL hem de diğer lise öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeylerinin oldukça yakın bir ortalama ile yüksek olduğu, yine benzer bir şekilde ölçeğin *Hayatın Anlam ve Amacı* alt boyutundan alınan puan ortalamalarının yüksek, *Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu* alt boyutundan alınan puan ortalamalarının orta düzeyde olduğu görülmüştür. Okul türüne göre farklılaşma olmadığı için diğer analizler genel ortalamalar üzerinden yapılmış, elde edilen puanlar incelendiğinde cinsiyet, yaş ve okul türüne göre AİHL ve diğer lise öğrencilerinin hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri arasında manidar bir farklılığın olmadığı ($p>0.05$), öğrencilerin sosyoekonomik durumlarına, okul döneminde kaldıkları yere, akademik başarı düzeylerine, maneviyata yönelme düzeylerine göre bakıldığında ise anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür ($p<0.05$).

Çalışma sonucunda ulaşılan çıkarımlar şu şekilde özetlenebilir:

- AİHL ve DKAB ortaöğretim programlarında hayatın anlamına yönelik olduğu düşünülen kazanımların yeterli olduğu düşünülebilse de programlarda mevzu bahis kazanımların öğrencilere nasıl kazandırılacağına dair kayda değer açıklamaların yer almadığı görülmüştür.

- AİHL ve diğer lise öğrencilerinin *Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği*'nden aldıkları puan ortalamasının oldukça yakın bulunmasının nedeni, diğer lise türlerinde din öğretimi kapsamında okutulan seçmeli derslerde hayatın anlamına dair konuların ele alınmasından dolayı bu mesele özelinde açığı kapatması olabilir.
- Araştırma sonucuna göre hayatın anlamına yönelik tutumları etkilemede cinsiyetin belirleyici bir değişken olmamasının nedeni, ortaöğretim düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin toplumsal cinsiyet rollerine tam anlamıyla hâkim olmamaları, ergenlik döneminden kaynaklı olarak yaşanan psikolojik, sosyal, ailevi, gelecek kaygısı gibi sorunların cinsiyet fark etmeksizin öğrencilerin tümünü etkilemesi olabilir.
- Araştırma sonucuna göre hayatın anlamına yönelik tutumları etkilemede yaşın belirleyici bir değişken olmamasının nedeni, öğrencilerin birbirine yakın yaş düzeyinde bulunmaları olabilir.
- Araştırma sonucuna göre hayatın anlamına yönelik tutumları etkilemede sosyoekonomik durumun belirleyici bir değişken olmasının nedeni, orta gelir düzeyinde yer alan öğrencilerin üst düzey gelir grubundakilere göre istek ve ihtiyaçlarının sınırlı bir şekilde karşılanması dolayısıyla az olanla yetinerek kanaatkâr olmayı öğrenmeleriyle açıklanabilir.
- Araştırma sonucuna göre hayatın anlamına yönelik tutumları etkilemede maneviyata yönelme düzeyinin belirleyici bir değişken olmasının nedeninin maneviyatın insanlara mücadele ruhu katarak hayata yönelik tutumların şekillenmesinde onları

motive eden ve olumluya yönlendiren bir yapıya sahip olması olabilir.

Çalışma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle ilgili literatür incelendiğinde Tanrıverdi ve Ulu tarafından lise öğrencilerinin hayatın anlam ve amacıyla değer yönelimleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla yapılan bir araştırmada, öğrencilerin hayatın anlam ve amacına yönelik tutum puanlarının yüksek olduğu ortaya konulmuştur.³¹ Soydaş tarafından yurttan ve ailesinin yanında kalan lise öğrencilerinin hayatın anlam ve amacıyla ruhsal ve psikolojik ihtiyaç durumları arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla yapılan bir araştırmada öğrencilerin hayatın anlamına yönelik tutum puanlarının orta düzeyde olduğu ortaya konulmuştur.³² Kurtuluş tarafından üniversite öğrencilerinin bağımlılık yapıcı maddeleri kullanma düzeyleriyle hayatın anlam ve amacı arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmada öğrencilerin hayatın anlam ve amacına yönelik tutum puan ortalamalarının orta düzeyde olduğu görülmüştür.³³ Bu bulgulardan hareketle Tanrıverdi ve Ulu tarafından yapılan araştırmanın bu çalışmayla örtüştüğü Soydaş ve Kurtuluş tarafından yapılan çalışmaların birbirini destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Bu durumun nedeni, diğer araştırmalara katılan öğrencilerin farklı şehirlerde ikamet etmelerinden dolayı buldukları yaşam şartlarının birbirinden farklılık göstermesi olabilir.

³¹ Tanrıverdi- Ulu, “Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki”, 1198.

³² Ceyda İnci Soydaş, *Yurttan ve Ailesinin Yanında Kalan Lise Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Amaçları ile Ruhsal Belirtileri ve Psikolojik İhtiyaç Durumları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi* (Çankırı: Çankırı Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 34.

³³ Cemile Kurtuluş, *Üniversite Öğrencilerinin Bağımlılık Yapıcı Maddeleri Kullanım Riskleri, Hayatın Anlam ve Amacıyla ve Çocukluk Çağı Ökseleme Yaşantılarıyla İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 53.

Araştırma sonuçları ölçeğin hayatın anlam ve amacı ile hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu alt boyutları açısından değerlendirildiğinde konuyla ilgili olarak Soydaş³⁴ tarafından yapılan bir araştırmada öğrencilere uygulanan hayatın anlam ve amacı ölçeğinin iki boyutunun da orta düzeyde olduğu görülmüş, bu nedenle çalışmanın sadece hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu boyutunda bu araştırmayla örtüştüğü görülmüştür. Atasaz³⁵ tarafından yapılan bir araştırmada bu çalışmayı destekleyecek şekilde katılımcıların puanları, hayatın anlam ve amacı alt boyutu açısından yüksek, hayatın anlamsızlığı ve amaç yoksunluğu alt boyutu açısından orta düzeyde bulunmuştur.

Araştırma sonuçları cinsiyet değişkeni açısından ele alındığında Aydın³⁶ ve Aksoy,³⁷ tarafından yapılan araştırmalarda cinsiyet değişkenine göre hayatın anlamına yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılık varken Öztürk,³⁸ Çakmak,³⁹ Tanrıverdi ve Ulu⁴⁰ ve Tarhan⁴¹ tarafından yapılan çalışmaların bu araştırmayı destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

³⁴ Soydaş, *Yurtta ve Ailesinin Yanında Kalan Lise Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Amaçları ile Ruhsal Belirtileri ve Psikolojik İhtiyaç Durumları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*, 35.

³⁵ Betül Atasaz, *Erkeklerde Bağımlılık Şiddetinin, Hayatın Anlam ve Amacıyla ve Travmatik Yaşantılarla İlişkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 44.

³⁶ Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, 104.

³⁷ Elif Aksoy, *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

³⁸ Abdullah Harun Öztürk, *Varoluşçu Bakışa Göre Hayatın Anlamı ve Amacının Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 49.

³⁹ Çakmak, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*, 156.

⁴⁰ Tanrıverdi - Ulu, "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", 1225.

⁴¹ Senanur Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örnekleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 31.

Bu durumun nedeni çalışmaya katılan örneklem grubunun farklı gelişim dönemlerinde bulunması olabilir.

Araştırma sonuçları yaş değişkeni açısından incelendiğinde Aydın⁴² ve Öztürk⁴³ tarafından yapılan araştırmaların bu çalışmayı desteklemediği, Usta⁴⁴ tarafından yapılan araştırmanın bu çalışmayı destekler nitelikte olduğu görülmüştür. Çalışmalar arasındaki farklılığın nedeni örneklem gruplarının yaş aralıklarının birbirinden farklı olması olabilir.

Araştırma sonuçları sosyoekonomik düzey değişkeni açısından incelendiğinde Usta⁴⁵ ve Tarhan⁴⁶ tarafından yapılan araştırmaların bu çalışmayla örtüşmediği görülmüştür. Bu durum, araştırmaya katılım sağlayan öğrencilerin gelir düzeyi açısından diğerlerinden farklı bir seviyede bulunmasından kaynaklanabilir.

Araştırma sonuçları okul döneminde kalınan yer değişkenine göre incelendiğinde Tarhan⁴⁷ ve Soydaş⁴⁸ tarafından yapılan çalışmalarda bu araştırmanın aksine okul döneminde kalınan yerle hayatın anlamına yönelik tutum düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Araştırma sonuçları okul türü değişkenine göre incelendiğinde

⁴² Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, 187.

⁴³ Öztürk, *Varoluşçu Bakışa Göre Hayatın Anlamı ve Amacının Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi*, 48.

⁴⁴ Esen Yıldırım Usta, *Hayatın Anlam Algısı ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyi Arasındaki İlişkinin Analizi (İstanbul İli, Üsküdar İlçesi, Resmi Liselerde Görev Yapan Öğretmenler Örneği)* (İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 60.

⁴⁵ Usta, *Hayatın Anlam Algısı ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyi Arasındaki İlişkinin Analizi*, 65.

⁴⁶ Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örneği)*, 44.

⁴⁷ Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 41.

⁴⁸ Soydaş, *Yurtta ve Ailesinin Yanında Kalan Lise Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Amaçları ile Ruhsal Belirtileri ve Psikolojik İhtiyaç Durumları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*, 36.

Zorbaz,⁴⁹ ve Asiloğulları⁵⁰ tarafından yapılan çalışmalarda okul türüne göre hayatın anlamına yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılık olduğu; Çakmak⁵¹ ve Tarhan⁵² tarafından yapılan araştırmalardaysa okul türünün anlamlı bir farklılığa neden olmadığı dolayısıyla bu araştırmadan elde edilen bulguyu destekledikleri söylenebilir. Araştırma sonuçları akademik başarı düzeyi değişkenine göre değerlendirildiğinde Öz ve arkadaşları⁵³ tarafından yapılan bir araştırmada bu çalışmayı destekler nitelikte katılımcıların akademik yeterlilikleriyle hayata yükledikleri anlam arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Araştırma sonuçları maneviyata yönelme düzeyine göre incelendiğindeyse Kızılırmak⁵⁴ ve Toprak⁵⁵ tarafından yapılan araştırmaların bu çalışmayı destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

Araştırma sonuçları kapsamında şu öneriler ileri sürülebilir:

- Öğrencilerin araştırmaya daha içten ve samimi bir şekilde cevap vermelerini sağlamak amacıyla mülakat tekniğiyle araştırma yapılabilir.

⁴⁹ Zorbaz, *Lise Öğrencilerinin Ototelik Kişilik Özellikleri, Yaşam Amaçları, Hayat Anlamları ve Akış Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 81.

⁵⁰ Asiloğulları, *Lise Öğrencilerinin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ile Hayatın Anlam ve Amacını Sorgulama Davranışları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi*, 71.

⁵¹ Çakmak, *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*, 157.

⁵² Tarhan, *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örneği)*, 35.

⁵³ Öz vd. "Sağlık Bilimleri Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Akademik Yeterlikleri ile Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki", *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 166/61 (2021), 275.

⁵⁴ Özlem Kızılırmak, *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın, Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 72.

⁵⁵ Yasin Toprak, *Maneviyat, Yaşam Amaçları ve İyi Oluş Arasındaki İlişki* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 86.

- Araştırmanın örneklem grubunu ortaöğretim öğrencileri oluşturmaktadır. Dolayısıyla elde edilen sonuçlar sadece ortaöğretim öğrencilerinin tutumlarıyla alakalı bilgi vermektedir. Aynı konuda ortaokul veya üniversite öğrencilerine yönelik yapılabilecek farklı bir çalışmayla konuya geniş bir perspektif sunulabilir.
- Okullarda öğrencilerin hayatın anlam ve amacına yönelik kitapları okuması teşvik edilebilir, ailelerle yapılan toplantılarda ailelere bu hususla ilgili olarak farkındalık kazandırılmaya çalışılabilir. Ayrıca öğrencilerin karşılaşmış oldukları sorunları olumlu anlamlandırmaları ve hayata bakış açılarının uyumlu olması için manevi değerlerin içselleştirilmesi gerekir. Bu hususta din dersi öğretmenlerinin yanı sıra diğer branş öğretmenlerinin de ailelerle iş birliği içerisinde gayret sarfetmesi, özellikle de rol model olmaya özen göstermeleri gerekir. Bu anlamda din dersi öğretmenlerinin diğer öğretmenlerle iş birliği içerisinde hareket etmesi de faydalı olabilir. Bunun yanı sıra öğretmenlerin derslerde hayatın anlamına dair sorular yönelterek öğrencileri konu özelinde düşündürmesi de önemli bir katkı sağlayabilir.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%35	%65
Veri Toplanması Data Collection	%15	%85
Veri Analizi Data Analysis	%25	%75
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Re- vision	%100	%0

Kaynakça | References

- Ahmad, Hurşit. “İslam Eğitiminin Temelleri”. çev. Cemal Tosun. *Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), 25-40.
- Akıncı, Âdem. “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7-24.
- Akıncı, Adem. *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Aksoy, Elif. *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Cüneyd- Kaya, Mevlüt- Peker, Hüseyin. “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015) 39-55.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bulut, Elif. Genç, *Yetişkin ve Yaşlılarda Hayatın Anlamı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2012.
- Çakmak, Ahmet. *Lise Öğrencilerinde DKAB Eğitimi ile Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Frankl, Viktor E.. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları 2018.
- İnan, İlhan. *Dil Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Yayınları, 2018.
- Kızılırmak, Özlem. *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın, Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kızılkaya, Mehtap - Kalgı, Mehmet Emin. “Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 891-908.
- Kula, Naci. “Gençlik Döneminde Kimlik Gelişimi ve Din”. *Diyanet Der-*

- gisi 233 (2010), 8-12.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mckenzie, Leon. "The purposes and scope of adult religious education". *In Handbook of Adult Religious Education*. Ed. Nancy T. Foltz. Birmingham: AL. Religious Education Press. 1986, 7-23.
- MEB. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Miser, Rıfat. "Küreselleşen Dünyada Yetişkin Eğitimi". *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1-2 (2002), 55-60.
- Oğuzkan, Turhan. *Türkiye'de Ortaöğretim ve Sorunları*. İstanbul: Hisar Eğitim Vakfı Yayınları, 1981.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.
- Öz, Hilal Seki - Ayhan, Didem - Söyünmez, Selin. "Sağlık Bilimleri Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Akademik Yeterlikleri ile Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 166/61 (2021), 264-277.
- Öztan, Arzu. *İnsanın Anlam ve Mutluluk Arayışında İnancın Rolü*. Bursa: Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Abdullah Harun. *Varoluşçu Bakışa Göre Hayatın Anlamı ve Amacının Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Soydaş, Ceyda İnci. *Yurtta ve Ailesinin Yanında Kalan Lise Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Amaçları ile Ruhsal Belirtileri ve Psikolojik İhtiyaç Durumları Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*. Çankırı: Çankırı Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sözer, Ersan. "Türk Eğitim Sisteminde Ortaöğretim Programları ve Uygulamalar". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 5/5 (1996), 116-128.
- Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 1198-1234.
- Tarhan, Senanur. *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örnelemi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Toprak, Yasin. *Maneviyat, Yaşam Amaçları ve İyi Oluş Arasındaki İlişki*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Usta, Esen Yıldırım. *Hayatın Anlam Algısı ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyi Arasındaki İlişkinin Analizi (İstanbul İli, Üsküdar İlçesi, Resmi Liselerde Görev Yapan Öğretmenler Örneği)*. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yüksel, İbrahim. “Varoluşsal Anlam Arayışı ve Kutsalın Etkisi”. *GAP Akademi Dergisi* 2/1 (2021), 65-106.