

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 50 (Eylül / September 2023)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi

Anatolian Theological Academy TÜRKİYE

Tuncer Namlı

<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>

publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak

<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>

Anadolu İlahiyat Akademisi

Anatolian Theological Academy TÜRKİYE

nihatckck@gmail.com

Editör/ Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.

<https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE

abdullahdemir@aybu.edu.tr

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Hümeyra Hacıbrahimoglu

<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>

Oku Okut Akademi / Academy TÜRKİYE

meyrasvgl@gmail.com

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

Sakarya Ü / Univ. TÜRKİYE

<https://ror.org/04ttnw109>

firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Yayın Editörü / Broadcast Editor

Tevfik Aksoy

<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>

Anadolu İlahiyat Akademisi

Anatolian Theological Academy

TÜRKİYE

tevfik_aksoy@hotmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Hayrunnisa Akgün

Sosyal Medya / Social Media

Cüneyt Yaşar – Betül Kalender

Tasarım / Design

Dilek Özcan - Coşkun Işıkgül

FCR Yayın Reklam

Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın / Electronic Publication

30 Eylül / September 2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yer / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2

Ulus-Altındağ, Ankara, TÜRKİYE

Posta Kodu: 06050

Tel: +90 312.311 88 00

eskiyenidergi@gmail.com

publisher@anilakademi.com

www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin / Turkish National Database (Kabul / Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayı)

MLA International Bibliography (Kabul / Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayı)

EBSCO – CEEAS: Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 43. Sayı)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç / Start: 01/01/2013 - 26. Sayı)

ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities (Kabul / Accepted: 13/07/2022; 47. Sayı)

EBSCO Essentials (Başlangıç / Start: 20/09/2020 - 41. Sayı)

DOAJ (Kabul / Accepted: 20/07/2023)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy

Goethe Ü / Univ., GERMANY

<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. Kadir Canatan

İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Mehmet Ümit

Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. İhsan Toker

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic

Fakultet za islamske studije

Fac of Islamic Studies, SERBIA

<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Murat Demirkol

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu

Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı

Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Prof. Dr. Murat Özcan

Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov

Azerbaycan İlahiyat Ens.

Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay

Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan

İstanbul Ü / Univ. TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Fuat Aydın

Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu

KURAMER, TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu
Ankara Sosyal Bilimler/Social Sciences Univ. of
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Alan Editörleri / Section Editors

İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.
<https://ror.org/05ryem72>
İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık
<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
<https://ror.org/028k5qw24>
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,
TÜRKİYE
musayanik52@gmail.com

Mantık / Logic

Dr. Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE
mmcelik@ankara.edu.tr

Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ
<https://ror.org/0468j1635>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology TÜRKİYE
emresamlioglu53@gmail.com

Sosyoloji / Sociology

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur Dikmen
<https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ
<https://ror.org/00q74jp45>
İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE
fnur227@gmail.com

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir

<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>

Hitit Ü / Univ

<https://ror.org/01x8m3269>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

fnurbedir@hotmail.com

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin

<https://orci.org/000-0002-3850-5691>

Eskişehir Osmangazi Ü / Univ

<https://ror.org/01dzjez04>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

ishaktekin05@gmail.com

Arş. Gör. Dr. Aslıhan Kuşçuoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ

<https://ror.org/01rpe9k96>

İslami İlimler Fak. / *Fac of Islamic Sciences*,

TÜRKİYE

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar

<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>

Amasya Ü / Univ

<https://ror.org/00sbx0y13>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Atatürk Ü / Univ

<https://ror.org/03je5c526>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity*

TÜRKİYE

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Dr. Ayşe Uzun

<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

<https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity*

TÜRKİYE

a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlioğlu

<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

<https://ror.org/025y36b60>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül

<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>

Abdullah Gül Ü / Univ

<https://ror.org/00zdyy359>

İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. / *Humanities and Social Sciences* TÜRKİYE

tugba.d.gul@gmail.com

Arş. Gör. Alime Çelik

<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>

Ankara Ü / Univ

<https://ror.org/01wntqw50>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

(<https://ror.org/025y36b60>)

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan

<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>

İstanbul Ü / Univ

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

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam / Islamic Theology

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Fidanboy

<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Mustafa Kemal Ü / Univ

<https://ror.org/056hcgc41>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

omerfarukfidanboy@gmail.com

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı

<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>

Ondokuz Mayıs Ü / Univ

<https://ror.org/028k5qw24>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam

<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>

Kırklareli Ü / Univ

<https://ror.org/01wntqw50>

İlahiyat Fak. / *Fac of Divinity* TÜRKİYE

gcam@klu.edu.tr

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

<https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE

busrabetulpınar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

<https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fak. / Fac of Divinity TÜRKİYE

tosyevi@mynet.com

Eskiyei, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.

Eskiyei is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/TÜRKİYE.

Eskiyei; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Eskiyei; publishes academic studies primarily in Religion, Philosophy, History, and Social Sciences.

Eskiyei makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.

Eskiyei does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Eskiyei uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

*Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.*

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 50 (Eylül/September 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Türkiye’de Akademik Kitap Yayıncılığı: Mevcut Durum ve İhtiyaçlar

Academic Book Publishing in Turkey: Current Situation Analysis and Needs

Abdullah Demir ----- 605- 610

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman

A Thinker of In-Between/New Field: Fazlur Rahman

Burhanettin Tatar ----- 611-629

Muhammed Abduh’un Hikmet Kavramına Yaklaşımı

Muhammad Abduh’s Approach to the Concept of Wisdom (Hikmah)

Buket Ataman ----- 631-657

Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti

Theological Nature of the Jinn’s Belief in Human Prophet

Nezir Maviş ----- 659-681

6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması

*Religious Services in the February 6 Kahramanmaraş Earthquakes: A Field Study in the Context of Spiritual Counseling and Guidance**

Abdullah İnce vd. ----- 683-704

Gençlerde Kimlik Algısı ve Dini Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Perception of Identity and Religious Life in Youth: The Case of Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology

Behlül Tokur - Hümeyra Ahsen Doğan ----- 705-722

Yalnızlık Hissi ve Duygusal Zekâ İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme

The Relationship between Loneliness and Emotional Intelligence: A Study on Theology Faculty Students

Sema Yılmaz ----- 723-746

Seküler, Dindar ve Akışkan Dindar Kimliğin Kendini Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerinden Üretti: Kızılçık Şerbeti Örneği

The Production of Secular, Religious and Fluid Religious Identity Through Daily Life Practices: Example of Kızılçık Şerbeti (Cranberry Sorbet) Serial

Betül Karakoyunlu ----- 747-768

Hız. Peygamber'in Hayatının Öğretiminde Görsel Materyal Kullanımı: İslam Minyatür Sanatı Örneği

The Use of Visual Materials in the Teaching of the Prophet's Life: An Example of Islamic Miniature Art

Muhammet Mustafa Bayraktar - Saliha Bozer Bayraktar ----- 769-798

TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Tilâvetlerindeki Benzer Nağmelerin Tespiti Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Determination of Similar Tunes of TRT 1 Qur'an Recitation Contest

Mustafa Asım Akkuş ----- 799-818

İbnü'l-Arabî'de Vâv Harfi ve Berzâhlık Özelliği

The Letter Wâw and Its Barzakh Feature in Ibn al-'Arabî

Ayşe Mine Akar ----- 819-839

الألفاظ المالية المعربة في ديوان الخراج (دلالاتها اللغوية والاقتصادية)

Dîvânü'l-Harâc'da Arapçalaştırılmış Mali Lafızlar (Dilsel ve İktisadi Anlamları)

Arabized Financial Expressions in the Dîwân al-Kharāj (Its Linguistic and Economic Significances)

Muhammed Hasan Suheyl ----- 841-858

Arab Poets' Panegyric Odes to Ottoman Sovereigns

Arap Şairlerin Osmanlı Hükümdarlarına Övgü Şiirleri

Esat Ayyıldız ----- 859-876

Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin el-Fecru's-Sâdik Adlı Eseri Özelinde Vehhâbîlik Eleştirisi

Criticism of Wâhhabism in Jamîl Sidqî al-Zahâwî's al-Fajr al-Sâdiq

İbrahim Hakki İnal - Mehmet Sever ----- 877-900

Şeriatî'nin Aynasında Marks: Marks'ın Bir İslamcının Aynasına Yansıyan Suretleri ve Marksizmler

Reflections of Marx in Shariati: Marxisms and The Reflected Images of Marx in the Mirror of an Islamist

Sever İşık ----- 901-923

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun 'Felek'in Felsefesi' Adlı Kitap İçin Yazdığı Eleştiriye Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan'ın Cevabı

A Response by Assoc. Prof. Ömer Faruk Erdoğan to Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu's Critical Review of the Book 'The Philosophy of the Celestial'

Ömer Faruk Erdoğan ----- 925-931

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

Publication and Peer Review Policies ----- 933-934

Türkiye’de Akademik Kitap Yayıncılığı: Mevcut Durum ve İhtiyaçlar

Abdullah Demir | Editör / Editors-in-Chief | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ. | <https://ror.org/05ryem72>

Öz

Türkiye merkezli akademik kitap yayıncılığının mevcut durumu ile karşılaşılan sorunlar bu çalışmanın konusudur. Akademik yayıncılık alanında yayınevlerinin uymaları gereken uluslararası standartlar ve yayımladıkları kitaplarda bulunması gereken temel nitelikler bulunmaktadır. *Think Check Submit Platformu* (www.thinkchecksubmit.org), yazarların güvenilir akademik yayıncıları belirleyebilmeleri için bir kontrol listesi hazırlayarak kullanıma sunmuştur. Bu kontrol listesinin sonunda “Çalışmanızı yalnızca yukarıdaki soruların çoğuna veya tümüne ‘Evet’ yanıtı verebiliyorsanız yayımcıya gönderin.” uyarısı yer almaktadır. Bu kontrol listesini akademik kitap yayıncısı olan üniversiteler için web sitelerinde yer alan bilgiler üzerinden doldurduğumuzda 30 soru üzerinden 25’inde “Hayır” cevabı ile üniversite yayınevlerinin çoğu “güvenilmez” çıkmaktadır. Ne yazık ki ülkemizde üniversitelerde akademik kitap yayıncılığı amatör düzeyde yürütülmektedir. Birkaç güzel uygulama örneği dışında kitaplar, “Üniversite Yayınları / Üniversite Yayınevi” marka adı altında tek bir merkezden yayımlanmamaktadır. Üniversitelerde akademik kitap yayıncılığının geliştirilmesi için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi desteği ile 2018 yılından itibaren gerçekleştirilen Türkiye Editörler Çalıştayı’nda (www.editorlercalistayi.com) her yıl gündeme getirilen ve ilgili kurumlara çalıştay kararı olarak sunulan tespitlerin dikkate alınması önerilir.

Anahtar Kelimeler

Akademik Yayıncılık, Bilimsel Yayıncılık, Akademik Kitap Yayıncılığı, Zengin Üst Veri, Türkiye, www.thinkchecksubmit.org, www.editorlercalistayi.com

Academic Book Publishing in Turkey: Current Situation Analysis and Needs

Abstract

The current state of academic book publishing in Turkey and the problems encountered are the subject of this study. In academic publishing, there are international standards that publishing houses must comply with and essential qualities that must be present in the books they publish. *Think Check Submit Platform* (www.thinkchecksubmit.org) has prepared and made available a checklist for authors to identify reliable academic publishers. The warning is at the end of the list: “Submit your manuscript only if you can answer ‘yes’ to most or all of the questions above.” When we filled out this list based on the information on the universities’ websites that publish academic books, the result was “No” in 25 out of 30 questions. Unfortunately, academic book publishing at universities in our country is carried out at an amateur level. Besides a few good examples, books are not published from a single center under the “University Publications” brand name. In order to improve academic book publishing at universities, it is recommended to take into account the findings brought up every year in the Turkey Editors’ Workshop (www.editorlercalistayi.com), which has been organized with the support of Sivas Cumhuriyet University since 2018 and presented to the relevant institutions as a workshop decision.

Keywords

Academic Publishing, Scientific Publishing, Academic Book Publishing, Rich Metadata, Türkiye, www.thinkchecksubmit.org, www.editorlercalistayi.com

Atıf Bilgisi / Cite

Demir, Abdullah. “Türkiye’de Akademik Kitap Yayıncılığı: Mevcut Durum ve İhtiyaçlar”. *EskiYeni* 50 (2023), 605-610. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1368946>

Türkiye Yayımcılar Birliği, ülkemizin yayıncılık sektörü verilerini derleyerek sektöre dair yıllık bir rapor hazırlamakta ve kamuoyuyla paylaşmaktadır. 2022 yılı raporuna göre akademik yayıncılığın tüm sektördeki payı %1,38'dir.¹ Aynı rapora göre 2022 yıl sonu itibarıyla Türkiye kitap perakende pazarı büyüklüğü TL bazında, akademik kitaplarda 239 milyon (pazar payı %1,35), ithal akademik ve referans kitaplarda 12 milyon (%0,07), ithal dijital akademik ve referans kitaplarda 18 milyon (%0,10), ithal dijital kitap ve dijital veri tabanı aboneliklerinde 579 milyondur (%3,26).²

Segmentler	Mevcut (TL)	Pazar Payı
Akademik kitaplar	239 milyon	%1,35
İthal akademik ve referans kitaplar	12 milyon	%0,07
İthal dijital akademik ve referans kitaplar	18 milyon	% 0,10
İthal dijital kitap ve dijital veri tabanı abonelikleri	579 milyon	% 3,26

Bu tabloya göre Türkiye merkezli akademik kitap pazarı 239 milyon TL büyüklüğünde iken ithal akademik ve referans kitaplar ile ithal dijital kitap ve dijital veri tabanı abonelikleri 609 milyondur. Ülkemizde 2022 yılında toplam 83.653 esere ISBN alınmıştır. Bunların içerisinde 69.211'i basılı kitap, 559'u sesli kitap (çevrimiçi/çevrimdışı) ve 13.623'ü çevrimiçi/çevrimdışı e-kitaptır.³ Bu bilgiler, akademik dijital yayıncılık ile akademik veri tabanları konusunda ülkemizde gelişim sağlanması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Türkiye kitap perakende pazarında eğitim yayınları ile kültür yayınları büyük paya sahipken akademik yayınların payı oldukça düşüktür.⁴ Akademik yayıncılık, sınırlı bir okur kitlesine hitap etmektedir. Bu yüzden akademik kitapların satış adedi düşük kalmaktadır. Satış gelirinin düşük kalması baskı masraflarını karşılama açısından yayıncıları zorlamaktadır. Bu noktada uluslararası hedef kitleye ulaşmaya dönük çalışmalar yapılması düşünülebilir. Bununla birlikte akademik kitapların yurt dışı okurlara Türkçe olarak ulaştırılması beklenen sonucu doğurmayacağı için yayınevlerine “akademik kitaplar” için Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından çeviri desteğinin sağlanması önemlidir. Türkiye’de üretilen bilimsel bilginin Türk Cumhuriyetleri başta olmak üzere tüm dünyaya bu yolla ulaştırılması hedeflenebilir. Ayrıca akademik yayıncılığın ülkemizde geliştirilmesi için üniversitelerin uluslararası yayıncılık standartlarına uygun olarak yayım faaliyetini yerine getirmeleri sağlanabilir.

Ne yazık ki ülkemizde -birkaç güzel uygulama örneği dışında- üniversitelerde akademik kitap yayımı amatör düzeyde yürütülmektedir. Yayımlanan kitaplar, “Üniversite Yayınları / Üniversite Yayınevi” marka adı altında tek bir merkezden koordine edilmemektedir. Kitaplar, fakülte ve enstitü gibi alt birimler tarafından ortak bir yayım politikası ve kalite sistemi gözetilmeksizin yayımlanmaktadır. Her ne kadar üniversitelerde “Yayım Komisyonları” bulunsa da bu komisyonlar akademik kitapların ortak bir standartta yayımı konusunda istenilen düzeyde etkin değildir. Buna 1984 yılında çıkartılan

¹ Türkiye Yayıncılar Birliği (TYB), *Türkiye Kitap Pazarı Raporu 2022* Nisan 2022), 4.

² Türkiye Yayıncılar Birliği, *Türkiye Kitap Pazarı Raporu 2022*, 5.

³ Türkiye Yayıncılar Birliği, *Türkiye Kitap Pazarı Raporu 2022*, 14.

⁴ Türkiye Yayıncılar Birliği, *Türkiye Kitap Pazarı Raporu 2022*, 5.

Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin, basılı ve elektronik yayıncılığın ulaştığı düzey açısından ihtiyaca cevap verememesi yol açmaktadır.

Akademik kitap yayıncılığı, diğer yayım türlerine göre oldukça zordur. Akademik yayıncılıkta uyulması gereken akademik, etik ve teknik kurallar ve ilkeler bulunmaktadır. Think. Check. Submit. Platformu, yazarlara güvenilir yayıncıları belirleyebilmeleri için sunduğu kontrol listesi ile yardımcı olmaktadır. www.thinkchecksubmit.org sitesinde yer alan kitap gönderimi için oluşturulan kontrol listesindeki sorular yanıtlanarak yayıncıların/yayınevlerinin güvenilir olup olmadığı ve kalitesine yönelik bir kanaate ulaşılabilmektedir.⁵

Bu kontrol listesinin sonunda “Kontrol listesini tamamlayın ve çalışmanızı yalnızca yukarıdaki soruların çoğuna veya tümüne ‘Evet’ yanıtı verebiliyorsanız gönderin.” uyarısı yer almaktadır. Bu kontrol listesini, Türkiye merkezli yayıncı üniversiteler için web sitelerinde yer alan bilgiler üzerinden doldurduğumuzda, üniversite yayıncılarının çoğu için 30 soru üzerinden 25’inde “Hayır” yanıtı verilmek durumunda kalınmaktadır. Bu da yayıncı olarak çoğu üniversiteye güvenilmemesi gerektiği anlamına gelmektedir. Burada yayınların içerik kalitesinin değil yayıncı/yayınevi tüzel kişiliğinin, yayın politikalarının ve yayıncılık şeffaflık düzeyinin güvenilirmez çıktığına dikkat edilmelidir. Üniversitelerde yayın koordinatörlükleri kurularak, “Yayınevi” markası oluşturularak bu koordinatörlükler üzerinden akademik yayıncılığa dair ulusal ve uluslararası standartlar takip edilmeli ve uygulamaya geçirilmelidir. Aşağıda sıralanan sorular incelenerek temel olarak bir akademik yayıncıdan/yayınevinden beklenenler anlaşılabilir:

	Kontrol Listesi	Yanıt
1	İlgilendiğiniz yayıneviyi tanyor musunuz, meslektaşlarımız tarafından bu yayınevi biliniyor mu?	Evet
2	Bu yayınevi tarafından daha önce yayımlanmış herhangi bir kitabı veya kitap bölümünü okudunuz mu?	Hayır
3	Bu yayınevi tarafından yayımlanarak dağıtılan son kitapları keşfetmek kolay mı? Kitapları okurlara nasıl ulaştırdıkları belli mi?	Hayır
4	Kitapların hangi formatlarda mevcut olduğunu ve hangi fiyat aralığında satıldığını (örneğin e-kitapların ücretli veya açık erişim olup olmadığını, basılı kitapların normal veya karton kapakta basılıp basılmadığını) söyleyebilir misiniz?	Hayır
5	Yayın sürecinde görev alan akademik editörlerin alanınızda saygın bir yeri var mı?	Evet
6	Yayıneviyi kolayca bulabiliyor ve iletişim kurabiliyor musunuz?	Hayır
7	Yayınevi adı, kitap jeneriğinde ve web sitesinde açıkça görülebiliyor mu?	Evet
8	Yayıneviyle telefon, e-posta ve posta yoluyla iletişim kurabiliyor musunuz?	Hayır
9	Yayınevi web sitesinde, işletilen hakem süreci türü ve bağımsız/dış hakemlerin kitap incelemesinde görev alıp almadıkları konusunda açıkça bilgi yer alıyor mu?	Hayır

⁵ Think. Check. Submit. (TCS), "Books & Chapters" (29 Eylül 2023).

10	Yayınevi çalışmamızı bir yayın kuruluşuna veya hakemlere incelenmek üzere sunacak mı?	Evet
11	Yayınevinin kitapları, sizin veya meslektaşlarınızın takip ettiği veri tabanlarında indeksleniyor mu?	Hayır
12	Kitabınız ve kitap bölümünüz kolayca keşfedilebilir bir veri tabanında indekslenecek/arşivlenecek mi?	Hayır
13	Yayınevi dijital yayınların uzun süreli arşivlenmesini ve korunmasını OAPEN veya CLOCKSS gibi sağlayıcılarla veri göndererek sağlıyor mu?	Hayır
14	Yayınevi kitaplar ve/veya kitap bölümleri için DOI kullanıyor mu?	Hayır
15	Yayınevi, web sitesinde yayınevinin mali açıdan nasıl finanse edildiğini açıklıyor mu?	Hayır
16	Yayınevi web sitesinde yazarlardan ücret alınıp alınmayacağı belli mi?	Hayır
17	Ücret alınıyorsa, web sitesinde hangi ücretin ne amaçla ve ne zaman ödeneceği açıklanıyor mu?	Hayır
18	Yayınevi web sitesi talep edilen ücretin alınmama durumu hakkında bilgi içeriyor mu?	Hayır
19	Yayınevi web sitesinde yazar kılavuzu yer alıyor mu?	Evet
20	Açık erişimli kitaplar için yayınevinin bir lisans politikası var mı? Tercih edilen lisanslar belirtilmiş mi? Yazarın taleplerine bağlı olarak izin verilen istisnalar var mı? Lisans detayları tüm yayınlarda yer alıyor mu? Kitabınız yayınlanır yayınlanmaz açık erişim olarak sunulacak mı?	Hayır
21	Yayınevi çalışmamızın telif hakkını elinizde tutmanıza izin veriyor mu? Çalışmalarınızı örneğin kurumsal bir arşiv aracılığıyla paylaşabilir misiniz ve hangi koşullarda paylaşabilirsiniz?	Hayır
22	Yayınevinin yazarlar, editörler ve hakemler için olası çıkar çatışmalarına ilişkin net bir politikası var mı?	Hayır
23	Yayınevi yayın sözleşmesi ve telif hakkınız konusunda net mi?	Hayır
24	Yayınevi yazarlara sunulan dizgi-mizanpaj, pazarlama vb. hizmetler konusunda net mi?	Hayır
25	Yayınevi kitabınızın erişim ve kullanımına dair size hangi bilgileri sağlayacağı konusunda net mi?	Hayır
26	Yayınevi sektörün tanınan bir üyesi mi?	Hayır
27	Yayınevi, Yayın Etiği Komitesi (Committee on Publication Ethics-COPE) üyesi mi ve COPE etik yönergelerine uyuyor mu?	Hayır
28	Kitap açık erişimli olarak dağıtılacaksa Açık Erişimli Kitaplar Dizini'nde (DOAB) erişilebilir olacak mı?	Hayır
29	Açık erişim seçeneği sunuyorsa yayınevi, Açık Erişim Akademik Yayıncılar Birliği'ne (Open Access Scholarly Publishers' Association - OASPA) üye mi?	Hayır
30	Yayıncının, başka bir ticari birliğe üyeliği bulunuyor mu?	Hayır

Üniversiteler özelinde akademik yayıncılığın geliştirilmesi ve güçlendirilmesi için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi desteği ile 2018 yılından itibaren koordinatörlüğümde gerçekleştirilen Türkiye Editörler Çalıştayında (www.editorlercalistayi.com) her yıl

gündeme getirilen ve ilgili kurumlara çalıştay kararı olarak sunulan aşağıdaki tespitler dikkate alınabilir:

1. 1984 yılında çıkartılan Üniversiteler Yayın Yönetmeliği ile Üniversitelerde Ders Aracı Olarak Kullanılan Kitaplar, Teksirler ve Yardımcı Ders Kitapları Dışındaki Yayınlarla İlgili Yönetmeliğin, basılı ve elektronik yayıncılığın ulaştığı düzey açısından ihtiyaca cevap vermediği, bu yönetmeliğinin üniversite merkezli akademik yayıncılığa dair idari yapı kurulmasına imkân verecek, eser yayımı, basımı, dağıtımı, satışı ile bilimsel yayıncılığa dair akademik ve etik bilimsel yayın standartlarını içerecek şekilde güncellenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.
2. Üniversitelerde bilimsel kitap ve dergi yayıncılığında Bilimsel Yayınlar Koordinatörlüğü veya ilgili bir birime ihtiyaç duyulmaktadır. Tüm yayınların "Üniversite Yayınevi" marka adıyla uluslararası yayıncılık ilkelerine uygun olarak yürütülmesi gereklidir. Merkezi birim kuran üniversitelerin kısa sürede akademik yayıncılıkta başarı kaydettiği gözlemlenmektedir.
3. Akademik yayıncılık sürecinde karşılaşılan yayın etiğine dair ihlal şüphelerinin incelenmesi için dergi editörlükleri ve diğer tüzel kişiler ile gerçek kişilerce elektronik ortamda başvuruların yapılabileceği YÖK veya ÜAK bünyesinde bir merkezi birim kurulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.
4. YÖKAK kalite ölçütlerine, üniversitelerin bilimsel kitap ve dergi yayıncılığı hizmetlerinin kalitesini izlemeye yönelik ölçüt ve alt ölçütlerin eklenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.
5. Türkiye merkezli akademik yayınların uluslararası görünürlüğünü artırmak için mutlaka DOI atanarak yayımlanması ve bu DOI'lerin zengin üst verilerinin Crossref'e sunularak Türkçe ve İngilizce dillerinde erişime açılması gereklidir.
6. Türkiye merkezli bilimsel birikimin bilim dünyasına ulaştırılmasını desteklemek için Kültür ve Turizm Bakanlığı desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça | References

- TYB, Türkiye Yayıncılar Birliği. *Türkiye Kitap Pazarı Raporu 2022*. Nisan 2022. https://mcusercontent.com/117ed3ab22a48970844e4937d/files/da9904cf-263b-0a0f-127f-1b460e7eaa68/KitapPazari2022_Son.pdf
- TCS, Think. Check. Submit. "Books & Chapters". Erişim 29 Eylül 2023. <https://thinkchecksubmit.org/books-and-chapters/>

Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman

Burhanettin Tatar | <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>
burhantatar@hotmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>
 İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Samsun, Türkiye

Öz

Bu yazımızın amacı, Fazlur Rahman'ın bizi davet ettiği yeni düşünce mekânının keşfi için çabalamaktır. Onun davetinin gerekçeleri kabaca şunlardır. 1) İslam düşüncesi dinin tarihsel formlarına odaklandıkça yani din tarihsel formlara indirgendikçe dinin evrensel mesajları arka plana itilmektedir. Bu yüzden tarihsel formların ötesine giden mesajları kavrayacak yeni bir düşünce mekânına ihtiyaç vardır. 2) Çağdaş düşünce sekülerliğe yani ateizme yönelmektedir. Bu durumda çağdaş insanı ateizmden kurtaracak yeni bir düşünme mekânına ihtiyaç söz konusudur. 3) İslam geleneği oldukça zengin bir içeriğe sahip olmakla birlikte, Kur'an'ın evrensel mesajlarını kavramaktan uzaklaşmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın evrensel mesajlarını ortaya çıkaracak bir metot ile İslam geleneğinin eleştirisi için yeni bir düşünme mekânı gerekmektedir. İslam geleneği kendi düşünce tarzları içinde kalarak ciddi bir eleştiriye tabi tutulamaz. Fazlur Rahman yeni düşünce mekânını hem yukarıda sözü edilen krizleri anlama hem de bir çözüm imkânı sunma anlamında hayati görmektedir. Bir başka deyişle yeni düşünme alanı söz konusu krizlere maruz kalmayan veya bu krizleri yeniden üretmeyen bir alan olmalıdır. Hem çağdaş durum hem de İslam geleneği bir kriz içinde ise bu yeni düşünce alanı nerede kurulabilir? Fazlur Rahman hem sekülerliğin (ateizm) hem de katı formalizmin ve İslam dışı etkilerin etkisiyle hasarlanmış İslam geleneğinin dışına bizi çıkaracak yeni düşünme mekânının kendi metodolojisi içinde açılabileceğini ileri sürmektedir. Bu da herhangi bir önyargı veya değer yüklemesi olmaksızın vahiy tarihine olduğu gibi bakmakla söz konusu olabilir. Bu safhada amaç Kur'an'ın evrensel mesajları ile tarihsel formlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktır. Daha sonra mesajlar tarihsel formlara indirgemeksizin günümüzün sorunlarına yaratıcı çözümler üretmek için bir amaç olarak görülmelidir. Fazlur Rahman'ın davet ettiği düşünme mekânı önce tarihsel olguları nesnel şekilde bilmeyi ve sonra mevcut sorunları çözecek yaratıcı düşünceyi üretmeyi öngörmektedir. O, söz konusu yaratıcı düşüncenin doğrudan Kur'an tarafından bize sunulduğunu düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Kur'an, Evrensel Mesaj, İslam Geleneği, Sekülerlik (Ateizm), Yaratıcı Düşünce

Öne Çıkanlar

- Fazlur Rahman'ın metodolojisi, bizi metot düşüncesinin ilerisine yani yaratıcı düşünmeye yönlendirmektedir.
- Fazlur Rahman, kendi önerdiği yeni düşünme alanını İslam geleneğinin ve sekülerizmin ürettiği krizlere karşı bir güvenli sığınak olarak görmektedir.
- Günümüzde İslamî ilimlerin veya ulemanın çağdaş sorunlara etkili çözüm üretmemesi veya çözüm üretmekten kaçınması İslam dünyasındaki sekülerleşmenin en temel nedenidir.
- Fazlur Rahman için İslamî ilimlerin modern bilimlerle entegrasyonu, sadece bilimsel bir

eğitim sorunu değildir. Aksine o, tıpkı vahiy zamanında olduğu Şekliyle, ilahî mesajın günümüzde tüm insanlığa yeniden seslenebilmesinin bir yolu ve fırsatı yani *kairos*'tur.

- Fazlur Rahman'a göre ilahî Kelâm salt bir söz (dilsel unsur) değildir; aksine o, yaratıcı gücün (z, logos) Hz. Peygamber'in bilincinde söz formunda açığa çıkıŐıdır.

Atıf Bilgisi

Tatar, Burhanettin. "Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman". *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 611-629. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303780>

Geliş Tarihi	27 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	1 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	n İnceleme: İki İ Hakem (Editörler – Yayın Kurulu yeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	ift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
ıkar atıŐması	çıkar atıŐması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alıŐmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

A Thinker of In-Between/New Field: Fazlur Rahman

Burhanettin Tatar | <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>
burhantatar@hotmail.com

Ondokuz Mayıs University | <https://ror.org/028k5qw24>
Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Samsun, Türkiye

Abstract

This essay seeks to shed light on the fresh line of inquiry Fazlur Rahman has opened for us. His invitation has the following main justifications: 1) As long as Islamic thought concentrates on the historical forms of religion, i.e., Islam is reduced to its early historical forms, then its universal messages stay in the shadowy areas behind the forms. To find those messages that essentially transcend historical forms, a new field of thought needs to be established. 2) Contemporary thought tends towards secularism, that is, atheism. Consequently, this new field of thought is required to save contemporary man from atheism. 3) Islamic tradition has a rich intellectual history, but it has lost the ability to discern the Qur'an's overarching meanings (messages). Therefore, we must introduce this new field of thought in terms of a strong methodology that simultaneously unearths the messages and gives us a critical viewpoint on Islamic heritage. Islamic tradition lacks a clear space or vantage point from which to conduct self-critique. In order to conceptualize the crises in traditional and modern thought and to give the world a new opportunity to provide a solution for them, Fazlur Rahman obviously views this new field of thought as essential. In other words, the new field of thought should be a field that is not subject to or reproduces these crises. If this is the case, where is the new field of thought that can rescue us from the dilemma that modern secularism and Islamic tradition face? Fazlur Rahman argues that it is within his methodology that the new field of thought can be opened that will take us out of the Islamic tradition, which has been damaged by both secularism (atheism), rigid formalism and non-Islamic influences. This unbiased approach to the historical context of revelation can help us understand the relationship between early religious forms and their overarching teachings (messages). Then, we can view these messages as the general goals or aims of the Islam, enabling us to come up with original solutions to the issues facing the present world. He considers that the Qur'an itself provides us with this creative thinking.

Keywords

Islamic Philosophy, Qur'an, Universal Message, Islamic Tradition, Secularism (Atheism), Creative Thinking

Highlights

- The methodological approach presented by Fazlur Rahman takes us beyond methodological thinking to creative thinking.
- Fazlur Rahman considers the new field of thought he proposes as a safe haven against the crises produced by the Islamic tradition and secularism.
- The fundamental driver of secularization in the Islamic world today is the incapacity of Islamic sciences or ulama to come up with practical solutions to current issues or their decision to refrain from doing so.

- For Fazlur Rahman, the integration of Islamic sciences with modern sciences is not just a matter of scientific education. Rather, it is *kairos*, a way and opportunity for the Divine message to resound to all humanity today, just as it was at the time of revelation.
- According to Fazlur Rahman, the Divine word is not just a word (linguistic element); on the contrary, it is the disclosure of the creative power (essence, logos) in the form of linguistic word in the consciousness of the Prophet.

Citation

Tatar, Burhanettin. "A Thinker of In-Between/New Field: Fazlur Rahman". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 611-629. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303780>

Date of submission	27 May 2023
Date of acceptance	1 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenedergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş veya Bir Çağrıya Kulak Veriş

Çağımızın etkin ve tartışmalı düşünürlerinden biri olan Fazlur Rahman'ı anlamaya çalışmak, her şeyden önce yerleşik ve çoğunlukla sahih kabul edilen düşünme tarzlarının ötesine davet edilmektir. Bu ötesi neresidir? Fazlur Rahman tarafından davet edildiğimiz veya çağrıldığımız mekân, daha önce başkaları tarafından keşfedilmiş, adı konmuş, dolayısıyla bize az çok tanıdık gelecek bir mekân mıdır? Yoksa çağımızın seküler, İslamcı, gelenekçi, hatta modernist retorikleri içinde sıkça kullanılan ve içeriklerinin tam da bu sık kullanım (tekerrür) yüzünden iyice bulanıklaştığı bazı kelimelerle (çağdaşlık, gelenek, batıcılık, vs) kurgulanmış mekanik düzenekler veya sloganlara direnç gösterip yeni ve büyük oranda yabancı bir mekânla mı yüzleşeceğiz? Bu yazımın amacı, Fazlur Rahman'ın bizi davet ettiği düşünce mekânının keşfi için çabalamaktır. Bu amaç doğrultusunda söz konusu alanı kısmen de olsa keşfetmeyi başarabilirse, bu yazı sadece bir 'anlama' tecrübesiyle kendisini sınırlandıracaktır. Yani Fazlur Rahman'ın bize önerdiği düşünme tarzının yol açtığı muhtemel felsefi sorunlar veya felsefi eleştirisi bu yazının sınırları içine dahil olmayacaktır.

Söz konusu mekânın keşfi için burada kullanacağımız bazı kavramlar veya metaforlar, daha ileri düzeyde araştırma yapmak isteyenlere bir fikir sunabilir. Zîra bir düşünürün başkalarını 'düşündüğü alan'ın keşfine çağırması, bizim bu keşfe yardımcı olabilecek bazı kavram ve metaforları test amaçlı da olsa üretmemizi veya yedeğimizde tutmamızı gerektirecektir. Aksi halde bir düşünürü (Türkiye'deki akademik çalışmalarda sıkça karşılaşıldığı üzere) sadece kendi kavramları veya metaforlarıyla anlamaya çalışmak, her şeyden önce şu paradoksu oluşturur: Biz (okurlar) nerede olduğumuzu az çok bilmedikçe yazarın bizi davet ettiği mekâna nasıl gidebiliriz? Şayet o mekâna sadece yazarın kullandığı kavramlarla kestirmeden ulaşabiliyorsak, o zaman düşünmeye ve anlamaya davetin ne anlamı kalmaktadır? Zîra bu durumda söz konusu davet mekânına -- nasıl gideceğimizi bilmeden- eriştiğimizi, daha doğrusu yazarın kullandığı kavramlara bakar bakmaz o mekânın karşımızda hazır olduğunu (logo-centrism, söz-merkezcilik) peşinen varsaymaya başlıyoruz demektir.

Bu varsayımın risklerinden uzaklaşmanın en iyi yollarından biri, metinleri okurken kendi kavram ve metaforlarımızı anlama sürecine dahil edip teste tabi tutmaktır. Zîra bu şekilde metnin farklı açılardan bize kendisini açmaya başlaması ve düşünme tarzımızın metin tarafından test edilmesi pekâlâ mümkün olabilir. Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Yazar metniyle bizi ne tür düşünceye davet ederse etsin, okur olarak bizler de o metni kendi kelimelerimizle bir karşılaşmaya davet ederiz. Dolayısıyla yazarın bizi davet ettiği mekân statik, Hay b. Yakzan veya Robenson Crusoe'nin dış dünyadan yalıtık adaları gibi 'orada duran' bir yer değildir. Aksine okurun kelimeleriyle karşılaşma esnasında hareket eden ve kendisini şu veya bu açıdan göstermeye/konuşmaya başlayan dinamik bir dünya söz konusudur.

Yazımın başında değindiğimiz üzere, yerleşik ve çoğunlukla sahih kabul edilen düşünme tarzlarının ötesine Fazlur Rahman tarafından davet edilmemizin temel nedenlerinden birini, Ebrahim Moosa'nın formüle ettiği şu soruda bulabiliriz: "Dinin kural ve değerleri, anakronizme düşmeden, dini topluluklar için nasıl daima güncel kalabilir?"¹

¹ Ebrahim Moosa, *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: One-world, 2000), 15.

Bu sorunun açılımı için Harvey'in günümüz İslam topluluklarının yüzleştiği temel problemi ortaya koyuş tarzına yönelebiliriz: Bugün Müslümanların, vahiy tarihinden oldukça uzakta, "dinin dışsal formu veya şekli yeniden-canlandırma (sahneleme) şeklinde bir nostaljiye kapılmaksızın ve bu dini formları terk etmeksizin ya da çağdaşlık içinde bilinçsizce (çözölmeye) maruz bırakmaksızın dini yaşamaları nasıl mümkündür?"²

Fazlur Rahman'ın söz konusu davetinin diğler nedeni bizzat çağdaş durumun kendisinde saklıdır: Çağdaşlık bir taraftan "bu dünya için" kategorisinde düşünmek ve yaşamak için kurgulanmıştır; yani başka, öte, aşkın, manevi bir dünya tasavvuru çağdaşlığın sınırından dışlanmıştır. Ne var ki çağdaşlık diğler taraftan "bu dünyanın kaybı"na (world loss) yani modern gelişmeler karşısında bireylerin kendilerini güvensiz, tekinsiz, yurtsuz, bağlantısız (Arendt'in kullandığı kelimeyle, unheimlichkeit) bulmalarına yol açabilmektedir.³ Fazlur Rahman bu durumu Tanrı'ya sırt çevirmenin yani ateizmin bir sonucu olarak anlamaktadır. Bu nedenle o, kendisini "yeni modernist" olarak anlasa da şunu da söylemektedir: "Benim amacım İslam'ı moderniteden kurtarmak değil, İslam vasıtasıyla modern insanı kendisinden kurtarmaktır."⁴

Fazlur Rahman'ın davetinin oldukça önem arz eden bir başka nedeni İslam geleneği içinde üretilen sorunlardır. O'na göre İslam ilim geleneği (kelâm, fıkıh, felsefe, tasavvuf) kendi içinde çok zengin bir düşünce dünyası oluşturmuş olsa da Kur'an'ın evrensel ahlakî mesaj veya amaçlarını Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içinde ortaya koyacak bir metot geliştirememiştir. Buna ilaveten İslam düşüncesi, çoğu dış kaynaklı hurafe, mit veya Hz. Peygamber'i tarihsel gerçekliğinden uzaklaştıracak "yarı tanrılaştırma" ameliyesine maruz kalmış ve bunların bir kısmı, süreç içinde ehl-i sünnet tarafından içselleştirilerek meşrulaştırılmıştır. Dolayısıyla İslam ilim geleneği ciddi bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. O asla kendinden menkul bir güvenilirliğe sahipmiş gibi gösterilemez.

Bu noktada açığa çıkmaya başlayan tablo kabaca şudur: Fazlur Rahman hem İslam geleneğini hem de çağdaş durumu asla peşinen onaylanamayacak bir imkân ve sorunlar alanı olarak görmektedir. Bu durum en baştaki sorumuzun ne denli kritik olduğunu göstermektedir. Şayet Fazlur Rahman bizi farklı bir düşünme mekânına çağırıyorsa bu belli ki İslam ilim geleneği içinde oluşmuş ve kendinden menkul doğru kabul edilen bir geleneksel/gelenekçi düşünme mekânı değildir. Ne var ki o, çağdaş durumun "bu dünya için" kategorisinde ürettiği ve ateizmi dayatan veya varsayan bir düşünme mekânı da değildir. Bu durumda Fazlur Rahman bizi nereye çağırmaktadır? Daha açıkçası Fazlur Rahman aynı anda hem İslam geleneği hem de çağdaş durum içinde farklı krizlere dikkat çekerek, bizi öncelikle krizlerin sesini duymaya çağırıyor mu? Şayet durum buysa krizin sesi en iyi nereden duyulabilir? Kriz mekânında (geleneksel veya çağdaş durum) düşünce kendisini nasıl emniyete alabilir ve sağlam düşündüğünü fark edebilir? Zira krize giren bir düşünce (geleneksel/gelenekçi ve ateist-modernist düşünce), krizi içsel-

² Ramon Harvey, "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation", *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives* (Full Text: Brill, 2020), 150.

³ Elizabeth Brient, "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age", *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), 513.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 140.

leştirdiğinde artık krizi fark edemez hale gelecektir. Şayet kriz mekânının dışında kalarak krizi anlayacaksak o zaman bu mekân neresidir?

1. Kriz, Kairos ve Restorasyon

Fazlur Rahman'ın işaret ettiği kriz durumunu muhtemelen en iyi Hans Blumenberg'in *Shipwreck with Spectator (Deniz kazası ve İzleyicisi)* adlı eserinde ele aldığı "deniz kazası" metaforuyla anlayabiliriz. Bu eserde denizlerin, kara parçalarına göre, dalgalı, öngörülemmez, tekinsiz ve tedirgin edici hali, insanın varoluş ve hayatının öngörülemmez ilerleyişini daha iyi anlamlandırmak için bir imge veya metafor olarak kullanılmıştır. Deniz kazasına tanık olmak ya deniz kazasına maruz kalan ve bu kazadan kurtulabilen kişi için söz konusu olabilir; ya da sağlam bir kara parçası üzerinde emniyet içinde durup deniz kazasını uzaktan izleyebilen biri için mümkündür.⁵ Batı ilim ve felsefe tarihinde bu metafor ekseninde düşünen yani deniz kazasının tanığı veya izleyicisi olarak ön plana çıkan en önemli isimlerden biri Descartes'tır. O kendisinden önceki tüm ilim ve düşünce geleneğini -deniz kazasına yol açan veya maruz kalan bir karakterde gördüğü için- tamamen kuşku duyulması gereken bir birikim olarak kabul etmiştir. Onun meşhur metodik şüpheciliği söz konusu deniz kazasına tanıklıktan başka bir şey değildir. Buna karşılık Descartes'in "cogito"su bizi gelecekte herhangi bir deniz kazasına yol açmaktan veya ona maruz kalmaktan koruyacak bir sağlam kara parçası gibi takdim edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Descartes, geleneksel bilim ve felsefelerin ürettiği veya maruz kaldığı krize karşı gerçekliğe saf şekliyle ve emniyet içinde tanıklık edebileceğimiz bir sağlam noktayı bize "cogito"ya referansla sunmaya çalışmaktadır.

Benzer şekilde Fazlur Rahman İslam geleneğinin bazı yönlerini ve Müslüman topluluklarda oluşan bazı negatif inanç ve pratikleri "tarih enkazı" olarak nitelemekte⁶ yani bir tür deniz kazasından söz etmektedir. Bu tarih enkazı, en bariz şekilde Batı'nın çağdaş kurumlarının (askeri, siyasi, ekonomik, ahlaki, bilimsel bağlamlarda) İslam toplumlarını etkilemeye başlamasıyla daha bir görünür hale gelmiştir. En ciddi sorun ise klasik İslami ilimler ile Batıda geliştirilen modern bilimlerin karşılaşması yani apayrı dünyalara veya gerçeklik tasavvurlarına sahip bu ilimler arasında ne tür bir ilişki olacağıdır. Bu noktada Fazlur Rahman'ın tedirginliği yalnızca bu karşılaşma ile sınırlı değildir. Belki onun tedirginliğini en iyi Jacop Burckhardt'ın deniz kazası metaforu eksenindeki şu cümlesi dile getirebilir: "Hangi deniz dalgaları içinde dolaştığımızı (yüzdüğümüzü) bilmek istiyoruz; ancak biz bu dalgaların kendisiyiz."⁷ Bu nokta sahiden çok kritiktir, zira maruz kaldığımız deniz kazasına yol açan dalgalar şayet biz isek, bu durumda sağlam kara parçası bulma umudu boş bir hayale dönüşüyor mu?

Anlayabildiğimiz kadarıyla Fazlur Rahman'ın klasik İslami ilimlere bakışı bu minvaldedir. Yani klasik İslami ilimler oluştukları andan itibaren -Kur'an'a parçalı yaklaşımla-

⁵ Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Lina Vidaukyte, *Metaphor of Existence: Seafaring and Shipwreck*, çev. S. Rendall (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1996), 11-19.

⁶ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015), 46/59.

⁷ David Adams, "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology", *Journal of the History of Ideas* 52/1 (1991), 152-166.

rı nedeniyle--yavaş yavaş deniz kazasına yol açan dalgalara dönüşmeye başlamıştır. Bu kazaların en belirgin ve etkisi şiddetli olanı Gazzâlî sonrasında İslami ilimler ile diğer bilimlerin (astronomi, tıp, kimya, matematik gibi) ayrışması ve üstü örtük olsa da sekülerleşmenin ilk adımlarının atılmasıdır. Belli ki Fazlur Rahman bu durumu bir kriz olarak algılamaktadır. Zîra kriz (crisis), tam da Yunanca kökeni *krinos* kelimesinin söylediği üzere, *ayırarak, tercih etmek, karar vermek ve yargulamaktır*. Tarihi süreçte İslami ilimlerin bütüncül bir metot üretmemesine rağmen bir de diğer ilimlerden kendilerini ayırtmaya başlaması, günümüzde modern bilimlerden kendisini bütünüyle koparmak istemesi tam anlamıyla bir krizdir. Çünkü İslami ilimler artık -kriz kelimesini Hipokrat'ın tıp eserlerinde kullandığı şekliyle- "hayat ve ölüm arasında" bir yerdedir. Parmenides ve Herodot'un kullandığı şekliyle de bir kriz yani "karar anı" da söz konusudur.

Bu karar anını Fazlur Rahman şu şekilde dile getirir: Günümüzde İslami ilimlerin ve ya ulemânın çağdaş sorunlara etkili çözüm üretmemesi veya çözüm üretmekten kaçınması İslam dünyasındaki sekülerleşmenin en temel nedenidir.⁸ Bu yüzden İslami ilimler ve ulema tarihsel bir karar anındadır: Ya kendi içlerine kapanarak tümünden sekülerleşmeye destek verecek ve İslami ilimlerin ölümüne (tamamen işlevsizleşmesine) yol açacaklardır; ya da modern bilimlerle belirli bir metafizik (ilimlerin birliği) üretimi eşliğinde entegrasyona girecek ve etkin çözüm sunacaklardır.⁹ Bu son noktayı belki Willem Schinkel'in krizi, "tarihin kendisine açılması, kapalı bir dünyadan açık bir ufka, tutuktuktan harekete ve kadercî yaklaşımdan ilerleyişe geçiş hali"¹⁰ şeklinde ele almasına nispetle daha iyi kavrayabiliriz. Yani kriz, Schinkel'in işaret ettiği bir dönüşüm ve geçişin imkânı olduğunda olumlu bir vafâ bürünür. Kanaatimizce Fazlur Rahman'ın krize hem olumsuz hem de olumlu anlamlar yüklemesinin nedeni budur.

Fazlur Rahman bir "tarih enkazı"ndan (İslam geleneği) ve çağdaş sekülerliğin (ateizm) aşkın olanı dışlaması sonucu evrensel ahlakî değerleri anlamsızlaştırmaya ve bir enkaz üretmeye başlamasından¹¹ söz etse de hala hem gelenek hem de çağdaş durum içinde bir imkân ve fırsat görmektedir. Bu noktada o, Pakistan'ın Deoband klasik İslam ulemâsından biri olan babasının modernleşmeyi İslam toplumları için hem bir tehdit hem de bir fırsat olarak görmesini hatırlamakta¹² ve babasını onaylamaktadır. Ona göre şayet klasik İslami ilimler, modern bilimlerle "entegre" olup bütüncül bir Kur'an tasavvuru eşliğinde evrensel ahlakî mesajları veya ilkeleri keşfedebilirse ve bu keşif sonrası mevcut sorunları çözmeye başlayabilirse bu durumda yalnızca İslam toplumları sosyal adalet, özgürlük, eşitlik gibi temel sorunlarını çözmez, aynı zamanda modern insanı kendisinden kurtarabilir.

Fazlur Rahman'ın yukarıda andığımız "entegrasyon" kavramına bazı yorumcular "füzyon" (fusion)¹³ veya "sentez"¹⁴ kavramlarıyla açılım getirmiştir. Ancak biz enteg-

⁸ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies* 5/2 (1966), 119-120; *Islam and Modernity*, 43.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 132-133.

¹⁰ Willem Schinkel, "The Image of Crisis: Walter Benjamin and The Interpretation of 'Crisis' in Modernity", *Thesis Eleven* 127/1 (2015), 37.

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 15/140.

¹² Megan Brankley Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight for Fusionism", *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 741.

¹³ Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight for Fusionism", 736-768.

rasyon kavramının *kairos* kavramıyla çok daha zengin bir şekilde anlaşılabilceğini düşünmekteyiz.¹⁵ Klasik Yunanca bir kavram olan *kairos* kelimesinin kullanım tarihine baktığımızda, Hesiod ve sonrasında “uyumlu/dengeli hale getirmek”, “uygun ölçü/oran” şeklinde mekânsal, “zamanı geldiğinde en uygun şekilde davranmak” gibi zamansal, “söylenmesi gerektiği anda en etkili şeyi söylemek” gibi retoriksel,¹⁶ “krizin aynı anda fırsat ve imkânlar ürettiğini görmek” şeklinde bilişsel anlamlar kazandığını görmekteyiz.¹⁷ Kısacası *kairos*, insanlara zaman içinde çoğu kez beklenmedik şekilde sunulan bir şans, fırsat, imkân anıdır ve asla kendisini tekrarlamayan bir özel durumdur. Bu kavramın Hıristiyanlık inancı açısından önemi teolog Paul Tillich’in şu mealdeki sözüyle dile getirilir: Kronos (ilerleyen zaman)’un önceden belirlenen ilerleyişi Tanrı’nın müdahalesi veya emri ile kesintiye uğradığında *kairos* kavramı en yoğun anlamını kazanır. Tanrı zamansal dünyanın günlük hadiselerine müdahaleyi tercih ettiğinde *kairotik* an tezahür eder.¹⁸

Görebildiğimiz şekliyle, Fazlur Rahman için İslami ilimlerin modern bilimlerle entegrasyonu, sadece bilimsel bir eğitim sorunu değildir. Aksine o, tıpkı vahiy zamanında olduğu şekliyle, ilahi mesajın günümüzde tüm insanlığa yeniden seslenebilmesinin bir yolu ve fırsatı yani *kairostur*. Bu noktada onun mantığı kolayca sezilebilir: Vahiy, asla gerçekliği parçalamadan konuşmuştur. Buna göre gerçekliği dini ve dini olmayan şekilde parçalamak ve birbirinden ayırmak, vahyin bütüncül şekilde kavranışını imkansızlaştırmaktan, modern insanı kutsaldan ayırmaktan, İslami ilimleri günümüz sorunları karşısında daimî bir başarısızlığa ve işlevsizleştirmeye mahkûm etmekten başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında entegrasyon, İslami ilimlerle modern bilimleri eğitim programlarında uygun ölçü ve oranda dengelemek anlamında mekânsal *kairostur*. Kur’an’ın evrensel mesajı veya ahlakî ilkelerinin modern bilimlerin katkısıyla her bir sorun karşısında tam zamanında konuşabilmesi anlamında zamansal *kairostur*. Bunlara ilaveten seküler düşüncenin ve geleneksel ulemânın ayırmaya çalıştığı dini ve dünyevi ilimlerin yöneldiği gerçeklikler alanını tekrar bütüncül bir hale getirecek evrensel bir dili insanlığa sunabilmek anlamında retoriksel *kairostur*. Sonuncu olarak entegrasyon, birbirinden farklı hakikat tasavvurlarına sahip olan geleneksel yaklaşımlar ile çağdaşlığın kendi içlerinde ürettikleri veya karşılaşmaları esnasında beliren krizlerin aynı zamanda yaratıcı çözümler için bir fırsat olduğunu görme anlamında bilişsel (kognitif) *kairostur*. Bu karşılaşma esnasında yaratıcı çözümlerin ortaya çıkabilmesi onlar arasındaki uçurumun aşılmasına başlanmasındır.

¹⁴ Safet Bektovic, “Towards A Neo-modernist Islam”, *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology* 70/2 (2016), 162.

¹⁵ Fazlur Rahman’ın Yunanca bildiğini ve klasik Yunan felsefe metinlerine aşina olduğunu hatırladığımızda bu klasik Yunanca kelimelerin (*krinos*, *kairos*) onun düşünce dünyasına bir şekilde eşlik etmiş olabileceğini tasarlayabiliriz. Bizim için daha önemlisi bu klasik kelimelerin –tarihi süreç içinde elde ettikleri semantik zenginliğinin, Fazlur Rahman’ın düşüncelerini anlama noktasında bize farklı açılımlar sunabilmeleridir.

¹⁶ Elena V. Alymova, “Socratic Dialogue as Kairotic Logos”, *Journal of Siberian Federal University Humanities & Social Sciences* 13/8 (2020), 1238–1249.

¹⁷ Robert Leston, “Unhinged: Kairos and the Invention of the Untimely”, *Atlantic Journal of Communication* 21/1 (2013), 29–50. Joanne Paul, “The Use of Kairos in Renaissance Political Philosophy”, *Renaissance Quarterly* 67/ 1 (Spring 2014), 43–78.

¹⁸ Richard Benjamin Crosby, “Rhetoric and Revelation in the “National House of Prayer”, *Philosophy & Rhetoric* 46/2 (2013), 136.

Ancak söz konusu kairosun ortaya çıkabilmesi için her şeyden önce bir restorasyon sürecine girilmelidir. Fazlur Rahman'ın erişebildiğimiz eserleri içinde “restorasyon” kavramına tanık olmamakla birlikte onun özellikle İslam geleneği ve Kur'an ilişkisi bağlamında restorasyon düşüncesine yakın durduğunu fark etmekteyiz. Zîra O'na göre, gelenek içinde barınan ve ehl-i sünnet tarafından içselleştirilen hurafeler, tasavvuf tarihi içinde oluşan mitler, Hz. Peygamberi yarı tanrılaştıran anlatılar,¹⁹ İslam filozoflarının Yunan felsefesinden mülhem fikirlerinin Tanrı kavramını pratik hayat içinde işlevsizleştirilmesi gibi sorunlar,²⁰ ehl-i sünnetin özellikle Mu'tezile gibi mezheplere karşı aşırı tepki vererek tek yanlı düşünceye sapması, Eş'arîliğin kaderciliği besleyen ve insan hürriyetini adeta yok sayan yaklaşımları içinde asıl olanı artık seçemediğimiz bir tarih enkazına yol açmıştır.

Bu durumun Fazlur Rahman açısından anlamı şudur: Sadece geleneksel İslami ilimlere bakarak Kur'an'ın evrensel mesajlarını veya amaçlarını (asılları) seçebilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla geleneğe baktığımızda yüzleştiğimiz temel sorun, Kur'an'a dair güncel tasavvurlarımızın geleneksel İslami ilimlerin parçacı yaklaşımından ve gelenek içinde oluşan hurafe, mit veya muhayyel anlatıların yol açtığı tarihsel eklenti, tahrif veya tahriplerinden nasıl arındırılacağıdır. Bu durumda restorasyon kelimesi her ne kadar ilk elde geleneğin tarihsel ve Kur'anî bir kritiğe tabi tutulmasına işaret etse de gerçekte günümüz İslam düşüncesinin geleneğin olumsuz etkilerinden arındırılmasına dikkat çekmektedir.

Restorasyon kelimesini Fazlur Rahman'ın yaklaşımını daha iyi anlama adına burada kullanmamızın asıl nedeni onun etimolojik anlamıdır: “Geri verme”. Yani restorasyon, öncelikle Kur'an'ı gelenek içinde oluşan parçacı (atomistik) ilimlerin ve muhayyile ürünü mit, hurafe ve anlatıların elinden alarak kendisine iade etmek, onu orijinal haliyle yeniden açığa çıkarmak, yani bize kendisini inzal dönemindeki gibi (ya da şimdi iniyor-muş gibi) bütüncül haliyle göstermesini (evrensel mesajları eşliğinde konuşabilmesini) sağlamaktır.

Restorasyon kelimesi -etimolojik anlamı açısından- aynı zamanda Fazlur Rahman'ın geleneği bir tür kolektif unutmaya süreci gibi gördüğünü bize hatırlatmaktadır. Tarihsel yapı ve mekânlara dair kendi tecrübelerimizden fark edebileceğimiz üzere, bir tarihi yapıya zaman içinde yapılan eklemeler, orada vuku bulan tahrif veya tahripler -orijinal (asıl) olanı göremeyecek hale geldiğimizde- orijinalleşirler yani asıl muamelesi görmeye başlarlar. Bu durum, tarihi sürecin kendisini eserin orijinal haliyle özdeşleştirmeye başlamaktır. Bir başka deyişle, tarihsel eklentiler, tahrif veya tahripler ‘tarihin doğal akışı’ olarak benimsendiğinde bu doğal akış, orijinalin yerine geçmeye ve onu ikame etmeye başlar.²¹ Bu süreci en çarpıcı biçimde hadis tarihinde görürüz. Sonradan ihdas edilen çok sayıda söz veya uydurma hadis, İslam toplumlarında orijinal muamelesi görmüş yani aslın yerine ikame edilmiştir. İşte bu durum restorasyon ve unutmaya kavramları

¹⁹ Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”, 122-3.

²⁰ Ebrahim Moosa, “Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism”, 5.

²¹ Bahsettiğimiz bu durum restorasyon felsefeleri arasındaki tartışmalarda da ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda bk. Lisa Giombini, “But Is This Really Authentic? Revising Authenticity In Restoration Philosophy”, *Lebenswelt* 12 (2018), 21-35.

arasındaki gerilimi açığa çıkarmaktadır. Restorasyon, öncelikle aslı veya orijinalin kendisini hatırlama eylemidir. Orijinalin tarihsel süreç içinde yerini tutan ve doğal akış içinde meşrulaşan eklentiler veya tahrifler ise aslı unutmaya sürecidir. Bu açıdan bakıldığında Fazlur Rahman'ın gelenek karşısındaki eleştirel tutumu, Kur'an'ı orijinal haliyle görme çabası olarak hatırlama yani restorasyondur. Buna karşılık gelenek, Fazlur Rahman'ın yaklaşımı açısından, bir tür kolektif unutmaya sürecine dönüşmektedir.

Hatırlama olarak restorasyon, başlangıca yani orijinal duruma yeniden yönelebilmek için farklı bir kavrama veya sürece ihtiyaç duyar. Bu kavram veya sürecin adı *tarihsel yeniden inşa (historical reconstruction)*dir. Bu noktada hemen belirtmemizde yarar olan husus şudur: Fazlur Rahman her ne kadar tarihselci (historicist) olarak anılsa da veya kendisi tarihsel eleştirinin İslamî kaynaklara ve geleneğe tatbikinden söz etse de görebildiğimiz kadarıyla, bu tarihselcilik sadece yukarıda andığımız şekilde restorasyonun bir parçası yani ilk adımıdır. Zîra O'nun için diğer bir kritik adım, günümüz müslüman zihniyetinin, geleneğin ve seküler çağdaşlığın (ateizm) hasarlarından arındırılması yani restorasyondur. Diğer bir deyişle, restorasyon sürecinin ilk adımı olan tarihsel eleştiri veya tarihselcilik yalnızca teorik bir geriye dönüş (retrospection) safhasıdır. Asıl olan restorasyonun ikinci adımı yani günümüze veya geleceğe yönelik (prospection) şeklindeki pratik safhadır.

2. Geri Çekilme, Çıkış, Yeni Başlangıç

Ne var ki tarihsel eleştiri, her şeyden önce araştırılacak şey ile aramızda eleştirel bir mesafenin varlığını gerektirir. Bu sadece bir zaman aralığı anlamında mesafe değil, geleneğin düşüncemiz üzerindeki etki tarihinden uzaklaşabilmeyi de mümkün kılan bir mesafedir. Fazlur Rahman, İtalyan hukukçu ve felsefeci Emilio Betti'nin safına katılarak H. G. Gadamer'in bu tür korunaklı bir eleştirel mesafenin imkansızlığına dair tezini eleştirerek reddeder. O'na göre böyle bir mesafe mümkündür ve geçmişte gerek Batı gerek İslam düşüncesi içinde tarihe yön veren düşünürlerin pratikleriyle zaten onaylanmış bir eleştirel (nesnel) mesafe söz konusudur. Fazlur Rahman bu eleştirel mesafe içinde konumlanan veya kendisinde bu mekânı açan bilince "pure cognition" (saf kavrayış) tabiriyle işaret eder.²² Burada O'nun kastettiği şey ister Müslüman ister gayri Müslim olsun, iyi niyetlerle ve gerekli bilgi birikimiyle yola çıkan her araştırmacının saf kavrayış mekânında tarihsel eleştiri yöntemini geçmişe tatbik edip nesnel (objektif) sonuçlara ulaşabileceğidir. Böylece "saf kavrayış" dediği düşünce mekânı, sadece geleneğin değil, aynı zamanda çağdaş durumun etkilerinden azade olduğu için hem gelenekten hem de çağdaş durumdan bir tür çıkış yani geri çekilme mekânıdır.

Fark edileceği üzere Fazlur Rahman geri çekilme noktasında, daha önce değindiğimiz Kartezyen "cogito"yu hatırlatmaktadır. Descartes, geleneğin kuşkulu birikiminden uzaklaşabilmenin tek yolu olarak cogito'ya geri çekilmeyi önermişti. Ancak çıkış bağlamında ise Immanuel Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* eserinin ilk cümlesinde kullandığı *ausgang* (çıkış, exit) kavramını bize hatırlatmaktadır. Kant, bu eserinde geleneğin buyurgan yapısından dışarı çıkışı (ausgang) *Aydınlanma* olarak nitelendirmektedir. Burada kullan-

²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 4.

duğumuz geri çekilme ve çıkış kelimeleri, tarihsel yeniden inşa (historical reconstruction) ifadesinde geçen “yeniden” (re-) kelimesini daha iyi anlamlandırabilmemizi sağlamaktadır. Zira bir şey *yeniden* anlaşılacaksa, söz konusu anlama hadisesi için uygun bir mekân gereklidir. Buna göre Fazlur Rahman’ın sözünü ettiği ve akademik çalışmalar bağlamında zorunlu gördüğü yeniden inşa faaliyeti, az önce değindiğimiz geri çekilme veya çıkış ile mümkündür. Dolayısıyla “saf kavrayış”, yeniden inşa için açılan bir entelektüel mekândır. Bu mekân hem geleneğin hem de çağdaş durumun dışında olduğu için “yeni”dir. Buna mukabil o, gelenek ve çağdaşlık arasında bir mesafe olduğu için aynı zamanda “ara” mekândır. Kısacası saf kavrayış ara/yeni bir mekânın açılmasıdır. Bu kavrayışa sahip bir düşünür, araştırma esnasında ne geleneğe ne de modern duruma ait olduğundan bir ara/yeni mekân düşünürü olmaktadır. Elbette bu durum, ‘ara/yeni mekân’ tabirinin sadece bir yönünü dile getirmektedir. İleride diğer boyutlarına değinmeye çalışacağız.

Bu yorum ve analizlerimiz ‘yeni mekân’ sorunu bağlamında bizi şu hususu daha açık görmeye teşvik etmektedir: Geri çekilme ve çıkış hadiseleriyle açığa çıkan “saf kavrayış” Fazlur Rahman’ın yaklaşımı açısından “yeni bir başlangıç”tır. Diğer bir deyişle, tarihsel yeniden inşa faaliyeti, sadece geçmişte olan biteni ‘olduğu gibi’ görme çabası ile sınırlı değildir. Aksine bu durum, çağımızda İslamî bir hayat için yeni bir başlangıçtır.²³ O, Hz. Peygamber dönemindeki ilk başlangıcın (vahyin inzalinin) bugün farklı bir boyutta yeniden tecellisi yani etkin bir rol üstlenmesi için imkân hazırlamaktır. Burada Fazlur Rahman’ın kendisini neden “yeni modernist” olarak anladığını daha iyi fark edebiliriz. Zira İslam düşünce geleneği parçacı ve hasarlı yapısından ötürü yeni bir başlangıç için gerekli ‘açıklığa’ sahip değildir. Bu durum, onun klasik veya geleneksel ulemâya dair eleştirilerinde açığa çıkmaktadır. Ulemâ, kendisini kendi parçalı ilmî yaklaşımının içine hapsettiği için dış dünyadan kopuk durumdadır. Bu durum klasik ilimlerin kendilerini tekrarlamaktan daha fazla bir şey yapmalarını baskılamakta yani hantal bir yapıya bürünmesine yol açmaktadır. Buna karşılık çağdaş sekülerliğin diğer bir ifadesi olan ateizm zaten kişinin çıkmaz bir mekâna kendisini gönüllü olarak hapsetme halidir. Bu ikilem karşısında klasik modernistler gerçekçi ve tarihsel zemine uygun çözüm üretemedikleri veya gerekli bütüncül yaklaşımı sergileyemedikleri için yeni bir başlangıç noktasından uzakta kalmışlardır. Buna göre “yeni modernizm” tabiri her şeyden önce ‘dışa açık kalarak yeni bir başlangıç yapmak’ anlamına gelmektedir. Kısacası o yeni mekânda yeni bir başlangıçtır.

Geldiğimiz bu nokta, Willem Schinkel’in krizi, “tarihin kendisine açılması” olarak anlamasıyla paralellik arz eder. Fazlur Rahman açısından söylersek, yeni mekânda yeni bir başlangıç, İslam’ın çağdaş dünyaya ve çağdaş durumun İslam’a açıklığı ve bu açıklık içinde bir İslamî projeksiyonun geleceğe evrensel düzeyde yöneltilmesidir. Tam da bu evrensel projeksiyon nedeniyle Fazlur Rahman ısrarla bütüncül bir metottan söz etmektedir.

Söz konusu metot tasavvuruna geçmeden önce İslam ve Batı düşünce tarihinde ‘kriz ve yeni başlangıç’ arasında kurula gelen tarihsel ilişkilere çok kısaca dikkat çekmek ilgi

²³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 124.

çekici olabilir. Kartezyen metodik şüpheciliğin ardından Kant, Hegel, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger gibi isimlerde daima bir tür kriz ve yeni başlangıç fikrini görmekteyiz. Özellikle Heidegger klasik Yunan tarihindeki ilk başlangıç (felsefe ve bilimlerin gelişimi) hadisesine referansla kendi felsefesini ikinci başlangıç olarak görür.²⁴ Zîra ortada metafiziğin ürettiği bir evrensel kriz yani Varlık sorunu söz konusudur. Bu krizden çıkabilmek yeni bir başlangıçla mümkündür. Bu duruma kısmen benzeyen hadiseleri Gazzâlî, Sühreverdî, İbn Teymiyye, Efgânî gibi isimlerin yaklaşımlarında görmekteyiz. Ancak Fazlur Rahman'ın bu süreçte kendisine attığı ayrıcalıklı durum, İslam düşünce tarihinde hiç kimsenin kendisinden önce Kur'an'a dayalı bütüncül bir metod geliştirmemiş olmasıdır. Filozof ve suflerin geliştirdikleri bütüncül tasavvurlar veya metafizikler, Fazlur Rahman'a göre, kökeni dışarıda olan ve Kur'an'ın özgün dünya görüşüne zoraki giydirilmek istenen hasarlı bünyelerdir. Yani onlar saf Kur'anî değildir.²⁵

Bugünden geçmişe gidiş ve geçmişten günümüze geliş şeklinde ikili hareketi öngören bütüncül metod fikriyle Fazlur Rahman'ın ilk başlangıç (terminus a quo) ve varış (terminus ad quem) arasında bir ayrım gözettiği açıktır. Onun tarihselciliği, daha önce değindiğimiz gibi, ilk başlangıç yani vahyin inzal tarihi ile sınırlı teorik bir yaklaşımdır. Varış ise evrensel Kur'anî mesajın günümüzde pratik haliyle tecellisidir. Fazlur Rahman'ın tarihselcilik düşüncesinde dikkat çeken husus, "insan" tasavvurunun teolojik tasavvur içine doğrudan dahil edilmesidir. Burada yalnızca Kur'an'ın anlamının kavranması için Fazlur Rahman'ın zorunlu gördüğü inzal dönemine dair tarihsel, sosyolojik, ekonomik, siyasi durumun araştırılmasını kastetmiyoruz. Bu yaklaşım kabaca tarihsel antropoloji olarak nitelenebilir. O bundan daha fazlasını talep etmekte ve vahiy anlayışına doğrudan Hz. Peygamber'in manevi/psikik/varoluşsal tecrübelerini de dahil etmektedir.²⁶ Yani bir tür antro-po-teoloji diyebileceğimiz bir entegre vahiy anlayışını Kur'an ayetlerine referansla geliştirmeye çalışmaktadır. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için daha önce analiz etmeye çalıştığımız kriz (ayırma) kavramını hatırlamakta yarar vardır. Fazlur Rahman'a göre klasik İslam düşüncesi, vahyi bütünüyle "ötekileştirmek" yani Hz. Peygamber'in varoluşundan "ayırıştırmak" suretiyle bir tür kriz üretmiştir. Bu kriz klasik ulemânın Kur'an metninin sadece dilsel analizleriyle yetinmesi şeklinde pratiğe dökülmüştür. Kısacası buradaki kriz teolojinin Allah'ı yüceltme bağlamında insanı dışlaması (arızî bir unsura indirilmesi) ve antropoloji ile teolojinin entegrasyonunu imkânsızlaştırması halidir. Bu durum en çok Eş'ariliğin insan hürriyetini adeta yok sayması ve İslami ilimlerin diğer ilimlerden ayrıştırılmasıyla nihaî noktasına erişmiştir.

Burada ilgimizi çeken husus şudur: Neden Fazlur Rahman, yüzlerce yıllık İslam düşüncesi geleneğinde -istisnalar hariç- genel kabul görmüş vahyin ötekiliği yani vahyin sadece Allah'a ait olduğu anlayışını eleştirmekte ve insan faktörünü teoloji içine doğrudan entegre etmeye çalışmaktadır? O, ilk önce Pakistan, sonra Türkiye dahil çok sayıda ülkede "tekfir" edilmesine yol açan bir yaklaşımı yani farklı bir vahiy tasavvurunu ne-

²⁴ Joseph P. Fell, "Heidegger's Notion of Two Beginnings", *The Review of Metaphysics* 25/2 (1971), 213-237.

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 3.

²⁶ Bu noktada derli toplu bir sunum ve analiz için bk. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 56-73. Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 73-113.

den ısrarla savunmaktadır? Bu sadece metafiziksel bir spekülasyon merakı mıdır? Yoksa antropo-teolojik bir entegrasyon şeklinde karşımıza çıkan vahiy telakkisi farklı bir amaçla yönelik atılmış kritik bir adım mıdır? Bu sorulara farklı açılardan farklı cevaplar verilebilir. Ancak bu sorulara cevap verirken, öncelikle Fazlur Rahman'ın "tarihin asla kendisini tekrar etmediği"²⁷ düşüncesini dikkatlerden kaçırmamak önemlidir. Dolayısıyla tarih içinde inzal olan vahiy de bir tekerrür hadisesi olmayacaktır. İlaveten, bütüncül metodun ikinci adımı olan Kur'an'ın evrensel ahlakî ilkelerinin ya da projeksiyonunun günümüzdeki tikel durumlara tatbiki hususu bu vahiy telakkisiyle doğrudan bağlantılıdır. Az sonra Fazlur Rahman'ın neden kendi vahiy telakkisini ısrarla öngördüğüne dair bir yaklaşım teklif edeceğiz. Ancak onun bütüncül metod fikriyle ilgili bir analizi burada kestirmeden dile getirmeliyiz.

Fazlur Rahman kendi bütüncül metodunu anlattıktan sonra şayet bu metodun tatbiki esnasında sorun çıkarsa yani bir başarısızlık hasil olursa burada iki ihtimalin sözü konusu olacağını söylemektedir: 1) Kur'an, metodun öngördüğü şekilde anlaşılmaştır; 2) Günümüze dair yeterli araştırma yapılmamış, dolayısıyla tatbikat için gerekli alt yapı oluşmamıştır. Onun bu yaklaşımı, fark edileceği üzere, bütüncül metodun ya "yanlışlanamazlık"²⁸ ya da "doğrulanabilirlik" şeklinde iki şıkkı ürettiğini bize ima etmektedir. Bu metod yanlışlanamaz; zîra bir sorun çıktığında sorumlu kişi ya Kur'an'ı ya da günümüzü anlamamıştır; yani metod doğru olduğu halde metoda sadık kalınmamıştır. Ancak ortaya iyi sonuç çıkarsa bu durumda metodun doğruluğu gösterilmiş olur.

3. Yaratıcı Düşünce, Logos Spermatikos

Bize öyle geliyor ki Fazlur Rahman'ın kimi zaman tekfirle suçlanmasına yol açan "vahiy" telakkisi, onun tüm düşüncesinin kalbini veya özünü oluşturmaktadır. Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda temel sorun, onun vahiy telakkisinin geleneksel ve sahih kabul edilen vahiy telakkisi (yani vahyin mutlak ötekiliği anlayışı) ile karşılaştırılarak sınırlandırılması ve/veya reddedilmesidir. Yani sorun, bu telakkinin Fazlur Rahman düşüncesinin genel yapısı için neyi ifade ettiğini sorgulamadan bir kenara bırakmaktır. Bize göre bu vahiy telakkisini daha geniş bir perspektiften anlamamanın yollarından biri, yine klasik bir Yunanca metafora yani *logos spermatikos* tabirine yönelmektir.

Öncelikle Stoacılar tarafından panteist-materyalist bir paradigma içinde fiziği veya tabiatı açıklamak üzere geliştirilen bu metafor logos yani tanrı/maddenin kozmik yaratıcı gücünün/kanunlarının her bir tikel varlık içinde nasıl tezahür ettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Her ne kadar literal olarak *dölleyici /tohumlayıcı logos* anlamına gelse de bu metafor *yaratıcı logos (evrensel faal prensip)* şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre kozmik yaratıcı güç/prensip her bir tikel varlıkta belli ölçekte tecelli ederek onda sınırlı bir yaratıcı güç şeklinde açığa çıkar. Yani her bir tikel varlık kendine özgü form içinde bu kozmik yaratıcı gücü ifşa eder. Dolayısıyla tek tek varlıklar, yaratıcı gücün bir örneği, numunesi, teayyünü olarak kendi aralarında hem -form düzeyinde-farklılaşırlar hem de bütünle -öz açısından-uyum içinde kalırlar. Sonuçta *logos spermatikos* formu değiştiği

²⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), 173.

²⁸ Farid Panjwani, "Fazlur Rahman and the Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation", *Curriculum Inquiry* 42/1 (2012), 49.

halde aynı özü (yaratıcı gücü) kendisinde açığa çıkaran tikeller dünyasının (tabiatın) nasıl belli bir düzen içinde varlığını sürdürdüğünü açıklayan bir metaforur.²⁹ Bu metafor, bilahare Plotinus'un mistik felsefesi içinde Bir (mutlak energia) ve tikeller dünyası arasındaki ilişki bağlamında, daha sonra Aziz Augustin tarafından Hıristiyanlığı açıklama sadedinde dönüştürülerek kullanılmıştır.

Burada elbette Yunanca bilen ve klasik Yunan düşüncesine oldukça vâkıf olan Fazlur Rahman'ın bu metafordan haberdar olduğunu kolayca varsayabiliriz. Lakin onun bu metafora referansla kendi vahiy telakkisini geliştirdiğini ileri sürmüyoruz. Yalnızca bu metaforun Fazlur Rahman'ın düşünce dünyası içinde vahiy telakkisinin kritik rolünü anlamada bize yardımcı olabileceğini söylemekteyiz. Şöyle ki, geleneksel vahiy telakkisi Hz. Peygamber'i vahiy alırken tamamen pasif olarak kabul ederken, Fazlur Rahman, tıpkı logos spermatikos'un tikel varlıkta sınırlı bir yaratıcı güç olarak açığa çıkışına benzer şekilde, Hz. Peygamber'in vahiy alırken sınırlı da olsa aktif veya yaratıcı bir güce³⁰ dönüştüğünü kabul etmektedir. Yani burada ilahi Kelâm salt bir söz (dilsel unsur) değildir; aksine yaratıcı gücün (öz, logos) Hz. Peygamber'de söz formunda açığa çıkışı söz konusudur. Dolayısıyla vahiy esnasında Hz. Peygamber'in psikik ve manevi tecrübeleri dahil varoluşu yaratıcı bir boyuta eriştiği için kaçınılmaz olarak aktif haldedir.³¹

Bu açıdan bakıldığında vahyin alınışı esnasında Hz. Peygamber'de açığa çıkan sınırlı yaratıcı güç, aynı özü (logos spermatikos) bilahare sünnet (Nebevi sünnet) şeklinde açığa çıkarmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'in sünneti yaratıcı bir özün farklı formlar içinde tecellisidir. Buna göre sünnet, Kur'an ile aynı özü farklı formda da olsa açığa çıkardığı için Kur'an'ın evrensel mesajı (logos spermatikos) ile tamamen uyum içindedir. Bu durum elbette sünnetin Kur'an ile aynı statüde olması anlamına gelmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Fazlur Rahman'da sadece Kur'an bağlamında mutlak "Öz" yani Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine "Ruh" şeklinde/aracılığıyla müdahalesi söz konusudur. Ancak sınırlı da olsa Hz. Peygamber'de açığa çıkan yaratıcı güç, bu sefer sünnetin ortaya çıkışında rol oynamaktadır. Bilahare bu durum ilk dönemlerdeki Müslümanların "yaşayan sünnet" şeklinde serbest yorum yani yaratıcı düşünceleri aracılığıyla³² bir süreçte dönüşmektedir. Kısacası Kur'an vahyi ile başlayan logos spermatikos (yaratıcı güç) tecrübesi, önce Hz. Peygamberin sünneti, sonra İslam toplumunun "yaşayan sünneti" şeklinde aynı özü açığa çıkarmaktadır. Bu noktada Fazlur Rahman'ın şu sözü ilgi çekicidir: "Şekil (form) ve öz (essence) birlikte açığa çıkarlar, karşılıklı bağımlı haldedirler ve her biri zorunlu ve istenilen şeydir. Ancak biliyoruz ki şekiller (formlar) değişim halindedirler, bununla birlikte onlar öz olarak aynıdırlar. Yaşayan bir imana ve yaşayan bir topluma zarar veren şey şekiller değil, şekilciliktir (formalism)."³³

²⁹ Marianne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.

³⁰ Fazlur Rahman "yaratıcı" kelimesini -ister Hz. Peygamber isterse diğer müslümanlarla ilgili kullansın- öncelikle 'görüş alanının genişlemesi ve yükselmesi' şeklinde anlamaktadır. Bk. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 134. Buna ilaveten bu kelimeyle Kur'an'ın ahlaki amacını içselleştirerek yeni bilgi, kavrayış veya çözümün üretimini anlamaktadır. Bk. Ebrahim Moosa, *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, 16.

³¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 69.

³² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 177.

³³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 189.

Fazlur Rahman, klasik İslami ilimlerin gelişimi ve Şâfi ile başlayan hadisin otorite kılınma süreci içinde bu yaratıcı gücün gittikçe silikleştigiğine işaret eder. Bunun temel nedenini O, her ne kadar, bütüncül metodun geliştirilmemesi olarak gösterse de düşünce sistematigiine baktığımızda daha arka plandaki neden, bahsettiğimiz evrensel öz' (logos spermatikos)ün ulemanın görüş ufkundan uzaklaşmasıdır. Burada bizim evrensel öz (logos spermatikos) diye andığımız şeyi Fazlur Rahman Kur'an'ın evrensel ahlakî mesajı veya ilkeleri olarak takdim etmektedir. O'nun bu yaklaşımı, kanaatimizce, bir yere kadar meramını anlatma görevini üstlense de diğer taraftan söylemek istediği şeyi karanlıkta bırakmaktadır. Zîra Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın evrensel ahlakî mesajı (prensipleri) dediği şey, gerçekte her bir müslüman veya gayri müslimde açığa çıkmasını yani tecelli etmesini istediği bir 'durum' ya da 'hal'dir. Bu ahlakî mesaj, tek tek insanlarda bir yaratıcı güç (logos spermatikos) olarak tecelli ettiğinde (Fazlur Rahman bunu "embodiment" yani "bedenleşme, somutlaşma" kelimesiyle dile getirir) gerçek bir ahlakî mesaj yani form içindeki öz haline gelmektedir. Dolayısıyla sözünü ettiği ahlakî ilke, ilk elde oldukça soyut ve zihni (ideal) bir görünüm arz etse de gerçekte her bir bireyi sınırlı da olsa yaratıcı bir güce dönüştüren bir özdür. Aksi halde o saf ideal durumdayken, formu olmayan bir özden (tasarım) ibarettir. Bu yüzden o, zaman zaman müslümanların günümüzde yaratıcı bilgi ve çözümler üretmesi gerektiğine dikkat çekmekte ve bunun Hz. Peygamber ve ilk dönem müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğine işaret etmektedir.³⁴

Geldiğimiz bu nokta bize oldukça kritik görünmektedir. Zîra Fazlur Rahman, ne kadar bütüncül bir metottan bahsetse de ulaştığı nihaî noktada metodu aşan, metot karşısı bir şeyi yani yaratıcı bilgi veya gücü talep etmektedir.³⁵ Aslına bakılırsa Fazlur Rahman "ilk başlangıç" olarak kendi vahiy telakkisini öngördüğünde zaten metot karşısı bir hususu ön plana çıkarmaktadır. Zîra hem vahyin kendisi, hem Hz. Peygamber'in sünneti, hem de "yaşayan sünnet" zaten karakterleri gereği evrensel özün (logos spermatikos) tarihsel süreç içinde tikel olaylara referansla yaratıcı bir güç şeklinde açığa çıkış sürecidir. O, bu yaratıcı süreci tarihsel eleştiri yöntemiyle -ki temelde Kartezyen pozitivistik bir şemayı takip eder- nesnel olarak açığa çıkarma arzusundadır. Buradaki paradoks, nesneleşmeye uygun olmayan bir yaratıcı gücün tezahürünün nesnel biçimde ortaya konabileceğini varsaymaktır. Fazlur Rahman bu paradoksun kısmen farkında görünmektedir. Zîra tarihsel eleştiri yöntemi yapısı gereği özü (yaratıcı gücü) değil, ancak tarihsel formu açığa çıkarabilir. Buna rağmen o, bu yöntemin kapasitesini aşan bir şeye talip olarak söz konusu yöntemle evrensel öz (yaratıcı öz, logos spermatikos, ahlakî mesaj ve onun pratik tecellisini) Hz. Peygamber döneminin sınırları içinde keşfedebileceğimizi düşünmektedir.³⁶

³⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 173.

³⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 139.

³⁶ Felix Körner, Fazlur Rahman'ı -kendi bütüncül metoduna göre- vahiyin tarihsel ortamına dair bilgiler ışığında ulaştığı 'evrensel mesaj' tasarımı doğrudan Tanrı'nın amacı (veya bizim yorumumuzda yaratıcı özü) olarak kabul ettiği veya ilahi irade ile özdeşleştirdiği için, "vahiy-pozitivist" olarak adlandırmaktadır. Bk. Harvey, "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation", 157.

Metodun ikinci adımında geçmişten günümüze geldiğinde mesajı tatbik etmek isteyen kişiden bu yaratıcı özü kendisinde ifşa ederek yaratıcı çözümler üretmesini talep etmektedir. Elbette bu safhada günümüze dair bilimsel araştırmaların yapılması gerektiğini de söylemektedir. Ancak ne olursa olsun, her tatbikat (tümelin tikele uygulanması) tümel ve tikel arasındaki boşluk nedeniyle yaratıcı muhayyileyi gerekli kılar. Burada yaratıcı muhayyilenin görevi, evrensel öze uygun düşecek araçları keşfetmektir. İlave-ten onun görevi, olan biten ile olması gereken arasındaki boşluğu aşmaktır.³⁷ Fazlur Rahman'ın günümüz müslümanlarından yaratıcı düşüncüyü talep etmesinin nedeni bu boşluklar olsa gerekir.

Sonuç

Fazlur Rahman'ın yeni başlangıç (yeni modernizm) ve entegrasyon dediği şey, başta günümüz müslümanlarının ve muhtemelen ileride gayri müslimlerin bu evrensel yaratıcı özü (İlahi ahlakî mesaj), Stoacılar'ın geliştirdiği, bilahare Plotinus ve Augustin'in dönüştürdüğü logos spermatikos'u hatırlatacak tarzda, kendi bireysel varlıklarında açığa çıkararak bir ahlakî beşerî dünyanın imkân ve şartlarını oluşturmalarıdır. O geleceğe dair bu projeksiyonu yaparken her zaman bir ara mekânda bulunuyor görünmektedir: gelenek-çağdaşlık, klasik İslamî ilimler-modern ilimler, kriz ve fırsat, geçmiş ve günümüz, nesnel bilgiyi amaçlayan metot ve metodu aşan yaratıcı güç, geçmişin enkazı ve geleceğe dair umut, evrensel amaç-tikel hadise arasında bir mekânda.

Kanaatimizce bu ara mekânları yeni kılan şey, Fazlur Rahman'ın sadece yenici yani modernist oluşu değil, belki daha ziyade bilimsel bilgi ve yaratıcı muhayyile (güç) arasındaki daimî (açık uçlu) ilişkiyi evrensel ölçekte öngörmesidir. Zîra bu ilişki içinde "bilgi" olup biteni kavrarken, "yaratıcı muhayyile" olması gerekeni üretmek durumundadır. Başka bir ifadeyle bilgi varlığı (doluluk) yönelirken, yaratıcı muhayyile yokluğa (boşluğa) ihtiyaç duyar. Fazlur Rahman'ın modern dünyada geliştirilen özgürlük, eşitlik gibi değerlere İslam toplumu adına kendi düşüncesinde yer açmasının nedenlerinden biri, bu varlık (doluluk)-yokluk (boşluk) gerilimi olsa gerekir. Zîra özgürlük (açık alan, boşluk) varsa yaratıcı muhayyile kendi işini görebilir ve olması gerekeni yani yeniyi üretebilir. Dolayısıyla onun yeni modernist olarak kendisini takdim etmesi, nihayetinde, evrensel ölçekte 'olması gereken'i, yani yaratıcı özün tecellisini talep etmesi anlamına gelmektedir. Buna göre 'ara/yeni mekân' tabiri, sadece Fazlur Rahman'ın kendisine ait bir durumu göstermemektedir. Bu tabir, Fazlur Rahman'ın öngördüğü şekilde, Kur'an'ın evrensel mesajını içselleştirerek bilimsel bilgi ve yaratıcı düşünce /muhayyile aracılığıyla mevcut sorunları çözmeye çalışan herkes için kullanılabilir görünmektedir. Dolayısıyla burada 'ara/yeni mekân' tabiri asla bir kez keşfedilip sonra geride bırakılacak, dolayısıyla eski şeklinde nitelenebilecek bir mekân değildir. O, tarihin asla kendisini tekrar etmemesine paralel olarak hep ara/yeni kalacak olan bir mekândır.³⁸ Zîra yaratıcı güç (logos spermatikos) asla kendisini tekrarlamaz.

³⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 146.

³⁸ Adil Çiftçi, Fazlur Rahman'a dair bir makalesinde "Fazlur Rahman'ın bütün eserlerinde sıkça rastladığımız İslam'ı "yeniden-düşünme", "yeniden-ifade", "yeniden-keşif", "yeniden-anlama", "yeniden-inşa", "yeniden-yorumlama", "yeniden-hayata hâkim kılma" vb. ifadelerin hepsi Fazlur Rahman'ın rasyonalizmine ve

Kaynakça | References

- Abbas, Megan Brankley. "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight For Fusionism". *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 736-768.
<https://doi.org/10.1017/S0026749X15000517>
- Adams, David. "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology". *Journal of the History of Ideas* 52/1 (1991), 152-166.
- Alymova, Elena V. "Socratic Dialogue as Kairotic Logos". *Journal of Siberian Federal University. Humanities&Social Science* 13/8 (2020), 1238-1249.
<https://doi.org/10.17516/1997-1370-0504>
- Bektovic, Safet. "Towards A Neo-modernist Islam". *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology* 70/2 (2016), 160-178. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2016.1253260>
- Blumenberg, H. *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. çev. S. Rendall. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1996.
- Brient, Elizabeth. "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age". *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), 513-530.
<https://doi.org/10.2307/3653926>
- Crosby, Richard Benjamin. "Rhetoric and Revelation in the "National House of Prayer". *Philosophy&Rhetoric* 46/2 (2013), 132-155.
<https://doi.org/10.5325/phillrhet.46.2.0132>
- Çiftçi, Adil. "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman". *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu*. İstanbul: İBŞB Kültür İşleri Yayınları (1997), 50-67.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Fell, Joseph P. "Heidegger's Notion of Two Beginnings". *The Review of Metaphysics* 25/2 (1971), 213-237.
- Giombini, Lisa. "But Is This Really Authentic?". *Revising Authenticity In Restoration Philosophy*. Lebewswelt 12 (2018), 21-35.
<https://doi.org/10.13130/2240-9599/10364>
- Harvey, Ramon. "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation". *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*. Full Text: Brill, 2020.
<https://brill.com/view/book/edcoll/9789004438354/BP000008.xml>
- Horowitz, Maryanne Cline. "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes". *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.
- Leston, Robert. "Unhinged: Kairos and the Invention of the Untimely". *Atlantic Journal of Communication* 21/1 (2013), 29-50.
<https://doi.org/10.1080/15456870.2013.743325>
- Moosa, Ebrahim. *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Panjwani, Farid. "Fazlur Rahman and the Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation". *Curriculum Inquiry* 42/1 (2012), 33-55.

modernizmine işaret eder." demektedir. Bk. Adil Çiftçi, "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu* (İstanbul: İBŞB Kültür İşleri Yayınları, 1997) 58. Çiftçi'nin bu yorumu elbette doğru görünmektedir. Ancak bize göre Fazlur Rahman'ın eserlerinde "yeni" veya "yeniden" kelimeleri aynı zamanda potansiyel geleceği de kapsamaktadır. Yani bu kelimeler sadece Fazlur Rahman'ın kendi rasyonalist modernist düşüncesi ile sınırlı değildir. Belki daha çok kendisinden sonra bu rolü üstlenecek kişilere dair bir kelime kullanımıdır. Zira onun asıl hedefi gelecek nesillerden şimdiden gerekli imkân ve şartları hazırlamaktır. Bk. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 190.

- Paul, Joanne. "TheUse of Kairos in Renaissance Political Philosophy". *Renaissance Quarterly*, 67/1 (Spring 2014), 43-78.
<https://doi.org/10.1086/676152>
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Biblio theca Islamica, 1980.
- Rahman, Fazlur. "The Impact of Modernity on Islam". *Islamic Studies* 5/2 (1966), 113-128.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Schinkel, Willem. "The Image of Crisis: Walter Benjamin and The Interpretation of 'Crisis' in Modernity". *Thesis Eleven* 127/1 (2015), 36-51.
<https://doi.org/10.1177/0725513615575529>
- Vidauskyte, Lina. "Metaphor of Existence: Seafaring and Shipwreck". *Filosofija Sociologija* 28/1 (2017), 11-19.

Muhammed Abduh'un Hikmet Kavramına Yaklaşımı*

Buket Ataman | <https://orcid.org/0000-0002-3180-8454>
 Sorumlu Yazar | bktatm58@gmail.com
 Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>
 Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, Türkiye

Ahmet Çelik | <https://orcid.org/0000-0002-8072-5364>
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
 Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>
 İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Sivas, Türkiye

Öz

Muhammed Abduh, yeni ilm-i kelâm döneminde Mısır coğrafyasında yaşamış önemli bir düşündürdür. Yazmış olduğu eserler ile İslâm düşüncesine katkıda bulunmuştur. O, İslâm düşünce dünyasına yeni akli bakış açısı kazandırmak istemiştir. Dinin ilmî ve akli hakikatlerine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu minvalde o, çağdaş bilim anlayışına ve verilerine önem vermiştir. Abduh, akıl ve ilim arasındaki ilişkinin önemini vurgulayarak dinin rolünü etkin hale getirmeyi hedeflemiştir. Çünkü ilerleyen zamanla birlikte 19. yüzyıl dünya şartları ve düşünce yapısı hayli değişmiştir. O, bu amaçla Batı dünyasının İslâm'a yönelik felsefi cereyanlarına ve bâtil akımlarına karşı söylemler geliştirmiştir. Abduh, geliştirmiş olduğu söylemlerinde “Hikmet” kavramını bir yöntem olarak kullanmıştır. O, mevcut asırda özellikle batıda gelişen mutlak akılcı ve determinist bilim anlayışı karşısında İslâm'ı hikmet kavramıyla anlatmanın uygun olacağını düşünmüştür. Abduh, Müslümanların eğitim, bilim, teknoloji, ekonomi, sosyo-psikolojik vs. tüm alanlarda söz sahibi olmasını istemiştir. Abduh bu hedeflerini gerçekleştirmek, dîni düşünce yapısını ihya etmek ve canlandırmak için mücadele etmiştir. Allah'ın fiilleri, mahlûkatı, dinin maksatları üzerinde düşünmek için hikmeti bir araç ve metod olarak kullanmıştır. Bunun için o, klasik kelâmdeki gibi Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında detaylarda saplanıp kalmaktan yahut teorik tartışmalara girmekten ziyade farklı bir yöntem tercih etmiştir. Bu amaçla Abduh, mahlûkat üzerinde tefekkürün, nasların hikmet ve maksatları üzerinde düşünmenin önemine vurgu yapmıştır. Onun düşünce dünyasında Kur'an'ın ruhuna uygun ve isabetli yorumlar yapma, varlıkların özündeki manaları anlama, kâinatın yaratılmasındaki gayeleri bilme, insanların ihtiyacına uygun içtihatlar üretme hedeflenmiştir. İşte o bu hedefleri gerçekleştirmek için hikmeti uygun bir yöntem olarak düşünmüştür. Aynı zamanda Abduh hikmet vasıtasıyla getirdiği özgün yorumları ve akılcı yaklaşımlarıyla taklit ve taassup anlayışı ile mücadele etmeye çalışmıştır. Ona göre, sağlam bilgi olan hikmet, iradeye hâkim olarak insanı amele sevk etmektedir. Hikmetin nazarî boyutu değil, insanı amele sevk eden pratik yönü üzerinde durmuştur. Onun perspektifinde hikmet ile insan, şeriatın asıl sırlarına vakıf olabilir. Çünkü dinin, amellerin hikmetini kavramak ve bunun da Allah'a itaat demek olduğunu, inanan kimse bilmelidir. Akl-ı selim aracılığı ile İslâm düşüncesinde içtihat kanalları tekrar canlandırılabilir. Böylece insan, tabiat-taki sebep sonuç ilişkisini hikmet vasıtası ile doğru anlamlandırarak, her şeyin ilk yaratıcısına, bütün sebeplerin ilk sebebine doğru yol almaktadır. Sebeplilik ilkesine önem veren Abduh, gök cisimlerinin durumlarından modern kozmolojik örneklerden hareketle sebep sonuç ilkesine dikkat çekmiştir. O bu söylemi ile doğa yasalarındaki nedenselliği, düzeni ve kuralları desteklemiştir. Dolayısıyla rastlantılara, efsanelere, gizemlere pâyeye vermemiş hikmet ile bilim arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Evrende hâkim olan biricik düzenin arkasındaki sebep ve güç benimsenmiş, hikmet dine ulaştırılan bir vasıta olmuştur. Zira Kur'an-ı Kerim ve peygamberler tevhidin hikmetini ortaya koymak için gelmiştir. İnsan ibret olarak tevhide ulaşabilir. Hikmet ise ibretin yoludur. Bu yorumlarıyla Abduh'un hikmeti dini düşüncede bir yenilenme biçimi olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu söylem, klasik kelâm hikmet söyleminden farklıdır. Çünkü klasik kelâm hikmet söylemi muhtelif teorik

tartışmaları barındırmaktadır. Abduh ise farklı bir hikmet boyutunu ile ilahi fiillerde, yaratılanlar üzerinde tefekkürle, din ve bilim kardeşliği vurgusu ile Müslümanları batı karşısında yükseltmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Muhammed Abduh, Hikmet, Dini Söylem, Yenilenme, Din-Akıl İlişkisi

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Muhammed Abduh'un Hikmet kavramına bakış açısı incelenmektedir.
- Abduh hikmet ile İslam düşünce dünyasına bir ivme kazandırmaktadır.
- Hikmet üzerinden modern Batı dünyasına ve determinist bilime cevaplar üretilmektedir.
- Akıl-nakil ilişkisi kurularak içtihat ruhu canlandırılmak istenmektedir.
- Hikmetin teorik ve nazari boyutundan ziyade ameli yönünü dikkat çekilmektedir.

Atıf Bilgisi

Ataman, Buket – Çelik, Ahmet. “Muhammed Abduh'un Hikmet Kavramına Yaklaşımı”. *Eskiye*ni 50 (Eylül 2023), 631-657. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1298277>

Geliş Tarihi	18 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	21 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Etik Beyan	* Bu çalışma Doç. Dr. Ahmet Çelik danışmanlığında devam eden “Yeni İlm-i Kelâmda Hikmet Kavramına Yaklaşımların Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023).
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Makalenin Yazımı Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Etik Kurul İzni	Etik onay, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 17.05.2023 tarihli ve 2023-92 numaralıdır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Muhammad Abduh's Approach to the Concept of Wisdom (Hikmah)*

Buket Ataman | <https://orcid.org/0000-0002-3180-8454>

Corresponding Author | bktatm58@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University | <https://ror.org/04f81fm77>

Social Sciences Institute, Sivas, Türkiye

Ahmet Çelik | <https://orcid.org/0000-0002-8072-5364>

ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University | <https://ror.org/04f81fm77>

Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Sivas, Türkiye

Abstract

Muhammad Abduh is a significant thinker who lived in Egypt during the period of “the new ‘ilm al-kalâm”. His writings made an impact on Islamic philosophy. He aimed to provide the world of Islamic thought a fresh rational perspective. He sought to arrive at the logical and scientific foundations of religion. In this regard, he valued knowledge of and access to data from modern science. By highlighting the significance of the connection between reason and science, Abduh hoped to make the role of religion more effective. Because as time passed, the 19th century’s conditions in the world and its mentality significantly changed. He created discourses against the Western world’s misleading currents and philosophical tendencies against Islam for this reason. In his discourses, Abduh employed the concept of “wisdom” (*hikmah*) as a method. In response to the absolute rationalist and determinist interpretation of science that has been formed, particularly in the West in the current century, he believed it would be suitable to describe Islam with the concept of wisdom. Abduh desired that Muslims have a voice in all spheres, including sociology, psychology, science, and technology. Abduh struggled to accomplish these objectives as well as to revive and revitalize the structure of religious thought. He reflected on God’s actions, and those of His creatures, and the purposes of religion using the concept of wisdom as a tool and approach. Instead than becoming caught down in specifics or theoretical discussions on the nature and attributes of God as in classical theology, he favored a different approach for this aim. For this reason, ‘Abduh emphasized the value of reflecting on the wisdom and purposes of the texts as well as the creation as a whole. In his intellectual world, his goals were to establish a jurisprudence that is appropriate for the requirements of people, to grasp the meanings in the essence of creatures, to know the reasons of the creation of the universe, and to make accurate interpretations in accordance with the spirit of the Qur’an. He believed that using wisdom would be the best way to accomplish these objectives. Abduh attempted to combat fanaticism and imitation at the same time with his original interpretations and rationalist approaches brought about by wisdom. He claimed that wisdom, which is the sound knowledge, rules the will and motivates a person to take action. He placed more emphasis on wisdom’s practical side, which motivates individuals to take action, than its theoretical one. According to him, man is capable of knowing the true secrets of the Shari’ah with wisdom. Because a believer ought to be aware that religion entails understanding the wisdom behind the religious deeds, which entails submission to Allah. Reason can open the gates of ijtihad in Islamic thought. Man advances toward the original Creator of everything, the First Cause of all causes, in this way by correctly grasping the cause and effect relationship in nature. On the basis of contemporary cosmological examples from the states of celestial bodies, Abduh—who gave the principle of causality a lot of weight—drew attention to the principle of cause and effect. He supported the causation, order, and rules in the natural laws using by this argument. He did not respect coincidences, stories, or mysteries, instead emphasizing the connection between wisdom and science. According to him, wisdom is the pathway to religion; the power and rationale behind the particular order that rules the cosmos is appreciated. The prophets and the Qur’an were sent to make clear the monotheism’s wisdom. Drawing a lesson from the creation will help a man reach tawheed (the unity of God), and wisdom is the way to drawing a lesson. These remarks demonstrate Abduh’s acceptance of knowledge as a means of renewal religious thought. Compared to the traditional theological discourse of wisdom, this discourse is distinctive. Because there are several theoretical disputes in the traditional religious discourse of wisdom. On the other side, Abduh emphasizes the kinship of religion and science with a different depth of wisdom and reflection on divine actions and creatures in an effort to encourage Muslims to raise in the face of the West.

Keywords

Islamic Theology, Muhammad Abduh, Wisdom (*Hikmah*), Religious Discourse, Renewal, Relationship between Religion and Reason

Highlights

- The perspective of Muhammad Abduh on the idea of wisdom is examined in this study.
- With his insight, Abduh offers the world of Islamic thought a boost.
- He produces solutions to the problems of the deterministic science and the modern Western world through the concept of wisdom.
- To restore the spirit of *ijtihad*, the relationship between reason and narration must be established.
- Wisdom's practical side is emphasized more than its theoretical aspects.

Citation

Ataman, Buket - Çelik Ahmet. "Muhammad Abduh's Approach to the Concept of Wisdom (Hikmah)". *Eski-yeni* 50 (Eylül 2023), 631-657. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1298277>

Date of submission	18 May 2023
Date of acceptance	21 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	* This study is based on his doctoral dissertation entitled "Evaluation of the Approaches to the Concept of Wisdom in the New Theology of Kalâm", which is currently under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ahmet Çelik (Doctoral Dissertation, Sivas Cumhuriyet University, Sivas, Turkey, 2023).
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Author Contributions	Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Writing up Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Submission and Revision Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Ethics committee approval	Ethical Approval: Granted by Ankara Yıldırım Beyazıt University, Social Sciences and Humanities Ethics Panel, dated 17.05.2023 and numbered 2023-92.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

İslam düşüncesinin yenilikçi isimlerinden biri olan Muhammed Abduh, 19. yüzyılda Mısır coğrafyasında yeni ilm-i kelâm hareketinin önemli temsilcileri arasında yer alır. Abduh, 1849 tarihinde Mısır'ın Nil deltasının Buhayre'ye bağlı Mahalletü'n-nasr köyünde dünyaya gelmiştir. Orta gelir düzeyine sahip olan bir aileye mensuptur. O, geleneksel olarak ilmi ve dindarlığı ile tanınmış bir aileden gelmektedir.¹

Abduh, Tanta'da bir mescitte eğitim almaya başlamasına rağmen fıkıh, sarf ve nahiv gibi derslerin okutulma tarzından hoşlanmayarak medrese hayatına bir müddet ara vermiştir. Daha sonra Şeyh Derviş isminde tanıştığı bir şahsiyet onun tekrar ilim yolculuğuna dönmesinde etkili olmuştur.² Daha sonraki ilim serüvenine onu büyük ölçüde etkileyen Hocası Cemâleddîn Efgânî (1838-1897) eşlik etmiştir. Hocası Efgânî'nin metodunu iyice özümseyen Muhammed Abduh, dini alanda ıslahat yapma, İslam milletlerini bir araya getirme ve Müslümanları Batı'nın sömürsünden kurtarma mücadelesine kendini adanmıştır.³ Abduh'un ıslahatçı çizgisi, azim ve gayretle mücadelesi kelâm alanında da kendini hissettirmiş ve adından söz ettirmiştir. O, hocası Cemâleddîn Efgânî'den riyâziye, felsefe, hikmet ve kelâm dersleri okumuş ve ilerleyen dönemlerde sosyal ve siyasi içerikli yazılar kaleme almıştır.⁴

Abduh'un kaleme aldığı en önemli eserlerden biri *Tefsîru'l Menâr*'dır.⁵ Bu eser Abduh'un Ezher'de vermiş olduğu tefsir derslerinin bir ürünü olmakla birlikte aynı zamanda öğrencisi Reşîd Rızâ'nın Abduh'un derslerinden aldığı notlarından da teşekkül etmiştir. Bununla birlikte Muhammed Abduh'un önemli eserleri arasında bir diğer eseri de *Tevhîd Risâlesi*'dir.⁶ Onun bu eseri kaleme almaktaki amacı İslam dinini apaçık ve gerçek vechiyle ortaya koymak, yaşadığı dönemde İslam inancına yönelik bâtil ve sapkın felsefî akımlara yönelik kesin deliller üretmek, çağın problemlerine karşı tevhidi merkeze almak ve İslam dininin bütün dinlerin en mükemmeli olduğunu kanıtlamak içindir.⁷ Abduh, Beyrut Sultaniye Medresesinde okuttuğu derslerini genişletip bir araya getirerek *Risaletü't-Tevhîd*i oluşturmuştur. Abduh'un hocası Cemâleddîn Efgânî ile birlikte yayınladığı *el-Ürvetü'l-Vüskâ dergisi* de bulunmaktadır. Bu derginin ürünü olan *el-Ürvetü'l-Vüskâ* adlı eser, Abduh ve hocası Cemâleddîn Efgânî'nin birlikte kaleme aldıkları eseridir. Ayrıca Muhammed Abduh'un bazı eserleri arasında şunları da sayabiliriz. *Şerhu Nehcu'l-Belağa, er-Red ala'd-Dehriyyîn, er-Red alâ Hanoto, el-İslâm ve'n-Nasraniyye ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye, Tefsîru Sureti'l-Asr, Tefsîru Cüz'i Amme, Tefsîru Sureti'l -Fatiha, Tefsîru Kur'âni'l-Hakîm*. O,

¹ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh", 19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri, ed. Kemal Sözen vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 435.

² Muhammed Reşid Rıza, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1931) 1/23.

³ İşcan, "Abduh" 436.

⁴ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 11.

⁵ Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014).

⁶ Muhammed Abduh, *Risâletü't Tevhîd*, çev. M. Reşid Rızâ (Kâhire: Daru's-Şa'b, 1366)

⁷ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 57.

itikâdı akıl ve ilimle güçlendirerek dinin rolünü tekrar etkinleştirecek metodla yeni bir kelâm hareketi başlatmak istemiştir.⁸

1. Yeni İlm-i Kelâm Düşüncesinin Oluşumu

Mısır coğrafyasında çağdaş İslam düşüncesinin temsilcilerinden olan Abduh'un fikir dünyasını anlama gayesiyle, içinde yer aldığı kelâmî oluşumdan bahsedilmesi oldukça önemlidir.

Söz konusu bu oluşum, 19. yüzyıl sonlarına tekabül etmektedir. Yeni ilm-i kelâm, zamanın itikâdi sorunlarına cevap verme ihtiyacına binaen gündeme gelmiş oluşumun adıdır. Bu kelâm ilmi özünü muhafaza etmekle beraber çağın gereklerine ve muhatap kitlesine uygun yeni deliller üretme, dönemin bâtil ve inkârcı akımlarına karşı dîni esasları ispatlama, kelâm ilmini muhteva ve metot yönüyle zenginleştirme, modern bilimin verilerine dayanan yeni deliller geliştirme hedeflerini ilke edinmiştir.⁹ Bu minvalde gayretlerini ortaya koyan yeni ilm-i kelâmîlerden bazıları şunlardır: Osmanlı coğrafyasından Abdüllatif Harpûî (1842-1914), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Mısır coğrafyasından Muhammed Abduh (1849-1905), Hint alt kıtasından ise Mevlânâ Şiblî Nu'mânî (1857-1914), Seyyid Ahmed Han (1817-1898) dönemin önde gelen temsilcilerinden bazılarıdır. Abduh da bu minvalde itikâdi akıl ve ilimle güçlendirme, dinin rolünü tekrar etkinleştirme amacıyla bu kelâm hareketi içinde yer almak istemiştir.¹⁰

“Yeni ilm-i kelâm” adından da anlaşılacağı üzere bünyesinde yenilikleri barındırmaktadır. Kelâm ilmi itikadî konuları temellendirme ve karşı görüşleri cerhetme gayesi taşımaktadır. İşte bu gayeyi gerçekleştirmek için değişen çağın bilim ve kültürlerinden yararlanarak formatlanması gerektiği düşüncesi, yukarıda belirttiğimiz üzere farklı coğrafyalardan ses getirmiştir. Örneğin Allah'ın varlığı inancına o günün biliminin verilerinden faydalanılarak deliller üretilmeye çalışılmıştır. Zamanın beraberinde sürüklediği değişim ve yenilikler, sorunların da farklılaşmasına neden olmuştur. Yeni problemler yeni bakış açılarının geliştirilmesini gerekli kılmıştır. İslami ilimlerin usul ve muhtevasının ihtiyaca mukabil yenilenmesi kanaati birçok ilimde olduğu gibi kelâm ilminde de islahat fikrini gündeme getirmiştir. Bu ilimdeki yenilenme ve islahat fikri, o dönemde hâkim olan bâtil, inkârcı felsefi akımlara karşı tez olarak geliştirilmiştir.¹¹ Abduh, bilimsel disiplinle ve yeni metotla geleneksel İslam öğretim metodunu sentezleyerek reform yapmak istemiştir.¹² O, bu anlamda 19. yüzyılın sonlarında İslam itikadının muhafaza edilmesi, teolojik fikirlerin geliştirilmesi ve çağdaş problemlere çözümler üretebilme adına somut adımlar atmıştır.¹³

⁸ İşcan, “Abduh”, 439-440; Enver Arpa, “Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol”, *Manas Sosyal Araştırma Dergisi* 8/1 (2019), 927; Mehmet Sait Özzervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/483.

⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 49-50.

¹⁰ Özzervarlı, “Muhammed Abduh”, 30/483.

¹¹ Mehmet Sait Özzervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 84.

¹² Hasan Barlak, “Safahat'ta Cemâleddin Afgânî-Muhammed Abduh Diyaloğu ve Mehmet Akif'e Göre Son Dönem Osmanlı Toplumunda Gençliğin İhyası”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu* (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016), 479.

¹³ İbrahim Caner Türk, “Osmanlı Son Dönem Şöhretli Âlimlerinden Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Düşünceleri”, *Akademi Sosyal Araştırmalar Dergisi* (43) 2017, 265.

19. yüzyıl dünyası şartlarında klasik kelâmın zeminini oluşturan Aristo mantığı artık güncele cevap verememektedir. Aristo mantığı algılanan şeyleri kavramlar halinde sınıflandırmaktadır. Sınıflandırma sayesinde yeni bilgilere ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu mantık daha çok varlığı ele alan öze ait değerlere yöneltilmiş varlık değerlerinin münasebetlerinin mantığıdır. Bilgi elde etmede sürekli kavramlar vardır. Deney ve gözleme, niceliklere önem verilmemektedir. Bunun aksine 19. Yüzyılda modern bilimin gelişmesiyle fonksiyonlarla ilgilenilmiş, özler ve yüklemeleri bir kenara atılmıştır. Olgular ve onların matematik münasebetiyle ilgilenilmiştir. Nitelikten ziyade bağlantılar kuramı olan bu kuram çoğu bilimlerde düşünüş ve araştırma âleti olmuştur.¹⁴ Batı düşünürü Hans Reichenbach'a (1891-1953) göre, rönesans ve reform hareketi sonucu Aristo düşüncesi zayıflamıştır. Dolayısıyla bu düşünce yerine modern bilim ve mantık yerini almıştır. Aklın öncülüğünde bilimde, bilimsel kuramlarda, fizikte ve astronomide yeni oluşumlar dünya algısını öncekinden farklı düzleme çekmiştir. Söz konusu yukarıda ifade ettiğimiz değişimler düşünce dünyasına da aksetmiştir. Bilimde kesinliği ifade eden matematiğin kullanılması, maddenin objektif özelliklerinin ön plana alınması, deney, tecrübe ve gözlemin 19. yüzyıl dünyasına hâkim olması elbette düşünce dünyasında da değişimleri beraberinde sürüklemiştir.¹⁵ Dolayısıyla tüm bu etkenler aklın rolünün mutlak olarak her şeyin üzerinde tutulması, koyu determinist anlayışın baskın olması, evrende gerçekleşen olayları sadece bilimsel yasalarla izah etme anlayışı nihayetinde vahyin (metafiziğin) ötelenmesine neden olmuştur. Böylece kâinatta ilahi müdahaleyi gereksiz gören akıllar, yaratıcıyı sadece mekanik sistemin başlangıcında yer alan bir mimar konumunda görmüştür.

Metafizik âlemi dışlayan tasavvurlar yeni ve modern felsefî düşünceler ihdas etmiş böylece geleneksel bilgi ve buna bağlı hakikat tanımı da yerini insanın kendi etkinliğine güvenerek, kendisi ile belirlenmesini içeren epistemolojik alana kaymıştır.¹⁶ Bu doğrultuda bilimin tek yegâne evrensel gerçek olduğunu kabul eden Pozitivizm,¹⁷ insanın tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret olduğunu savunan Darwinizm,¹⁸ maddeyi değişmez, aktif ve dinamik bir unsur olarak kabul eden Materyalizm,¹⁹ dinin kaynağını korku ve benzeri duyguların şuur altına yansımaları olarak gören Psikanalizm²⁰ gibi bâtil ve inkârcı akımlar gündeme gelmiştir. Yeni oluşan modern Batı felsefesi ile dînî inanç ve değerlerin dışlanması, İslam itikâdının muhafızı olan kelâm ilmine acil ve önemli sorumluluklar yüklemiştir.²¹

¹⁴ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe- Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2(2002), 370.

¹⁵ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1951), 107.

¹⁶ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 173.

¹⁷ Auguste Comte, *Discours sur L'esprit positif* (Paris: 1983), 103.

¹⁸ Roland Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1966), 280.

¹⁹ Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, 462.

²⁰ Freud Sigmund, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınları, 1999), 54.

²¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 85

Abduh, modern Batı felsefesi karşısında İslam itikâdını koruma ve 19. yüzyıl dünyasında Müslümanların içinde bulunduğu atâlet psikolojisini ortadan kaldırmak için yeni ilm-i kelâm çalışmalarıyla gayretini sergilemiştir. Abduh, içtihat ruhundan uzaklaşmanın, naslarda hikmet ve maksatlardan çok, lafızcı unsurlara önem verilmesinin İslam dünyasında menfi sonuçlar doğuracağına dair sık sık ikazlarda bulunmuştur. O, Müslümanlar arasındaki bilimsel iş birliğinin oluşmasını sağlayacak kollektif çalışmalara ihtiyaç olduğunu savunmuştur.²² Dolayısıyla içtihat ruhuna son derece önem veren Abduh, ilim ve ictihâda sarılmanın gerekliliğini vurgulamıştır.²³ İlim ve amelde hak ve doğruya isabet için en büyük haslet olan hikmete önem vermiştir.²⁴ O, hikmet vasıtası ile Kur'ân ve ilim arasında uzlaştırma çabası gütmüştür. Böylece Abduh, bazı âyetleri kendi zamanın şartlarına, düşünce ve bilgi birikimine, bilim anlayışına ve bilimsel verilere göre yorumlamaya çalışmıştır.²⁵ Abduh, hikmetle Kur'ân'ın evrensel boyutuna, aklın yaratılış gayesine hizmet etmeyi amaçlamıştır.²⁶ Böylece o, 19. yüzyılda Müslüman dünyasının içinde bulunduğu inhitat (gerileme), inkıraz (çökme) ve teahhür (geri kalma) sebeplerini tespit etmeye çalışan ıslahatçı bir şahsiyet olmuştur.²⁷ Abduh, ıslahat ve inkılap argümanları üzerinden fikri bir uyanışı hedefleyerek reformist bir kişilik modeli yansıtmıştır.²⁸ Abduh'a göre İslam, akılcı ve mantıksal gerçekliğin ontolojik yansımasıdır. O, İslam'ın açık ve anlaşılır bir din olduğundan yola çıkarak çağın gereklerine cevap veren bir İslam düşüncesi tasavvur etmiştir.²⁹

2. Yeni İlm-i Kelâm ve Abduh'un Hikmet Söylemine Geçışı

Yeni ilm-i kelâm mütekellimleri hikmet konusunda farklı bir yöntem izlemiştir. Çünkü yeni ilm-i kelâmın olduğu 19. yüzyıl dünyasında mutlak akılcılık ve determinist bilim anlayışının hâkim olduğu dönem olarak bu kaçınılmaz olmuştur.³⁰ Abduh, bu dönemde yeni dönem kelâm âlimlerinin Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu konusunda hemfikir olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla yeni ilm-i kelâm mütekellimleri hikmeti "Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu ve ilahi fiillerin hikmetsiz olmayacağı" hâkim görüşü üzerine bina etmiştir. Abduh'a göre klasik kelâmda hikmeti Allah'a zorunlu tutan, O'nu

²² Özzerarlı, "Muhammed Abduh", 484.

²³ Abduh, el- Urvetü'l- Vüskâ, 85.

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, ts.) 3/82.

²⁵ Özzerarlı, "Muhammed Abduh", 484.

²⁶ Muhammed Abduh- Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l Menâr* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 3/133.

²⁷ Özzerarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 83.

²⁸ Melek Büşra Tokatlıoğlu, "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2017), 342.

²⁹ Ahmad Nabil Amir vd., *Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkıları*, çev. Osman Şahin, *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1 (2012), 228.

³⁰ Özzerarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 158.

mecbur bir mükellef konumuna iten “vücûb alellah” argümanı ve Allah'ın fiillerinde ta'lîlî (sebeplendirme) ortadan kaldıran dün yıktığını bugün yapacak, bugün söylediğinin tersini yarın yapacak değişken, gâfil Allah tasavvuru oluşturulmuştur. Halbuki Allah Teâla bunlardan uzaktır.³¹

Yeni dönemde şekillenen hikmet olgusu ihtilaflardan ve tâli tartışmalardan uzak şekillendirilmek istenmiştir. Abduh, hikmeti daha çok insan tefekkürü, ilahi fiilleri anlamaya çalışma, mahlûkata ibret nazarı ile bakma, dinin maksatlarını idrak etme ve çağın ihtiyaçlarına binaen insan ihtiyacına uygun içtihatlar üretme, düşünce sistemi üzerine bina etmiştir. O, hikmeti ilahi boyuttaki zâti tartışma düzleminden çekmiş daha ziyade insanın gücü ölçüsünde hayırlı, güzel ve doğru işler yapmaya yönelmesi açısından ele almıştır. Böylece Abduh'un hikmet üzerinden oluşturmak istediği temel anlayış, insan aklını fonksiyonel hale getirmektir. O, insan aklını İslam dini sayesinde hikmet üzere karar veren mecraya sevk etmeyi hedeflemiştir. Ona göre, İslam'ın insana verdiği irade ve fikir özgürlüğü planında, Kurân ve sünnet temelinde hikmet üzere düşünce üretmesi mümkündür. Zira İslam, akli özgürleştiren ve taklidi bertaraf eden bir dindir.³² Buradan Abduh'un hikmetle ulaşmak istediği şey, insanın iradesini ve fikir üretme gücünü ön plana çıkarmaktır. Böylece insanın yaratıcısını tanıması, Allah'ın kurduğu evrende sebep ve sonuç ilişkisini anlamlandırmaya çalışması hedeflenmektedir.

Abduh'a göre nazarî yönü de olan hikmetin teorik yönü de bulunmaktadır. Böylece birçok şeyi anlamlandıran ve aklını fonksiyonel kullanan insan, amelî bir çabanın ürününe ve hikmetin teorik yönüne ulaşmaktadır. O, akıllı bir kişinin eylemlerinde gayenin olmasına rağmen, akli yaratan, hikmet ve ilmin membaı olan “Allah'ın fiillerinde hikmet nasıl olmaz?”³³ sorusu ile Allah'ın fiillerindeki hikmete özellikle işaret etmiştir.

Klasik kelâmda ele alınan hikmetin 19. yüzyılda yeni ilm-i kelâm döneminde tekrar yeni bir bakış açısıyla ele alınma sebebi birçok sâikle açıklanabilir. Örneğin bu sâiklerden biri Abduh'un hikmet kavramı üzerinden İslam dünyasını harekete geçirmek istemesidir. Diğer taraftan da Abduh, 19. yüzyıl dünyasında İslam itikadını tehdit eden modern batı felsefesinin bâtil, sapkın, vahyî ve metafiziği öteleyen yaklaşımlara karşı hikmet üzerinden cevap oluşturmak istemiştir. Abduh'un da temsil ettiği bu dönemde “Allah'ın fiillerinde hikmet” konusuna azami derecede önem verilmiştir. Böylece bu konu, üzerinde hususi durulan meselelerden biri olmuştur. Çünkü 19. yüzyıl düşünce dünyasında tabiat kanunları arasındaki sebep sonuç ilişkisi hayli önem arz etmektedir. Bu önemle birlikte her şeyde mâkul bir izah ihtiyacı izhar olmuştur. İhtiyaca binaen Müslüman âlimler, yaratılanlardaki uyum ve düzenden hareketle Allah'ın yaratma ve fiillerini hikmet argümanı üzerinden şekillendirmek istemişlerdir. Abduh gibi o dönem kelâm âlimleri de kâinattaki yaratılış ve işleyişi hikmet kavramı üzerinden anlamlandırmaya çalışmışlardır.³⁴

³¹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 54, 55.

³² Mustafa Ünverdi, “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afgânî, Abduh ve Mûsa Cârullah Örneği-”, *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amaneh Manafidizaji (Mardin: Institution Of Economic Development And Social Researches Publications, 2018), 619.

³³ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 54-55.

³⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 160.

Abduh, akla ve bilime hassasiyetle önem verilen bu dönemde hikmet üzerinden yeni açılımlara kapı aralamıştır. Böylece tıkanan içtihat kanallarını açmak istemiştir. O, hükümlerin ve dinin maksadının pragmatist yönüne ağırlık vermiştir. Kur'an'ı anlamada akılcı yorumlar sunmuştur. Allah-evren-insan tasavvurunu ve dinin hakikatini zamanın şartlarına göre o günkü verilerle hikmet üzerinden tekrar anlamlandırmaya çalışmıştır. Böylece Allah'ın varlığı, birliği, kâinat tasavvuru, Kur'an'a bakış açısı, dini anlama biçimi, kelâmî delillerin içeriği hikmet temelinde yeniden oluşturulmak istenmiştir.³⁵ O, hikmet kavramını temellendirirken klasik kelâmdaki gibi teferruata ve ihtilafa girmeden ana konular üzerinden 19. Yüzyıl zamanın şartlarına cevap verecek şekilde formatlamıştır. Abduh, değişen insan, toplum, felsefe, psikoloji ve sosyoloji ilimleri karşısında İslam'ı ve Kur'an'ı merkeze alarak ferdî ve toplumsal planda hikmet üzerinden dönüşüm yapmak istemiştir.³⁶ Çünkü o, akıl ve bilimdeki yenilenme karşısında kelâmı da yenilenmeyi gerekli görmüştür. Dolayısıyla Abduh, hikmeti kelâm ilmini gayesini gerçekleştirmek için bir metod olarak kullanmıştır. Bu kavramın muhtevasını zamanın şartları ve gereklerine göre oluşturmak istemiştir. Böylece yeni bir dini metodoloji oluşturmak isteyen Abduh, hikmetin içeriğine yeni argümanlar yerleştirmiştir. O, İslam'ın akla büyük önem verdiğini, düşünce hürriyetini önceleyen bir din olduğunu, insana ve insan aklına gerektiği değeri veren bir vahiy ürünü olduğunu hikmet üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Abduh, hikmet düşüncesi üzerinden Müslümanları uyanışa, delil ve hüccet dini olan İslam'ı anlamaya ve düşünmeye sevk etmek istemiştir. Abduh, aynı zamanda hikmetle hakikatte taklit zihniyetini yok etmeyi de hedeflemiştir.

3. Muhammed Abduh'da Hikmet

Muhammed Abduh'a göre "hikmet" sağlam bilgi demektir. İnsanın ruhunda bulunan bu özellik, iradeye hâkim olan bir unsurdur. Ona göre, sağlam bilginin iradeyi kuşatmasının belirtisi insanı amele yani pratiğe sevk etmesidir. Böylece, kişiye dünya ve ahiret saadeti kazandıran bu özellik, ancak sağlam ilim neticesinde tezahür eden doğru ameldir. Abduh'a göre, beyinlerde depolandığı halde kişinin hakikât ile vehimlerini veya ilham ile vesveselerini birbirinden ayırmasına yaramayan bilgi hikmet olarak değerlendirilemez. Çünkü insan iradesi üzerinde tesiri olmayan, sadece hayal ve tasavvurdan ibaret olan bilgi, hikmet yoksunudur.³⁷

Abduh, hikmeti sağlam bilgi üzerine bina etmiştir. Böylece ona göre, sağlam bilginin iradeyi doğruya, iyiye ve hayra yöneltmesi hikmetin sadece nazarî ve teorik yönünün olmadığına bilakis amelî yönünün de olduğuna bir işarettir. Diğer kaynaklar "bir şeyi sağlam yapma, hüküm verme" anlamında hikmetin "h-k-m" fiilinden türediğini ifade ederken³⁸ Muhammed Abduh, bu kavramın amelî yönüne işaret ederek "el-ha-ke-met"ten türemiş olduğunu; bu kelimenin mana itibarıyla "atı dizginlemek için kullanılan gemin

³⁵ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 12-13.

³⁶ Ahmet Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 87.

³⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/132.

³⁸ Abdulbâkî Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 212; İbn Faris Ebu'l Hasen Ahmed, *Mu'cemu mekayisu'l-luga*, thk. Abdusselam

ağızlığı” anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁹ Bu manada “hikmet”, bir şeyin düzenli olmasını ve sağlamlığını ifade eden kavramdır. Abduh’a göre, hikmetin kendisinde tahakkuk ettiği kimseler; dinde anlayışlı, dinin gaye ve esrarını bilen kişilerdir. Kur’ân-ı Kerim kendisine hikmet verilen kimselerden bahsetmiştir: “*Kime hikmet verilirse, o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir.*”⁴⁰ Dolayısıyla ona göre, kendisine hikmet verilen kimse, bu bilgisi sayesinde toplumun ıslahı için güzel ve canlı bir örnek mesabesindedir. Böylece hikmet sahibi kişi iyi bir eğitim metodu ile hem güzel ahlak eğitimi verir hem de insanları iyi işler yapmaya alıştırmış olur. Bu sayede hikmet, fazilet ve erdem kazandırmaktadır.⁴¹ Abduh’un hikmete kelâm ilminin gayesine göre aktif bir güç, eğitim ve öğretim metodu aynı zamanda bir misyon verdiği görülmektedir. Abduh, hikmetin sadece ilimde kalmayan güzel amele ve güzel ahlaka, dinin insan hayatına yansıyan pragmatik, teorik yönüne de vurgu yapmaktadır. Zira hikmetle ilim ve güzel ahlakın mecedildiği bir toplum medenîleşmeye adaydır.

Abduh, “hakîm” sıfatını her şeyi en güzel surette yerli yerine koyan, işi sağlam ve sanatı çok güzel olan anlamında yorumlamıştır. “*Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar Rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi.*”⁴² Abduh, bu âyette geçen hikmet kavramına birtakım anlamlar yüklemiştir. O, hikmetin sadece ve sadece sünnet olarak açıklanmasına karşı çıkmış hikmeti; “her şeyin sırlarını ve faydalarını bilmek, dini hükümleri ve şer’î kanunların asıl maksadı ve sırları” şeklinde de yorumlanmıştır.⁴³ Abduh, kendisiyle büyük hayırlara ulaşılan hikmeti, hususi manada Kur’ân anlayışını benimsemek olarak değerlendirmiştir.⁴⁴ O, hikmetli insanın özelliğini şu şekilde vafsetmiştir:

“*Hikmetli insan, bir şeyi iyice anlayıp sırrına vakıf olan ve o işte sebat eden kimsedir. Allah’ın hikmeti nasip ettiği bu kimseler düşünce ve anlayışta bir şeye meyledip onu istemede itidalli olanlardır. Hiç anlamadan ve bilmeden her şeyin zahirine sarılan taklitçi, şek ve şüphe kasırgalarının arasında kalan insan hikmetli insan değildir.*”⁴⁵

Abduh, hikmeti taklitten, şek ve şüpheden uzak tutmuştur. Böylece onu taklitten uzak, sağlam delil ve özgün düşünce zemininde temellendirmeyi amaçlamıştır.

Hikmeti şek ve şüphelerden arındırıp onu delil ve burhan üzerine bina eden yaklaşım tarzını yeni ilm-i kelâmın temsilcilerinden Abdüllatif Harpûti’de (1842/1916) de görmekteyiz. Zira Harpûti’nin Kadı Beyzâvî’den (ö. 685/1286) naklettiği hikmet tanımı şu şekildedir:

Muhammed Harun (Beyrut: y.y., 1991), 1/246; Sicistani, Ebi Bekr Muhammed bin Aziz, *Garibu’l-Kur’ân* (Dimeşk: y.y., 1414/1993), 181; Zemaşeri Ebu’l-Kâsım Carullah Mahmud İbn Ömer, *Esasü’l-Belağa* (Beyrut: y.y., ts.), 137; Asm Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: y.y., 1305), 4/245; İbn Manzûr, *Lisanü’l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: y.y., ts.), 2/952.

³⁹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*, 1/147.

⁴⁰ Kur’ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el-Bakara 2/269.

⁴¹ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*, 2/20-21.

⁴² Kur’ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el-Bakara 2/129.

⁴³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*, 2/20.

⁴⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*, 3/134.

⁴⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*, 2/52.

“Şek ve şüpheyi izale ederek kesin ilim ifade eden kesin delil ve burhanlar ile ikna edici hitaplar ve müessir ibretler, yani hatâbi ve zannî delillerdir”⁴⁶. Bilindiği üzere kelâm ilminin amaçları arasında yer alan; imamı taklitten kurtarma, itikadî meseleleri delilleriyle öğretme, bâtil ve yanlış taraftarların ileriye sürdükleri şek ve şüphelerden İslam itikadını sarsıntıya uğramaktan koruma aynı zamanda hikmetin ana unsurları içinde yer almaktadır. Abdülatif Harpûti'nin hikmet tanımına baktığımızda kelâm ilminin amaçları ile örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla Abduh ile Harpûti'nin aynı paralelde düşündüklerine şahit olmaktadır.

Abduh, hikmetin aracını akl-ı selim olarak kabul etmektedir. *Akl-ı selim*; ilmî meselelerde özgürce düşünen, delilsiz hiçbir hüküm vermeyen, hükmü verdiğinde onu kesinleştirip karara bağlayan ve onu uygulayan unsurdur. O, bu düşüncesini “*Ancak akıl sahipleri iyice düşünüp öğüt alırlar.*”⁴⁷ âyeti ile desteklemektedir. Ona göre, Allah'ın akıl sahipleri için prensibi hep şöyle cereyan etmektedir: Bilgi ile amel yapacak kadar etkilenenler her türlü şek ve şüpheden, her türlü kusurdan uzaktır. Bu hikmet sahibi kimseler, düşünüp ibret alan akıl sahibi ve gönül erbabı kişilerdir.⁴⁸

Abduh, her şeyin yerli yerinde olduğu, her varlığa ihtiyacı olan şeyin verildiği önermelerinden yola çıkarak hikmet tanımına ulaşmaktadır. Ona göre, Allah'ın ilminin her şeyi kuşatması, ilminde bir noksanlık olmaması, her şeyi mutlak iradesiyle yapması, O'nun hikmet sıfatının bir yansımasıdır. Abduh, Allah'ın fiillerin neticesini bilmesini, olmasını öngördüğü şeyleri murad etmesini fiilindeki hikmetleri irade etmesi anlamında yorumlamıştır.⁴⁹ Abduh'un hikmet ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken Allah'ın ilim ve irade sıfatlarına vurgu yaptığını görmekteyiz. Böylece Abduh, Allah'ın fiillerinde hakîm olmasından ve hikmetli olmasından hareketle Allah'ın ilim ve iradesinin mükemmelliğine, kâmil oluşuna ulaşmaktadır.

Abduh, hikmet anlayışını ortaya koyarken bazı kavramlarla münasebet kurmuştur. Örneğin hikmet ve bilgi arasında ilişki kurmuş ve hikmeti sağlam bilgi olarak tanımlamıştır. Ona göre, “*dağınık ve kuru bilgiden uzak olan hikmet, Allah tarafından bilgi ile aynı kabın içerisine konulmuştur.*” Sağlam bilgi sonucu oluşan hikmetin insanın iradesini yararlı iş yapmaya sevk ettiğini savunmuş; böylece hikmetin fonksiyonelliğine dikkat çekmiştir.⁵⁰ Hikmet kavramını sağlam bilgi ile ilişkilendiren Abduh, insanın ancak akl-ı selim vasıtasıyla bu bilgiye ulaşacağını iddia etmiştir. Böylece Abduh'un, kelâm ilminde insanı bilgiye ulaştıran vasıtalar arasında zikredilen akla son derece değer verdiği, aklı hikmetin aleti olarak ele aldığı görülmektedir. Ona göre, akl-ı selim vasfı ile muttasıf olan bir insanın ilahî ilham ile şeytanî vesveseleri birbirinden ayırması çok zor bir durum değildir. Böylece o, hikmeti hakkı batıldan ayıran bir unsur olarak vasıflandırmıştır. Dolayısıyla Abduh, Elmalılı Hamdi Yazır'ın “*O bir nurdur ki, vesvese ile gerçek makam arasındaki fark onunla*

⁴⁶ Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1330/1911), 1/380; Bekir Topaloğlu, “Abdullatif Harpûti'nin Astronomi ve Din Makalesinden”, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Kitabevi, 2021), 297.

⁴⁷ Kur'ân Meali (Erişim 16 Haziran 2023), el-Bakara 2/269.

⁴⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/135.

⁴⁹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 110.

⁵⁰ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/134.

kestirilir"⁵¹ şeklindeki hikmet tanımıyla aynı paralelde düşünmektedir. Abduh, hikmeti sağlam bilgi ve akl-ı selim üçgeninde bir insan fiili yönelimi şeklinde anlamlandırmıştır. Bundan dolayı Muhammed Abduh, ahlakî davranışların belirlenip yönlendirilmesinde hiçbir etkinliği olmayan ancak teorik tartışmalar da ortaya çıkan, tasavvur ve hayallerden ibaret olan bilgileri hikmet kapsamında değerlendirmemiştir.⁵² Böylece Abduh, sağlam ve doğru bilginin hayata geçirilebilmesi için hikmetin fonksiyonel ve aktif bir kavram olduğuna vurgu yapmış, ilim ve amel arasındaki mükemmel uyuma dikkat çekmiştir. Abduh, sağlam bilgi ve akıl vasıtasıyla ulaşılan hakikatleri hikmet olarak yorumlamış, hikmeti ilim ve amel bütünlüğünde pratik seviyeye çıkarmış ve onu sadece teorik düzlemde yalnız bırakmamıştır.

Abduh, ilmin ancak amelle anlamlı hale geleceğini iddia etmektedir. İnsanın bildiği ile amel etmesinin gerekliliğine vurgu yapan Abduh, çoğu kişinin dinî bir hükmü bilmemesine rağmen o hükmün hikmetini bilmemesini eleştirmiştir. Örneğin insanın haram olan bir şeyin niçin haram olduğunu sorgulamamasını, aklını hükmün derinliklerine nüfuz ettirmemesi nedenine dayandırmıştır. Zira hikmet, akli hükmün derinliklerine nüfuz ettirmek, onu anlamak, sırrına varabilmek, ondaki zararları ve faydaları keşfetmektir. Bununla da kalmayıp hikmeti amelle aktifleştirerek eğitici ve öğretici özelliğinden faydalanmaktadır.⁵³ Abduh'a göre, bir amelde ister umumi ister hususi açıdan olsun nizamı korumaya yahut fesadı defetmeye yarayan şeye o amelin hikmeti denir. Aklın görevi ameli bütün ayrıntılarıyla inceleyerek o amelin bilinçsiz veya sebepsiz yaratılmadığını kabul etmektir.⁵⁴ Böylece o, dini hükümlerin akılla sırlarına vâkıf olmayı ve amelle ihyasını hedeflemiştir.

Abduh, amellerin hikmetlerini kavramanın ve onların Allah'a itaat olduğunu kabul etmenin ahiret saadetine ve dünyada birtakım menfaatlere vesile olacağını iddia etmektedir. Ona göre, bu ikisinin hikmetinin bir arada cemedilmesi amelleri benimsemeyi sağlamaktadır. Abduh'a göre, dinin temel ilkelerinin ve külli hükümlerin hikmetlerini bilmek, o hükümlere karşı kalbî huzur ile iman etmeyi, emirleri benimsemeyi ve daha başka hikmetleri arama kabiliyetini geliştirmektedir.⁵⁵ Abduh; ilim, amel, akıl ve sağlam bilgiye önem vermiştir. Çünkü o, cahilin her adımda tehlikelere açık olacağını ve helâka sürükleneceğini düşünmüştür. İnsanı etkisi altına alan kuruntu ve şeytanî vesvese, insanın yüce uğurda çalışmasına, zorluklar karşısında mücadele etmesine engel olmaktadır.⁵⁶ O, böylece ilim-amel bütünlüğünde dini hükümleri ve ilkeleri hikmetle temellendirerek kuruntu ve şeytanî vesveseleri insandan bertaraf etmeyi hedeflemektedir.

Abduh'a göre hikmete dayanan bilgi ve işte, varlıklar arasındaki irtibat ve olaylarda cereyan eden sebep sonuç ilişkisi son derece önemlidir. Çünkü ancak bu sayede her şey

⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/215.

⁵² İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 504.

⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l Menâr*, 2/79.

⁵⁴ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 109.

⁵⁵ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l Menâr*, 6/358.

⁵⁶ Afgânî- Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, 274.

olması gerektiği yerde konumlanmaktadır. Böylece hadiseler doğru bir şekilde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla ona göre sebep sonuç münasebetinden yoksun bilgi ve iş hikmetten yoksundur.⁵⁷ Abduh sebep ve netice münasebeti temelinde sünnetullahtan hareketle tabiatın belli bir düzenine, tabiat kanunlarına vurgu yaparak varlık ve hayat için önemine dikkat çekmektedir. O, bir Müslüman için doğal fenomenler arasında yer alan sebep sonuç ilişkisini inkâr etmesinin, dine olan bağlılıktan vazgeçmediği sürece mümkün olmadığını savunmuştur. Sebep sonuç ilişkisine son derece önem veren Abduh, hatta İslam dinini sebep ve sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye bile meyilli olmuştur.⁵⁸

Abduh, sünnetullah temelinde tabiattaki gaye ile hikmete işaret etmiştir. Abduh, sebep kavramı ile ilişkili olan hikmeti, “Sebebin sebebi veya amacın sonucu” olarak değerlendirmiştir. Böylece Abduh hikmeti elde etmede insan aklını ilahî bir lütuf sebebi olarak görmüş, hikmet vasıtasıyla kazanılan doğru ve sağlam bilgiyi de sonuç olarak yorumlamıştır.⁵⁹ Örneğin dinin rolünü akılla aktifleştirmeye çalışan Abduh, bu anlayışla batılıların kaza ve kader inancı üzerinden Müslümanlara yöneltile eleştirileri haksız bulmuş, kaza ve kader inancının İslam dinindeki konumunu, insan iradesinin rolünü belirlemeyi amaçlamıştır. Batılılar, Müslümanların inandığı kaza ve kader inancı ile onların bütün davranışlarında mecbur olduklarını; söz, duruş ve davranışta sanki hiç rollerinin olmadığını, bunların hepsinin dışarıdan bir iradenin ve kuvvetin zorlaması ile belirlendiğini düşünmüşlerdir. Abduh, Batılıların Müslümanlar hakkındaki bu zanlarını yanlış bulmuş ve vehim olarak değerlendirmiştir. Çünkü o, insana verilen idrak ve melekelerin faydasız ve hiçleştirilmesine hikmet kavramı üzerinden deliller üreterek cevap vermiştir.⁶⁰ Abduh, İslam’a atfedilen yıkıcı kaderci anlayışa karşı çıkmıştır. O, İslam’ın kaderci olmadığını, hür iradeyi tasdik eden, insana yaptıklarından dolayı sorumluluk yükleyen sağlam bir inanç olduğunu savunmuştur.⁶¹ Abduh, Kur’an ve sünneti zamanın şartlarına göre yorumlamak amacıyla özgür ve akılcı bir yaklaşımla hareket ederek akılcı bir metot izlemiştir. O, fiilden faille, nedenli nesneden nedene, ulaşmayı hedeflemiştir. Çünkü ona göre, hikmet vasıtasıyla nedenlere nüfuz etme, nedenler aracılığı ile hikmetli sonuçlara ulaşma aklın görevidir.⁶²

İslam düşünce yapısını yeni bir hikmet metoduyla anlamlandırmaya çalışan Abduh’un Muhammed İkbal’in (1877-1938) düşünce metoduyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Muhammed İkbal de İslam’da dini düşünce kavramlarını yeniden yorumlama,

⁵⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 13.

⁵⁸ Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 44-45.

⁵⁹ Kutluer, “Hikmet”, 17/505.

⁶⁰ Afganî- Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ*, 142-143.

⁶¹ Osman Emin, “Muhammed Abduh’un İslam İnancını Savunması”, çev. Necdet Ünal, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 352.

⁶² Melek Büşra Tokatlıoğlu, “Muhammed Abduh’un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Temel İslami Bilimler Öğrenci Sempozyumu*, ed. Hidayet Aydar-Muhammed Ezber (İstanbul: 2017), 338.

ihya etme, canlandırma ve onlara dinamizm kazandırma amacındadır.⁶³ İkbâl ile aynı minvalde olan Abduh da hikmetle dinin rolünü etkinleştirerek dine canlılık kazandırmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla bu hedef onu hikmet arayışına yani dini hükümler ve emirler üzerinde, mahlûkat üzerinde düşünmeye, dönemin ihtiyaçlarına binaen Allah ve âlem tasavvuru oluşturmaya, akıl yürütmeye, dini anlamlandırmaya sevk etmiştir.

Abduh, yaratılıştaki amaca dikkat çekerek hikmetle yaratılış arasında münasebet kurmuştur. O, Allah'ın irade, kudret sıfatlarına ve varlık düzeninde her şeyi yerli yerinde yaratmasına vurgu yaparak yaratılışla hikmet sıfatını harikulade bir şekilde bütünleştirmiştir. Ona göre, kâinat rastgele, ölçüsüz değil bilakis nizam, düzen ve ölçüye binaen yaratılmıştır.⁶⁴ Böylece Abduh Gazzâlî'nin ifadesiyle failin kim olduğuna, sanatının sağlamlığına, ilminin genişliğine, işlerindeki tertip ve düzene işaret etmektedir.⁶⁵ Gazzâlî gibi Abduh da ilahi irade ve kudret temelinde her şeyi mükemmel ve yerli yerinde yaratan Allah'ın hikmet sıfatına delil getirmiştir.

Abduh, Tevhîd Risâlesinde kâinatın ve yaratılanların nizamına ve hikmetine binaen şu açıklamalarda bulunmuştur;

*“Esrâr ve dekâikini anlamakta aklın hayrete düştüğü şu sanatı düşün. Bütün bunlar, her şeyi yaratan ve her şeyi bilen Âlim ve Hakîm bir Allah'ın varlığına delâlet etmez mi? Her şeyi yaratmış, mesalihini tesviye için münasip şey vermiş. Acaba mücerret tesadüf eseri mi bunlar olmuş? Bunca mükevenât ve masnûâtın nizâm ve kavâidini tesadüf mü temin etmiş? ...”*⁶⁶

Abduh, bu sözleri ile kâinatın ve yaratılanların hikmetsiz ve gayesiz olmadığına, tesadüfen yaratılmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü tesadüf olan yerde ne ilim ne de hikmet bulunmaktadır. O böylece kâinatın ve yaratılanların yaratılma sebeplerine ve gayeler manzumesi olduğuna işaret etmiştir. Abduh'a göre, *“bunların hepsi her şeyin mübdi'i arz ve semada ilminden zerre miskali hiçbir şey uzaklaşmayan Vâcibü'l- vücûd'un eseridir. O da Semî ve Alîm'dir.”*⁶⁷ İşte Allah'ın ilmi vasıtasıyla yaratılanlarda mevcuda gelen mükemmel sanat, hikmet sahibi hakîm olan Allah'ın eseridir. Abduh'un bu sözlerinin yansımaları Elmalılı Hamdi Yazır'ın hikmete bakış açısında da görmektediriz. O da şahit âlemde görülenlerin Allah'ın gücüne ve hikmetine delil olduğunu savunmaktadır.⁶⁸

Efâl-i ilâhiyyenin hikmetten müstağni olmayacağından bahseden Abduh, bu konuyu âyet eşliğinde izah etmektedir. *“Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”*⁶⁹

⁶³ Muhammed İkbâl, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 15; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 132-133.

⁶⁴ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/117.

⁶⁵ Gazzâlî, *Hikmetler Kitabı*, çev. Halil Kendir (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 13.

⁶⁶ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Mustafa Behçet b. Muhammed Sâlim, haz. Mücahid Dündar-Habip Kartaloğlu (Ankara: Fecir Yayınları, 2021), 56.

⁶⁷ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 56.

⁶⁸ Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniver sitesi Yayınları), 326.

⁶⁹ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el-Mü'minûn 23/115.

“Vâcib, fâil-i muhtâr, efâli mahlûkâtında tasarrufu, illiyet-i mahza ve şuur ve iradesiz istilzâm-ı vücûdî sûretile sâdir değildir.... Kâinatta görünen intizâm, mesâlih-i uzmâ niçin takarrür etmiş? Mevcûdâtın ekmel ve erfa'ı olan Vâcibü'l vücûdun eseridir. Kâinattaki kemâl, mükevvinin kemâline tâbi, böyle itkân-ı ibdâ mübdîinin mertebe-i âliyesini izhâr içindir. İşte gâyat-ı nizâmın en ulvîsine bâliğ olan böyle bir vücûdla ilm-i şâmil ve irâde-i mutlakası taalluk ederek şu kâinât bir tarz-ı refi ile sâdir olmuştur.”⁷⁰

Ona göre hikmet ister amelde ister hususi yahut umumi yönden olsun nizâmı korumaya veya fesadı defetmeye yarayan şeydir. Abduh'a göre aklın hikmeti ise söz konusu ameli bütün yönleriyle inceledikten sonra onun bilinçsiz ve sebepsiz yaratılmadığını kabul etmesidir. Böylece akıl, kâinattaki her şeyi layıkıyla en güzel biçimde yaratanın Allah olduğunu bilmekte ve kâinatın Allah'ın eseri hikmetinin misalleri ile dolu olduğunu kavramaktadır. İnsan aklı Allah'ın hikmet sıfatı ile gökleri ve yeri ayakta tutan, ikisi arasında bulunan bütün eşyayı ve kâinatı kuşatan, nizâmı koruyan ve onun yok olmasına sebep olacak fesattan muhafaza eden yani canlıların ve bütün mahlûkatın menfaatini gözeterek olduğunu idrak edecektir.⁷¹ Burada hikmet planında insana düşen görev, Allah'ın kurduğu düzende incelikleri fark etme, yaratılıştaki harikulade kanun ve kuralları bilme, sebep ve sonuç ilişkisini idrak etme, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma, her işinde doğru ve faydalı olanı yapmadır.⁷²

Abduh, gök cisimleri örneğinden Allah'ın hikmetine vurgu yapmıştır. Gök cisimlerinin birbirlerinden milyonlarca ve milyarlarca ışık yılı uzakta olmasına rağmen düzenli ve hikmetli bir yasaya göre sağlam ve mükemmel bir düzen içerisinde olmalarından bahsetmiştir. Bu sistemde egemen olan düzenden yola çıkarak Allah'ın yaratmasına, hikmetine, takdirine ve hiçbir ortağının olmamasına ulaşmıştır.⁷³ O, Allah'ın yasalarından, âlemdeki enteresan düzenden hikmete varmaktadır. Abduh, Allah'ın bu koyduğu mükemmel yasaların hikmetini şu şekilde izah etmektedir:

“Âlemin yaratılışındaki harikuladeliği içeren âyetler üzerinde düşünenler için ibretler barındırır. Sebepleri gören hikmet ve sırları anlar. Fayda ve zararları birbirinden ayıran, onlarda bulunan sağlamlık ve metaneti ile bu nizâmın kaim olduğu yasalarla yaradanın gücüne, hikmetine, lütfuna, rahmetine ibadet edilmeye layık olduğuna, hiçbir mahlûkun ibadet edilmeye layık olmadığına delil getirir. Düşünerek ibretler çıkarır. Düşünmemenin dine karşı işlenmiş bir cinayet ve ona karşı vurulmuş en büyük darbe olduğunu ifade eder. Aynı zamanda fen bilimleri üzerinde düşünmemenin dini zayıflatıcı etkisini ve musibetlerin en şiddetlisi olduğunu iddia eder. Din adına pozitif bilime düşman olan bazılarının sadece eşyanın zahirine bakmakla, onlarla delil getirmenin ve bu âyetlerle yaratanın hikmetini tanımaya yeterli olduğu vehmine kapılırlar. Halbuki bu durum sadece kitabın dış kapağını ve şeklini görmekle yetinen kişinin misalidir. O kişi kitabın içindeki ilimden de hikmetten de bihaberdir. Halbuki Allah, Kur'an'da sadece fikrî-nazarî delillerle istidlâl etmemiş; mahlukat, yer, gök, gece, gündüz, gemiler, yağmur vs. dışında birçok şey üzerinden insanı

⁷⁰ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 58.

⁷¹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 109-110

⁷² Abdullah Kahraman vd., *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 327.

⁷³ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/111.

*kâinatı bilmeye, öğrenmeye, üzerinde düşünmeye, istidlâlde bulunmaya delil ve ibretler çıkarmaya teşvik etmiştir.*⁷⁴

Böylece Abduh, din ve bilim arasındaki derunî ilişkiye, burhana, hikmete vurgu yapmıştır. Ona göre, Kur'an'ı Kerim sadece nazarî delillerden ibaret değildir. Allah insanın mahlûkat üzerinde fikir yürüterek istidlâlde bulunmasını ve hikmetli bilgiye ulaşmasını istemektedir. Bunun için Kur'an'da insan derinlemesine düşünmeye sevk edilmektedir. Örneğin, “Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı, onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.”⁷⁵ Kur'an, aklın kullanılması anlamında, zihinde bir yoğunlaşma olan *tefekküre*; arka planı kavrama, derinlemesine düşünme olan *tedebbüre*; öğüt anlamında *tezekküre*; aklı doğru kullanma anlamında *teakkula* ve derinlemesine bilmek, anlamak, kavramak anlamında *tevakkufa* teşvik etmiştir.⁷⁶ Böylece tefekkür, tedebbür, tezekkür ve teakkul vasıtasıyla hikmet arayışı, vahyin öncülüğünde beşeriyetin bir ameli olmuştur. Bu arayış kimi zaman dini hükümleri, kimi zaman kâinatı ve kimi zamanda insanın kendi varlığını anlamlandırması şeklinde tezâhür etmiştir. Böylece akıl ve vahiyden beslenen hikmet, her zaman var olagelmiştir.

İnsanın yaratılışındaki hikmetlere dikkat çeken Abduh, insandaki idrake, düşünme yetisine, ahlakî donanıma, kabiliyetlerine, ruhî hallerine, bilgisine, ince sanatlara sahip olmasına, ilahi sırlara meraklı oluşuna, tabiatın ardından hevesle koşup hakikati bulma çabasına değinmektedir. Özellikle insanın akıl yeteneğine sahip olması yönüyle hem fiziki hem de ruhî özellikleriyle bir sanat âlemi olduğunu düşünmektedir.⁷⁷ Abduh'a göre Allah, insana akıl nimeti vererek ona sınırsız üstün bir yetenek bahşetmiştir. O, aklın sayesinde kâinatın sırlarını, varlıkların inceliklerini bilme ve kavrama hususunda bir sınır tanımamıştır. Allah'ın insana böyle bir nimet bağışlaması, O'nun şânının yüceliğine delildir. Ona göre, Allah Teâla'nın, insanı başıboş bırakması hikmetten ve basiretten yoksun, gelişigüzel bir iş yapması anlamında olur ki Allah Teâla bundan müstağnidir.⁷⁸

Kur'an-ı Kerim'in gönderiliş hikmetlerinden bahseden Abduh, ilk sıraya tevhid ilkesini yerleştirmiştir. O, tevhid ilkesini bütün ilimlerin rüknü olarak kabul etmiş; aklı, amelî ve ahlâki unsurlarla bir bütün olarak ele almıştır.⁷⁹ Abduh, dinin gönderilme hikmeti ve sebebini tevhid olarak yorumlamıştır. O, Kur'an'ın hükümlerine uyanlara va'd yani sevapla müjdeleme ve kişinin kazanacağı dünya ve ahiret saadetlerinden haber verdiğini bildirmiştir. Va'd ilkesi ile kendisine muhalif olanları ahirette cehennemle, dünyada rezillik ve bedbahtlıkla tehdit etmekte olduğunu savunmuştur.⁸⁰

⁷⁴ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 2/117.

⁷⁵ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), en-Nisâ 4/82.

⁷⁶ Kahraman vd., *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 187.

⁷⁷ Cemâleddin Afgânî- Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 102.

⁷⁸ Muhammed Abduh, *Fatiha Sûresi Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 220.

⁷⁹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 107.

⁸⁰ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Kur'ân Okumaya Giriş*, çev. Yusuf Aydın (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 28.

Abduh, Kur'an-ı Kerim'in gönderiliş hikmetleri arasında kalplerde tevhide hayat vermesi, ruhlarda onu sabit tutan ibadetlere yer vermesi şeklinde yorumlamıştır. O, Kur'an-ı Kerim'i insanlığın kurtuluşu için saadet yollarını gösteren rehber, dünya ve ahiret nimetlerine ulaşmasını sağlayan kitap olarak nitelemiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'in metotlarından biri de kıssa tekniği ile insanların ibret almasını sağlamaktır. Böylece Allah'ın hudûdunu ihlâl etmeyenlerin, ahkâmına sarılanların güzel akıbetleri anlatılmaktadır. Diğer taraftan da hudûdu aşanların, ahkâmı sırtlarının arkasına atanların akıbetleri tedebür ve tefekkür eden kimseye hikmetle anlatılmaktadır.⁸¹

Abduh'a göre Allah'ın birçok kavimleri yok etmesi, yeryüzünden kaldırması, bir milleti başka milletle değiştirmesi, başka insanlar yaratması, O'nun hikmet sahibi olmasının eseri olarak yorumlanmıştır. Böylece hikmet her hadisenin sebebinin tayin eden özellikler olarak düşünülmüştür. Zira Allah'ın işleri hiçbir zaman plansız, ölçüsüz değildir. Aynı zamanda O'ndan hiçbir zaman lüzumsuz bir şey sâdır olmamıştır.⁸²

Abduh'a göre, kıssa tekniği Kur'an-ı Kerim'in sünnetlerinden biridir. Bu teknikle inanç esaslarını delilleriyle, hükümleri ise hikmetleri ve illetleriyle destekleme amaçlanmaktadır. Amaç, kıssalardan öğüt ve ibret çıkarmaktır.⁸³ Aynı zamanda Abduh'a göre, tarihin derinliklerinde kalmış toplumların yahut zamanımızdaki milletlerin haline ibret nazarıyla bakan kimse “*Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız yapışın; bölünüp parçalanmayın.*”⁸⁴ âyeti celîlesi uyarınca emirlerdeki sırlara vâkıf olmakta ve hikmetleri idrak etmektedir.⁸⁵ Böylece Abduh'un hikmet kavramı ile *ibret* kavramı arasında bir münasebet kurduğu gözlemlenmektedir. Bu münasebet ibretin tanımına bakıldığı zaman daha iyi anlaşılabilir. İbret, “a-b-r” kökünden gelen “aşmak ve geçmek” gibi sözlük anlamları ihtiva eden bir kavramdır. Terim anlamı görünenden görünmeyene geçmek, nesnelere ve olayların dış yüzüne bakıp onlardaki hikmetleri kavramaya çalışmaktır.⁸⁶ Buradan ibretin hikmete ulaştırıcı bir kavram olduğuna şahit olmaktayız. Dolayısıyla hikmete varmakta bir vasıta görevi üstlenen ibretin payı yadsınamaz bir gerçektir. Kur'an-ı Kerimde ibret amacına binaen zikredilen kıssalarda insanların olaylar üzerinde düşünmesine, sebep sonuç ilişkisi kurmasına fırsat tanınmaktadır. Böylece insan bu bilinçle araştırma ve inceleme sorumluluğuna ulaşmaktadır.⁸⁷ Bir yönüyle varlıkların özündeki manaları ve işin hakikatini anlama ilmi olan “hikmet” ile diğer taraftan tabiatın kuruluş ve işleyişini, nesne ve olayları, sosyal hayatın farklı tecellilerini derin bir sezgi ve kavrayışla anlamlandırma çabası olan “ibret” aynı paralelde cem olmaktadır.

⁸¹ Abduh, *Fatiha Sûresi Amme Cüzü Tefsiri*, 84-85.

⁸² Afgânî- Abduh, *Urvetu'l-Vuskâ*, 233.

⁸³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/440.

⁸⁴ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), Âl-i İmran 3/103.

⁸⁵ Afgânî-Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ*, 235.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, “İbret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/367.

⁸⁷ Ahmet Çelik, “Birey ve Toplum İslahı Açısından Kur'ân Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 57.

Muhammed Abduh ve hocası Cemâleddîn Efgânî'ye göre, tarihin derinliklerinde kalmış toplumlar yahut zamanımızdaki milletlerin haline ibret nazarıyla bakacak olan kimse ilahi emirlerin ve yasakların sırlarını ve hikmetlerini idrak etmektedir.⁸⁸ Buradan ibretin etkin bir sebep, hikmetin de sonuç olduğu görülmektedir. Ona göre mü'min kimse, Kur'an âyetlerini araştırıp, İslam beldelerinin başlarına gelen olayları ibret nazarıyla değerlendirirse görür ki; orada Allah'ın emirlerine sırt çevrilmiş, O'nun öğrettiği yoldan sapılmış, heva ve hevese, şeytanın adımlarına uyulmuştur.⁸⁹ Böylece Kur'an-ı Kerim'in ibretlik kıssalarına dikkat çeken Abduh, kıssaların hikmetle ve ibretle dolu olduğunu savunmaktadır. Hayatın birçok alanına dair ibretle örüntülü olan kıssaların ders niteliği taşıdığını belirtmektedir. Öyle ki Abduh, insan hayatındaki sıkıntılar, darlıkların onları terbiye ettiğinden, kötülüklerden uzaklaştırdığından; diğer taraftan da lüks ve refah hayatın beraberinde getirdiği meşguliyetle Rabb'e olan ihtiyacın unutulduğu anda gelen sıkıntılar karşısında hatırlatıcı bir misyon yüklediğinden bahsetmektedir. Çünkü ona göre darlık ve sıkıntılı anlar insan beynindeki idraki harekete geçirmektedir. Böylece insanoğlu fitratına dönmüş olmaktadır.⁹⁰ Fitratına yerleşen nizam sayesinde de hikmete ulaşacaktır.

Hikmet ile İslam dini arasında münasebet kuran Abduh, "Bütün insanların İslam dininin taşıdığı hayır ve saadeti bilmeleri halinde mâlum hususları kapsayan irşâd ve hikmete basiretle vâkıf olacaklarını" iddia etmektedir.⁹¹ Abduh, İslam dininin akıl gücünü bütün prangalardan kurtardığını savunmaktadır. Çünkü O'na göre bu din, akli köle yapan taklit zincirine karşıdır. Din, akli hikmetine ve hükmüne göre karar verdiği an artık kendi mecrasına döndürmüştür.⁹² O, taklidi şiddetle eleştirerek hikmeti yüceltmekte ve aklın yaratıldığı gaye doğrultusunda kullanılmasını hedeflemektedir. Ona göre, taklit hastalığına müptela olan kimse, akli yaratıldığı gayeden saptıran ve hikmetin hayrından mahrum olan kimse pozisyonundadır.⁹³ Abduh, akla o kadar yüce bir değer vermiştir ki İslam'ın beşerin akıl yetisini kullanması yönünde vurgularını daima hatırlatmıştır. Din, akıl ve ilim arasında bağ tesis etmeye çalışan Abduh, ilmi aklın meyvesi, dini ise kalbin duygusu şeklinde anlamlandırmıştır.⁹⁴

Abduh'a göre, Allah bütün peygamberlere hikmeti vermiştir. Fakat kendilerinden sonra kavimler, taklit sebebiyle "hikmeti" zayı etmişlerdir.⁹⁵ O, İslam'ın delil ve hüccet dini olduğunu beyan etmiş, dinin hüküm ve emirlerinin hikmet üzere bina edildiğini savunmuştur. İ-

⁸⁸ Afgânî- Abduh, *Urvetü'l -Vuskâ*, 235.

⁸⁹ Afgânî- Abduh, *Urvetü'l -Vuska*, 239-240.

⁹⁰ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/440-441.

⁹¹ Muhammed Abduh, *Ve'l Asrî Sûresinn Tefsîri*, çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ankara: Doğu Matbaası, 1960), 45.

⁹² Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 196.

⁹³ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/133.

⁹⁴ Ramazan Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhyacı' Tepkisi/Cevabı: "Muhammed Abduh Örneği", *Eskiye* 7 (2007), 54.

⁹⁵ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/127.

lam dini akıl ve düşüncenin bağımsızlığını, vicdan hürriyetini önemsemiş ve ilmi met-hetmiştir.⁹⁶ Abduh'a göre İslam akıl, basîret, delil ve burhan dinidir.⁹⁷ İslam dininin, in-sanlar için yaptığı her düzenlemede zararın önlenmesi, fayda ve maslahatın elde edilmesi söz konusudur. Bu anlamda insanlar, hükümlerin menfaatlerini ve faydalarını gösteren hikmetleri öğrenmek istemişlerdir. Bir insanın, ümmetin bütün fertlerini kendisinin za-rarlı gördüklerinin zararlı, faydalı gördüklerinin faydalı olduğuna ikna etmesi mümkün değildir. Bir ümmetin bu meselelerden birinde ittifak etmesi ancak din veya geleneğe bağlılık ile gerçekleşmektedir. Gelenekler ise toplumdaki fertlerden topluma değişmektedir. O yüz-den bir toplumu fert veya topluluk halinde zararlı olanı zararlı olduğu için, faydalı olanı faydalı olduğu için yapmaya teşvik etmesi toplumun doğruyu bulması açısından yeterli değildir. Ona göre, toplumun ıslahı, fazilet ve adaba ulaşması, zararlı şeyleri terk etmesi faydalı şeylere ulaşmaya gayret göstermesi, nefisler üzerinde yüksek hâkimiyet sahibi bir etkene bağlıdır. Bu etken de dindir. Amellerin hikmetlerini bilmek, amelleri işleyenlerin ahiretteki saadetini ve menfaatlerini bilmek toplumun çoğunluğu tarafından amellerin benimsenmesini sağlamaktadır. İnsanlar dinin temel ilkelerinden ve külli hükümlerinden her birinin hikmetini bilirse dinin emirlerini kalp huzuru ile benimser ve birçok hik-metten de hissedar olurlar.⁹⁸ Dini hikmet anlayışı üzerinde temellendiren Abduh, böylece dinin hakikate ulaşma ve ıslah etmede gücüne dikkat çekmek istemiştir. Ayrıca O, Müs-lümanların buldukları çağda karşılaştıkları sorunların bertaraf edilmesi noktasında din-akıl ve din-bilim arasında münasebet kurmuş, yeni bir düşünce rönesansı oluştur-mak istemiştir. Oluşturmak istediği yeni düşünce tarzı ile İslam dünyasında akıl ve nakil ilişkisini fonksiyonel hale getirmeyi hedeflemiştir. Böylece Abduh bu yönüyle dini, dü-şünce ve akıl ekseninde hikmet aracılığı ile canlandırmak, insana kâinattaki yerini idrak ettirmek istemiştir.

Hikmeti bir düşünce tarzı olarak kurgulayan Abduh, dinin kavranması ve uygulan-ması safhalarında akla önemli yetki alanı açmıştır. Abduh, din ile akıl arasında birliğe son derece önem vermiştir. O, zihin dünyasında tıpkı orta çağ kelâmında benimsendiği gibi ne birincisini ikincisinin emrine vermiştir ne de modern felsefenin yaptığı gibi akıllı ve dini kendi hususi sahalara hapsedmiştir. Bilakis onları iki kardeş olarak mütalaa etmiş-tir. Öyle ki o, Allah'ın doğru yola uyulması için bahsettiği bu aklın din ile son derece uyumlu olduğunu ve aynı kaynaktan geldiklerini kanıtlamak istemiştir. Ona göre, aklın ürünü olan ilim, maddi hayatta mutlu olmamızı sağlayan vasıtaları temin ederken, din ise ahlakî melekeleri geliştirerek ruhu terbiye eden yönüyle ahiret saadetine götüren kaynaktır.⁹⁹ Her ikisi arasındaki münasebeti sağlayan unsur da hikmettir.

Abduh, Kur'an ışığında akıllı insanı insan yapan onun her türlü aksiyonlarına anlam katan, ilahî emirlerde yükümlülük altına girmesini sağlayan şey olarak yorumlamıştır. O, eşyadaki hikmeti, düzeni ve uyumu anlama gücüne sahip olan akıllı, ilahi hakikatleri

⁹⁶ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 13/130-131.

⁹⁷ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/204.

⁹⁸ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 6/358.

⁹⁹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 55.

sezen, anlayan ve onlar üzerinde tefekkür etme yetkisine sahip olan potansiyel şekilde anlamlandırmıştır.¹⁰⁰ Böylece hem aklın hem dinin amaçlarına bakıldığı zaman doğru ve güzel işlere yönelme, sözde ve amelde doğruya ulaşma hedeflenmektedir. Bu hedefler bizi zaten hikmetin tanımına ulaştırmaktadır. Zira hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmek, bilmek ve bildiği ile amel etmektir. Hikmet vasıtasıyla insan, bilgisizlikten, icraatlarını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bu naklıktan temizlemektedir. Böylece hikmet, insanın Allah'ın ahlaki ile ahlaklanmasına sebep olmaktadır.¹⁰¹

Abduh'un kişisel ahlak ve sosyal ahlak anlayışının hikmet üzere oluştuğunu şu ifadelerinde de rastlamaktayız: "...Allah'ın kanunlarına koyduğu ruh, zekamızı geliştirmemizi, duygularımızı temizleyip güçlendirmemizi, isteklerimize bir ölçü koymamızı, doğruyu muhafaza etmemizi, İslam kardeşliğinden ilham almamızı ve birbirimize iyilikle muamele etmemizi emreder..."¹⁰² Abduh'un burada vermek istediği mesaj hem ilmî hem de amelî yönden işin özüne vâkıf olmaktır. Bu vukûfiyet hikmet dili ile derin ve katmanlı anlam kazanmaktadır. Kimi zaman hikmet dili kendisini dini hükümlerde, kimi zaman ilim ve bilimde, kimi zaman ise kâinatta kendini göstermektedir. İnsanda bunu aklı sayesinde ve seviyesince anlamlandırmaktadır. Abduh, dinin akılla kavranabilen ve mantık süzgecinden geçirilebilen hikmet özelliğine vurgu yapmıştır. Aynı zamanda Abduh'un din ile bilimin el ele verip beraberce insanların ruhunu ve kalbini yükselteceğine dair temennisi hikmete ne kadar değer verdiğinin en bariz yansımasıdır.¹⁰³

Abduh, tüm mahlûkatın yaratılmasındaki hikmeti, onları yaratan Allah'ın kemâl sıfatları ile birlikte kendilerine tecelli etmesi şeklinde yorumlamıştır. Böylece Allah Teâla bilinmeyi, kendisine ibadet edilmesini, şükredilmeyi, kendine hamd edilmesini vs. istemiştir. O'nun isimlerinin ve sıfatlarının zuhuru, kanunlarının ve âyetlerinin tecellisi, O'na hamdin ve şükürün gereğini beyan etmektedir. Bu sebepten ötürü de kâinat son derece sağlam ve büyük bir nizam içinde yaratılmıştır. Bütün bunlar Allah'ın hikmetinin ve ilminin göstergesidir.¹⁰⁴ Abduh'a göre, kâinatta müşahade edilen hikmet ve mutlak düzen, Allah'ın Alîm ve Hakîm olduğunun delilidir. Kâinattaki nizâmdan ve hikmetinden yola çıkan Abduh, bunun bir tesadüf eseri olmadığını belirtmektedir. Öyle ki kâinatın sırrını anlamak, gizliliklerini izhar etmek için akıllar birbiriyle hikmet keşfinde yarışmaktadır.¹⁰⁵

Abduh, Kur'an'ın evrendeki mükemmel nizamı, onu yöneten eşsiz kanunları ve onda açığa çıkan hikmet ve kemali aklın hizmetine sunduğunu düşünmektedir. Bu düşüncenin en büyük tezahürü kâinatı büyük bir dikkatle ve titizlikle inceleme vazifesinin akla verilmiş olmasıdır. Abduh'a göre, yaratılanların incelenmesine ve araştırılmasına yönelik hikmete davet niteliğindeki âyetler neredeyse Kur'an'ın yarısını oluşturmaktadır.¹⁰⁶ O, bu

¹⁰⁰ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 152.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/205-210.

¹⁰² Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 56.

¹⁰³ Osman Keskioglu, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 200.

¹⁰⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 9/158.

¹⁰⁵ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 98.

¹⁰⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 156.

minvalde bazı âyetleri şöyle örnek vermektedir. “*İnkâr edenler, Gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?*”¹⁰⁷ “*O'nun kanıtlarından biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.*”¹⁰⁸ Abduh'a göre, din ne tarih öğretisi ne yıldızlar âleminin açıklaması ne de yeryüzünün uzunluğunu ve genişliğini öğretmek için gönderilmiştir. Bu öğretilere insan çabasıyla nihayetinde ulaşabilir. Asıl maksat ilâhî hikmetin tezahürlerine dikkat çekmek ve hikmet sırlarına vâkıf olabilmektir. Bu kavrayış insana verilen akıl, inceleme ve araştırma ruhu sayesinde mümkün kılınmaktadır.¹⁰⁹ Böylece Abduh, İslam dininde hikmetin en büyük vasıtası olan akla ve aklın işlevselliğine ne kadar önem verildiğini ortaya koymaktadır. Zira hikmet, akletme becerisi ile dini anlamada anahtar mesabesindedir.

Abduh'a göre, insan emrine verilen bu cismani âlem, insanın akli tasarrufuna verilmiştir. Allah, yarattığı her şeyi insan tasarrufuna vererek âlemdeki sırları açığa çıkarması için insana misyon yüklemiştir. Bu vazifeyi üstlenen insanda hayatını güzelleştirmek, refah seviyesini yükseltmek için Allah'ın ona vermiş olduğu nimetlerin kadrini bilerek hikmetle araştırma yapmaktadır. Bu araştırmalarına nerede olursa olsun ısrarla her zaman devam etmektedir.¹¹⁰

Abduh, “Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa onu almalıdır”¹¹¹ hadisini ve “*O dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi insanlar düşünüp anlarlar.*”¹¹² âyetini delil olarak kullanarak hikmetin ulvî bir ilim olduğuna, birçok hayırlar barındırdığına tanıklık etmiştir. Abduh, Allah'ın dilediğine hikmet vermesini, “hikmet verilen kimseye onu güzelce kullanması için Allah'ın ona mükemmel akıl ve sağlam bilgi vasıtalarıyla yol göstermesi” şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre, kavramların doğruluğunu ölçen, tasavvur ve tasdikleri birbirinden ayıran akıl sayesinde evham kefesi havada kalmakta, hakikat kefesi ağır basmaktadır. Böylece insan, akıl aracılığı ile vesvese ve ilhamı ayırma mefkûresine ulaşmaktadır. Hikmeti İbn Abbas'ın değerlendirmesi ile kabul eden Abduh, Kur'an'ı anlamayı, Kur'an'ın hükümlerini ve illetlerini kavramayı hikmet kapsamında ele almıştır. Çünkü Kur'an hakikatlerinin ruh üzerindeki etkisi yadsınamaz. İşte ruhta beliren ve salih işlerin yapılmasına sebep olan, ruhtaki evhamı defeden şey hikmettir. Böylece hikmet, hakikatlerin açığa çıkmasını sağlayan unsur mesabesinde olmaktadır. Abduh, hikmeti ele alırken aynı zamanda Kur'an'ın evrensel hidayet boyutuna da dikkat çekmiştir¹¹³

Abduh, hadis-i şerifte bahsedilen hikmetin önemine binaen kişinin hikmeti *yitik mal* mesabesinde değerlendirmesini onu arayıp bulmasına, bulunca da hemen zaman kaybetmeden almasına dayandırmıştır. Bu istenilen hedefe ulaşıldığının bir göstergesidir.

¹⁰⁷ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el-Enbiyâ 21/30.

¹⁰⁸ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), er-Rûm 30/22.

¹⁰⁹ Abduh, *Risâletu't- Tevhîd*, 99.

¹¹⁰ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 192.

¹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2009), “Zühd”, 15 (No. 4169); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre et-Tirmizi, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2014), “İlim”, 19 (No. 2687).

¹¹² Kur'ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el-Bakara 2/269.

¹¹³ Abduh-Rizâ, *Tefsîru'l Kur'âni'l Hakîm Tefsîru'l-Menâr*, 3/132.

Çünkü hikmetle ulaşılan şey ilimdir. İlimde insan aklının bilme ihtiyacına yönelik elde ettiği çabanın en güzel ürünüdür.

Hikmet ilmini dini anlamada, sağlam düşünce üretiminde önemli bir değer olarak gören Abduh, peygamberlerin gönderilmesini de birtakım hikmetlere dayandırmaktadır. Abduh, Allah'ın peygamber gönderme hikmetini insan aklının ihtiyacına cevap verilmesi gerekçesi üzerine inşa etmiştir. O'na göre insanlığa verilen peygamberlik nimeti onu diğer mahlûkatlardan seçkin kılmıştır. O, insanlık için gönderilen peygamberlerin ümmetlerine karşı oynadıkları rolün hiç şüphesiz tartışılmaz olduğunu düşünmektedir. Çünkü onlar hisse dokunan, ruha hitap eden, ruhun saptırıcı ihtiraslarından insanlığı temizleyen ve melekelerini terbiye eden, dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak şeyleri onlarda yerleştiren seçilmiş insanlardır.¹¹⁴

Abduh, peygamberlerin gönderilme hikmetini, insanların varlığını ve bekasını sağlayan en önemli ihtiyaçlar kategorisinde değerlendirmiştir. Çünkü akıl fert için ne kadar önemli ise beşeriyet için de peygamberlik o kadar önemlidir.¹¹⁵ Abduh'a göre, bu hikmetlere binaen gönderilen peygamberle şu hikmetleri de barındırmaktadırlar. Allah'ı ve Allah'ın sıfatlarını bilme yollarını gösterme, ibadetleri telkin ederek Allah'ın yüceliğini hatırlatma, fertlerin yararlarını yaralamadan Allah'ın emirlerini kuvvetlendirmedir. Onlar pratik hayata dair deneyimleri de aktarmaktadırlar. Örneğin rızık kazanma yolu, geçim temin etme, deneysel ilimlerin sınırlarına nüfuz etme. Ayrıca nasihat, tavsiye, irşatta bulunma, akideyi şüphelerden koruma, insanların iş ve teşebbüslerinde meşru dairede bulunması gerektiği bilincini vermektedirler.¹¹⁶ Abduh, nübüvvetin hikmetini ele alırken ahlakî ve ameli yönüne dikkat çekmekte ve bu yönde bir yorum getirmektedir.¹¹⁷

Abduh'a göre peygamberler, ilahi hikmetin tezahürlerine dikkat çekerek hikmetin sınırlarını kavrayıp vakıf olmaya ve hikmetin harikulade yönüne hayran olmaya teşvik etmektedir. Ona göre, peygamberlerin tebliğ vazifesini insanların bilgi, kültür ve anlayış seviyelerini dikkate alarak yapmaları hikmetin tezahürüdür. Zira tebliğ edilen din, ilim talep etmeyi, akla ve akli delillere saygılı olmayı, kâinatı incelemeyi ve her türlü aşırılıktan uzak durmayı öngörmektedir.¹¹⁸ Zira hikmet, her türlü aşırılıktan uzak olma ve her şeyi olması gerektiği yere koyma anlamlarını ihtiva etmektedir.

Akıl ve vahiy uyumundaki hikmeti her fırsatta ele alan Abduh, akıl ve vahiy arasındaki ayrımı da peygamberin gönderiliş hikmeti üzerine bina etmiştir. Ona göre akıl, insana neyi yapması gerektiği veya neyi yapmaması gerektiği yönünde tesir etmektedir. Vahiy ise, peygamber gönderilme misyonu üzerine temellendirilerek insanın niçin yapması veya niçin yapmaması gerektiğine yönelik ikna edici mantıkla etki etmektedir.¹¹⁹

¹¹⁴ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 163.

¹¹⁵ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh ve Sonrası Kelamcılarda Nübüvvet", *İslam'da Peygamber İnanç*, ed. İbrahim Coşkun (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009), 262.

¹¹⁶ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 163-164.

¹¹⁷ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 29.

¹¹⁸ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 165-166.

¹¹⁹ M. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rıza* (Berkeley: University of California Press, 1966), 126-127.

Peygamberlik ve vahiy birbirinden asla ayrılmayan ikilidir. Öyle ki birinin yokluğu diğeri anlamsızlaştırmaktadır. Vahiy, nübüvvet binası üzerine temellendirilmektedir.¹²⁰

Abduh, ibadetlerin hikmetlerine ve gayelerine odaklanarak ibadetlerdeki manevi hazzi ve ruhu canlandırmak istemiştir. Örneğin ona göre, -namazda bulunan rekâtların hikmetinin dışında- aklın sebebini anlamayacağı haller yoktur. İnsanlarda yoksunluk ve mahrumiyet hissini geliştiren, nimetlere şükretmeyi öğreten oruç ibadetine de nice nice hikmetler bulunmaktadır. Eşitlik ve birliktelik ruhunu öne çıkaran yakınlaşma şuuru ile insanda manevi doyuma sebep olan hac ibadetine, aşırı iktisadî gruplaşmanın önüne geçme, infaki teşvik etme, toplumsal barışı tesis amacı bulunan zekât ibadetine de birçok hikmetler bulunmaktadır.¹²¹ Böylece Abduh'un Allah'ın fiilleri ve sıfatları, kâinat ve insan tasavvuru temelinde din ve akıl öncülüğünde hikmeti yeni bir bakış açısı ile anlamlandırdığı görülmektedir.

Sonuç

19. yüzyıl döneminde modern akılcılığın ve tabiat kanunlarının katı sebep-sonuç ilişkisi üzerine bina edildiği bilinmektedir. Tüm bunların etkisiyle yeni ilm-i kelâm döneminde hikmet kavramının merkeze alındığı ve üzerinde titizlikle durulan bir kavram olduğu görülmektedir. Abduh'un da hikmetle ilgili değerlendirmelerine baktığımızda onun da bu kavram üzerinde özellikle durduğu görülmektedir. Abduh nezdinde çok önemli olan bu kavramın klasik kelâm'dan daha farklı bakış açısıyla ele alınmış olduğu karşımıza çıkmaktadır. Abduh'un hikmet perspektifinde 19. yüzyıl döneminde mâkul izahlar ve düşünceler ürettiği gözlemlenmektedir. Çünkü O'nun, üretmeye çalıştığı yeni kelâmın temelinde yeni bir hikmet kavramını merkeze aldığı görülmektedir. Abduh'un hikmete yönelik tutumu, klasik kelâm dönemindeki tâli ve önemsiz ihtilaflardan uzak, modern bilimin verileri dikkate alınarak ümmetin ittifak ettiği hikmet anlayışına yakın tarzda şekillenmiştir. O, Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki tartışmalardan uzak durmuş, O'nun fiilleri ve yarattıkları üzerinde hikmetle düşünmeyi kendisine düstur edinmiştir. Öyle ki evrendeki insicam ve mükemmellikten yola çıkan Abduh'un Allah'ın yaratma ve fiillerindeki hikmetle sentez yaptığı görülmektedir. O bu sentezden hareketle nizâmın mekanik ve tesadüfî olmadığı vurgusu ile sahil bir Allah ve evren tasavvuru oluşturma gayesi taşımıştır. Akli mutlaklaştıran dönemin bâtil ve inkârcı akımlarına cevap verme gayreti içerisinde olmuştur. Amacı Allah'ın hükümleri, yaratması ve fiilleri vasıta kılınarak ilahî hikmetleri gözler önüne sermektir. Böylece Abduh'un kâinat ve işleyişi üzerinde, ilahî hükümleri anlamlandırmada, insanoğluna hikmet metodu üzerinden tefekkür yolunu açmayı hedeflediği, dinin maksadına ve insan ihtiyaçlarına uygun içtihat kanallarını aktif hale getirmek istediği sonucu çıkmaktadır.

Abduh'un hikmeti sadece teorik ve nazari anlamda ele almadığı; bilakis sosyal ve amelî bir çerçevede ele aldığı görülür. Onun hikmet anlayışını akl-ı selim, vahiy, sağılam bilgi, sebep sonuç münasebeti üzerine inşa ettiği görülmektedir. Abduh'un hikmeti *dini düşüncede bir yenilenme* biçimi olarak yapılandırdığı gözlemlenmektedir. Çünkü hikmet

¹²⁰ Altıntaş, "Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların 'İhyacı' Tepkisi/Cevabı: 'Muhammed Abduh Örneği'", 51.

¹²¹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 172-178.

kavramı üzerinden İslam dünyasına yeni bir heyecan katmak istemiştir. Böylece onun hikmet olgusu üzerinden İslam düşünce dünyasında yeni yeni düşünceler üretmek ıslah ve tecdit anlamında yeni bir çığır açmak istediğini düşünmekteyiz. Çünkü o, taklide karşı olmuş ve dönemin ihtiyaçlarına binaen alternatif yeni çözümler üretmek özgün bir hikmet metodolojisi kurmayı hedeflemiştir. Abduh'un hikmet vasıtasıyla dini içtihat ruhuyla besleyerek dinamizm kazandırmayı hedeflediği, hangi çağda olursa olsun vahyin temelinde ve aklın ışığında düşünce üretmenin önemini vurguladığı gözlemlenmiştir. Çünkü o, Müslümanların âtaletten kurtulmaları, ilim ve bilim üretmeleri gerektiğine inanmıştır. Dolayısıyla Abduh'un felsefi ve spekülâtif kaygıları ötelediği İslam düşünce dünyasına yeni bir ruh katmak istediği sonucu çıkmaktadır. Ayrıca Abduh'un hikmete bakış açısında yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden İzmirli, İkbâl ve Harpûtî gibi isimler ile aynı paralelde düşündüğü görülmektedir. Abduh'un yine Gazzâlî ve Elmalılı ile hikmet sentezlerinin uyumlu olduğu sonucu çıkmaktadır.

Abduh nazarında ilahî hikmet konusunun insan eksenine evrildiği ve daha çok akıl ile vahiy dengesi planında makul düşünce üretme tarzında bakış açısının geliştiği izlenimi oluşmuştur. Abduh'un bu yöne evrilmesini zamanın değişmesiyle oluşan bâtil ve inkârcı felsefi akımlara cevap vermek istemesine ve şartlara binaen Allah, insan ve kâinat tasavvuru oluşturma amacına dayandırmaktayız. Daha çok insanı ve insan aklını merkeze alan Abduh'un ilahî fiilleri ve kâinatı anlamlandırmada İslam dini temelinde akli odak noktasına yerleştirdiği görülmektedir. Onun hikmet temelinde Kur'an'ın ve dinin anlaşılmasına yönelik yeni pragmatist yorumlar oluşturmak istediği sonucuna ulaşmaktayız.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Mustafa Behçet b. Muhammed Sâlim. haz. Mücahid Dündar-Habîp Kartaloğlu. Ankara: Fecir Yayınları, 2021.
- Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr*. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abduh, Muhammed- Rızâ, Reşîd. *Kur'an Okumaya Giriş*. çev. Yusuf Aydın. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Abduh, Muhammed. *Fâtîha Sûresi Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abduh, Muhammed. *Ve'l Asrî Sûresinin Tefsîri*. çev. Yusuf Ziyaeddin Ersal. Ankara: Doğu Matbaası, 1960.
- Afganî, Cemâleddin – Abduh, Muhammed. *Urvetü'l-Vuskâ*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Altıntaş, Ramazan. “Protestancı Söylem Karşısında İslamcıların ‘İhyacı’ Tepkisi/Cevabı: “Muhammed Abduh Örneği”. *Eskiye* 7 (2007), 49-55.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Gayetü'l Merâm fi İlmi'l-Kelâm*. thk. H. M. Abdüllatif. Kahire: 1391/1971.
- Amir, Ahmad N. vd. *Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkıları*. çev. Osman Şahin. *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1 (2012), 223-242.
- Arpa, Enver. “Tefsirde Çağdaş Akılcı Ekol”. *Manas Sosyal Araştırma Dergisi* 8/1 (2019), 899-918. <https://doi.org/10.33206/mjss.459655>
- Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi*. 4 Cilt. İstanbul: 1305.

- Aydar, Hidayet Aydar vd. (ed.). "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*. 342. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Barlak, Hasan. "Safahat'ta Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh Diyalogu ve Mehmet Akif'e Göre Son Dönem Osmanlı Toplumunda Gençliğin İhyası". 474-494. *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016.
- Comte, Auguste. *Discours sur L'esprit positif*. Paris: 1983.
- Çelik, Ahmet. "Birey ve Toplum İslahı Açısından Kur'an Kısılları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 54 – 87.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Ebi Bekr Muhammed bin Aziz, Sicistânî. *Garibu'l-Kur'an*. Dımeşk: 1414/1993.
- Ebu'l Hasen Ahmed, ibn Faris. *Mu'cemu mekâyisu'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: 1991.
- Emin, Osman. "Muhammed Abduh'un İslam İnancını Savunması". çev. Necdet Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 349-355.
- Fuâd, Abdülbâkî Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Gazzâlî. *Hikmetler Kitabı*. çev. Halil Kendir. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1330/1911.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 3. Basım, 1430/2009.
- İbn Mükerrrem, İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed. *Lisanü'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 2 Cilt. Kahire: y.y., ts.
- İkbâl, Muhammed. *Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım, 2020.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh". 19. *Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen vd. 435-440. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh ve Sonrası Kelâmcılarda Nübüvvet". *İslam'da Peygamber İnancı*. ed. İbrahim Coşkun. 262-272. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelâm Araştırmaları* 6/1 (2008), 77-106.
- Kerr, M. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rıza*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Keskioğlu, Osman. "Muhammed Abduh". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (1970), 109-134.
- Köz, İsmail. "Aristoteles Mantiğı ile Felsefe- Bilim İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2002), 355-374.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Kur'an Yolu*, Erişim 16 Haziran 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Kur'an Meali*, Erişim 16 Haziran 2023. <https://www.kuranmeali.com/>
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/504. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tehîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özdemir, Ahmet. "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 83- 102. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.443231>
- Özerverarlı, Mehmet Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/483. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özerverarlı, Mehmet Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Özerverarlı, Mehmet Sait. *Mutezile Akılcılığı*. İstanbul: Erkan Matbaacılık, 1997.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997.
- Pezdevî, İmam Ebu'l Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1951.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır: Matbaatu'l-Menar.
- Sıddîki, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sigmund, Freud. *Dinin Kökenleri*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1999.
- Stromberg, Roland. *An Intellectual History of Modern Europe*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1966.
- Şehistânî. *Nihâyeti'l-İkdâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-dîniyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u's-sahîh*. thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 5. Basım, 1435/2014.
- Tokatlıoğlu, Melek Büşra. "Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi Temel İslami Bilimler Öğrenci Sempozyumu*. ed. Hidayet Aydar-Muhammed Ezber. 336-345. İstanbul: 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Abdüllatif Harpûtî'nin Astronomi ve Din Makalesinden". *Kelâm İlmine Giriş*. 293-315. İstanbul: Damla Kitabevi, 2021.
- Türk, İbrahim Caner. "Osmanlı Son Dönem Şöhretli Âlimlerinden Muhammed Abduh'un Eğitime Dair Düşünceleri". *Akademi Sosyal Araştırmalar Dergisi* 43/2017, 261-281.
- Uludağ, Süleyman. "İbret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/367. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Ünverdi, Mustafa. "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı -Afganî, Abduh ve Musa Carullah Örneği-". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanritanır-Amaneh Manafidizaji. 127-149. Mardin: Institution of Economic Development And Social Researches Publications, 2018.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 3 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Carullah Mahmud İbn Ömer. *Esasü'l-Belağa*. Beyrut: ts.

Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti

Nezir Maviş | <https://orcid.org/0000-0001-9762-9849>

nezirmavis@mu.edu.tr

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | <https://ror.org/05n2cz176>

İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Muğla, Türkiye

Öz

Varlığı naslarla sabit olan cinler, akıl ve irade sahibi varlıklardır. Zâriyât sûresinin 56. âyetinde cinleri ve insanları yalnızca kendisine kulluk etmeleri için yarattığını belirten Allah, En'âm sûresinin 130. âyetinde de “Ey cin ve insan topluluğu; size, içinizden, âyetlerimi anlatan ve şu (korkunç haşr) gününüzdün geleceğini haber verip sizi korkutan peygamberler gelmedi mi?” buyurarak cin ve insan ilahi vahyin muhatabı olup ahirette hesaba çekileceklerini beyân etmektedir. İsrâ sûresinin 95. âyetinde ise “Eğer yeryüzünde (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.” buyuran Allah, bu husustaki sünnetullah'a dikkat çekmiştir. Bu açık ilâhî beyana rağmen, yeryüzünde beşerin yaratılmasıyla birlikte, cinlerin dinde beşer elçilere tabi olduğunu belirten ve bunu sadece Hz. Muhammed'e has kılan iki görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin şekillenmesinde Kur'ân'ın konuyla ilgili âyetlerinin etkisi büyüktür. Ahkâf ve Cin sûrelerinde, Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu dinleyip ona iman eden bir grup cinin, kendi kavimlerine giderek onları da imana çağırdığı belirtilmektedir. Bu durum, *sekaleyn*'den her birine kendi cinsinden elçiler gönderildiğini ifade eden Kur'ânî naslar ile cinlerin dinde beşer elçilere tabi olduğunu belirten görüş arasında zahirî bir uyumsuzluğa yol açmaktadır. Zira beşerden farklı bir tür olan cinlerin, beşer fitratı ve yaşamını merkeze alan Kur'ân'ın amelî hükümlerinin muhatabı kılınması, onların ontolojik açıdan beşerle özdeşleştirilmesi anlamına gelmektedir ki bunu naslarla bağdaştırmanın imkânı bulunmamaktadır. Öyleyse cinlerin beşer elçilere ya da Hz. Muhammed'e iman etmesi, bu husustaki yaygın söylemin aksine, insanın insan elçiye tabiiyetinden farklı bir anlam taşıyor olmalıdır. Çalışmamızın amacı bu farklılığı ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Cin, İman, Beşer, Hz. Peygamber

Öne Çıkanlar

- Ontolojik olarak farklı bir varlık mertebesinde bulunan cinlerin, *Resulü's-sekaleyn* vasfını taşıyan Hz. Muhammed'e iman etmesi; merkezinde beşerin bulunduğu Kur'ân'ın insana yönelik hükümlerinden ziyade, her iki türe hitap eden İslâm akâidinden sorumlu tutulduklarını ifade ediyen olmalıdır.
- Kur'ân, peygamber gönderme konusundaki *sünnetullah*'ın cinlere cinden, insanlara da insandan elçi göndermek olduğunu beyân etmektedir.
- Bunun tek istisnası, *hâtemü'n-nebiyyîn* olması ve getirdiği mesajın evrenselliği nedeniyle Hz. Muhammed'dir.
- Ahkâf ve Cin sûrelerinde, Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu dinleyen bir cin grubunun ona iman ettikleri haber verilmiştir.
- Konuyla ilgili naslar ve yorumlar, cinlerin imanının dinin özünü oluşturan akâid alanıyla tahsis edildiğine dair görüşü desteklemektedir.

Atıf Bilgisi

Maviş, Nezir. “Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 657-681. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225923>

Geliş Tarihi	28 Aralık 2022
Kabul Tarihi	14 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Theological Nature of the Jinn's Belief in Human Prophet

Nezir Mavis | <https://orcid.org/0000-0001-9762-9849>
nezirmavis@mu.edu.tr

Mugla Sitki Kocman University | <https://ror.org/05n2cz176>

Faculty of Islāmīc Sciences, Department of Kalām and Islāmīc Sects, Muğla, Türkiye

Abstract

Jinns, whose existence is established by the scriptures, are beings of intelligence and will. In the verses, Allah states that he created jinn and humans only to serve Him (al-Dhāriyāt, 56) and says, “*O jinn and human community; Didn't there come to you prophets from among yourselves who told you about My signs and warned you that this (terrible resurrection) day would come?*” (al-An'ām, 130), declaring that jinn and human bot are responsible so they will be held accountable in the hereafter. In another verse Allah draws attention to the sunnahtullah (natural/social law) in this regard by saying, “*If there were angels residing on the earth (instead of people), we would certainly have sent down an angelic prophet from the sky to them.*” (al-Isrā, 95). Despite this clear divine statement, with the creation of human beings on earth, two views have emerged, one held that the jinn are subordinate to human prophets in religion and the other exclusive this to the Prophet Muhammad. The Qur'ān's verses about jinn have a great role in shaping these views. In sūrahs al-Ahqāf, and Jinn, it is stated that a group of jinn, who listened to the Prophet's recitation of the Qur'ān and believed in him, went to their own people and called them to faith. An apparent inconsistency arises between the Qur'ānic verses, which state that prophets were sent to each of the *thaqalayn* from their own kind, and the view that jinn are subject to human prophets in religion. Because making jinn, who are a different species from human beings, the subject of the practical provisions of the Qur'ān, which focuses on human nature and life, means that they are ontologically identified with humans, which is inconsistent with the scriptures. So, contrary to the widespread discourse on this matter, fact that the faith of the jinns in Prophet Muhammad, must have a different meaning than the subordination of humans to human prophet. The aim of this study is to reveal this difference.

Keywords

Kalām, Jinn, Belief, Prophet Muhammad

Highlights

- The fact that jinn, who are ontologically different level of existence, belief in Prophet Muhammad who is the *Rasul al-Thaqalayn* must mean that they are held responsible for Islāmīc creed that address both species, rather than the provisions of the Qur'ān that address human beings.
- The Qur'ān states that the *sunnatullah* about sending prophets is to send messengers from jinn to jinn and from humans to humans.
- The only exception of this is Prophet Muhammad, because he is *the last of the prophets* and the universality of the message he brought.
- In the Ahqāf and Jinn sūrahs, it has been reported that a group of jinn who listened to the Prophet's recitation of the Qur'ān believed in him.
- Qur'ānic verses and comments on the subject show that this belief of the jinn is assigned with the essence of religion/belief area.

Atıf Bilgisi

Maviş, Nezir. "Theological Nature of the Jinn's Belief in Human Prophet". *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 657-681. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225923>

Date of submission	28 December 2022
Date of acceptance	14 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

İnsan gibi akıl ve irade sahibi, dolayısıyla ilahi vahyin muhatabı olan cinlerin ontolojik olarak farklı bir tür olduğu naslarla teyit edilmiş, naklî bir bilgidir.¹ Kur’ân cinlere de Allah tarafından elçiler gönderildiğini belirtmektedir. Bu elçilerin cinlerden mi yoksa beşerden mi olduğu konusu tartışmalı ise de Hz. Muhammed’in her iki türe elçi gönderildiğinde tam bir ittifak bulunmaktadır. Ahkâf ve Cin sûrelerinde, Resulullah’ın -sabah namazında- okuduğu Kur’ân’ı dinleyen bir grup cinin ona iman ettiği belirtilmektedir. Bu durum, cinlerin insan elçiye gelen Kur’ân’ın itikâdî alanının yanında, -insana has şekliyle- ibadet, muamelelât, helâl ve harâm gibi pratiklerden sorumlu olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Çalışmamızın amacı bu soruya naslar ışığında cevap aramaktır.

Cinleri konu alan kitap² ve tezlerin yanında,³ bazı makaleler de bulunmaktadır.⁴ Onları farklı yönlerden ele alan bu çalışmalarda, cinlerin beşer elçilere tabiiyetinin mahiyetine ise değinilmemiştir. Cinlerin ontolojik farklılıklarına vurgu yaparak Ahkâf ve Cin sûreleri temelinde, onların beşer elçiye iman ve tabiiyetinin kelâmî mahiyetini araştıran makalemiz, bu yönüyle orijinallik vasfını taşımakta ve alana katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Cin Kavramı

Günümüzde cinlerin, aramızda yaşayan müstakil canlılar olduklarından kendilerine özgü bir uzay-zaman düzleminde yaşamlarını sürdüren enerji formları veya zihnin psikolojik halleri olduğuna değin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁵ Konunun Müslüman kültürü açısından sağlıklı bir şekilde ortaya konulması için öncelikle cin kavramının klasik kaynaklarda nasıl algılandığının bilinmesinde yarar vardır.

Cin isminin türetildiği, c-n-n kökünün temel anlamı, gizlemek ve gizlenmektir.⁶ Bu ismin çoğulu olan cân, cinân ve cinneh; gözlerden gizlenmiş bir varlık türünü ifade etmektedir. Araplar, anne karnında gizlenen insan yavrusuna *cenin*, nesnelere gözlerden

¹ bk. el-En’âm 6/130; el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15, 31.

² Celâleddin es-Suyûtî, *Laqatü'l-mercân fi ahkâmî'l-cân* (Kahire: Mektebetü'l-Kur’ân, ts.); Bedreddin eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmî'l-cân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.); Mustafa Fehmî el-Hakîm, *Esrârü'l-cin* (Mısır: y.y., 1935); Muhammed Râtîb en-Nablûsî, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye -el-Cin ve's-sîhr-* (b.y.: y.y., 2004); Ömer Süleyman el-Aşkar, *‘Âlemü'l-cin ve's-şeyâtîn* (Kuveyt: Kasrû'l-Kitab, 1973).

³ Saadetin Merdin, *Geleneksel İslâm İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Mustafa Kılıç, *Kur’ân-ı Kerîm’in Cinlere Hitap Oluşu Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2910); Veysel Olkan Yeşil, *İslâm İnancında Cinler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Ahmet Gürbüz, *Mâtürîdî'nin Melek, Cin ve Şeytan Anlayışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴ Hayati Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Eylül 2017), 1623-1670; Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30; İbrahim Halil Erdoğan, “Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1953-1969; Emanullah Polat, “Cin Sûresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (Bahar 2015), 337-365; Mahmut Yazıcı, “Hz. Peygamber’in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 784-825; Şükrü Aydın, “Kur’ân Âyetleri Bağlamında ‘Cin’ Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2021), 289-320.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Çağlayan, “Ruhlarla ve Cinlerle İletişim”, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 320-334.

⁶ Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/52. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 13/92.

gizleyen gece karanlığına *cinnü'l-leyl*, göğüslerde gizlenen kalbe ve cesetlerde gizlenen rûha da *cenân* demiştir.⁷ Onlar, cinlerin ferdine *cinnî*, insanlarla birlikte mesken tutanlarına *âmîr/ummâr*, çocuklara arız olanlarına *ervâh*, büyülenerek kötülük yoluna girenlerine *şeytan*, şeytanlıkta azgınlaşanlarına *mârid* ve azgınlıkta ileri gidenlerine de *ifrit* adını vermiştir.⁸

Hız. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete göre, cinlerin bir sınıfı yılan, akrep ve haşerat, bir sınıfı havada süzülen rüzgâr gibi, diğer bir sınıfı da ödül ve cezaya muhatap olanlardır.⁹ Rivayetlere göre cinlerin insan, hayvan, yılan, akrep, deve, inek, koyun, at, katır, eşek ve kuş şekline girmesi mümkündür.¹⁰

Cin, insan ve melekten farklı olup mahiyetçe ikisinin arasında bulunan, akıl ve irade ile donatılmış, hayır ve şer işleyebilme yetisine sahip varlık olarak tarif edilmektedir.¹¹ Melek de gözle görülmemesi yönüyle cin diye isimlendirilmişse de sadece iyi işlerle iştiغال etmesi nedeniyle cinden farklı bir varlık olduğuna inanılmaktadır. Gözlerden gizlenmiş diğer varlıklardan olan İblîs ve şeytanlar ise cinlerin Allah'a karşı âsî olanları diye tanımlanmaktadır.¹²

Cin, insandan daha önce varlık âlemine çıkmış olup ateşten yaratılmıştır.¹³ Müfessirlerin; meleklerin, insanoğlunun yeryüzünde kan döküp fitne çıkaracağına dair bilgisinin,¹⁴ orada daha önce var edilen başka bir türü (cin) görmüş olmalarına dayandığı kanaati yaygındır.¹⁵ Cinlerin atası sayılan İblîs'in,¹⁶ "Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın."¹⁷ diyerek yaratıldığı maddeyi, topraktan yaratılan Hz. Âdem'e secde etmemesine bahane yaptığı anlaşılmaktadır. Hz. Âişe (öl. 58/678) tarikiyle gelen bir hadiste de meleklerin nûrdan, cinlerin dumansız ateşten ve insanların ise topraktan yaratıldığı belirtilmektedir.¹⁸

Kur'ân, özelde ilk muhatabı olan Arapların, genelde insanlığın cinlere dair yanlış inançlarını düzeltmektedir. Cinlerin gaybı bildiği yönündeki cahiliye inancını, onlara tahküm eden Hz. Süleymân örneğiyle tashih eden Kur'ân, bunu ironik bir misalle aktarmış; asâsına dayanmış halde cinlerin başında bekleyen Peygamber'in vefât ettiğini, bir

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/92-95; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 10.

⁸ Suyûtî, *Laқаtî'l-mercân*, 15-16; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 11.

⁹ İbn Ebî Dünyâ, *Meķâ'idü'ş-şeytân*, thk. Mecdî Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1991), 1; Suyûtî, *Laқаtî'l-mercân*, 21.

¹⁰ bk. Suyûtî, *Laқаtî'l-mercân*, 22-23; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 21-22; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebiyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/236.

¹¹ Aşkar, 'Alemü'l-cin ve ş-şeyâtîn', 11.

¹² bk. İbn Hazm, İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîle ve'l-ehvâ ve'n-nihâl* (b.y.: Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye, ts.), 5/9; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Mâriفة, 1430/2009), 1145; Suyûtî, *Laқаtî'l-mercân*, 189-192; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 9-12.

¹³ "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştık" (el-Hicr, 15/27), "Cinleri de yalın ateşten yarattı." (er-Rahmân 55/15).

¹⁴ bk. el-Bakara 2/30.

¹⁵ Suyûtî, *Laқаtî'l-mercân*, 18.

¹⁶ Hasan el-Basrî (öl. 110/728), bu âyetteki "cân"dan, cinlerin atası olan İblîs'in kastedildiğini söylemiştir. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1335/1935), 17/161. Ayrıca bk. Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârü'l-Fünûn, 1346/1928), 296; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 12-17.

¹⁷ el-A'râf 7/12.

¹⁸ Müslim b. el-Haccâc, *Şaḫîḫ*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dârü Taybe, 1426/2005), "Zühd", 10 (No.: 2996).

ağaç kurdunun onun asâsını kemirmesinden cesedinin yere devrilmesine kadar geçen uzunca bir zamandan sonra fark eden bu varlıkların gaybı bilemeyeceği vurgulamıştır.¹⁹

2. Cinlerin Sorumlu Varlıklar Olmaları

Cinlerin sorumlu olduğunu belirten Allah,²⁰ onlara elçiler gönderdiğini vurgulamış,²¹ “Sizin için de (hesap) vaktimiz olacak, ey sekalân/sorumluluk yüklenmiş iki varlık!”²² diyerek her iki türün ahirette hesaba çekileceğini bildirmiştir.

Allah’tan vahiy geldiğinde insanların, “Allah, peygamber olarak bir beşer mi gönderdi?”²³ diye itiraz ettiklerine dikkat çekilen bir âyette, bu itiraza cevaben yeryüzünde insanlar yerine melekler bulunsaydı, Allah’ın onlara gökten bir melek peygamber indireceği belirtilecek²⁴ bu husustaki *sünnetullah*’a dikkat çekilmiştir: insana insan, cine cin elçi göndermek.

Naslar cinlerin de ilahi emir, nehiy, sevap ve ikâbın muhatabı olduğunu teyit etse de cennete girip girmeyeceğini açıkça belirtmemiştir. Mü’min cinlerin cennete girmeyeceğini savunanların başında Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gelmektedir. “Ey kavmimiz! Allah’ın davetçisine uyun, ona iman edin ki, günahlarınızı başışlasın ve sizi elem dolu bir azaptan kurtarsın.”²⁵ âyetinden hareketle cinlerin iyi amellerinin karşılığının cehennemden kurtuluş olduğunu söyleyen bu âlimler, sonra hayvanlarda olduğu gibi, onlara da “Toprak olun!” denileceği kanaatindedir. İbn Ebî Leylâ (öl. 83/702), Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim (öl. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Mâlik b. Enes (öl. 197/795), eş-Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi âlimler ise “Rabbinin huzurunda (hesap vermek üzere) duracağından korkan kimseye iki cennet vardır.”²⁶ ve “Onlara, eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur.”²⁷ gibi âyetleri delil getirerek mü’min cinlerin cennete gireceğini söylemişlerdir.²⁸

Kur’ân’da yer aldığı için cinlerin varlığına inanmak vaciptir.²⁹ Yine naslardan onların akıllı, mümeyyez, sorumlu varlıklar olarak ceza ve mükafata tabi olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Müslümanlar, Hıristiyanlar, Mecusiler, Sabîiler ve Yahudilerin (Sâmira kolu hariç)

¹⁹ bk. Sebe’ 34/14.

²⁰ bk. ez-Zâriyât 51/56.

²¹ bk. el-En’âm 6/130.

²² er-Rahmân 55/31.

²³ el-İsrâ 17/94.

²⁴ el-İsrâ 17/95.

²⁵ el-Ahkâf 46/31.

²⁶ er-Rahmân 55/46.

²⁷ er-Rahmân 55/74.

²⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâs el-Arabî, 1422/2002), 9/23; Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, thk. Hanz Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1424/2003), 210; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârü Taybe, 1420/1999), 7/303-304; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/217-218; Şiblî, *Âkâmi’l-mercân*, 54; İbn Âşûr, *Tefsîrü’l-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1984), 26/62.

²⁹ İbn Hazm, *el-Faşl*, 5/9; amlf. *el-Uşûl ve’l-fürû*, thk. Muhammed Atif el-İrâkî vd. (Kahire: Dârü Nahdetü’l-Arabiyye, 1978), 306. İbn Sina’nın, “mücerret/soyut varlıklar” olarak nitelediği cinlerin dış dünyada/gerçekte ontolojik bir varlığa sahip olmadıklarına dair görüşünü esas alan İslâm filozofları, buradan hareketle onların varlığını inkâr etmişlerdir. Din erbabının ekseriyeti ve peygamberleri tasdik edenler ise cinlerin varlığını ikrâr etmektedirler. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1401/1981), 30/148-149.

³⁰ bk. İbn Hazm, *el-Faşl*, 5/9; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/169.

bu hususta hemfikir olduğu belirtilmektedir.³¹ Allah'ın insan için beyan ettiği iman ve küfür halinin cinler için de geçerli olması, onların mü'minlerinin sevaba muhatap, kâfirlerinin de ikâba dâhar olacağına delil getirilmekte,³² bu husustaki sahih görüşün bu olduğuna dikkat çekilmektedir.³³ Sahâbe, tabiûn, müctehid imamlar ve bütün Müslüman fırkaların, Hz. Muhammed'in risâletine inanmayıp gereğini yapmayan cin ve insanların, kâfirlerin uğrayacağı cezayı hak ettikleri konusunda birleştikleri ifade edilmektedir.³⁴

Naslarda belirtildiği üzere, akıl ve irade gibi üstün yetilerle donatılan cinlerin beşer gibi, ilahi vahye muhatap kılınıp imtihana tabi tutulduğunda şüphe bulunmamaktadır. Yine naslardan, onlara kendi cinsinden elçiler ve son peygamberin şahsında beşerden bir elçi gönderildiği anlaşılmaktadır. Fakat cinlerin ontolojik farklılığı, onların beşer elçilere iman ve tabiiyetinin mahiyetini açmayı gerektirmektedir.

2.1. Cinlere ve İnsanlara Gönderilen Elçi: Hz. Muhammed

Cinlere gönderilen elçilerin mahiyeti ihtilâfıdır. Bu husustaki genel kanaat; beşer gibi sınanmalarının gereği olarak cinlere de Hz. Âdem'den önce cin elçilerin gönderildiği. Hz. Âdem ve sonrasında ise (I) cinlerin dinde beşer elçilere tabi olduğu, (II) onlara kendi türünden elçiler gönderilmeye devam edildiği, fakat bir istisnâ olarak Hz. Muhammed'in her iki türe elçi gönderildiğine dair iki görüş bulunmaktadır.

Yukarıdaki ilk görüşü savunanlar, "Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik."³⁵ âyetinden istidlâl etmişlerdir. Onlara göre bu âyet, elçilerin bâdiyede/kırsalda yaşayanlardan değil, medenî/şehirli erkeklerden (beşerden) gönderildiğini açıklamaktadır.³⁶ Bazıları ise bu âyeti, cinlerden "rûsul/elçiler" değil, "nüzur/uyarıcılar" gönderildiğine delil getirmiştir.³⁷ Onlara göre, her iki türe hitap ederek içlerinde, onlara Allah'ın âyetlerini anlatan ve hesap gününün gelip çatacağı hakkında onları uyaran elçilerin geldiğini vurgulayan âyet,³⁸ iki türün birlikte anılarak bunlardan yalnızca birisinin/ins'in kastedildiği "tecemmu'" anlamındadır. Bazılarınca aynı âyetin her türe kendi cinsinden elçiler gönderildiğine delil getirildiği; âlimlerin çoğunluğunun ise Rasulullah'ın *sekaleyn'e*/cinlere ve insanlara elçi gönderildiğinde hemfikir oldukları belirtilmektedir.³⁹

Suyûtî (öl. 911/1505) cinlerden elçilerin değil, nüzü'r'un gönderildiğini savunanların, Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Muhammed İbnü's-Sâib el-Kelbî (öl. 146/763) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) görüşünü esas aldıklarını belirtmiştir. Müfessir, sekaleyn'e gönderilen tek elçinin *hâtemü'n-nebiyyîn* olan Hz. Muhammed olduğuna dair ez-Zemahşerî (öl. 535/1144) ve diğer bazı müfessirlerden aktardığı görüşü isabetli diye nitelemiştir.⁴⁰

³¹ İbn Hazm, *el-Faşl*, 5/9.

³² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, 28/31. Ayrıca bk. Suyûtî, *Laḳatü'l-mercân*, 76-83.

³³ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1116; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 28/33.

³⁴ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 38.

³⁵ Yûsuf 12/109.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 2/609-610; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/302.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/273.

³⁸ bk. el-En'âm 6/130.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/302, 422-423. Ayrıca bk. Suyûtî, *Laḳatü'l-mercân*, 41-45.

⁴⁰ Suyûtî, *Laḳatü'l-mercân*, 41-43.

Rasulullah'ın sekaleyn'e elçi gönderildiğine işaret eden Ahkâf ve Cin sûreleri ile birlikte, cin ve ins'in hesaba çekileceğini belirten âyet,⁴¹ Hz. Peygamber'in *Rasûlü's-sekaleyn* vasfını pekiştirmektedir. Onun bu özelliğini, son peygamber olmasıyla temellendiren görüş aklen ve ilmen geçerli ve tutarlı görünmektedir. Kur'ân'ın bu vasıfla ortaya koyduğu tek örneğin Hz. Muhammed olması da bunu teyit etmektedir. Rasulullah'tan önce cinlere cin elçiler gönderildiğini gösteren bu durum, cinlerin ondan önceki beşer elçilere tabiiyetinin söz konusu olmadığı ihtimalini de içermektedir.

Öte yandan, cinleri dinin bütün hükümlerinden sorumlu tutan görüşün, sekaleyn'den her birine kendi türünden elçiler gönderildiğini belirten âyette⁴² işaret edilen *sünnetullah* ile bağdaştırmak zordur. Zira akıl, farklı bir ontolojiye sahip olan cin gibi bir varlığın, insan merkezli bir dinin beşerî hükümlerine muhatap kılınmasının bazı problemlere sebebiyet vereceğini söylemektedir. Öyleyse Ahkâf ve Cin sûrelerinde söz edilen aşağıdaki olay, cinleri dinde beşerle özdeşleştiren yaygın söylemin aksine, farklı bir anlam taşıyor olmalıdır.

Ahkâf sûresinde şöyle buyrulmuştur: “Bir zamanlar cin topluluğundan bir grubu, Kur'ân'ı dinlemek üzere sana doğru yönlendirmiştik. Yanına geldiklerinde ‘Susup dinleyin!’ dediler, okuma sona erince de uyarıcılar olarak kendi topluluklarına döndüler.”⁴³ Modernist müfessirlerin burada bahsedilen cinlere dair yorumları dikkat çekicidir. Onları bazı *Yahudi kabilelerinin liderleri* diye niteleyen M. Ali Lahorî'ye (1874-1951) göre cinlerin, “Ey halkımız! ‘Biz Mûsâ'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğru yola kılavuzluk eden bir kitap dinledik.”⁴⁴ âyetindeki Mûsevîliğe dair sözleri bunu kanıtlamaktadır.⁴⁵

Cin sûresinde de yukarıdakine benzer bir olay aktarılmıştır.⁴⁶ Bu olayın hicretten iki yıl önce, Hz. Peygamber'in Tâif dönüşü sırasında gerçekleştiğini hatırlatan Lahorî'ye göre Rasulullah'ın, eşini ve amcasını kaybettiği, mü'minlere ekonomik ambargo uygulandığı, Müslümanların bir kısmının Habeşistan'a göçtüğü, kalanların işkence gördüğü böylesine zor bir zamanda Hz. Peygamber için bir güvenceye ihtiyaç duyulmuştur. Burada “cin” diye belirtilenler, Rasulullah'a gelip ondan Kur'ân dinleyerek iman eden, gözlerden uzak insanlardır. Onlar, İslâm'ın uzak gelecekte -Arabistan dışında- gerçekleştireceği fetihlerin habercisidiler.⁴⁷

Lahorî'ye göre Ahkâf sûresinde bahsedilen cin grubunun sözlerinden, onların Yahudi, Cin sûresindeki konuşmalarından da burada belirtilen cinlerin Hıristiyan olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla her iki sûrede bahsedilen cin grubu aynı sınıftan olup “yabancılar”

⁴¹ bk. er-Rahmân 55/31.

⁴² bk. el-En'âm 6/130.

⁴³ el-Ahkâf 46/29.

⁴⁴ el-Ahkâf 46/30.

⁴⁵ Muhammed Ali Lahorî, *The Holy Qorân* (Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islâm Lahore Inc. U.S.A., 2002), 971.

⁴⁶ “(Ey Muhammed!) De ki: Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'ân'ı) dinleyip, ‘Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'ân dinledik de ona inandık. Artık, Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.’ dedikleri vahyedildi.” el-Cin 72/1.

⁴⁷ Lahorî, *The Holy Qorân*, 1140. Kur'ân'da cin ve şeytan gibi gözle görülmeyen varlıklardan aslında insanların kastedildiği, dolayısıyla bu varlıkların ontolojik bir gerçekliğinin bulunmadığına dair modernist yorum örneği için ayrıca bk. Saadettin Merdin, *Geleneksel İslâm İnançında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

demektir. Arapların gözlerinden gizlenmiş olmaları (Mekkelilerin onları bilmemesi) nedeniyle Kur'ân'da bu yabancılara "cin" denilmiştir. Öte yandan, Arabistan dışında yaşayan Yahudi ve Hristiyanların, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın doğruluğunu kabul ettikleri bir gerçektir. Fakat sûrenin ilerisinde anlatılanlardan anlaşılıyor ki buradaki referans, gelecekteki Hristiyan uluslara aittir ve bu sözler insanlığın büyük bölümünü oluşturan Hristiyan ulusların -ki, Lahorî'ye göre cin kelimesinin anlamlarından biri de budur- gelecekte Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu mesajı kabul edeceklerinden bahsetmektedir.⁴⁸

Olayı aynı minvalde değerlendiren Muhammed Esed'e (1900-1992) göre, Ahkâf sûresinde bahsedilen cinlerin Hz. Mûsâ'dan sonra indirilen kitaptan/Kur'ân'dan söz edip Hz. İsa'dan ise hiç söz etmemesi, Mûsevî olduklarının alâmetidir.⁴⁹ Cin sûresinde bahsedilenler ise yöre halkı ve Hz. Peygamber'in daha önce rastlamadığı "yabancılar"dır. Hristiyanlıktaki "Teslis inancını" reddetmeleri,⁵⁰ onların Arabistan dışında kalan uzak bölgelerden, muhtemelen Suriye ve Mezopotamya'dan gelen bir Yahudi grubu olduğunu göstermektedir.⁵¹

Meseleye aynı perspektiften bakan bir makalede söz konusu cin grubunun, Hz. Peygamber'in hitap ettiği çevreden olmayan, o dönemde şehir dışında yaşayan, gözlerden uzak veya Rasulullah'tan sonra İslâm mesajını kabul edecek olan gelecekteki insanlar olduğuna dair ihtimaller sıralanmıştır. Yazara göre, "Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarında sığınarlardı da, cinler onların taşkınlıklarını artırırlardı."⁵² âyetinde cin ve insanlara "ricâl" denilmesi bunu desteklemektedir. Burada *gaybî varlıklar* yahut *görünmez güçlerin* kastedilmesi ihtimaline de değinen yazara göre, bu durumda Arapların üstün niteliklerle andıkları cinlerin Rasulullah'a gelip ondan bilgi aldıklarının belirtilmesiyle onların derecesi düşürülmüş; böylece Taiften dönen Hz. Peygamber'e bir vizyon ve ruhsal gerçeklik yaşatılarak moral verilmiştir. Ona göre bu olay, gerçekliği Rasulullah'la sınırlı, İsrâ olayı gibi nebevî bir tecrübedir. Dolayısıyla ilgili âyetlerden gerçek anlamda bir cin grubunun gelip ondan Kur'ân dinlediği anlaşılmalıdır.⁵³

Cinlerin dış dünyadaki varlıklarını kabul etmedikleri anlaşılan modernistlerin buna dair argümanları, söz konusu sûrelerde bahsedilen cin grubunun konuşmalarına yansıyan Yahudilik ve Hristiyanlık inanç ve kültürünü çağrıştıran bazı ifadeler ile Kur'ân'da sırf insanlar için kullanıldığını düşündükleri "ricâl" gibi bazı isimlerden ibarettir. Onlara göre bu argümanlar, cin ve şeytan gibi görünmez varlıkların, insanların bir kısmınca bilinmeyen, gözlerden uzak bazı insan grupları olduklarının kanıtıdır.⁵⁴

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî (öl. 333/944), Ebû Bekir el-Esamm'ın (öl. 200/816), Cin sûresinde geçen, "Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız."⁵⁵ ifadesinden hareketle buradaki

⁴⁸ Lahorî, *The Holy Qorân*, 1140-1141.

⁴⁹ Muhammed Esed, *Kur'ân Tefsîri*, "Ahkâf Sûresi" (Erişim Tarihi 14 Ekim 2022).

⁵⁰ "Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk." el-Cin 72/3.

⁵¹ Esed, *Kur'ân Tefsîri*, "Cin Sûresi" (Erişim Tarihi 14 Ekim 2022).

⁵² el-Cin 72/6.

⁵³ Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 17-18.

⁵⁴ krş. Saadetin Merdin, *Geleneksel İslâm İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 17-19.

⁵⁵ el-Cin 72/2.

cinlerin şirkten arınmak isteyen müşrik Araplar olduğuna dair görüşünü aktarmıştır.⁵⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli (öl. 581/1185) gibi âlimler, cinlerin Ahkâf sûresindeki konuşmalarında geçen, “Mûsâ’dan sonra indirilen kitap”⁵⁷ ifadesini, buradaki cin grubunun *Yahudiliğe mensubiyetiyle* ilişkilendirmiştir.⁵⁸ Atâ b. Ebî Rebâh’tan (öl. 114/732) da onların İslâm’a giren bir grup Yahudi olduklarına dair bir görüş gelmiştir.⁵⁹

Müfessirler, İbn Abbas ve İbn Mes’ud rivayetleriyle birlikte değerlendirdikleri bu olayın,⁶⁰ Sakîflileri İslâm’a davet etmek için gittiği Taif’ten hüzünle dönen Elçi için bir müjde ve onun risâletinin bir delili olduğuna vurgu yapmışlardır.⁶¹ Rivayetlerin ilkinde göre, Rasulullâh cinlere Kur’ân okumadı ve onları görmedi. Şeytanlar Hz. Peygamber’den önceki fetret döneminde gökten *istirâk-ı sem’/kulak hırsızlığı* yapıyorken Rasulullah’ın bi’setiyle birlikte, ateş hüzmeleri ve kuvvetli koruyucularla kovularak bunu yapmalarına fırsat verilmedi. Buna yeryüzündeki bir olayın sebep olduğunu düşünen İblîs, cinlerin doğuya ve batıya (her yana) giderek bu olayı araştırmalarını istedi.⁶² Onlardan, Tihâme yönüne yönelen bir grup, Ukaz Panayırına doğru giden Hz. Peygamber’i Nahle Vadisi’nde, ashâbına sabah namazını kıldırırken gördü. Rasulullâh’ın namazda okuduğu Kur’ân’ı işitince gök haberiyle aralarına giren şeyin bu olduğuna yemin ederek döndüler ve harika bir Kur’ân dinlediklerini kavimlerine haber verdiler. Sonrasında bu olay, Hz. Peygamber’e vahiyyle bildirildi.⁶³

Yukarıdaki rivayet, Hz. Peygamber’in söz konusu cin grubunu görmediği yönündeki görüşe dayanak yapılmıştır. Olayın ona sonradan vahiyyle bildirilmesinin de bunu teyit ettiği belirtilmiştir.⁶⁴ İbn Mes’ud’dan gelen rivayete göre, bir gece vakti Hz. Peygamber onu da yanına alarak Mekke’nin üst tarafına gidip orada cinlere Kur’ân okudu. Bu esnada İbn Mes’ud, olay yerinden biraz uzakta, Rasulullâh’ın yere çizdiği dairenin içinde bekledi.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/273.

⁵⁷ bk. el-Ahkâf 46/30.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/217; Suyûtî, *Lakatü’l-mercân*, 46; Şiblî, *Âkâmü’l-mercân*, 53.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/217.

⁶⁰ Konuyla ilgili rivayetlerin farklı varyantları ve sıhhati hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Yazıcı, “Hz. Peygamber’in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4 (2), 784-825.

⁶¹ bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü’l-Taberî -min Kitâbihi Câmi’ü’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü’l-Buhûs ve’l-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1422/2001), 21/29-32; 23/311-312; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1015, 1116; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/290-294; Sa’lebî, *el-Keşf*, 9/21, 49; Ebû Hayyan, *el-Bahrü’l-muħit* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1432/2010), 10/293; Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 30/152-153; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/211/216; Suyûtî, *Lakatü’l-mercân*, 25-26, 68-69; Süheyli, *er-Ravzü’l-ünûf*, 2/235-236; İbn Aşûr, *Tefsîr*, 26/58-59.

⁶² Şayet el-Cin 72/9. âyetinde belirtildiği üzere, şihâb/ateşli oklar ile kovularak *istirâk-ı sem’* yapmalarına müsaade edilmeyenlerin şeytan, Hz. Peygamber’den Kur’ân dinleyenlerin ise cin olduğu söylenirse bu iki durum şöyle telif edilebilir: Cinler o şeytanlarla birlikteydi ya da “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.” (el-En ‘âm, 6/112) âyetinde belirtildiği üzere, o cinlere de “şeytan” denilmiş olabilir. Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 30/152.

⁶³ Müslim, “Salât”, 33 (h.no.: 149); Tirmizî, *el-Câmi’ü’l-kebîr*, thk. Beşâr Avâd Marûf (Beyrut: Dârü’l-Ğarb el-İslâmî, 1996), “Tefsîr”, 72, 350-351 (h.no.: 3323-3324); Nesâî, “Tefsîr”, 72

⁶⁴ bk. Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, 21/163-172; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/272; Sa’lebî, *el-Keşf*, 9/21-22; Ebû Hayyan, *el-Bahrü’l-muħit*, 10/293; Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 30/152-153.

Sabaha doğru geri gelen Hz. Peygamber, aralarındaki bazı anlaşmazlıkları çözüme kavuşturması için gelen Nasîbîn⁶⁵ cinleri ile görüştüğünü ve onlar için bazı yiyecekler tahsis ettiğini söyledi.⁶⁶

İbn Mes'ud'dan gelen diğer bir rivayette ise -rivayette "Cin Gecesi" diye anılan- o gece kendisinin Hz. Peygamber'e eşlik edip etmediği sorusuna, İbn Mes'ud'un olumsuz cevap verdiği belirtilmiştir. Rivayetin devamında, bir gece Mekke'de Rasulullah'ı kaybedip hayatından endişeye kapıldıklarını belirten İbn Mes'ud, sabahleyin Hira tarafından çıkagelen Allah Elçisi'nin, "Bana cin davetçileri gelmişti, gidip onlara Kur'an okudum." diyerek onların ve yaktıkları ateşin izlerini kendilerine gösterdiğini söylemektedir. Rivayetin bu kısmında Şa'bî'nin (öl. 104/722) Cezîre'den olduklarını belirttiği bu cin grubuna Rasulullah tarafından yiyecek tahsis edildiğine dair sözlerine yer verilmiştir.⁶⁷

Taberî'nin konuya ilişkin yorumu, İbn Abbâs'tan aktarılan rivayet etrafında dönmektedir. Müfessirin yer verdiği bu rivayetin farklı varyantları da aynı minvalde olup söz konusu olayın Mekke'ye bir gece yürüme mesafesindeki Nahle'de cereyan ettiği ve burada bahsedilen cinlerin Yemen'in Nasîbîn'inden geldiği dışında farklı bir bilgi içermemektedir.⁶⁸ Bazı müfessirlere göre, "Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık."⁶⁹ âyeti, cin ve şeytanların Hz. Peygamber'den önce de istirâk-ı sem' yaptığını ve yaparken kayan yıldızlarla taşlandığını göstermektedir. Bi'setten sonra ise bu taşlama olayı, kolayca fark edilebilecek şekilde yoğunlaştırılmıştır. Daha önce kulak hırsızlığı yapmak için gökte oturabilecekleri boş yerler bulduklarını belirten cinlerin, şimdi çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklarla dolup taşan gökte yakıcı ışıklarla kovulduklarından yakınması⁷⁰ da bunu teyit etmektedir.⁷¹ Bazı müfessirler ise cin ve şeytanların istirâk-ı sem' yapmaktan menedilişlerini Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle ilişkilendirmiştir. Bu görüşte olan Kurtubî'ye göre, konuyla ilgili rivayetlerde geçtiği üzere, cinler Hz. İsa'dan sonra kulak hırsızlığı yapabiliyorken Rasulullah ile birlikte, ışık hüzmeleriyle kovularak bunu yapmalarına izin verilmemiştir.⁷²

İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre, Ahkâf sûresinde bahsedilen cinlerin Kur'an'ın Hz. Mûsâ'dan sonra indirilmişliğine değinip Hz. İsa'dan ise söz etmemesinin nedeni vaaz, kalbi incelik ve az miktarda helâl ve harâm içeren İncil'in yeni şeyler getirmeyip bu hususta kendisinden önceki umde özelliği taşıyan Tevrât'ı tamamlayıcı olmasıdır.⁷³ Aynı hususa vurgu yaparak Tevrât'ın Kur'an'dan önceki şerîat kitaplarının sonuncusu olduğuna değinen İbn Âşûr'a (1879-1973) göre, İncil ve Zebûr, Tevrât'ı tekmil ve beyân eden kitaplardır. Böylece sanki Tevrât'tan sonra yeni bir kitap indirilmemiştir. Her açıdan müstakil bir kitap olan Kur'an, Tevrât'ı (n doğru özünü) tasdik etmekte ve hidâyete yönelik olarak ondan daha fazla bilgi içermektedir.⁷⁴

⁶⁵ Süheylî, Nasîbîn'in Şam'daki bir şehrin adı olduğunu aktarmaktadır. bk. Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 2/235.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/390-391.

⁶⁷ Müslim, "Salât", 33 (h.no.:150); Tirmizî, "Tefsîr", 46 (No.: 3258); Nesâî, "Tefsîr", 72 (No.: 11559).

⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyan*, 23/311-312; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/290-294; Suyûtî, *Lakâtü'l-mercân*, 45-46.

⁶⁹ el-Mülk 67/5.

⁷⁰ el-Cin 72/8-9.

⁷¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1146; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 30/158-159.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 16/210.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/302.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr*, 26/60.

Cin sûresinin iniş sebebinden söz eden Süheylî, söz konusu iki sûrede bahsedilen olayı, Cin Gecesi rivayeti eşliğinde değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in cinlere yiyecek tahsis ettiğine dair ifadelerinin bulunduğu İbn Mes'ud rivayetinden hareketle cinlerin yiyip içmediklerini belirten söylemin geçersiz olduğuna dikkat çeken müellif, onları yılan, siyah köpek ve uçan rüzgâr diye sınıflandıran hadisi⁷⁵ hatırlatarak yiyip içmeyenlerinin bu sonuncuları olabileceğini söylemiştir.⁷⁶ Bu açıklamasında da görüldüğü üzere, Süheylî'nin -modernistlerin iddia ettikleri gibi-, Ahkâf ve Cin sûrelerinde ya da Kur'ân'ın bütünde bahsedilen cinlerin beşer olduklarına dair herhangi bir îmâ ya da ifadesi bulunmamaktadır. Aynı şekilde, konuyla ilgili rivayetlerde ve müfessirlerin yorumlarında, söz konusu cin grubundan bazı beşer gruplarının kastedildiğine dair herhangi bir ibareye rastlanmamaktadır.

Cinlerin akıllı ve sorumlu varlıklar olması açısından insana benzer bazı özelliklere sahip olduklarından hareket edilirse onların da insanlar gibi, bir mekânda meskûn olduğu ya da Araplarca böyle bilindiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, rivayetlerde geçen Nâsibîn veya Cezire gibi yer isimleri, nasıl ki insanlar için kullanıldığında onların yaşadığı yerleri ifade ediyorsa, cinler için de aynı anlamı ifade ediyor olmalıdır. Ahkâf ve Cin sûrelerinde geçen Yahudilik ve Hıristiyanlık din ve kültürlerine ait bazı ifadelerden hareketle burada bahsedilen cinleri, “bilinmeyen insanlar” diye niteleyen Lahorî, aynı argümanları kullanan Muhammed Esed ve diğer modernistlerin bu hususa dair görüşü naslarla uyuşmayan, derûnî bir te'vîli ihsas ettirmektedir.⁷⁷ Bu te'vîlin, mevzubahis iki sûrede geçen cin grubuyla sınırlı kalmayıp şeytan ve hatta melek gibi gözle görülmeyen tüm gaybî varlıklara uzanarak onları beşerle özdeşleştirmesi,⁷⁸ modernist anlayışın pozitivist karakterinin vardiği son noktayı görmek açısından önemlidir.

Modernistlerin söz konusu olaya ilişkin istidlâllerinden birisi de Cin sûresinde geçen “ricâl” ibaresidir.⁷⁹ Klasik müfessirler, bu âyetin sebep-i nüzulü mahiyetinde, câhiliye dönemi Araplarının bir âdetinden söz etmişlerdir. Bu âdete göre Araplar, nüfuzlu birinin zimmet ve himayesinde düşmanlarının yurtlarına girebildikleri gibi, çölde ya da dağlarda ıssız, ürkütücü bir yere indiklerinde başlarına gelebilecek kötülöklere karşı burada bulunduğu inandıkları cinlerin ulûsuna sığınır.⁸⁰ Söz konusu âyette geçen ve “er/erkek” anlamına gelen “ricâl” kelimesinin bir anlamı da “azîm/büyük ve ulû kişi”dir.⁸¹ Bu

⁷⁵ bk. İbn Ebî Dünyâ, *Mekâ'idü's-şeytân*, 1.

⁷⁶ Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüffî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/235-236.

⁷⁷ Muhammed Esed'in *Kur'ân Mesajı* adlı tefsir-meâl eseri, uzun soluklu bir emeğin ürünü olması ve Kur'ân'ı çağdaş Batılı zihne yaklaştırmayı hedeflemesi sebebiyle entelektüel kesimlerce olumlu karşılanmakla birlikte, modernist çizgiyi aksettiren görüşler içermesi nedeniyle eleştirilmiştir. Ayrıca eserin eksik çeviriler içermesi, kavramlara isabetsiz anlamlar verme, aşırı te'villerde bulunma, bâtinî yorumlara sapma, kaynaklardan bilgileri doğru aktarmama gibi olumsuzluklarla malul olduğu ileri sürülmüştür. Kemal Kahraman, “Muhammed Esed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/524.

⁷⁸ krs. Saadettin Merdin, *Geleneksel İslâm İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷⁹ bk. el-Cin 72/6.

⁸⁰ Taberî, *Cami'ül-beyân*, 23/323-324; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/239; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1146; Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 10/295; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 30/156.

⁸¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/340.

anlamıyla “ricâl” kelimesinin yukarıdaki rivayetle uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Bu anlam, âyetteki “ricâl” ifadesinin, bir insan ya da cin grubuna liderlik eden büyük/yetkin kişiyle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu husus dikkate alındığında âyetin; insan topluluklarının ileri gelenlerinin cin topluluklarının ileri gelenlerine sığındıklarını belirterek bu durumu yediğini söylemek mümkündür.

Kanaatimizce ilgili âyetlerde, cinlerin ifadelerinde geçen Mûsâ ismi ve Allah'ın çocuk edinmediğine yönelik sözler, cinlerin o dönemde insanlar arasında yaygın dinî inançlara dair bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Bu sözlerin, onların İslâm'dan önceki inançlarıyla ilgili olduğunu söylemek de aynı anlamı içermektedir. Buradan hareketle cinlerin, türlü türlü yollar tutmuş olduklarına dair sözlerinin,⁸² benimsedikleri inançların çeşitliliğiyle ilgili olduğu söylenebilir. Yine, Allah'ın eş ve çocuk edinmekten beri olduğunu⁸³ söyledikten sonra, “*Demek bizim beyinsiz olanımız* (İblîs) *Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş.*”⁸⁴ demeleri, öncesinde İblîs'in onları küfür ve şirke sevkettiğinin ifadesi gibidir. Mücâhid, Katâde b. Diâme (öl. 117/735) ve es-Süddî (öl. 127/745) gibi müfessirlerin bu âyette geçen, “beyinsiz olanımız” ifadesinden İblîs'in kastedildiğini söylemeleri de⁸⁵ bu anlamı pekiştirmektedir.

Mâtürîdî, müfessirlerin ilgili sûrelerde bahsedilen cin grubuna dair yaygın yorumlarını aktarmıştır. Buna göre, “*Onlar da sizin sandığımız gibi Allah'ın hiç kimseyi diriltmeyeceğini sanmışlardı.*”⁸⁶ âyeti, buradaki cinlerin *müşrik cinler* olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Yahudiler yeniden dirilişi inkâr etmiyorlardı. “Mûsâ'dan sonra indirilen harika Kur'ân”⁸⁷ ifadesi ise buradaki cinlerin *Yahudi cinler* olduğunu göstermektedir. Hz. İsa'ya indirilen İncil'e iman etmeyip yalnızca Hz. Mûsâ'ya indirilen kitaba iman edenlere Yahudi denilmesi de bunu pekiştirmektedir. Buradan, o cinlerin Allah'ın indirdiği kitaplardan haberdar olduğu ve bunu ikrâr ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁸ Allah'ın bu olayı peygamberine sonradan vahiyle bildirmesini, Rasulullah'ın risâletinin delili diye niteleyen Mâtürîdî'ye göre bu, Allah'ın bildirmesiyle gayb'tan haber vermedir. Bu hadise Hz. Peygamber'in vahyi ruhanî cesetle aldığına dair Bâtînî düşüncenin bâtil olduğunu göstermektedir. Onların dediği gibi olsaydı Rasulullah o cin grubunu bizzat görür, bu olayın kendisine sonradan vahiyle bildirilmesine gerek kalmazdı. Çünkü cinlerin aslî sûretlerinde görülebilmesi, ruhanî cesetle mümkün olup aynı durum melekler için de geçerlidir.⁸⁹

Fahreddin er-Râzî'nin Ahkâf sûresinde bahsedilen cinlerin Yahudi olduklarına dair Kâdî Abdülcebâr'dan (öl. 415/1025) aktardığı görüş şöyle devam etmektedir: “Çünkü cinlerde de insanlarda olduğu gibi Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve puta tapıcılık bulunmaktaydı.”⁹⁰ Râzî'nin bu aktarımı modernistlerin görüşlerini teyit etmek amacıyla

⁸² “Doğrusu içimizde salih olanlar da var, olmayanlar da. Ayrı ayrı yollar tutmuşuz.” el-Cin 72/11.

⁸³ bk. el-Cin 72/3.

⁸⁴ el-Cin 72/4.

⁸⁵ bk. Taberî, *Cami'ü'l-beyân*, 23/320; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/239; Ebû Hayyan, *Bahri'ül-muhiit*, 10/295.

⁸⁶ el-Cin 72/7.

⁸⁷ bk. el-Ahkâf 46/30.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/271.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/272.

⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr*, 28/31.

bazı ünlü isimlerin konuyla ilgili söz ve açıklamalarından kendi anlayışlarına uygun gördükleri bazı kısımları aldıklarını göstermektedir.

Müfessirlerin yukarıda değinilen yorumlarında melek, cin ve şeytan gibi gözle görülmeyen ruhanî varlıkların dış dünyada hakikaten var oldukları vurgulanmaktadır. Bu güçlü vurgu karşısında modernistlerin aksi yöndeki yorumlarının zayıf kaldığı görülmektedir. Cin gibi gözle görülmeyen varlıkları görmeyi yalnızca peygamberlere has, mucizevî bir olay diye niteleyen İbn Hazm'ın (öl. 456/1064), Hz. Peygamber'den sonra cin gördüğünü söyleyeni yalan söylemekle itham etmesi de⁹¹ aynı vurguyu pekiştirmektedir.

Rasulullah'ın sekaleyn'e elçi gönderilen tek peygamber olduğu hususunu naslarla ortaya koyan görüşün, ondan önce cinlere kendi cinsinden elçiler gönderildiği anlamını da ifade etmektedir. Bunun için Cin ve Ahkâf sûrelerinde bahsedilen cin grubunun konuşmalarında yer alan ehl-i kitab'ın inanç ve kültürünü çağrıştıran sözler, o cin grubunun Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerine mensubiyetiyle açıklanabileceği gibi, cinlerin insanlık âleminde olup bitenlerden haberdar olduğunu da göstermektedir. Hz. Peygamber'in risâletinin delillerinden ve İslâm'ın evrenselliğinin göstergelerinden sayılan bu olayın, her iki türün ontolojik farklılığı dikkate alındığında beşer elçiye iman eden cinler açısından da mucizevî bir olay olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, cinleri Kur'ân'ın itikâdî hükümlerinin yanında, beşere yönelik uygulamalarının da muhatabı olarak görmek teflik bağlamında cin-beşer özdeşleştirilmesi problemini gündeme getirmektedir. Dolaylı olarak bu özdeşleştirme ontolojik açıdan da cinlerin beşerle bir tutulması anlamını da içermektedir.

2.2. Teklif Bağlamında Cinlerin İnsanla Özdeşleştirilmesi

Kur'ân'da, Hz. Âdem'e secde etmeye yönelik emri çiğnediği için Allah'ın rahmetinden kovularak lanetlenen İblîs'in, kıyamete kadar Hz. Âdem'in soyunu haktan saptırarak kendisiyle birlikte cehenneme sürükleyeceğine dair yemin ettiği belirtilmiştir.⁹² Aynı âyetlerde onun, bu amacını gerçekleştirmek için insanları Allah'a karşı nankörlüğe yönlendirip azdıracağına dair sözlerine yer verilmiştir. Bu sözlerde İblîs'in saptırmasının yöntem ve mahiyetine dair bazı işaretler bulunmaktadır. İblîs'in misyonu, doğuştan tevhide kabullenmeye meyyal olan insanoğlunu mâsiyete, küfür ve şirk batağına sürüklemektir. Bunu var oluşunun felsefesi kılan İblîs'in, kendi türünden olan cinleri haktan saptırması daha kolay olmalıdır. Cinlerin, "Demek bizim beyinsiz olanımız (İblîs) Allah hakkında doğruluktan uzak sözler söylüyormuş."⁹³ demelerinde bunu görmek mümkündür.

"İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklilik vardır."⁹⁴ âyetinde belirtildiği üzere, elçilerin görevlerinden biri de dinin tebliğ ve uygulanmasında Müslümanlara örnek olmaktır. Cinlerin, Kur'ân'ın beşere has ibadet, muamelât ve fikhî uygulamalarının muhatabı kılınarak bu hususta Rasulullah'ı örnek almaları mümkün gözükmemektedir. Başka deyişle cinleri, dinin beşer ontolojisi ve yaşayışıyla uyumlu olan pratik alanının içerdiği ritüel ve uygulamalarının muhatabı olarak görmek, onları bu hususta beşerle özdeşleştirmek demektir.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/9.

⁹² bk. el-Hicr 15/34-39; el-A'râf 7/12-18; Sâd 38/75-83.

⁹³ el-Cin 72/4.

⁹⁴ el-Ahzâb 33/24.

İtikâta ise durum farklıdır. Bu alan akıl ve irade ile ilgili olduğundan her iki türe de hitap etmektedir.

Hız. Peygamber'den Kur'ân dinleyerek imana gelen cinlerin kendi kavimlerine “uyarıcılar” olarak dönmelerini⁹⁵ de aynı bağlamda değerlendirmek lazımdır. Şiblî'ye göre âlimlerin ekseriyeti, bu husustan bahseden âyetten hareketle beşer elçilerin Allah tarafından gönderilmelerine karşın, cin elçilerin böyle olmayıp beşer elçilerden dinledikleri kelâmı götürüp kavimlerine aktardıkları, yani *Allah Elçisinin Elçileri* vasfını taşıdıkları kanaatine varmışlardır.⁹⁶

Söz konusu âyetlerde Allah ya da Elçisi tarafından cinlere “uyarıcılık” görevinin verildiğine dair herhangi bir açıklama veya îmâ bulunmamaktadır. Olayın Rasulullah'a sonradan vahiyle bildirildiği de hatırlanırsa Hız. Peygamber'in, kendisinden Kur'ân dinleyen bu cinleri görmediği ve onlarla konuşmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁷ Kanaatimizce âyette geçen “münzirîn/uyarıcılar” ifadesi, cinlere verilen bir uyarıcılık görevinden ziyade, yaşadıkları olayı kendi kavimlerine anlatarak onları da Kur'ân'a iman etmeye davet etmelerini kapsayan bir hal tasviridir. Dolayısıyla onları, Rasulullah'ın elçileri şeklinde nitelemek mümkünse de kurumsal anlamda bir nübüvvet görevi olmayan bu durumun, Rasulullah'ın sahâbeden bazılarını Medine dışındaki bölgelere İslâm'ı öğretmek için göndermesindeki gibi hususî bir elçilik görevi olmadığı da söylenebilir. Öyleyse bu uyarıcılık görevi, onların kendi kavimlerine döndüklerinde, tasdik ettikleri Kur'ân vahyini onlarla paylaşım hemcinslerini de İslâm'a davet etmelerinden ibaret, gönüllü bir tebliğ faaliyeti mahiyetinde olmalıdır.

Hiçbir Müslüman grup, Hız. Muhammed'in insanlara ve cinlere elçi gönderildiği hususuna muhalefet etmemiştir. Bunun yanında âlimlerin ekseriyeti, Allah'ın insanlardan elçi gönderdiği, cinlerden ise göndermediği görüşünü savunmuşlardır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Rasulullah, tüm kırmızılara/insanlara ve siyahlara/cinlere elçi gönderildiğini belirtmiştir.⁹⁸ Bu durum, onun belli bir kavme gönderilen önceki peygamberlere üstünlüğünü ve İslâm'ın evrenselliğini teyit eden bir husus olarak anlaşılmıştır.⁹⁹

Cinlerden elçilerin gönderilmediğini savunanların yanında sekaleyn'den her birine kendilerinden elçiler gönderildiğini savunanlar da bulunmaktadır. Rasulullah'tan önce, Allah'ın cinlere kendilerinden elçiler gönderdiğini vurgulayan İbn Hazm'a göre, cinler ve insanlara seslenerek içlerinden kendilerine Allah'ın âyetlerini anlatan ve hesap gününün gelip çatacağı hakkında onları uyaran elçiler geldiğini vurgulayan Kur'ân âyeti,¹⁰⁰ Hız. Peygamber'den önce cinlere beşerden elçiler gönderilmediğini göstermektedir. Cinlerin ontolojik açıdan farklı bir tür olmaları bunu gerektirmektedir. Fakat Hız. Muhammed bundan istisna edilmiştir. Onun son peygamber olması, risâleti için bir delil teşkil etmesi ve onun nübüvvetine iman etmemede direten Mekkeli müşriklerin ululadıkları cinlerin ona iman ettiklerinin haber verilerek bununla müşriklerin yerilmesi için o, her iki türe elçi gönderilmiştir.¹⁰¹

⁹⁵ bk. el-Ahkâf 46/29.

⁹⁶ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 37.

⁹⁷ bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/272; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1116.

⁹⁸ Müslim, “Mesâcid”, 521.

⁹⁹ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 36-38.

¹⁰⁰ bk. el-En'âm 6/130.

¹⁰¹ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 38.

Cinlere beşer elçilerin gönderildiği yönündeki görüş, her türe kendilerinden elçiler gönderildiğini beyân eden âyetle uyuşmamaktadır. Elçinin Elçileri diye tabir edilen cin uyarıcıların elçilik vazifeleri, Yâsîn sûresinde bahsedilen “rûsulu ashâbi'l-karye/köy halkının davetçileri”¹⁰² tarafından ortaya konulan, gönüllü tebliğ ve uyarı faaliyeti mahiyetindedir.¹⁰³ Mukâtil b. Süleyman ve Dahhâk gibi âlimler de Allah'ın sekaleyn'e Rasulullah'tan başka hiçbir peygamber göndermediğini söyleyenler arasındadır. Müfessirler de bu görüşü esas almış, Hz. Peygamber'den Kur'ân dinleyip Müslüman olan cinlerin, kavimlerini Allah'ın davetçisine icabet etmeye çağrılarını,¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in *Resulü's-sekaleyn* vasfıyla cinlere ve insanlara elçi gönderildiğinin bir kanıtı saymışlardır.¹⁰⁵ Bunun yanında, Ahkâf sûresinde bahsedilen olayın, cinlerin Kur'ân'a ve Rasulullah'a iman etmelerinin kolaylaştırıldığını gösterdiği; böylece Hz. Peygamber'in, önceki elçilere nasip kılınmamış bir özellik olarak sekaleyn tarafından tasdik edildiği, iki âlemdeki kadir ve kıymetinin yüceltildiği belirtilmiştir. Yine bu olay, farklı bir âlem olan cinlerin Rasulullah'a iman etmelerine karşın, ins/beşer âleminden olup kendilerine Kur'ân mesajıyla gönderilen ve onlarla aynı dili konuşan Rasulullah'ın çağrısına şüphe ile yaklaşp onu yalanlamada ısrar eden müşrikler için bir vaaz ve kınama diye nitelenmiştir.¹⁰⁶

Konuyla ilgili naslar birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in Mekke döneminde, risâletinin başlangıcında ve Medine döneminde cinlerle görüştüğü; bu görüşmelerin ilkinde onlardan haberdar olmadığı, diğerinde ise haberdar olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Elçinin Elçileri nitelemesinin -söz konusu âyetler çerçevesinde- cin peygamberleri ifade etmekten ziyade, Medine döneminde Hz. Peygamber'le görüşerek ona iman eden cinlerin, kavimlerine döndüklerinde sorumluluk bilinciyle onları imana davet etmelerinden ibaret, gönüllü bir tebliğ ve nasihat faaliyetini ifade ettiği söylenebilir.¹⁰⁸

Taberî'ye göre cinlerin hemcinslerini Allah'ın elçisine icabete ve ona imana davet etmeleri,¹⁰⁹ “Allah'ın Resulü Muhammed'in sizi davet ettiği Allah'a itaat etme çağrısına cevap verin, Allah'tan getirdiği emir ve yasaklar ile tasdik edilmesini istediği diğer hususlarda onu tasdik edin.” demektir.¹¹⁰ Mâtürîdî'ye göre, cinlerden salih olan veya olmayanlarının bulunduğunu ve onların ayrı ayrı yollar/inançlar tuttuklarını belirten âyet,¹¹¹ insanlarda olduğu gibi, cinlerde de mü'min, kâfir ve farklı eğilimleri olan gruplar bulunduğunu kanıtlamaktadır.¹¹²

¹⁰² bk. Yâsîn 36/12-20.

¹⁰³ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1366/1947), 8/105-106.

¹⁰⁴ bk. el-Ahkâf 46/31.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/271; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/303; Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muħit*, 10/293; Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 28/32-33, 30/153-154; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/217; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 8/106.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr*, 26/57.

¹⁰⁷ bk. Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muħit*, 10/293; Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 30/153; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/291; Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 46-50.

¹⁰⁸ bk. Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 40-41.

¹⁰⁹ bk. el-Ahkâf 46/31.

¹¹⁰ Taberî, *Cami'ü'l-beyân*, 21/172.

¹¹¹ bk. el-Cin 72/11.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/278.

Mâtürîdî'ye göre cinlerin, “Allah’ın davetçisine uyun!”¹¹³ sözleri, Hz. Peygamber’e iman edip itikâd, muamelât ve diğer her şeyde ona uymaları gerektiğine dair üç ihtimal içermektedir.¹¹⁴ Ebû Hayyan et-Tevhidî’ye (öl. 414/1023) göre cinlerin, doğruya ileten hayranlık verici bir Kur’ân dinleyip de ona inandıkları ve bundan böyle Rabblerine hiç kimseyi asla ortak koşmayacakları¹¹⁵ meâlindeki ifadelerinde geçen “yehdî ile’r-rüşd/doğura ileten” vasfı; Kur’ân’ın doğru olana, tevhide ve imana çağırıcı içeriğiyle ilgilidir. Aynı âyetin, “ona inandık” kısmı Allah’ın varlığına ve birliğine imanı, “Bundan böyle Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız” kısmı ise şirkten arınmayı ifade etmektedir.¹¹⁶

İbn Teymiyye’ye göre, Rasulullah’ın Allah’tan getirdiği her şeye iman etmek; Allah ve Elçisinin helal, haram, vacip hususlarla ilgili emir ve yasaklarına uymak, onların sevdiğini sevip kerih gördüğünü de kerih görmek cinlere de farz kılınmıştır. Müellifin dinde cin-beşer özdeşliğini çağrıştıran bu ifadelerinin satır aralarında, bu özdeşliği itikâdî alana hasrettiğini gösteren bazı açıklamalar görmek mümkündür. Bu anlamda İbn Teymiyye özetle şunu ifade etmektedir: Cinlerin ve insanların kurtuluşu Allah’a, Rasulüne ve ahiret gününe (usûl-i selâse) iman edip Allah ve Elçisine iaat etmek, insanlardan bazılarının cinlerden bazılarına sığındıklarını belirten âyette¹¹⁷ vurgulandığı üzere, cinlerden veya diğer varlıklardan birini Allah’a ortak koşmanın haram ve şirk olduğuna inanmaktır.¹¹⁸

Her ne kadar yukarıdaki bazı yorumlarda cinler, dinî sorumluluk açısından beşerle özdeşleştirilse de aynı yorumların satır aralarında bu sorumluluğun itikâdî alana tahsis edildiğini gösteren ifadelerin bulunması önemlidir. İbn Teymiyye’nin sözlerinde görüldüğü gibi, cinlerin Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in vazettiği tüm hükümlerden sorumlu olduklarına dair mücmel ifadelerin, Allah’a, Resulüne ve ahirete iman edip şirkten sakınmaktan söz eden sözlerle sürdürülmesi bunu örneklemektedir. Rasulullah’ın cinlere, her iki türe hitap eden, içinde sekaley’ne yönelik teklif, va’d ve va’din bulunduğu Rahmân sûresini,¹¹⁹ Kur’ân’ın özü olan Fâtihâ ya da İhlâs sûresini okuduğunun belirtilmesi de¹²⁰ cinlerin sorumluluğunun itikâtlı sınırlı olduğuna dair tahsisi teyit etmektedir.

Rasulullah’ın ashâbına Rahmân sûresini okurken cinlere de aynı sûreyi okuduğunu belirten bir rivayete göre,¹²¹ “Cinler, davetime icabet etmede sizden daha iyi idiler.” diyor Hz. Peygamber, onlara bu sûreyi okuduğunda “Öyleyse Rabbimizin âyetlerini nasıl yalanlarsınız!”¹²² âyetinin geçtiği her yerde cinlerin, “Ey Rabbimiz! Biz, senin âyetlerinden hiçbirini yalanlamayız, hamd senindir.” dediklerini aktarmıştır.¹²³ Aynı hususa vurgu yapan Râzî’ye göre, “(Allah) Yeryüzünü canlılar için yarattı.”¹²⁴ âyetindeki “الانام/ canlılar” ismi sekaleyn’i kapsamaktadır. “O halde Rabbimizin âyetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?”¹²⁵

¹¹³ bk. el-Ahkâf 46/31.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/496.

¹¹⁵ bk. el-Cin 72/2.

¹¹⁶ Ebû Hayyan, *el-Bahrü’l-muhit*, 10/293-294.

¹¹⁷ bk. el-Cin 72/6.

¹¹⁸ Şiblî, *Âkâmü’l-mercân*, 38.

¹¹⁹ bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/272; Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, 29/96; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/302.

¹²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/303; Ayrıca bk. Ebû Hayyan, *el-Bahrü’l-muhit*, 10/293.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/272. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/302.

¹²² er-Rahmân 55/13.

¹²³ Tirmizî, “Tefsîr”, 55 (h.no.: 3291).

¹²⁴ er-Rahmân 55/10.

¹²⁵ bk. er-Rahmân Sûresi.

hitâbı, âdetâ “ايها القملان/Ey cinler ve insanlar!” ifadesiyle sonlanmaktadır.¹²⁶ İbn Âşûr’a göre, Allah’ın yönlendirmesiyle cinlerin Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek Kur’ân’ın özünü içeren Fâtiha ya da İhlâs sûrelerinden birini dinlediklerinde şüphe bulunmamaktadır.¹²⁷

İbn Kesîr’e göre cinlerin, “*Ey kavmimiz! Şüphesiz biz, Mûsâ’dan sonra indirilen, kendinden önceki kitapları doğrulayan, gerçeğe ve doğru yola ileten bir kitap dinledik.*”¹²⁸ diye niteledikleri Kur’ân’ın “kendinden önceki kitapları tasdik ediciliği”; önceki peygamberlere indirilen kitapları(n doğru özünü) onaylaması demektir. “Gerçeğe ve doğru yola iletmesi” ise; itikâd alanında, verdiği haberlerde ve amellerde doğruya iletmesi anlamındadır. Zira Kur’ân iki şey içermektedir: haber ve talep. O’nun haberleri dosdoğru, talepleri de âdildir.¹²⁹

Zemahşerî’ye göre cinlerin, “*Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur’ân dinledik de ona inandık. Artık, Rabbimize hiç kimseyi asla ortak koşmayacağız.*”¹³⁰ diye nitelediği Kur’ân’ın “doğruya iletiliği”; tevhid ve imana davet etmesiyle ilgilidir. “Ona inandık” ifadesi ise; Allah’ın varlığına ve birliğine iman edip şirkten sakınmayı içermektedir. “*Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk.*”¹³¹ âyeti bunu pekiştirmektedir. Böylece cinler, Allah’ın eş ve çocuk edinmekten beri olduğunu ikrâr edip O’nun rubûbiyyetini ve ilahlık hakkını tasdik etmiştir. Kur’ân’ı dinleyip tevhid ve imana vâkif olunca Allah’a eş ve çocuk isnat edip O’nu yarattıklarına benzeten hemcinslerinin bu sözlerinden Allah’ı tenzih ederek “sefihimiz/beyinsiz olanımız”¹³² diye niteledikleri İblîs’in, Allah hakkında bu tür yalan sözler uydurduğunu; bir sonraki âyette de sekaleyn’in Allah hakkında yalan uydurmayacaklarını zannettiklerini, şaşkınlıkla belirtmeleri ve Kur’ân’ı dinleyince yanıldıklarını anlamaları bunu pekiştirmektedir.¹³³

Râzî’ye göre Kur’ân’ın önceki peygamberlerin getirdikleri kitapları onaylamasının anlamı; tevhid, nübüvvet ve meâda/ahirete iman etme ve ahlâkî temizlik gibi erdemlere yönlendirmede o kitaplara benzer olmasıdır. “Gerçeğe ve doğru yola iletmesi” ise; içerdığı bu yüce erdemlerin kendi özünde gerçek ve doğru olmasıdır. “*Ey kavmimiz! Allah’ın davetçisine icabet edin ve ona iman edin.*”¹³⁴ âyeti de cinlerin Kur’ân ve Hz. Peygamber’in kendilerine yönelik buyruklarına uymalarına dair bir emirdir.¹³⁵ İbn Âşûr’a göre, bu âyetteki “dâ’iyellah/Allah’ın davetçisi” Kur’ân ya da Hz. Peygamber’i ifade etmekte, her iki ihtimalde de cinlerin İslâm dinine uymakla sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. Onların Kur’ân’a dair konuşmalarında geçen, “gerçeğe ve doğru yola ileten kitap” ifadesindeki “gerçeğe ileten” nitelemesiyle kastedtikleri muhtemel anlamlardan biri de Kur’ân’ın tevhid ilkesini ve inanılması vacip olan ilahi sıfatları içermesi, Allah’ın kendisiyle nitelenmesi müstahil olan hususları açıklamasıdır. Kur’ân’ın “doğru yola ileten” vasfı ise; hakka götüren ve bâtılı yalanlayan delilleri içermesini ifade etmektedir.¹³⁶

¹²⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 29/96.

¹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr*, 26/59.

¹²⁸ el-Ahkâf 46/30.

¹²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/303.

¹³⁰ el-Cin 72/2.

¹³¹ el-Cin 72/3.

¹³² bk. el-Cin 72/4.

¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1145.

¹³⁴ el-Ahkâf 46/30.

¹³⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 28/32-33, 30/153-154.

¹³⁶ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr*, 26/60-61.

İbn Âşûr'a göre, Ahkâf sûresinde anlatılan olay, cinlerin de manaları idrâk etme yetisine sahip olduklarını ve aklî delillerin işaret ettiği *ilahiyata ilişkin itikâdın* onlara da vacip olduğunu göstermektedir. Çünkü aklî ilahiyat ile teklifte bulunmanın yolu idrâktir. Dolayısıyla -İblîs kıssasından da anlaşıldığı üzere- "idrâk sahasına giren itikâdî hususlar" kendilerine ulaştığında buna iman etmeleri vaciptir.¹³⁷

Sekaleyn'e gönderilen tek peygamberin Hz. Muhammed olarak belirtilmesi, önce- sinde cinlere kendilerinden elçiler gönderildiğine kanıt olarak ileri sürülebilir. Öte yan- dan genelde Kur'ân bütünlüğünden, özeldede ise Ahkâf ve Cin sûrelerinden anlaşılan önemli bir husus da cinlerin ontolojik olarak dış dünyada var olan, beşerden farklı bir tür oldukları kanaatidir. Bu durum, Kur'ân'da cin isminin bölge halkınca tanınmayan bazı insan gruplarına karşılık geldiğine dair modernist görüşlerin isabetli olmadığını da or- taya koymaktadır. Buradaki problematik; Rasulullah'a iman eden cinlerin, Kur'ân'ın be- şere yönelik hükümlerinin de muhatabı olup olmadıklarıdır ki müfessirlerin yorumları ve Rasulullah'ın cinlere okuduğu belirtilen sûrelerin içeriğinden onların imanının itikâdî alanla tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Akıl, irade ve sorumlulukta beşerle ortak bir paydada buluşan cinlerin, gözle görül- meme ve diğer özellikleriyle onlardan farklı bir ontoloji ve ayrı bir varlık mertebesinde buldukları, Kur'ân âyetlerinden anlaşılmaktadır. *Usûl-ü selâse'*den söz eden naslarda cinlerin insanla birlikte, ilk sırada anılması ve ilahi mesaja muhatap olup ahirette hesaba çekileceğinin ifade edilmesi, onların sevâb ve ikâba erme konusunda insan ile aynı kaderi paylaştığını göstermektedir. Cinlere Allah tarafından elçiler gönderildiği anlamına gelen bu durum Kur'ân âyetlerinde yer almaktadır.

Nasların Allah tarafından cinlere elçi gönderildiğini haber vermesi, bu elçilerin ma- hiyeti/cinden mi insandan mı olduğu konusundaki uyuşmazlığı ortadan kaldırmamak- tadır. Kanaatimizce bu hususta farklı görüşlerin ortaya çıkmasının sebebi, naslarda cin- lere gönderilen elçilere dair ayrıntılı bilgi verilmemesidir.

İnsanın yaratılmasıyla birlikte cinlerin insan peygamberlere tabi olduğu; onlardan peygamberlerin değil, beşer peygamberlerden dinlediklerini kendi kavmine iletmekle görevli, *Elçinin Elçileri* diye nitelenen *nüzur'*un bulunduğu dair görüş ve yorumlar isa- betli görünmemektedir. Bu husustaki *sünnetullah'*ın her türe kendi cinsinden elçiler gön- dermek şeklinde tezâhür ettiğini belirten görüşün naslar ve akılla uyumlu olduğu kana- atindeyiz. Bu kanaat, Hz. Muhammed'in *sekaleyn'e* gönderilen tek elçi olduğu hususunu Kur'ân nassına dayandıran ve bu istisnâî durumu onun *hâtemül-enbiyâ* olmasıyla ilişki- lendiren görüş için de geçerlidir.

Modernistlerin, gözle görülmeyen varlıklardan söz eden nasları insan aklına, özellikle de oryantalist akla yaklaştırmak için genelde Kur'ân'ın bütününde, özeldede ise Ahkâf ve Cin sûrelerinde söz edilen cinlerin dış dünyadaki varlığını reddetmesi, cinleri ayrı bir varlık âlemi olarak tasvir eden naslara muhâlif, derûnî bir te'vil faaliyeti olarak görülme- lidir. Cinleri, Hz. Peygamber ve bölge halkınca tanınmayan bazı beşer grupları şeklinde tanımlayan bu te'vil, modernist tefsirin pozitivist tezahürlerini ortaya koymaktadır.

¹³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr*, 26/61.

Öte yandan, *Resulü's-sekaleyn* vasfı Hz. Peygamber'e has kılındığında ondan önce cinlerin beşer elçilerin muhatabı olmadığı sonucuna varılabilse de bu durum, Ahkâf ve Cin sûrelerinde belirtilen cin grubunun Kur'ân'a ve onu okuyan Rasulullah'a iman etmelerinin kapsam ve mahiyetiyle ilgili muğlaklığı gidermemektedir. Cinlerin, insan merkezli Kur'ân'ın itikât alanı dışında, insana yönelik hükümlerinden, aynı şekil ve muhtevayla sorumlu tutulmaları, teklif bağlamında bir özdeşleştirmenin ötesinde, iki türün farklı ontolojilerini gözardı ederek onları fizyolojik ve biyolojik açıdan özdeşleştirme anlamına gelmektedir ki bu durum naslarla uyuşmamaktadır.

Cinlerin akıl, irade ve sorumlu olmada insana benzer olmaları, kendilerine has bazı amelî yükümlülüklerinin bulunduğunu da düşündürmektedir. Ancak burada dikkat çekilmek istenilen nokta şudur: Her ne kadar her iki türün bazı ortak noktaları bulunsa da cinlerin ontolojik farklılıkları, fiziksel ve biyolojik açıdan insana benzemediklerini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın insan fizyolojisi ve biyolojisini esas alan amel ve uygulamalarının aynı şekil ve muhteva ile cinler için de geçerli olduğunu söylemek, onları ontolojik açıdan insanla özdeşleştirmek demektir. Her iki türün benzeştiği akıl ve irade, iman etme sorumluluğunun temeli olup onları bu hususta birleştirmektedir. Amelde ise durum farklıdır. Zira amel, fiziksel ve biyolojik özelliklere göre şekillenmektedir. Cinler ve insanlar bu açıdan farklı olduklarına göre, Kur'ân'ın insana yönelik amel ve uygulamalarından cinlerin de sorumlu olduğunu söylemek sıkıntılı bir durumdur. Aklın isabetli görmediği bu durum naslarla da uyumlu görünmemektedir.

Cinlerin insanla bazı ortak yönleri olduğu gibi, insaninkine benzer bazı amelî yükümlülüklerinin olması da mümkündür. Bu durumda da her iki türün ontolojik farklılığının, benzer amelî yükümlülüklerinin birebir aynı şekil ve muhtevada olmasına engel teşkil edeceğini söylemek lazımdır. Çalışmamızda dikkat çekilen asıl husus, bazı müfessirlerce cinlerin ontolojik farklılığının gözardı edilerek onların Kur'ân'ın beşer merkezli amelî hükümlerinin muhatabı kılınmasıdır. Akıl, insanın erkek ve dışisinin amelî ödevlerini iki cinsin farklılıklarına göre düzenleyen Kur'ân'ın, ontolojik olarak insandan farklı bir tür olduğunu açıkça beyân ettiği cinleri amelî açıdan insanla özdeşleştirmesine ihtimal vermemektedir. Diğer yandan, böyle bir özdeşleştirme ontolojik özdeşleştirmeyi de beraberinde getirmektedir. Nitekim, naslarda geçen cinlere dair anlatımlarda, onların insana benzer bazı yönlerinden hareketle iki türü özdeşleştirme yoluna giden modernistler, bilinen anlamda, ontolojik açıdan farklı bir tür olarak cin diye bir varlığın bulunmadığı fikrini zihinlere işlemeyi hedef edinmişlerdir.

Konuyla ilgili nasları, Rasulullah'ın cinlere okuduğu belirtilen Rahmân, Fâtiha ve İhlâs sûrelerinin içeriğiyle birlikte değerlendiren müfessirlerin yorumlarının satır aralarında, cinlerin söz konusu sorumluluğunun Kur'ân'ın sekaleyn'e hitap eden itikâdî hükümleriyle tahsis edildiği bilgisine ulaşılmaktadır. Dolayısıyla iki türün ontolojik farklılığını dikkate alarak cinlerin Hz. Muhammed'e imanlarının çerçevesini itikâd alanıyla sınırlayanların isabet ettiğini belirtmek lazımdır. İki türün amelî açıdan özdeşleştirilmesi ise -modernistlerin yaptığı gibi-, cinleri ontolojik açıdan da insanla özdeşleştirmeye yol açmaktadır ki bu anlayışın naslarla uyuşmadığı açıktır.

Kaynaklar | References

- Aşkar, Ömer Süleyman. 'Âlemül'-cin ve 'ş-şeyâtîn. Kuveyt: Kasrû'l-Kitab, 1973.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Eylül 2017), 1623-1670. <https://doi.org/10.18505/cuid.328752>
- Aydın, Şükrü. "Kur'ân Âyetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2021), 289-320.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârü'l-Fünûn, 1346/1928.
- Çağlayan, Hârûn. "Ruhlarla ve Cinlerle İletişim". *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017, 320-334.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30.
- Ebû Hayyan. Alî b. Muhammed et-Tevhîdî. *el-Bahrü'l-muħit*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1432/2010.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkansızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1953-1969. <https://doi.org/10.17755/esosder.579008>
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Tefsîri*. Erişim Tarihi 14 Ekim 2022. https://kuran.gen.tr/-suresi-turkce-muhammed-esed-kuran-tefsiri?x=s_main&y=s_middle&kid=31&sid=
- Gürbüz, Ahmet. *Mâtürîdî'nin Melek, Cin ve Şeytan Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hakîm, Mustafa Fehmî. *Esrârü'l-cin*. Mısır: yy., 1935.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Ebî Dünyâ. Abdullah b. Muhammed. *Mekâidü'ş-şeytân*. thk. Mecdî Seyyid İbrahim. Kahire: Mek-tebetü'l-Kur'ân, 1991.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye, ts.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-Uşûl ve'l-fürû'*. thk. Muhammed Atıf el-İrâkî vd. Kahire: Dârü Nahdeti'l-Arabiyye, 1978.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Kahraman, Kemal. "Muhammed Esed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/523-524. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kılıç, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm'in Cinlere Hitap Oluşu Açısından Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2910.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1335/1935.
- Lahorî, Muhammed Ali. *The Holy Qorân*. Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islâm Lahore Inc. U.S.A., 2. Edition, 2002.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Merdin, Saadettin. *Geleneksel İslâm İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Şahîh*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dârü Taybe, 1426/2005.
- Nablûsî, Muhammed Râtîb. *el-'Aḳîdetü'l-İslâmiyye -el-Cin ve's-sihr-*. b.y.: y.y., 2004.

- Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hanz Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1424/2003.
- Polat, Emanullah. "Cin Sûresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/55 (Bahar 2015), 337-365.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrül-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîrül-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2. Basım, 1366/1947.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-bevân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Laқаtül-mercân fi ahkâmi'l-cân*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzû'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şiblî, Muhammed b. Abdillâh. *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmi'l-cân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrül-Taberî -min Kitâbihi Câmi'ül-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân-*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1422/2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'ül-kebîr*. thk. Beşâr Avâd Marûf. Beyrut: Dârü'l-Ġarb el-İslâmî, 1996.
- Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 784-825.
- Yeşil, Veysel Olkan. *İslâm İnançında Cinler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 3. Basım. 1430/2009.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması*

Abdullah İnce | <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>
abdullahince@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi | <https://ror.org/04ttnw109>
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye

Yunus Emre Temiz | <https://orcid.org/0000-0002-0663-8940>
yemretemiz@gmail.com

İnönü Üniversitesi | <https://ror.org/04asck240>
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Malatya, Türkiye

Ziya Erdiñç | <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>

Sorumlu Yazar | zerdinc02@gmail.com

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswq67>
İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Din hizmetlerine olan ihtiyacın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı dönemlerden biri doğal afetlerin yaşandığı zamanlardır. Afetlerin anlamlandırılmasından afet sonrası ruhsal ve manevi problemlerin çözümüne kadar bu ihtiyaç net olarak görülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, diğer devlet kurumları ile koordineli olarak, doğal afetler sonrası birey ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çeşitli hizmetler sunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri olan manevi danışma ve rehberlik, afet sonrası insanların ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak, morallerini yüksek tutmak ve yaşanan afeti anlamlandırmak kapsamında sağlanan bir hizmettir. “*Diyanet görevlilerinin afet sonrası akut dönemde yaptıkları manevi danışmanlık hizmetleri nelerdir ve bu hizmetlerin işleyişi nasıldır?*” sorusu temelinde şekillenen bu araştırmanın amacı, 6 Şubat 2023 tarihinde meydana gelen Kahramanmaraş Depremleri sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından depremden en fazla etkilenen illerde sunulan din hizmetlerinin önemli bir bileşeni olan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) hizmetinin mevcut durumunu hizmet verenler ve hizmet alanlar üzerinde gerçekleştirilen gözlemler yoluyla tespit etmek ve konuyla ilgili öneriler geliştirmektir. Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımlarından kültür analizi (etnografya) deseni merkeze alınarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veri toplama tekniği olarak katılımlı ve katılımsız gözlem, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış gözlem formu kullanılmıştır. Bu saha araştırması sonunda; mevcut şartlarda MDR hizmeti sistematik bir danışman-danışan ilişkisi yerine ziyaretler, hâl hatır sorma, sohbet etme, Kur’an okuma, dua etmenin öne çıktığı bir teselli süreci olarak ilerlediği görülmüştür. Deprem sonrası ilk haftalar olması dolayısıyla cenaze defin hizmetleri, mezarlık ziyaretleri, mescitlerde yapılan sohbetler gibi yollarla MDR hizmetinin sunulmasının yaygın olduğu tespit edilmiştir. Halkın verilen hizmetlere yaklaşımının müspet olduğu ancak gençlere ulaşımın sınırlı düzeyde kaldığı tespit edilmiştir. DİB görevlilerinin afetzedelerle birebir iletişim kurmaları ve düzenli bir şekilde onları ziyaret etmeleri MDR hizmeti dışındaki hizmetleri de kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla DİB çatısı altında sunulan hizmetlerin sadece dini eğitime indirgenmesi bölgede sunulan hizmeti yeterince değerlendirmemek anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Din Hizmetleri, Doğal Afetler

Öne Çıkanlar

- DİB görevli ve gönüllülerinin Şubat Kahramanmaraş depremleri sonrası akut dönemde yaptıkları manevi danışmanlık hizmetleri, mevcut koşullara bağlı olarak kendine özgü bir yapıda gerçekleştirilmiştir.
- MDR hizmeti sistematik bir danışman-danışan ilişkisi yerine ziyaretler, hâl hatır sorma, Kur'an okuma, dua etmenin öne çıktığı bir teselli süreci olarak ilerlemiştir.
- MDR hizmetleri çerçevesinde gençlerle iletişim ve gençlere ulaşım sınırlı düzeyde kalmıştır.
- 6 Şubat Kahramanmaraş depremleri sonrası dönemde DİB çatısı altında sunulan hizmetler sadece dini eğitime indirgenemez.

Atıf Bilgisi

İnce, Abdullah vd. “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması”. *Eskiye*ni 50 (Eylül 2023), 683-704. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1286299>

Geliş Tarihi	20 Nisan 2023
Kabul Tarihi	04 Ağustos 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler - Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Etik Beyan	* Bu makalede yer alan verilerin bir kısmı daha önce popüler bir yayın olan Enderun Eğitim Yazıları dergisinde araştırma sonuçlarının kamuoyuna hızlı bir şekilde duyurulması amacıyla yayımlanmıştır. Bu çalışma ilgili yerde yayınlanan metnin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü desteği ile Sakarya Ü İlahiyat Fakültesi tarafından yürütülen “Doğal Afetlerde (Deprem) Din Hizmetleri: Tespitler-Öneriler” isimli proje (No. E-46101889-404.02-3489709) kapsamında desteklenmiştir.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%34) - Yazar-2 (%33) Yazar 3 (%33) Veri Toplanması Yazar-1 (%33) - Yazar-2 (%34) Yazar 3 (%33) Veri Analizi Yazar-1 (%33) - Yazar-2 (%33) Yazar 3 (%34) Makalenin Yazımı Yazar-1 (%34) - Yazar-2 (%33) Yazar 3 (%33) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%33) - Yazar-2 (%34) Yazar 3 (%33)
Etik Kurul İzni	Etik onay, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 03.05.2023 tarihli ve E-61923333-050.99-242821 sayılıdır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Religious Services in the February 6 Kahramanmaraş Earthquakes: A Field Study in the Context of Spiritual Counseling and Guidance*

Abdullah İnce | <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>
abdullahince@sakarya.edu.tr

Sakarya University | <https://ror.org/04ttnw109>
Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sakarya, Türkiye

Yunus Emre Temiz | <https://orcid.org/0000-0002-0663-8940>
yemretemiz@gmail.com

İnönü University | <https://ror.org/04asck240>
Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Malatya, Türkiye

Ziya Erdinç | <https://orcid.org/0000-0001-5884-807X>

Corresponding Author | zerdinc02@gmail.com
Marmara University | <https://ror.org/02kswqa67>
Faculty of Theology, Department of Kalām, İstanbul, Türkiye

Abstract

Natural disasters are one of the periods when the need for religious services emerges clearly. This need is clearly seen from the interpretation of disasters to the solution of post-disaster mental and spiritual problems. The Presidency of Religious Affairs, in coordination with other state institutions, provided various services in order to meet the needs of the individual and the society after natural disasters. Spiritual counseling and guidance, which is one of the most important of these, is a service provided within the scope of meeting the psychological and spiritual needs of people after a disaster, keeping their morale high and making sense of the disaster. The study is based on the following question: *What are the spiritual counseling services provided by the religious officials in the acute period after the disaster, and how do these services work?* The aim of this research is to determine the current status of the Spiritual Counseling and Guidance (SCG) service, which is an essential component of the religious services offered in the provinces most affected by the earthquake, by the Presidency of Religious Affairs after Kahramanmaraş Earthquakes on February 6, 2023, through the observations made on the service providers and service recipients, and to develop recommendations. This study was carried out by focusing on the cultural analysis (ethnography) design, which is one of the qualitative research approaches. Participated and unattended observation was used as a data collection technique in the research, and a semi-structured observation form was used as a data collection tool. At the end of this field research, it was observed that under the current conditions, SCG services are not based on a systematic counselor-counselee relationship, but rather on a consolation process in which visits, asking about well-being, chatting, reciting the Qur'an, and praying come to the fore. As it was the the first weeks after the earthquake, it was found that it was common to provide spiritual counseling and guidance services (SCG) through funeral services, cemetery visits, conversations in mosques. It has been determined that the public's approach to the services provided is positive, but the access to young people remains limited. One-to-one communication and regular visits by the Directorate of Religious Affairs officials with the disaster victims facilitated services other than spiritual counseling and guidance. Therefore, reducing the services provided by Directorate of Religious Affairs religious education only means not evaluating the service provided in the region sufficiently.

Keywords

Psychology of Religion, Spiritual Counseling and Guidance, Presidency of Religious Affairs, Religious Services, Natural Disasters

Highlights

- Spiritual counseling services provided by the officials and volunteers of the Presidency of Religious Affairs in the acute period after Kahramanmaraş Earthquakes on February 6, 2023, were carried out in a unique structure depending on the current conditions.
- Spiritual Counseling and Guidance (SCG) service has progressed as a consolation process in which visits, asking for health, reading the Qur'an and praying come to the fore, instead of a systematic counselor-client relationship.
- Within the framework of spiritual counseling and guidance services, communication with and access to young people remained limited.
- Services provided under the umbrella of the Directorate of Religious Affairs after Kahramanmaraş Earthquakes on February 6, 2023, cannot be seen only within the scope of religious education.

Citation

İnce, Abdullah vd. "Religious Services in the February 6 Kahramanmaraş Earthquakes: A Field Study in the Context of Spiritual Counseling and Guidance". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 683-704. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1286299>

Date of submission	20 April 2023
Date of acceptance	04 August 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	* Some of the data in this article was published in <i>Enderun Eğitim Yazıları Dergisi</i> , a popular publication, to announce the research results to the public quickly. This study was produced by developing and partially changing the content of the text published in the journal above.
Financing	This research was supported within the scope of the project named "Religious Services in Natural Disasters (Earthquake): Findings-Suggestions" (Project no: E-46101889-404.02-3489709) carried out by Sakarya Univ Fac of Theology with the support of the Directorate General of Religious Services, The Presidency of Religious Affairs of Türkiye.
Author Contributions	Conceiving the Study Author-1 (%34) - Author-2 (%33) - Author-3 (%33) Data Collection Author-1 (%33) - Author-2 (%34) - Author-3 (%33) Data Analysis Author-1 (%33) - Author-2 (%33) - Author-3 (%34) Writing up Author-1 (%34) - Author-2 (%33) - Author-3 (%33) Submission and Revision Author-1 (%33) - Author-3 (%34) - Author-2 (%33)
Ethics Committee Approval	Granted by Sakarya University Social and Human Sciences Ethics Panel dated 03.05.2023 and numbered E-61923333-050.99-242821.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Din hizmetleri, bireyin dini yönden ihtiyaç duyduğu konularda ona yardım etmeyi gerektiren çalışmaların bütünüdür. Din hizmetlerinin esasını insanların dini görevlerini doğru bir şekilde yerine getirmesi, doğru dini tutum geliştirmesi, dini duygularını dengelemesi gibi konulardaki yardım faaliyetleri oluşturmaktadır.¹ Bu sebeple din hizmetlerinin özünde dini rehberlik amacı bulunmaktadır.

Türkiye’de din hizmetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) sorumluluk alanıdır. DİB’in görev ve sorumluluklarının yasal düzenlemelerde “halkı dini konularda aydınlatmak” olarak çerçevelenmesi DİB’in bu alanda hizmet üretmesinin bir tercih olmaktan ziyade kendisine yüklenmiş bir görev olduğunu göstermektedir.² AFAD tarafından hazırlanan Türkiye Afet Müdahale Planı’nda “Diyanet İşleri Başkanlığı afet ve acil durum hallerinde din hizmetlerinin eksiksiz yapılabilmesi için kapasite geliştirir” ifadeleriyle DİB’in afet durumlarındaki görevi açık şekilde geçmektedir.³ Bu çerçevede 2019 yılında DİB’le AFAD arasında imzalanan “Afet ve Acil Durum Faaliyetleri ile İnsani Yardımlara İlişkin İşbirliği Protokolü”nde DİB’in yükümlülükleri arasında yer alan ve bu çalışmanın konusu ile ilişkili hususlar şunlardır: Türkiye Afet Müdahale Planı (TAMP) kapsamında din hizmetlerinin eksiksiz şekilde yerine getirilmesi; afet ve acil durum bölgelerinde afetzedelere yönelik manevi danışmanlık ve din hizmetinin sunulması; din hizmetleri ve MDR hizmetlerinin ifası için personel görevlendirilmesi; din hizmetleri ve MDR hizmetlerinin etkinlik ve verimliliğinin artırılması amacıyla müftü/müşâvir görevlendirilmesi; camilerin barınma ve rehabilitasyon merkezi olarak kullanılması.⁴

Din hizmetlerinin tarihsel süreçte dini mekânlarda verilmesi din hizmetlerinin bu mekânlarla sınırlı olduğu düşüncesini doğurmuştur. Ancak dinin kuşatıcı yönü düşünüldüğünde din hizmetlerinin cami vb. mekânlarla sınırlı olmadığı görülür. Türkiye’de mevcut haliyle din hizmetleri hastaneler, ceza ve tutukevleri, çocuk ve yaşlı yurtları, afet zamanlarında afet bölgeleri gibi farklı yer ve zamanlarda sürdürülen bir hizmettir. Bahsi geçen mekân ve zamanlarda sunulan hizmetler, bireylerin din hizmetine daha fazla ihtiyaç duyduğu alanların başında gelmektedir.⁵

Geleneksel toplumlarda din-mabet merkezli yaşam din hizmetlerinin dini mekânlarda sürdürülmesini mümkün kılıyordu. Ancak toplumsal değişme, kurumsal yapıların bazı fonksiyonlarını diğer kurumlara terk etmesini, bazı fonksiyonlarını da yenilemesini gerektirmiştir. Din hizmetlerinde çeşitliliği ifade etmek üzere üretilen yeni kavramlar da bu durumun bir sonucu gibi görünmektedir. “Manevi sosyal hizmet” “manevi destek” “mobil din hizmetleri” bu kavramlardan bazılarıdır.⁶

¹ Nurullah Altaş, “Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 145-146; Sevde Düzgüner - Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu*, ed. Sevde Düzgüner - Ali Ayten (Ankara: DİB Yayınları, 2020).

² Altaş, “Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi”, 18.

³ T.C. Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), *Türkiye Afet Müdahale Planı (TAMP)* (Ankara, Aralık 2013), 25.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: İşbirliği Protokolleri” (Erişim 13 Haziran 2023), 6.2.c, 6.2.e, 6.2.f, 6.2.g, 6.2.1.

⁵ Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, 147.

⁶ Altaş, “Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi”, 20.

Din hizmetleri kavramının merkezi rolünü değiştirmeden din hizmetlerindeki çeşitliği mekân boyutuyla yansıtmak isteyen perspektife göre de bu kavramlar “cami dışı din hizmetleri” “sosyal hizmet kurumlarında sunulan din hizmetleri” gibi nitelermelere konu olmuştur.⁷

Günümüzde cami dışı din hizmetleri özellikle kritik zamanlarda artan toplumsal ihtiyaçı karşılamak için bir zorunluluk olarak görünmektedir. Manevi danışma ve rehberliğin din hizmetlerinde yeni bir alan olarak ortaya çıkması yeni hizmet yöntemlerine duyulan ihtiyaçla ilgilidir. Bu perspektife göre yapılacak faaliyetlerin, din hizmetinde geleneksel çizgiden uzaklaşmak yerine geleneksel din hizmetinin daha fonksiyonel bir boyuta taşınmasını sağlayabilir.⁸ Doğal afet zamanları, din hizmetlerine olan ihtiyacın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı dönemlerdendir. Afetlerin anlamlandırılmasından afet sonrası ruhsal ve manevi problemlerin çözümüne kadar bu ihtiyaç net olarak görülmektedir.

DİB, diğer devlet kurumları ile koordineli olarak, doğal afetler sonrası toplumun ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çeşitli hizmetler sunmaktadır. Bunlar, afet sonrasında hızlı bir şekilde acil müdahale ekipleri oluşturarak gerekli yardımı sağlayan acil müdahale, afetlerde evleri zarar gören insanlara cami ve mescitlerin açılması kapsamında geçici konaklama, zarar gören dinî yapıların yeniden inşa edilmesi çalışmalarları ve manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri olarak sayılabilir. Manevi danışma ve rehberlik; afet sonrası insanların ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılama, morallerini yüksek tutma ve yaşanan afeti anlamlandırma kapsamında sağlanan bir hizmettir. Afet sonrası akut dönemde bu hizmetin toplum sağlığı açısından hayati derecede önemli olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu tür durumlarda geğekleştirilen manevi danışmanlık hizmeti, psikolojik danışmanlık için de kolaylaştırıcı bir süreç olabilmektedir.

“*Diyanet görevlilerinin afet sonrası akut dönemde yaptıkları manevi danışmanlık hizmetleri nelerdir ve bu hizmetlerin işleyişi nasıldır?*” sorusu temelinde şekillenen bu araştırmanın amacı, Kahramanmaraş Depremi sonrası DİB tarafından depremden en fazla etkilenen illerde sunulan din hizmetlerinin önemli bir bileşeni olan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) hizmetinin mevcut durumunu hizmet verenler ve hizmet alanlar üzerinde geğekleştirilen gözlemler yoluyla tespit etmek ve konuyla ilgili öneriler geliştirmektir. Bu kapsamda bölgede hizmet veren DİB personeli, hizmet alan bireyler ve hizmetin etkisi gözlemlenmiştir. Araştırma 6-12 Mart 2023 tarihleri arasında Malatya, Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman ve Gaziantep’in Nurdağı ve İslahiye ilçelerinde, DİB’in hizmet sunduğu alanlarda bir hafta süreyle geğekleştirilmiştir.

1. Din Hizmetleri Bağlamında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

Türkiye’de camiyi merkeze alan ve caminin dışına çıkararak yürütölen bütün dini faaliyetler, *din eğitimi* kavramı altında çalışma konusu yapılmıştır. Ancak İşlam düşünce-sinde irşat, tebliğ, terbiye ve talim gibi çeşitli kavramlar altında geğekleştirilen dini faaliyetler bulunmaktadır. Bu sahalarda yürütölen faaliyetler bilimsel sürecin ilerleme

⁷ Detaylı bilgi için bk. Huriye Martı (ed.), *Sosyal Hizmet Kurumlarında Sunulan Din Hizmetleri Rehberi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015).

⁸ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 119-120.

kaydetmesiyle beraber farklı bilim alanlarını ortaya çıkarmaya başlamıştır. Bu kapsamda cami içinde ve okullarda gerçekleştirilen eğitim etkinlikleri din eğitimi alanı içinde kalmaya devam ederken özellikle cami dışında gerçekleştirilen etkinlikler *manevi danışmanlık* ve *manevi sosyal hizmet* kavramları ile karşılanan yeni uygulama ve bilim dallarını ortaya çıkarmaktadır.⁹

Toplumsal yapıdaki hızlı değişimle beraber farklı hizmet alanları ortaya çıkmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı da farklı alanları göz önünde bulundurarak gerek kendi içinde gerek çeşitli kurumlarla işbirliği halinde bu farklı alanlara yönelik din hizmeti üretmektedir.¹⁰ DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü cami içi ve cami dışında, cezaevlerinden hastanelere, çocuk evlerinden kadın konukevlerine, KYK'lardan gençlik merkezlerine, STK'lardan pek çok kamu kurum ve kuruluşlarına varıncaya kadar birçok alanda farklı kesimlere manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunmaktadır.¹¹

Din hizmetleri, bir dinin mensuplarına hayatı anlamlandırma ve dini vecibelerini yerine getirmede ihtiyaç duydukları bilgi ve değerleri aktarma faaliyetidir.¹² İbadethane merkezli din hizmetleri, din hizmetlerinin geleneksel hizmet alanını oluşturmaktadır. Toplumsal yapıdaki değişimlerle beraber ortaya çıkan manevi danışmanlık ve rehberlik ise ibadethane merkezli din hizmetlerinden toplum merkezli din hizmetlerine dönüşümün bir göstergesidir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamasının gelişmesinde insan haklarının dünya ülkelerinde tanınmasının büyük bir etkisi olmuştur. İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nde "Her şahsın fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır; bu hak, din veya kanaat değiştirmek hürriyetini, dinini veya kanaatini tek başına veya topluca, açık olarak veya özel surette, öğretim, tatbikat, ibadet ve ayinlerle izhar etmek hürriyetini gerektirir" şeklinde belirtilmek suretiyle insana inandığı şekilde hayatını idame ettirme hakkı verilmiştir.¹³

İnsan farklı boyutları olan bir varlıktır. Onun bedeni fiziksel boyutunu, zihin ve duyguları psikolojik boyutunu, çevresi ile kurmuş olduğu ilişkiler ise sosyal boyutunu teşkil eder. Yakın geçmişe kadar tıp ve psikoloji bu boyutlar üzerine kuruluydu. Ancak yıllar süren araştırmalar göstermiştir ki insan fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutların yanısıra bir de manevi boyutu olan bir varlıktır. Özellikle psikoloji alanında yürütülen araştırmalar, insanın manevi boyutunun önemini ortaya koymuştur.¹⁴ Bu çalışmalarını dikkate alan Dünya Sağlık Örgütü tarafından "sağlık, sadece hastalık ve sakatlığın olmaması değil, fiziksel, zihinsel, manevi ve sosyal yönden tam bir iyi olma hali" olarak değerlendirilmektedir.¹⁵ Söz konusu tanımda da görüleceği üzere insan fiziksel, psikolojik, manevi ve sosyal boyutları olan bir varlıktır. İnsan varlığını sürdürebilmek için tüm bu boyutlardaki ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Bu kapsamda bireyin, diğer boyutlarda olduğu

⁹ Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (ed.), *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 9.

¹⁰ Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", 13-14.

¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: Tanıtım (Tarihçe)" (Erişim 20 Nisan 2023).

¹² Düzgüner - Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu*, 9.

¹³ Resmî Gazete, "İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi" (06 Nisan 1949), 16200.

¹⁴ Düzgüner - Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu*, 33-34.

¹⁵ WHO, *Review of the Constitution of the World Health Organization: Report of the Executive Board Special Group* (World Health Organization, 1998), 1.

üzere manevi boyutta da desteklenmesi önem arz etmektedir. İnsanın manevi boyutunun bilimsel yönden tanınması, her insanın manevi olarak desteklenmesi durumunu beraberinde getirmektedir.

İnsan fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutlarının yanında bir de manevi boyutu olduğunun kabulü ile manevi danışmanlık ve rehberlik alanı, tüm dünyada önem kazanmıştır. Türkiye’de yakın zamanda “manevi danışmanlık” mesleğinin standartları geliştirilmiş ve çalışma sahaları resmi olarak tespit edilmiştir.¹⁶ 1965 yılında çıkarılan 633 sayılı kanuna istinaden ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini yürütme görevi DİB’e verilmiştir.¹⁷

Manevi danışmanlık ve rehberlik, iyileşme ve gelişmeyi sağlamak üzere psikolojik anlayışın yanı sıra manevi kaynakları da kullanan danışmanlığın özgün bir modeli olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Bu kapsamda manevi danışmanlık ve rehberlik, insanların ruhsal, dini, ahlaki ve manevi yönlerini desteklemek ve geliştirmek amacıyla verilen bir hizmettir. Bu hizmetler genellikle dini kurumlar, din görevlileri veya manevi liderler tarafından sağlanır, bununla birlikte lisanslı manevi danışmanlar veya psikologlar tarafından da sunulabilir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bireylerin, kişisel ve spiritüel hedeflerine ulaşmalarına yardımcı olmak için bir dizi teknik ve strateji kullanır. Manevi danışmanlar, bireylerin dini ve manevi inançlarını, anlamlarını, değerlerini ve amaçlarını keşfetmelerine yardımcı olmak suretiyle onların kişisel gelişimlerini destekleyebilirler.

Manevi danışmanlık ve rehberlik, ayrıca kişinin zor zamanlarında destek sağlamak için de kullanılır. Örneğin, acı, kayıp, hastalık veya diğer hayat krizleriyle başa çıkma süreçlerinde insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılabilir. Bireylerin, kaybettikleri bir sevdiğinin ardından güçlü bir manevi bağlantı kurmalarına yardımcı olarak yas sürecinde onları destekleyebilir ve böylece ruh sağlıklarını korumaya yardımcı olabilir.¹⁹

Sonuç olarak manevi danışmanlık ve rehberlik, bireyin zihinsel, duygusal ve ruhsal sağlığına katkıda bulunur. Bireylerin kendini daha iyi anlamasına ve kendine ait bir anlam arayışına yardımcı olarak, manevi açıdan daha tatmin edici bir yaşam sürmelerine yardımcı olabilir.

2. Yöntem

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımlarından kültür analizi (etnografya) deseni merkeze alınarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veri toplama tekniği olarak katılımlı ve katılımsız gözlem, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış gözlem formu kullanılmıştır.

Kültür analizi (etnografik araştırma) bir grubun davranışlarını doğrudan gözlemleyen ve bu gözleme dayanarak bu gruba ilişkin bir betimleme yapan; bireyleri ve ilişkili başka insanları gözlemleyen ya da onlarla görüşme yaparak onların günlük deneyimlerini belgeleyen ve tasvir eden bir desendir.²⁰

¹⁶ Düzgüner - Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu*, 15.

¹⁷ Resmî Gazete, “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun” (22 Haziran 1965), 1-7.

¹⁸ C. Roy Woodruff, “Pastoral Counselling An American Perspective”, *British Journal of Guidance & Counselling* 30/1 (2002), 93.

¹⁹ Selim Özarslan, “Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri: Doğal Afetlere/ Musibetlere Yönelik Düşünceler”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 478-479.

²⁰ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2012), 18.

Nitel araştırmalarda, insan davranışlarını doğal ortamı içinde gözlemlemek, bu davranışın gerçekçiliğini ortaya koymak için önkoşuldur. Bu nedenle araştırmacılar araştırmanın niteliği, araştırma ortamının özellikleri vb. durumları da göz önünde bulundurarak dışarıdan ya da ortamda bizzat bulunarak insan davranışlarını gözlemlemektedir.²¹

Nitel araştırmalarda gözlem, katılımlı-katılımsız gözlem, görüşme vb. farklı yollarla gerçekleştirilebilir. Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan gözlem “ihtiyaç duyulan verilerin insan, toplum ya da doğa gibi belli hedeflere odaklanılarak çıplak gözle ya da bir araç kullanılarak izlenmesidir”.²² Araştırmacının uygun bulunduğu her ortamda veri toplama aracı olarak kullanılabilen gözlemin en önemli özelliği araştırmacıya veriye ilk elden ulaşma imkânı sağlamasıdır.²³ Bir veri toplama aracı olarak gözlem, diğer tekniklerden ne daha fazla ne de daha az bir değere sahiptir.²⁴

Gözlem öncesi, neyin hangi kapsamda gözleneceğinin açıkça belirlenmesi, araştırmacının gözlenen ortamın belirli boyutlarına yönelme ve diğer boyutlarını göz ardı etmesini sağlar.²⁵ Yapılandırılmış gözlemlerde araştırmacı, dışarıdan gözlemci olarak grubu, durumu anlamaya çalışır. Olguyu araştırmacı kimliği ile gözler.²⁶ Bu araştırmanın verileri, üç araştırmacının katılımlı ve katılımsız gözlem sırasında kullandığı yarı yapılandırılmış gözlem formu ile toplanmıştır.

2.1. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan gözlem formunun içeriği, depreme dair gözlemler, şehirlere dair gözlemler, fiziksel ortam, DİB’in hizmetlerinin genel tespiti, MDR hizmetleri ve nasıl sunulduğu, gençlere yönelik hizmetler, cenaze hizmetleri olarak sınırlanmıştır.

2.2. Çalışmanı Örneklemi

Çalışmanın örneklemi 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi sonrası DİB koordinesinde deprem bölgesinde manevi danışman olarak görev yapan müftü, vaiz, Kur’an kursu öğreticisi ve din görevlilerinden oluşan DİB personeli ve bu personelden hizmet alan bireyler oluşturmaktadır.²⁷ Çalışmada örnekleme tekniği olarak belirlenen amaçsal örnekleme türlerinden benzeşik örnekleme, evrenden araştırmanın problemi ile ilgili olarak seçilen benzeşik bir alt grup üzerinde bilgi açısından zengin durumların derinlemesine araştırılmasına imkân verir.²⁸ Nitel araştırmada amaç, bilgilerin genellenmesi değil, özellikle spesifik açıklamanın yapılmasıdır.²⁹

²¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 170.

²² Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 140.

²³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 169.

²⁴ Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi* (Isparta: Fakülte Yayınevi, 2013), 60.

²⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 175.

²⁶ Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, 60.

²⁷ Gözlemler bazen bireyler bazen de gruplar üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma gözleme dayalı olarak gerçekleştirildiğinden tam bir sayı vermek mümkün değildir.

²⁸ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 90-91; John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches* (Washington DC: Sage Publications, 2013); Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

²⁹ Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches*, 157.

Veriler, üç araştırmacı tarafından gözlemler sırasında ve gözlemlerden hemen sonra tutulan notlardan oluşmaktadır. Bazı durumlarda veri kaybının önüne geçmek amacıyla, araştırmacılar kendi gözlem notlarını gözlem alanından ayrılmadan ses kayıt cihazına özetlemişlerdir.

Bu çalışmada verilerin kontrolü etnografik yöntemin avantajlarından faydalanılarak araştırmacıların verileri birlikte müzakere ederek raporlamasıyla sağlanmıştır. Bu şekilde verilerin öznel bir gözlem olmaktan uzaklaşması da sağlanmıştır. Araştırma DİB'in desteği ile gerçekleştirildiğinden örnekleme ulaşma gücüyle kolaylıkla aşılmış, alana girme gücüyle de aynı gerekçeyle bir sınırlılık oluşturmamıştır.

2. 3. Verilerin Analizi

Nitel araştırmalarda analiz, araştırma sürecinde eş zamanlı olarak devam eder. Bir anlamda araştırmacının rolü verilere anlam vermek, onları anlamlı hale getirmektir.³⁰ Dolayısıyla gözlem sırasında tutulan notlar incelenen olguyu anlamak üzere araştırmacı tarafından yapılandırılan yorumsal notlardır.³¹

Araştırmacılar her günün sonunda topladıkları verileri araştırma amaçlarına göre sistematize etmiş, verileri karşılaştırarak raporlamışlardır. Bu uygulama aynı zamanda bulguların doğruluğunu ve tutarlılığını denetleme yoluyla verilerin geçerlik ve güvenilirliğini sağlamıştır.³² Araştırma tamamlandığında verilere hâkim olmak amacıyla bütün veriler tekrar incelenmiş, araştırma amacı doğrultusunda belirlenen kodlar altına yerleştirilerek yorumlanmıştır.

2. 4. İşlem

Bu araştırmanın etik izni, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 03.05.2023 tarih ve E-61923333-050.99-242821 sayılı toplantısında alınmıştır. Deprem öngörülemez bir durum olduğu için etik izni başvurusu araştırmayla eş zamanlı olarak yapılabilmemiş ancak sonuç geç alınmıştır. Araştırma DİB'in desteği ile gerçekleştirildiğinden örnekleme ulaşma gücüyle kolaylıkla aşılmış, mekâna girme gücüyle de aynı gerekçeyle bir sınırlılık oluşturmamıştır.

3. Araştırma Bulguları ve Değerlendirme

Araştırmanın bulgularını, 6-12 Mart 2023 tarihleri arasında Malatya, Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman ve Gaziantep'in Nurdağı ve İslahiye ilçelerinde, DİB'in hizmet sunduğu alanlarda bir hafta süreyle gerçekleştirilen gözlemler oluşturmaktadır.

3.1. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Görevlileri

3.1.1. Demografik Bilgileri

Bölgedeki illerde görev yapan personel iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi, deprem bölgesindeki il veya ilçe müftülüklerinde görevli olan ev sahibi ve aynı zamanda depremze-

³⁰ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 195, 200.

³¹ Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, 66.

³² Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 201.

de olan yerel personeldir. İkincisi, deprem bölgesi dışındaki il veya ilçe müftülüklerinde görevli olup hizmet etmek üzere kendi talepleriyle farklı sürelerle görevlendirilen personeldir. Kadın ve erkek gruplarından oluşan personelin DİB'teki görevlerinin imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz, uzman, murakıp, müftü yardımcısı ve müftü şeklinde çeşitlilik arz ettiği tespit edilmiştir. Personel arasında yeni göreve başlayan gençler olduğu gibi çok uzun yıllardır DİB'te görev yapanların da bulunduğu görülmüştür.

Diyanet İşleri Başkanlığı Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği'nden yapılan 7 Şubat 2023 tarihli basın duyurusunda "Diyanet İşleri Başkanlığı genel müdürleri, daire başkanları, 52 il müftüsü ve çok sayıda ilçe müftüsü ile başka illerden görevlendirilen yaklaşık 2 bin 500 Diyanet personeli, TDV ekipleri, arama, kurtarma, insani yardım, manevi destek çalışmalarına devam etmekte; deprem bölgesindeki vatandaşlara yardım etmeye ve idari koordinasyona desteğini sürdürmektedir." denilmiştir.³³ DİB Başkanı, 9 Şubat 2023 tarihinde yaptığı bir konuşmada 72 il müftüsünün çalışmaları koordine etmek üzere görevlendirildiğini, depremden etkilenmeyen illerden bölgeye intikal eden ve çalışmalara fiilen katılan personel sayısının konuşma anı itibarıyla 3 bin 208 olduğunu, deprem bölgesindeki illerde çalışan personel ve hocalarla birlikte toplam sayının 15 bin kişi olduğunu söylemiştir.³⁴ Bu açıklamadan faaliyetlere katılan yerel personel sayısının 12 bin olduğu ve onların sayısının dışarıdan gelen personelininkinden çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 11 Şubat 2023 tarihinde yaptığı açıklamada 16 bin personelin bölgede çalıştığı belirtilmiştir.³⁵ DİB Başkanı ise 14 Şubat 2023 tarihinde yaptığı bir konuşmada "Başkanlığımız üst düzey yöneticilerimizi, 72 il müftümüzü, 4 bin küsür imamımızı, müezzinimizi, vaizimizi yani Başkanlığımız personelinin 4 bin küsür kişiyi 71 ilden deprem bölgesine hemen intikal ettirdik. Şu anda deprem bölgesinde 17 bin hocamızla devam etmekteyiz" ifadelerini kullanmıştır.³⁶ İlk günden depremden sonraki bir haftaya kadar görev yapan personel sayısında sürekli artış olmuştur. Ancak bir haftanın sonunda ulaşılan 17 bin rakamı, sonraki haftalarda da yaklaşık olarak bu şekilde devam etmiştir. Bu açıklamalara göre depremin üzerinden bir hafta geçtiğinde deprem bölgesi dışındaki 71 ilden gelen DİB personeli sayısı 4 binin üzerine, yerel personelin ise yaklaşık 13 bine çıkmıştır. İl dışından gönüllü olarak gelen 4 bin personelin genelde bir hafta süreyle bölgedeki faaliyetlere destek verdiği, bu sürenin akabinde yine il dışından yeni gelen bir ekibe görevlerini devrederek kendi illerine geri döndükleri görülmüştür.

3.1.2. Personel Planlaması

Yerel personel il dışından gelen personel sayesinde yalnızlık hissinden kurtulduklarını ve çok mutlu olduklarını ifade etmiştir. Görevlilerin ifadesine göre bu durum hem kendilerinin kurum aidiyetini pekiştirmekte hem de toplumda millet olma bilincini güçlendirmektedir. Deprem sonrasındaki ilk haftalar için depremzede olan yerel personelin

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı: Basın Açıklamaları" (Erişim 27 Nisan 2023).

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı: Haberler" (Erişim 27 Nisan 2023).

³⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: Bütün Haberler" (Erişim 27 Nisan 2023).

³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı: Haberler" (Erişim 27 Nisan 2023).

faaliyetlerde çok aktif olarak yer alması fazla mümkün olmamıştır veya çok az sayıda yerel personel faaliyetlere katılım sağlayabilmiştir. İlk haftalar için bu durum son derece normal olmakla birlikte yavaş yavaş bölgedeki yerel personel sürece dahil olmaya başlamıştır. Faaliyetlere katılmak yerel personelin karşılaştığı bu zorlu süreçle daha kolay baş etmelerini sağlamakta, bölgeyi iyi bilmelerinden dolayı daha verimli çalışmaların yapılmasına katkı sunmaktadır. Ayrıca bu durum hem yerel personelin motivasyonunu artırmakta hem de misafir personelin adaptasyonunu kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla şehirlerin toparlanması için yapılacak önemli işlerden biri bölgedeki kamu personelinin aktif hale getirilmesidir. Bunun için söz konusu personel ve ailesi için hızlı bir şekilde güvenli barınma alanlarının sağlanması gerekmektedir.

Kanaatimizce bölgede görevlendirilecek (gönüllü vd.) personelin bundan sonraki süreçte daha uzun sürelerle görevlendirilmesi gerekmektedir. Bu süre 15-30 gün arasında olabilir. Kısa süreli planlama görevlilerin sahayı tanıması ve ayrılma süreci dikkate alındığında verimi azaltacak bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Personel arasında normal zamanlarda da manevi destek hizmetlerini yürüten din görevlilerinin bulunduğu görülmüştür. Bununla birlikte illerin acil ihtiyaç durumları sebebiyle bazen görevlilerin uzmanlık alanları dikkate alınmadan iş bölümü yapılabilmektedir.

Örneğin Adıyaman'da çadır, gıda ve giysi gibi temel ihtiyaçların sevk ve idaresi açısından ihtiyacın oldukça fazla olması dolayısıyla il dışından gelen DİB görevlilerinin dönüşümlü olarak çadır kurma, mutfak hizmetleri ve manevi destek hizmetlerini yerine getirdikleri görülmüştür. Bölgedeki temel ihtiyaçlar noktasındaki zorunluluklardan dolayı görevlilerin bu şekilde faaliyetlerde görevlendirildiği anlaşılmıştır. Ancak bu durumun manevi destek yönünden eğitilmiş olan görevlilerin manevi destek faaliyetlerine yeterince destek verememesine neden olduğu değerlendirilmiştir. Benzer şekilde Hatay'da da DİB görevlilerinin çadır kurma, mutfak hizmetleri gibi farklı hizmetler yürüttükleri görülmüştür.

Diğer taraftan Kahramanmaraş'ın büyükşehir olması, şehrin depremde zarar görmemiş bölgelerinin bulunması, kurumların koordineli ve sistematik bir şekilde hareket etmesinin hızlı bir toparlanma sürecini beraberinde getirdiği görülmüştür. Dolayısıyla çadır kurma, mutfak hizmetleri gibi alanlarda din görevlilerine fazla ihtiyaç kalmadığından manevi destek faaliyetlerine daha aktif bir şekilde yönelme imkânı elde edilmiştir. Bu anlamda Kahramanmaraş'taki personelin çoğunlukla uzmanlık alanına göre görevlendirildiği görülmüştür.

Malatya'da da görev planlamasında Kahramanmaraş'a benzer bir durumun olduğu söylenebilir. Görevliler şehre geldiklerinde görev planlaması yapıp kendilerine iletilmiş ve bir hafta boyunca belirli bir görevi yürüttükleri tespit edilmiştir. Malatya'nın da depremde sonra hızlı toparlanması sebebiyle DİB görevlilerinin çadır kurma, yemek yapma, temel ihtiyaç malzemeleri dağıtım gibi hizmetlerden daha ziyade Kur'an kursu, manevi destek gibi hizmetlere daha fazla yönelme imkânı bulunduğu görülmüştür.

Hatay Kırıkhan'daki personelin öğlen saatine kadar çocuklara yönelik faaliyetler gerçekleştirirken öğleden sonra ise çadırlara manevi destek ziyaretlerine gittikleri gözlemlenmiştir. Diğer bir ifadeyle aynı görevliler hem Kur'an kursu faaliyetlerini hem de manevi destek hizmetlerini icra etmişlerdir. Bu durumun özellikle 4-6 yaş arası çocuklarla

ilgilenme konusunda tecrübe sahibi olmayan personelin zorlanmasına neden olduğu gözlemlenmiştir.

3.1.3. Görevlendirilen Personelin Hizmete Yönelik Ön Hazırlıkları

Din görevlilerinin büyük çoğunluğunun deprem bölgesine gitmeden önce DİB tarafından manevi destek hizmeti verecek personele yönelik hazırlanan kitapçıklara ulaştığı tespit edilmiştir.³⁷ Görevliler bu dokümanları okuduklarını ve oldukça faydasını gördüklerini dile getirmişlerdir. Bazı görevlilerin de deprem bölgesine gelmeden önce DİB tarafından verilen manevi destekle ilgili online seminerlere katıldıkları öğrenilmiştir. Ancak bölgeye gelmeden önce manevi destek konusunda herhangi bir seminere katılmayan veya ilgili dokümanları okumayan az sayıda personelle karşılaşmıştır.

Gerek daha önce manevi destekle ilgili online eğitim alanlar ve ilgili dokümanları okuyanlar gerekse herhangi bir ön hazırlık yapmayan din görevlileri, bu hizmetlerin daha aktif ve verimli bir şekilde yerine getirilebilmesi için bazı ilave eğitimlerin verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Hizmetlerin ifası esnasında görevlilerin bir uzman tarafından (örneğin bölgede uzun süre görev yapmış gönüllü personel veya hizmet edebilecek durumdaki yerli personel) yönlendirilmesinin süreci daha verimli hale getireceği değerlendirilmiştir. Ayrıca görevlilerin bir haftalık gönüllü görevlerini yerine getirdikten sonra yerlerine gelen yeni ekibin öncekilerin tecrübelerinden istifade etmeleri çok yetersiz kalmıştır. Bu sorunun giderilmesi için 25-30 günlük sürelerle DİB'in koordinasyon merkezlerinde koordinatör müftü yanında bir MDR uzmanı görevlendirilebilir. Koordinasyon merkezinde görevlendirilen MDR uzmanı, gönüllü din görevlileri o merkeze ilk geldiklerinde onlara yönelik 2-3 saatlik temel bir eğitim vermelidir. Bu temel eğitimde bölgedeki durumla ilgili önemli bilgiler, manevi destek görevinin ifası esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar ve görev esnasında karşılaşacakları özel durumlarla ilgili olabilir. Daha sonra sahaya inen din görevlileri günlük olarak koordinasyon merkezine döndüklerinde belirli bir süre MDR uzmanıyla sahadaki durumu değerlendirecektir. Böylece bölgede yürütülen ve son derece faydalı olduğu görülen manevi destek hizmeti ihtiyaca göre güncellenen verimli bir sürece dönüşecektir.

Buna ilave olarak DİB "Acil Durumlarda Manevi Destek Eğitimi"ni bir modül olarak geliştirip kayıt altına alarak gerektiğinde hızlı bir şekilde erişime açılabilir. Din görevlilerinin afetlerde daha etkin görev alabilmesi için isteyen görevlilere AFAD ile koordineli olarak Arama-Kurtarma başta olmak üzere afet sonrası acil müdahale konusunda eğitimler verilebilir. Görevlendirilen personelden daha önce benzer eğitimler alanlar (arama kurtarma, izcilik vb.) daha etkin bir şekilde hareket edebilmektedirler. Bu tür bir eğitim hem DİB'in bölgeye hızlı intikalini hem de sonraki hizmetleri hızlandırabilir. Özellikle deprem sonrası ilk günler bu noktada çok ciddi ihtiyaç bulunmaktadır.

³⁷ Görevliler tarafından okunduğu ifade edilen kitapçıklar için bk. Komisyon, *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (İlkeler)* (Ankara: DİB Yayınları, 2023); Komisyon, *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (Uygulama Süreci)* (Ankara: DİB Yayınları, 2023); Komisyon, *Afetzedelerde Gözlemlenen İlk Tepkilere Göre Manevi İlk Yardım* (Ankara: DİB Yayınları, 2023); Komisyon, *Afetzedelerin Yaşlarına Göre Manevi İlk Yardım* (Ankara: DİB Yayınları, 2023); Komisyon, *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (Öne Çıkan Uygulama Alanları)* (Ankara: DİB Yayınları, 2023).

3.2. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Yapısı, İşleyişi ve Etkileri

Afet sahasında akut bir durumda koordinasyon zorluklarına rağmen, DİB tarafından sunulan hizmetlerin koordinasyon açısından iyi olduğu, sabit personelin sınırlı olmasına rağmen hizmetlerin genel olarak sistemli yürüdüğü görülmüştür. Koordinasyonun başarılı olmasında diğer il müftülerinin deprem bölgesine koordinatör müftü olarak görevlendirilmesi uygulamasının önemli katkısı olduğu gözlemlenmiştir.

Sahada yürütülen MDR hizmeti standart bir hizmet olmaktan ziyade ziyaret, hâl hatır sorma ve teselli etme süreci şeklinde ilerlemektedir. Özellikle ilk bir aylık süreçte mevcut şartlar ve bireylerin içinde bulunduğu psikolojik durum standart bir danışman-danışan ilişkisini mümkün kılmamıştır. MDR hizmetinin sunumunda içtenlik, iletişim becerisi, anlayış, dinleme becerisi ve hepsinden önemlisi toplumun mevcut yapısına uygun bir dilin kullanılması en önemli unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

3.2.1. Hizmetlerin Sunulduğu Mekânlar

Hizmetlerin sunulduğu mekânlar il ve ilçenin yapısına ve ihtiyaca bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. İlk günler bölgeye gelen manevi destek ekibi ağırlıklı olarak cenaze yıkama, kefenleme, cenaze namazı kıldırma ve defin işleriyle meşgul olduğundan bu işlemlerin yürütüldüğü mekânlar ve mezarlıklar öncelikli mekânlar olarak öne çıkmıştır. Çadır kentler ve konteyner kentler kurulduktan sonra MDR personeli tek tek çadırları ziyaret etmek suretiyle buralarda oturan depremzedelerin gerek maddî gerek manevî ihtiyaçlarına çözüm sunmaya çalışmıştır. DİB'in çadır kentlerde açtığı manevi danışmanlık, mescit ve Diyanet Çocuk çadırlarının bu hizmetlerin ifa edildiği başlıca mekânlar olarak zikredilebilir. Saha araştırmasının yapıldığı tarihlerde manevi danışmanlık çadırlarının istenilen düzeyde ve sistematik olarak faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlar olmaktan henüz uzak olduğu ve yavaş yavaş buralardaki çalışmaların da başladığı görülmüştür. Ancak mescit çadırları ile Diyanet Çocuk çadırları manevi danışmanlık hizmetinin sunulduğu yetişkinlere ulaşılması açısından çok önemli mekânlar olmuştur.

Çadır kentlerdeki en büyük sorunlardan biri çocuklar, gençler ve kadınların sosyalleşeceği alanlardır. Bu sebeple MDR ve Kur'an kursu hizmetlerinin yürütüldüğü mescit ve çadırların varlığı çocuklar için sosyalleşme ve eğitim alabilme imkânı oluştururken, ebeveynler için işlerini yaparken çocuklarını güvendikleri bir alana emanet edebilmeyi sağlamaktadır.

Başlarda 4-6 yaş Kur'an kursu olarak isimlendirilen ancak sonradan ismi "Diyanet Çocuk" olarak değiştirilen çadırların manevi destek hizmetlerinin topluma ulaştırılmasında büyük katkısı bulunmaktadır. Çocuklarını Diyanet Çocuk çadırlarına gönderen bireyler buralardaki görevlilerle irtibat sağlayarak kendileri de dini eğitim ve Kur'an-ı Kerim okuma eğitimi almaya veya akıllarına gelen dini sorularının cevaplarını bulmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Bazı illerde ise DİB personeli hem maddî yardım ulaştırmak hem de manevi destek sunmak amacıyla köyleri ziyaret ederek buralarda bulunan vatandaşlara ulaşmışlardır. Antakya merkezdeki DİB lojistik merkezinden alınan bilgiye göre görevliler, kırsaldaki depremzedelere yönelik yardım organizasyonundaki eksikliği tespit etmeleri üzerine yardım faaliyetlerini bu bölgelere yoğunlaştırmıştır. Bu durum bölgede diğer kurumlar

tarafından yapılan yardım faaliyetleri esnasında oluşan koordinasyon boşluklarının doldurulması açısından önemli görülmüştür.

Malatya'da depremzedelerin ikamet ettiği başlıca toplu barınma merkezlerinden biri olan KYK yurtları MDR hizmetlerinin sunulduğu mekânlar arasında yer almıştır. Buralarda görevlendirilmiş MDR personelinin manevi destek almak isteyen vatandaşlarla buluşabileceği uygun bir oda tahsis edilmiş ve buralarda faaliyetler yürütülmüştür. Diğer illere nispeten Malatya'da hem görevli sayısının hem de Kur'an kursu çadırı ve manevi danışmanlık çadırının az olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca Malatya'da vatandaşların büyük ölçüde şehir dışına çıktığı görülmüştür. Bu durumun doğal sonucu bilhassa yakın şehirlerde ciddi oranda depremzede nüfusun oluşmasıdır.

Benzer şekilde Antakya'da da yapılan gözlemlerde şehrin toparlanamadığı; elektrik ve suyun yakın zamanda verilmesine rağmen binaların çoğunluğunun kullanılmaması sebebiyle depremin etkilerinin yoğun bir şekilde hissedildiği görülmüştür. Şehirden büyük bir göçün olduğu, kalanların ağırlıklı kısmının da Suriyeliler ve ekonomik durumu düşük olan bireyler gibi dezavantajlı gruplardan oluştuğu görülmüştür. Bölgede yapılan gözlemler, dezavantajlı gruplar ve bunlar içinde özellikle Suriyelilerle ilgili manevi destek çalışmalarının bu grupların entegrasyonunu kolaylaştıracağı değerlendirilmiştir. DİB'in afet sonrası personel planlamasında bu durum dikkate alınabilir.

Sonuç olarak halkın bulunduğu şehirlerin dışına çıkması ve ağırlıklı olarak bölgeye yakın şehirlere gitmesi, depremzedelere yönelik çalışmaların deprem bölgesi dışındaki şehirlerde de büyük bir gereklilik olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Depremzedelerin büyük bir kısmı bölgenin dışına taşınmıştır. Kendi evlerini, şehirlerini terk eden bu depremzedelerin psikolojik ihtiyaçlarının olduğu unutulmamalıdır. Başka illerde misafir olarak bulunan depremzedelerle yakından ilgilenilmeli ve psikolojik ihtiyaçları ilgililer tarafından giderilmelidir.

3.2.2. Sunulan Hizmet Çeşitleri ve Etkileri

Bölgedeki ihtiyaç ve şartların doğurduğu zorunluluklar dolayısıyla danışanın danışmana ulaşmasından ziyade çoğunlukla görevlilerin vatandaşlara ulaşması şeklinde bir yol takip edilmiştir. Bu çerçevede görevliler, depremzedelere manevi destek sunmak amacıyla çeşitli faaliyetler yürütmüşlerdir. Bölgede din görevlileri tarafından gerçekleştirilen MDR hizmetinin en yaygın çeşidinin genelde çadır kentler, konteyner kentler vb. toplu barınma alanlarının ziyaret edilip karşılaşılan depremzedelere hâl hatır sorulması ve sonrasında muhatabın durumuna göre sohbet edilmesi şeklindedir. Bu ziyaretler esnasında depremzedelerin ihtiyaç duyabileceği belli başlı ihtiyaç malzemeleri de yanlarında götürülmüştür. Ziyaretler esnasında depremzedelerin ihtiyaçlarının görevliler tarafından not alındığı, daha sonra bu ihtiyaçların kendilerine ulaştırıldığı gözlemlenmiştir.

Manevi destek kapsamında yürütülen hizmet çeşitlerinden bazıları DİB tarafından mescit, Kur'an kursu ve MDR için tahsis edilmiş alanlardaki faaliyetlerdir. Bunlar arasında namaz vakitlerinden sonra sohbetler yapılması, birlikte Kur'an okunması, ibadetlerin yerine getirilmesi zikredilebilir. Ayrıca dini gün ve gecelerde gerçekleştirilen faaliyetlerin depremzedeleri manevi yönden pozitif olarak etkilediği gözlemlenmiştir. Bazı

bireyler, örneğin gerçekleştirilen Beraat Kandili etkinliklerinden çok memnun olduğunu ve etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Bölgede dini hassasiyetin yüksek olması, Ramazan ayı özelindeki dini faaliyetlere talebi artırmış görünmektedir. Ancak mevcut koşullar içerisinde bu hizmetin rutin bir hizmet olmanın ötesinde beklenen hatta özlenen bir hizmet olduğu özellikle değerlendirilmelidir.

Bazı ailelerin çadır kentte çocuklarını gönderebilecekleri farklı alanlar olmasına rağmen DİB bünyesinde hizmet veren çadırları tercih ettiği görülmüştür. Buradaki faaliyetler her ne kadar 4-6 yaş olarak başlasa da sunulan hizmetler gençler, yetişkinler ve yaşlıları içine alacak şekilde genişlemektedir. Bu tespitler ışığında Kur'an kursu hizmeti ile MDR hizmetinin büyük ölçüde birbirini destekleyecek şekilde yürüdüğü görülmektedir.

Manevi destek görevlilerinin yürüttükleri önemli faaliyetlerden biri de cenaze yıkama, kefenlenme, cenaze namazı kıldırma ve defin işlemleridir. Bu hizmetlerin ifası esnasında cenaze yakınlarının teselli edildiği ve samimi bir şekilde ilgilenildiği gözlemlenmiştir.

DİB'in krizin ilk anında mezarlıklarda yaptığı hizmetin süreç yönetimi açısından çok zor, dirayet, organizasyon kabiliyeti ve hızlı karar almayı gerektiren bir hizmet olduğu görülmüştür. Ancak gerek görevlilerden gerekse vatandaştan alınan bilgilere göre bu hizmetin büyük bir özveri ile yürütüldüğü ve halkın gözünde çok değerli görüldüğü anlaşılmıştır. DİB görevlileri mezarlıklarda cenazelerin yoğunluğu, gelen cenazelerin beden bütünlüğünün bozulması yanında cenaze yakınlarının psikolojisini yönetme gibi zorluklarla da ilgilenmişlerdir. Bunların yanında özellikle yeni açılan toplu mezar alanlarında temel ihtiyaçları karşılayacak imkânın olmaması hususene kadın personelin daha da zor durumda kalmasına sebep olmuştur. Hem erkek görevlilerin hem de kadın görevlilerin bu süreçte büyük bir özveri ile hareket ettiği anlaşılmıştır. Böylesine büyük bir felaket anında cenaze defininin yüksek bir metanet gerektirdiği açıktır. Nitekim bu süreçte din görevlilerinin oldukça metanetli davrandıkları müşahede edilmiştir.

Manevi destek hizmet çeşitlerinden bir diğeri de mezarlık ziyaretleridir. Şehirlerde depremde vefat edenlerin defnedildiği toplu mezarlık ziyaretlerinde, mezarlıkların, yakınlarını kaybeden insanların sadece ölümlerini değil hayallerini ve hatıralarını defnettikleri bir alana dönüştüğü görülmüştür. Yakınlarından geriye kalan hatıralarını, inşaatlarla ilgili sorunlara işaret etmek için incecik demirlerin görüldüğü bir beton parçasını veya yakınının soğuktan donarak öldüğünü ifade etmek için bir örtüyü mezarın üzerine bıraktığı görülmüştür.

Deprem anından sonra afetin acısının en yoğun yaşandığı yerler olan mezarlıklarda, görevlilerin, yakınlarını kaybedenlerin talep etmesi halinde Kur'an okudukları ve sonrasında da kendileriyle sohbet ederek teskin ettikleri görülmüştür. Bu hizmetin depremde yakınlarını kaybeden vatandaşlar tarafından son derece olumlu karşılandığı müşahede edilmiştir. Örneğin Adıyaman'da din görevlilerinin en aktif ve yaygın bir şekilde yürüttükleri MDR hizmetinin bu çerçevede olduğu görülmüştür. Afet sonrası dönemde bu hizmetin bütün merkezlerde yaygın bir şekilde icra edilmesi son derece faydalı olacaktır.

Afetin üzerinden haftalar geçmesine rağmen; acının büyüklüğü, kayıpların çok olması, korku-endişe gibi psikolojik durumların halen devam etmesi mezarlıklardaki ziyaretçi depremedelerde olağanın dışında davranış bozuklukları, itikadi problemler-

sorgulamalar gibi durumları ortaya çıkarmakta hatta intihar düşüncesi, kendine zarar verme düşüncesi gibi durumlarla karşılaşılabilir. MDR görevlilerinin bu konuda depremzedelerle iletişimi ve onlara desteği ile bu durumların üstesinden gelindiği görevlilerin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Mezarlık ziyareti sırasında görüştüğümüz DİB personeli depremin ilk anından itibaren hem kendi görev mahalline gelen cenazelere hem de Adıyaman merkezdeki cenaze hizmetlerine katkı sağladıklarını ve çok sayıda olumlu dönüş aldıklarını ifade etmişlerdir. Adıyaman'da erkek ve kadın din görevlilerinin mezarlıkta çok aktif faaliyet yürüttükleri, yakınlarının mezarını ziyarete gelenlere manevi destekte buldukları ve halk nezdinde bu faaliyetlerin oldukça olumlu karşılandığı gözlemlenmiştir.

DİB görevlilerinin yukarıda zikredilen manevi destek hizmetlerinin yanı sıra bölgenin ihtiyaçlarına ve şartlarına göre kıyafet, yemek, erzak dağıtımı, çadır kurma ya da ağlayan birine peçete vermeye kadar uzun bir yelpazede değerlendirilebilecek hizmetler sağladıkları görülmüştür.

Gözlem yapılan dönemde afetzedelerin yeme, içme, barınma vb. temel ihtiyaçlarının büyük ölçüde giderildiği görülmüştür. Bu durum afet sonrası dönemde ikinci aşamaya geçildiğinin göstergesidir. Gözlemlerimize göre bu aşamadan itibaren manevi danışmanlık hizmeti daha fazla öne çıkacaktır. Zira depremin ilk şoku geçtikçe yalnızlık, korku, endişe, inanç temelli sorgulamalar, gelecek kaygısı gibi konular daha fazla gündeme gelecektir. Bu sebeple bundan sonraki süreçte daha profesyonel bir MDR süreci gerekecektir.

Yakınlarını kaybeden depremzedelerin deprem sonrası travma durumlarının devam edeceği öngörülebilir. Bu sebeple MDR hizmetinin bu boyutuna olan ihtiyacın devam edeceği açıktır. Ancak travma halinin geçmesinden sonra ortaya çıkacak süreçler daha fazla uzman personel gerektirmektedir. Çünkü zamanın ilerlemesi ile atlatılmayan manevi-psikolojik problemler daha uzun süreli ve nitelikli bir danışma sürecini gerektirmektedir.

Mevcut şartlarda MDR hizmeti sistematik bir danışman-danışan ilişkisi yerine ziyaretler, hâl hatır sorma, Kur'an okuma, dua etmenin öne çıktığı bir teselli süreci olarak ilerlediğinden dolayı personel depremzedelerle periyodik bir görüşme sürdürememiştir. Manevi destek hizmeti için çadır kentler ve konteyner kentlerdeki aileleri ziyaret eden görevliler, ziyaret ettikleri çadırlardaki bireylerin yakın kayıp durumu, maddi hasar durumu, psikolojik durumu, iletişim bilgileri vb. hususlarla ilgili bazı temel notlar alabilirler. Zira din görevlileri arasında görev değişimleri dolayısıyla yeni gelen ekipler sıfırdan hizmetlere başlamak durumunda kalabilmektedir. Yeni gelen ekipler kendilerinden önceki notlar doğrultusunda manevi desteğe ihtiyacı yüksek olan bireyleri daha sık ve aktif bir şekilde takip edebilir. Bu tür bir uygulama örneğine sadece Kahramanmaraş'ta rastlanmıştır. Kahramanmaraş'ta sahada çalışan bazı görevlilerin görüştüğü çadırların bilgilerini not ettiği, böylece sonraki süreçte irtibatı güçlendirmeye çalıştığı görülmüştür.

Bütün kurumlar için geçerli olmak üzere bölgedeki hizmetlerin daha düzenli yürütmesi için görevlendirilen personelin hiyerarşik görevlerinin daha net tanımlanması hizmetlerin işleyişini hızlandırabilir.

Yaptığımız gözlemler teknik olarak MDR olarak isimlendirdiğimiz DİB hizmetinin toplum tarafından yeterince bilinmediğini göstermektedir. Halihazırda MDR hizmeti

konsept olarak “Diyabet görevlilerinin insanların halini hatırlaması” şeklinde sürdürülmektedir. Bu kapsamda personel depremzedeler tarafından manevi danışman olarak değil, “hocalar ve hoca hanımlar” olarak adlandırılmaktadır. Bu durum mevcut şartlar altında toplumun DİB personeli ile iletişime geçmesi noktasında bir kazançtır. Ancak yapılan işin teknik olarak neye tekabül ettiği konusunda farkındalık oluşması ve sürekliliğin sağlanması için konuyla ilgili bilgilendirici broşür vb. hazırlanabilir. Bu tür bir çalışma MDR hizmetinin yerleşik, standartları belirlenmiş bir hizmete dönüşmesine de katkı sağlayabilir.

Adıyaman saha araştırması sırasında DİB hizmetlerini değerlendirmek amacıyla farklı örneklemeler üzerinde gözlem yapılmıştır. Kendisi ile görüştüğümüz askerlerden oluşan bir grup özellikle görünürlüğü yüksek olan yerlerde neredeyse her kurumun hizmet verdiğini, bazı kurumların birbirinin tekrarı olan hizmetlere yöneldiğini bazı kurumların da gereğinden fazla bu bölgelere yatırım yaptığını ifade etmiştir. Resmî kurumların ve sivil kuruluşların enerjisini görünür alanlara sarf etmesi belirli bölgelerde “hizmet yoğunlaşmasına” sebep olmakta, kenar bölgelere götürülecek hizmetleri sınırlamaktadır. Bu gözlemimiz insan kaynağı planlaması noktasında benzer bir durumun geçerli olduğunu göstermektedir. Bilhassa il merkezlerinde yoğunlaşan kurum üst amirlerinden oluşan insan kaynağının merkezden uzak bölgelere görevlendirilmesi verimliliği artıracaktır.

Depremzede ailelere yönelik olarak gerçekleştirilmesinin faydalı olacağı düşünülen bir hizmet de “kardeş aile” uygulamasıdır. Dışardan destek için bölgeye giden samimi diğerkam insanların depremzedeler için büyük moral olduğu görülmüştür. Her kurum, kuruluş, aile bölgeye gidip samimi ve içten bir iletişim kurabilir. Sivil toplumun ve devletin önyak olacağı “kardeş aile” uygulaması düşünülebilir. Fakat yapılan faaliyetlerin fotoğraflanması çoğu zaman halkı rahatsız etmekte ve uzaklaştırmaktadır.

3.2.3. Gençlere Yönelik Faaliyetler

Gençler psikolojik olarak depremden en fazla etkilenen kesim olarak görünmektedir. Gençler süreci içlerinde yaşıyor görünmektedir. Dışarıyla iletişim kurmayı pek tercih etmeyip daha çok sanal aleme yönelmişlerdir. Bu durum gençlere ulaşmayı zorlaştırmaktadır. DİB dahil bütün kurumlar gençlere ulaşma konusunda eksik kalmıştır.

Manevi destek görevini ifa eden din görevlileri de genel olarak gençlere ulaşamadıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte gençlere ulaşmakta zorluk çekmediğini ifade eden din görevlileri ile de karşılaşmıştır. Gençlere kolaylıkla ulaşabilen din görevlilerinin normal zamanlarda gençlere yönelik çeşitli hizmet faaliyetlerinin gerçekleştirildiği KYK’ya bağlı yurtlar ile Gençlik ve Spor Bakanlığı’na bağlı gençlik merkezlerinde manevi rehber olarak görev yaptıkları öğrenilmiştir. Bu görevleri esnasında edindikleri tecrübe ve birikim sayesinde din görevlileri, depremzede gençlerle daha samimi ve sıcak bir iletişim kurabilmiş ve kendilerine manevi destekte bulunabilmişlerdir.

Gençlere yönelik hizmetlerin çok önemli bir ihtiyaç haline geldiği bölgedeki illerin tamamında gözlemlenmiş ve bölgedeki görevliler tarafından da bizzat dile getirilmiştir. Kahramanmaraş’taki din görevlileri bu ihtiyaca binaen bir gençlik çadırı kurmuş ve bu çadır aracılığıyla gençlere ulaşmayı hedeflemişlerdir. Bölge genelinde ilk örnek olması itibarıyla son derece önemli olan bu uygulamanın, fiziksel alt yapı ve profesyonellik yönünden bazı eksiklikler taşıdığı görülmüştür.

Gençlere ulaşılamaması deprem sonrası yaşadıkları psikolojik sorunlarla baş etme sürecinde yeterli destek almalarının da önüne geçmektedir. Bu anlamda gençlere yönelik faaliyetlerin artırılması ve ilgilerini çekecek sosyalleşme ortamlarının oluşturulması büyük önem taşımaktadır. DİB personelinin gençlere ulaşmaları konusunda yaşanan aksaklıkların giderilmesi amacıyla bazı öneriler şu şekilde sıralanabilir:

1) Gençlerle iletişim konusunda profesyonel olan daha fazla personel sahada istihdam edilmelidir. Bu çerçevede KYK yurtları ile Gençlik merkezlerinde görev yapan DİB görevlilerine büyük iş düşmektedir. Bu kurumlarda görevlendirilen personel sayısı artırılmak suretiyle bu tür afetlerde sahada acil manevi destekte bulunacak pratik tecrübeye sahip daha fazla görevli bulunmuş olur.

2) Bu tür süreçlerde MEB'e bağlı ortaöğretim kurumlarında görev yapan DKAB ve İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinden Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Gönüllüsü olarak istifade edilebilir. Zira mesleği itibarıyla sürekli olarak gençlerle muhatap olan bu kurumlardaki öğretmenlerin gençlerle iletişim kurması kolay olabilir. Ancak öncesinde çeşitli seminerlerle öğretmenlerin manevi rehberlik ve destek konusunda desteklenmeleri gerekmektedir. Belirlenen seminerleri alan öğretmenlere sertifika verildikten sonra ihtiyaç halinde gönüllü olarak çalışmalara katılmaları yönünde davette bulunulabilir.

3) Sadece gençlere hizmet edecek "Diyanet Kahve" gibi mekânlar oluşturulabilir.

3.3. Halkın Hizmetlere Yönelik Yaklaşımı

Doğal karşılanması gereken istisnaların dışında depremzedelerin yaşadıkları afet ve zorluklar karşısında metanetlerinin oldukça yüksek olduğu görülmüştür. Afetzedelerin metanetlerinin beklenenin üstünde olmasında başka faktörlerin yanı sıra özellikle dinî inançlarının son derece etkili olduğu müşahede edilmiştir. Bu noktada halkın din görevlilerinin samimi ilgisinden çok memnun oldukları ve DİB görevlileri tarafından sunulan MDR hizmetinin büyük bir memnuniyetle karşılandığı gözlemlenmiştir. Bu kapsamda afetzedenin din görevlisine sarılması, onu güler yüzle karşılaması ve uğurlaması, sohbet esnasında duygulanması ve gözlerinin dolması örnek verilebilir.

Din görevlileri, manevi destek hizmetlerinin ifası esnasında depremzedeler tarafından genellikle olumlu karşılandıklarını ve dualarla uğurlandıklarını ifade etmişlerdir. Ancak çok nadiren de olsa olumsuz bir tutumla karşılaştıklarını belirtenler de olmuştur. Örneğin görevliyi gördüğünde yüzünü ekşitip çadırına girme, konuşmak istememe ve soğuk davranma şeklindeki tepkiler zikredilmiştir. Bununla birlikte yaptığımız gözlemler esnasında halkın herhangi olumsuz tepkisi ile bizzat karşılaşmadık.

DİB görevlilerinin afetzedelerle birebir iletişim kurmaları ve düzenli bir şekilde onları ziyaret etmeleri MDR hizmeti dışındaki hizmetleri de kolaylaştırmıştır. Bazı durumlarda yardım organizasyonundaki aksamalar sebebiyle yardıma ulaşamayan depremzedeler, MDR hizmeti sunan personelle kurdukları iletişim sonrasında ihtiyaçlarını iletme imkânı bulmuşlardır. Bu vesileyle gıda, giysi, çadır vb. ihtiyaçların DİB manevi destek personeli aracılığıyla karşılanması bölgedeki halkın personele teveccühünü arttırmıştır. Bu tür afetler sonrasında temel ihtiyaçlara ulaşma noktasında zaman zaman sorunlar yaşanabildiği için manevî destek süreçlerinin maddî destekle birlikte koordineli olarak yürütülmesi elzem hale gelmektedir.

Bölgedeki halka çadır kentlerde MDR hizmeti verenlerin neler yaptıkları sorulduğunda “inanın çöpleri bile topluyorlar, her şeye el atıyorlar” şeklinde cevaplar bile alınmaktadır. Personelin bu tarz faaliyetleri halkın kendilerine olan desteğini arttırmakta ve manevi destek hizmetlerine zemin hazırlamaktadır. Din görevlilerinin hizmetlerini gerçekleştirirken üzerinde taşıdıkları “Mavi Yelekler” bölgede dikkat çeken bir sembol haline gelmiştir. “Mavi Yelekliler ve Mavi Melekler” bölgede bir markaya dönüşmüştür. Söz konusu kavramlar DİB hizmetlerinin takdiri anlamında kullanılmaktadır.

DİB personeli bölgede gönüllü olarak-Allah rızasını önceleyerek görev yapmaktadır. Ancak yaşadığımız toplum, bazı toplumbilimciler tarafından “gösteri toplumu” olarak tanımlanmaktadır.³⁸ Yapılan işlerin görünürlüğü personeli motive etmekte, kamuoyunda kuruma yönelik algıyı belirlemektedir. Saha gözlemlerimiz DİB-TDV’nin hemen hemen bütün hizmet alanlarında özveri ile çalıştığını ve pratikte çok ciddi hizmetler ürettiğini göstermektedir. Ancak yapılanların sosyal medyada görünürlüğünün oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum “Diyanet Nerede?” sorusunu bile gündeme getirmiştir. Halbuki gözlemlerimize göre Diyanet hemen hemen her yerdedir. Çoğu durumda görevi olmayan hizmetleri de üstlenmiş vaziyettedir. Bu sebeple DİB-TDV’nin hizmetlerinin görünürlüğünü sağlayacak özel bir birimin acilen kurulması varsa aktif edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Din hizmetlerine olan ihtiyacın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı dönemlerden biri doğal afetlerdir. Afetlerin anlamlandırılmasından afet sonrası ruhsal ve manevi problemlerin çözümüne kadar bu gereklilik net olarak görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, diğer devlet kurumları ile koordineli olarak, doğal afetler sonrası toplumun ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çeşitli hizmetler sunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri olan manevi danışma ve rehberlik, afet sonrası insanların ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak, morallerini yüksek tutmak ve yaşanan afeti anlamlandırmak kapsamında sağlanan bir hizmettir. Afet sonrası akut dönemde bu hizmetin toplum sağlığı açısından hayati derecede önemli olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu tür durumlarda gerçekleştirilen manevi danışmanlık hizmeti, psikolojik danışmanlık için de kolaylaştırıcı bir süreç olabilmektedir. Afet dönemlerinde pratikte bu iki hizmeti birbirinden ayırmakta mümkün görünmemektedir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik, bireyin zihinsel, duygusal ve ruhsal sağlığına katkıda bulunur. Bireylerin kendini daha iyi anlamasına ve kendine ait bir anlam arayışına yardımcı olarak, manevi açıdan daha tatmin edici bir yaşam sürmelerine yardımcı olabilmektedir.

Bu çalışma, Kahramanmaraş Depremi sonrası DİB tarafından depremden en fazla etkilenen illerde sunulan din hizmetlerinin önemli bir bileşeni olan MDR hizmetinin mevcut durumunu hizmet verenler ve hizmet alanlar üzerinde gerçekleştirilen gözlemler yoluyla tespit etmek ve konuyla ilgili öneriler geliştirmek amacıyla yapılmıştır.

³⁸ Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorular*, çev. Ayşen Ekmekçi - Oktay Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 13-16; Zygmunt Bauman, *Etîğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, çev. Funda Çoban - İnci Katırcı (Ankara: DE Ki Basım Yayım, 2010); George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

Mevcut şartlarda MDR hizmeti sistematik bir danışman-danışan ilişkisi yerine ziyaretler, hâl hatır sorma, Kur'an okuma, dua etmenin öne çıktığı bir teselli süreci olarak ilerlemiştir. MDR hizmeti sunan personel depremzedelerle periyodik bir görüşme sürdürmemektedir. Bölgede din görevlileri tarafından gerçekleştirilen MDR hizmetinin en yaygın çeşidinin genelde çadır kentler, konteyner kentler vb. toplu barınma alanlarının ziyaret edilip karşılaşılan depremzedelere hâl hatır sorulması ve sonrasında muhatabın durumuna göre sohbet edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Buna ilaveten cenaze defin hizmetleri, mezarlık ziyaretleri, mescitlerde yapılan sohbetler şeklinde faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Depremin ilk şoku geçtikçe yalnızlık, korku, endişe, inanç temelli sorgulamalar, gelecek kaygısı gibi konular daha fazla gündeme gelecektir. Bu sebeple bundan sonraki süreçte daha profesyonel bir MDR süreci gerekli hale gelecektir. Örneğin hastanelerde DİB tarafından hasta ve hasta yakınlarına sunulan MDR hizmetine benzer şekilde afet dönemlerine özgü bir MDR hizmeti modeli geliştirilebilir. Bu kapsamda yüksek lisans ve özellikle doktora seviyesinde tezler yapılarak acil durumlarda uygulanacak MDR hizmetinin çerçevesi net bir şekilde ortaya konulabilir.

Gençlerin süreci iç âlemlerinde yaşadıkları, dışarıyla iletişim kurmayı pek tercih etmeyip daha çok sanal aleme yöneldikleri gözlemlenmiştir. Kurumların gençlere ulaşmakta zorlandığı ve gençlere ulaşımın sınırlı düzeyde kaldığı tespit edilmiştir. Gençlerle iletişim konusunda profesyonelleşmiş daha fazla personelin sahada istihdam edilmesi ve gençlerin ilgisini çekecek uygun sosyal ortamların ivedilikle oluşturulması gerekmektedir.

DİB görevlilerinin afetzedelerle birebir iletişim kurmaları ve düzenli bir şekilde onları ziyaret etmeleri MDR hizmeti dışındaki hizmetleri de kolaylaştırmıştır. Halkın verilen hizmetlere yaklaşımının müspet olduğu tespit edilmiştir. Din görevlilerinin hizmetlerini gerçekleştirirken üzerinde taşıdıkları Mavi Yelekler bölgede dikkat çeken bir sembol haline gelmiştir ve "Mavi Yelekliler ve Mavi Melekler" şeklinde bölgede bir markaya dönüşmüştür.

DİB çatısı altında sunulan hizmetlerin sadece dini eğitim kapsamında görülmesi bölgede sunulan hizmeti yeterince değerlendirmemek anlamına gelmektedir. DİB görevlilerinin yukarıda zikredilen manevi destek hizmetlerinin yanı sıra bölgenin ihtiyaçlarına ve şartlarına göre kıyafet, yemek, erzak dağıtımı, çadır kurma ya da ağlayan birine peçete vermeye kadar uzun bir yelpazede değerlendirilebilecek hizmetler sağladıkları görülmüştür.

Kaynakça | References

- Altaş, Nurullah. "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü. 13-34. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Altaş, Nurullah - Mustafa Köylü (ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Isparta: Fakülte Yayınevi, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* çev. Funda Çoban - İnci Katırcı. Ankara: DE Ki Basım Yayım, 2010.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches*. Washington DC: Sage Publications, 3. Basım, 2013.

- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi - Oktay Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: Bütün Haberler”. Erişim 27 Nisan 2023. <https://dinhizmetleri.diyenet.gov.tr/Detay/740/%E2%80%8B16-bin-personelimizle-deprem-b%C3%B6lgesinde-hizmet-etmeye-h%C4%B1z-kesmeden-devam-ediyoruz>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: İşbirliği Protokolleri”. Erişim 13 Haziran 2023. <https://dinhizmetleri.diyenet.gov.tr/Documents/Afad%20Protokol%C3%BC.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü: Tanıtım (Tarihçe)”. Erişim 20 Nisan 2023. <https://dinhizmetleri.diyenet.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Diyanet İşleri Başkanlığı: Basın Açıklamaları”. Erişim 27 Nisan 2023. <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34223/diyenet-isleri-baskanligi-afet-ve-acil-durum-yonetim-merkezi-calismalarini-araliksiz-surduruyor>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Diyanet İşleri Başkanlığı: Haberler”. Erişim 27 Nisan 2023. <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34232/deprem-bolgesindeki-illermizde-vatandaslarimizin-hizmetindeyiz>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Diyanet İşleri Başkanlığı: Haberler”. Erişim 27 Nisan 2023. <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/34245/diyenet-isleri-baskani-erbas-deprem-bolgesinden-ankaraya-gelen-aileleri-ziyaret-etti>
- Düzgüner, Sevde - Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu*. ed. Sevde Düzgüner - Ali Ayten. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Komisyon. *Afetzedelerde Gözlemlenen İlk Tepkilere Göre Manevi İlk Yardım*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Komisyon. *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (İlkeler)*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Komisyon. *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (Öne Çıkan Uygulama Alanları)*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Komisyon. *Afetzedelere Yönelik Manevi İlk Yardım (Uygulama Süreci)*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Komisyon. *Afetzedelerin Yaşlarına Göre Manevi İlk Yardım*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Martı, Huriye (ed.). *Sosyal Hizmet Kurumlarında Sunulan Din Hizmetleri Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Özarslan, Selim. “Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri: Doğal Afetlere/ Musibetlere Yönelik Düşünceler”. *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 469-480. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Resmi Gazete. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun” (22 Haziran 1965). <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf>
- Resmi Gazete. “İnsan Hakları Evrensel Beyanname” (06 Nisan 1949). <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7217.pdf>
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- T.C. Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD). *Türkiye Afet Müdahale Planı (TAMP)*. Ankara, Aralık 2013.
- WHO. *Review of the Constitution of the World Health Organization: Report of the Executive Board Special Group*. World Health Organization, 1998.
- Woodruff, C. Roy. “Pastoral Counselling An American Perspective”. *British Journal of Guidance & Counselling* 30/1 (2002), 93-101.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.

Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat:

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Behlül Tokur | <https://orcid.org/0000-0002-6509-3100>

Sorumlu Yazar | btokur@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

Hümeıra Ahsen Doğan | <https://orcid.org/0000-0003-3813-8470>

humeyraahsendogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Kimlik, bireyin kim olduğu hakkında kendisine sorduğu soruların cevabıdır. Bu cevabın süreklilik, bütünlük ve tutarlılık içeren bir yapıda olması kimlik inşasının temel niteliğidir. Kimlik edinmek, önemli psikolojik ihtiyaçlardan birisidir. Bu terimi psikolojiye kazandıran kişi olarak Erik Ericson pek çok kimlik teorisine temel teşkil etmiştir. Ergenlik döneminde kendisini ciddi şekilde hissettiren kimlik arayışı, yetişkinlikte dengeli ve sürdürülebilir bir kimlik duygusunun temelini oluşturur. Kimlik duygusu, bireyin şahsi gerçeklik içinde kendisini tanımlamasına imkân sağlamaktadır. Öznel ve doğal bir kimlik algısı oluşturmakla birey hayat amacı ile ilgili sağlam bir bilgiye sahip olmuş olmaktadır. Bireysel kimliğin yanında kişi içinde yaşadığı toplumun milli, siyasi, dini, ekonomik değer yargılarını da içselleştirmeye dönük bir yönelim içine girer. Bu yönelim, kazanılmış kimlikleri ortaya çıkarır. Kazanılmış kimliklerin oluşturduğu koşullar, bir takım kalıp ve kategoriler meydana getirir. Kimlik psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikolojide çalışılan önemli konulardan birisidir. Birey ve gruplar için kimlik inşası üzerine sosyal bilimsel zeminde pek çok araştırma yapılmasına rağmen kimlik algısında dinin rolü üzerine az sayıda araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmada, gençlerde kimlik algısı ve dinî hayat arası ilişkinin ele alınması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda gençlerin kendileri için geliştirdiği şahsi gerçeklik olarak kimliğin inşası, dini kimliğin gençlerin yaşamına etkileri ve kimlik algısının dinden ne kadar etkilendiği karşılıklı ilişki yaklaşımı içinde incelenmektedir. Nitel araştırma yöntemi takip edilerek gerçekleştirilmiş olan bu çalışmada, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans seviyesinde eğitim alan 10 kız ve 10 erkek öğrenciden mülakat tekniği ile veri toplanmıştır. Görüşme sırasında 2 katılımcı görüşmeden çekilmek istediğini belirttiği için 18 katılımcının verdiği cevaplar değerlendirmeye alınmıştır. Katılımcıların verdiği cevaplar içerik analizi ile incelenmiş ve bulgular bilimsel açıdan yorumlanmıştır. Katılımcıların bireysel ve durumsal kimlik algılarına bakıldığında, gençlerin daha önce kendileriyle ilgili bir farkındalıklarının olmadığı göze çarpan ilk unsurdur. Katılımcılardan sadece dördü kendilerini milli ve manevi kimlik üzerinden tanımlarken bir katılımcı da kendisini dini bir grup üzerinden tanımlamaktadır. Din sadece bir rahatlama, kendilerini bütün bu olumsuzluklara rağmen güvende hissetme aracı olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Kimlik, Bireysel Kimlik, Dini Kimlik, Dinî Hayat

Öne Çıkanlar

- Gençlerin durumsal, bireysel ve sosyal kimlik algıları, dinî hayatları ve din ile ilgili değerlendirmelerine yansımaları bağlamında ele alınmaktadır.
- Katılımcıların mutsuz, tembel ve plansız olduklarına dair ifadeleri olumsuz bir benlik algısına ve düşük benlik değerine işaret etmektedir.
- Kendilerini milli ve manevi kimlik üzerinden değerlendiren gençlerde sosyal aidiyet hissinin olduğu görülmektedir.
- Mübarek gün ve geceler konusunda sergilenen olumlu ve yapıcı tutumlar din-kimlik ilişkisini ortaya koyması bakımında önemlidir.

Atıf Bilgisi

Tokur, Behlül – Doğan, Hümeysra Ahsen. “Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 705-722.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1294031>

Geliş Tarihi	8 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	1 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Etik Beyan	* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Uluslararası Gençlik Araştırmaları Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45) Veri Toplanması Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70) Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Makalenin Yazımı Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
Etik Kurul İzni	Etik onay, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 17.05.2023 tarihli ve 2023-92 numaralıdır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Perception of Identity and Religious Life in Youth: The Case of Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology*

Behlül Tokur | <https://orcid.org/0000-0002-6509-3100>

Corresponding Author | btokur@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara, Türkiye

Hümeyra Ahsen Doğan | <https://orcid.org/0000-0003-3813-8470>

humeyraahsendogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara, Türkiye

Abstract

Identity is the answer to the questions an individual asks themselves about who they are. The basic characteristic of identity construction is that this answer has a structure that includes continuity, integrity, and consistency. Acquiring identity is one of the essential psychological needs. As the person who introduced this term to psychology, Erik Ericson has formed the basis for many identity theories. The search for identity, which makes itself felt seriously during adolescence, forms the basis for a balanced and sustainable sense of identity in adulthood. The sense of identity allows the individual to define themselves in personal reality. By creating a subjective and natural perception of identity, the individual has a solid knowledge of the purpose of life. In addition to individual identity, the individual has an orientation toward internalizing the national, political, religious, and economic value judgments of the society in which they live. This orientation leads to acquired identities. The conditions formed by acquired identities create a set of molds and categories. Identity is one of the important subjects studied in psychology, sociology, and social psychology. Although there are many studies on identity construction for individuals and groups on social scientific grounds, there are few studies on the role of religion in identity perception. This study, aim to address the relationship between identity perception and religious life in young people. In this context, the construction of identity as a personal reality developed young people developed for themselves, the effects of religious identity on young people's lives and the extend to which the perception of identity is influenced by religion are examined in a approach. In this study, which was carried out by following the qualitative research method, data were collected from 10 female and 10 male students studying at the undergraduate level at Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology by interview technique. Since 2 participants stated that they wanted to withdraw from the interview during the interview, the responses given by 18 participants were evaluated. The answers given by the participants were analyzed by content analysis and the findings were interpreted scientifically. When the participant's individual and situational identity perceptions are analyzed, the first element that stands out is that young people had no awareness of themselves before. Only four participants define themselves through national and spiritual identity, while one defines himself/herself through a religious group. Despite all these negativities, religion is seen only as a means of relaxation and safety.

Keywords

Psychology of Religion, Identity, Individual Identity, Religious Identity, Religious Life

Highlights

- In this study, situational, individual, and social identity perceptions of young people are discussed in the context of their reflections on their religious lives and evaluations about religion.
- The statements of the participants that they are unhappy, lazy, and unplanned in their answers point to a negative self-perception and low self-worth.
- It is seen that young people who evaluate themselves through national and spiritual identity have a sense of social belonging.
- Positive and constructive attitudes towards holy days and nights are important in terms of revealing the relationship between religion and identity.

Citation

Tokur, Behlül – Doğan, Hümeýra Ahsen. “Perception of Identity and Religious Life in Youth: The Case of Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 705-722. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1294031>

Date of submission	08 May 2023
Date of acceptance	01 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Perception of Identity and Religious Life In Youth The Case Of Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Faculty Of Divinity”, orally delivered at the Sakarya University International Youth Research Symposium.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Author Contributions	Conceiving the Study Author-1 (%55) - Author-2 (%45) Data Collection Author-1 (%30) - Author-2 (%70) Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Writing up Author-1 (%70) - Author-2 (%30) Submission and Revision Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
Ethics committee approval	Granted by Ankara Yıldırım Beyazıt Univeristy, Social Sciences and Humanities Ethics Panel, dated 17.05.2023 and numbered 2023-92.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Sosyal bilimlerin pek çok alanında cevap arayışlarına konu olan kimlik kavramı hem iletişim araçları hem de akademik çalışmalarla disiplinler arası ele alınan bir kavram haline gelmiştir. Sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikolojide kimliğin oluşmasındaki çevresel etkiler, roller, özdeşleşme, motivasyon, kendilik bilgisi, bireysel kimlik ve grup kimliği gibi başlıklar altında çok sayıda araştırma gerçekleştirilmiştir.

İnsan kendisini ya da bir başkasını değerlendirirken cevap aradığı bazı sorular vardır. Bu bağlamda “Ben kimim?” ve “Kendimi nasıl tanımlıyorum?” en temelde sorulan sorulardır. Bu sorulardan ilki kimlik, ikincisi ise benlik kavramına işaret etmektedir. Benlik kişiyi diğerlerinden ayırt ederek kişiler arası farklılıkları, özgünlükleri vurgulayan bir kavramken kimlik kavramı kişinin aidiyetini, toplum içindeki konumunu, rollerini ifade etmektedir.

İçinde bulunduğumuz post modern dönemin belirsiz ve karmaşık anlam dünyasında (Arkonaç, 2015, 137) bireyin kendisini ve toplumu algılama ve konumlandırma biçimleri bir nevi erozyona uğramıştır. Zygmunt Bauman bu durumu tanımlarken şu örneği vermektedir: Modernleşme sürecinin başlarında kimlik arayışı içindeki birey adeta çölde zorlu yolları aşarak kutsal mabede ulaşmaya çalışan bir hac yolcusu gibidir. Dolayısıyla kişi, kendisine sunulan değerleri içselleştirerek, mücadele ederek kimlik bütünlüğüne ulaşmayı hedefler. Yol ne kadar karmaşık olursa olsun ulaşmak istenilen hedef değişmez. Oysaki post modern dönemde kimlik arayışı adeta bir turist ya da gezginin durumu gibidir. Bu gezgin sürekli farklı yerler görür dolayısıyla farklı kimliklerle temas eder. Fakat kimlik bütünlüğüne ulaşmak onun için ulaşılması istenilen bir hedef değildir (Bauman, 2020, 186). Dolayısıyla post modern dünyada kimlik hakkında bir öz farkındalık dahi oluşmadığı oluştursa bile bunun oldukça parçalı, dağınık ve değişken olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Dinin ne kadar tanımı yapılırsa yapılsın onla ilgili algılar hep birtakım ritüeller ve o ritüeller çerçevesinde Tanrı ile kurulan ilişkiler şeklinde oluşmuştur. Oysa dinin en önemli fonksiyonlarından biri toplumsal uyumun ve birlikteliğin sağlanması için özelde bireyi genelde toplumu bir anlam ve amaç etrafında toplayabilmesidir. Bu durum dinin bireye ve topluma vermiş olduğu kimlikle ilgilidir. Birey, toplum, din ve kimlik arasındaki bu etkileşim karşılıklıdır ve göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Toplumdaki dini değişimler kimliği etkileyebileceği gibi, kimlikteki yabancılaşma ve değişimler dini ve toplumu etkileyebilmektedir.

Bu bağlamdan hareketle araştırmada esas olarak şu sorulara cevap aranmıştır: Günümüzde gençler şahsi bir gerçeklik olarak kim olduklarına ilişkin bir farkındalığa sahip midir? Gençlerin durumsal, bireysel ve sosyal kimlik algılarının, dinî hayatlarına ve dinle ilgili değerlendirmelerine yansımaları nelerdir? Araştırmada bulgular ışığında gençlerin -özelde İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin- kimlik algıları ile dinî hayatları arasındaki ilişki anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Latince “idem” kökünden gelen aynılığı/benzerliği ve sürekliliği içeren bir anlama sahiptir. Bunun yanı sıra kimlik, özerkliği ve farklılığı da içerir. Buna yönelik olarak Amin

Maalouf şunu ifade etmektedir: “Kimliğim beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir.” (Maalouf, 2009, 16).

Sosyal bilimlerde kimlik algısıyla ilgili literatür incelendiğinde birkaç temel kuramın yanında çeşitli modellerin de dikkat çektiği görülmektedir:

Psikoanalitik yaklaşımı benimseyen Erik Erikson kimlik duygusunun insan doğasının bir gereksinimi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bireyler ergenlik döneminde psikososyal açıdan kim oldukları, kendilerini nasıl tanımladıkları ve hayatta nereye gittiklerine ilişkin karar verme süreçleriyle ilgilirlenirler. Bu dönemin genel tanımlaması “kimlik kazanmaya karşı rol karmaşası” olarak ifade edilmektedir. Çatışan kimlikleri farkına varan, sorgulayan gençler tutarlı bir kimlik ortaya çıkarırlar. Bu süreçte tutarlı bir kimlik algısı oluşturulamadığında iki karmaşa söz konusudur: Birey ya kendini toplumdan soyutlar ya da sosyal kimliğiyle fazlasıyla özdeşim kurarak bireysel kimliğini kaybeder (Erikson, 1956, 69-74). Tutarlı bir kimlik algısı, geleceğe yönelik net plan yapmayı ve hedeflere ulaşmayı kolaylaştırarak yetişkinlikte üretkenliğe zemin oluşturur. Bu yönüyle geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir bağlantı duygusu hissetme ihtiyacını ifade eder (Vivian, 2011, 420). James Marcia, Ericson’un teorisini genişleterek yaşanan bu karmaşayı bireyin kendini keşfetmesi sağlıklı bir kimlik oluşturması için gerekli bulmuştur (Marcia, 1966, 553). İnsanın kimlik gelişimi yahut kimlik inşası, gelişim süreci boyunca çevresiyle etkileşim içerisinde öğrenilen, arayış ve kavrayışlarla kendini göstermektedir (Santrock, 2015, 241).

Erich Fromm’a göre kimlik ihtiyacı yani bir bütün olarak kişinin kendisini farkında olma kapasitesi varoluşsal bir ihtiyaçtır (Fromm, 1995, 70). Varoluşçu psikolojinin önemli isimlerinden Rollo May’e göre insanın içinde bulunduğu dünyada var olma (dasein) ihtiyacı söz konusudur. Var olma kavramı, insanın kendi kimliğine yabancılaşmaması anlamına gelmektedir. Bu ise anlamlı bir çabanın ürünüdür. İnsan, ruhsal yapısını ve yaşadığı fiziksel dünyayı bir bütün olarak algılar (Çetin, 2019, 45). Kişinin insan olarak kendisini farkında olması, kendisi dışındaki nesnelere dünyasını ve diğerleriyle ilişkilerini farkında olması sağlıklı bir kimlik algısını ifade etmektedir (Yazgan İnanç- Yerlikaya, 2012, 331).

İnsan psikososyal bir varlıktır. Bu yönüyle kişi “insan” olarak kendisini tanımlarken bile canlılar içinde bir varlık grubuna dâhil olduğunu ifade etmektedir. Kimlik olgusunu birey-toplum etkileşiminin bir parçası olarak değerlendiren, insanı incelerken grup içi ve gruplar arası süreçleri odak noktası yapan çalışmalar sosyal psikolojide önemli bir çalışma alanını oluşturur. İnsanın ait olduğu sosyal grupların hem öteki insanlarla etkileşimini hem de benlik değerini etkilediğini ifade eden Sosyal Kimlik Kuramı bu anlamda göze çarpmaktadır. Tajfel ve Turner’a göre kişisel ve sosyal kimlik olmak üzere iki ayrı kimlik söz konusudur. İlgili kuramın odak noktası kişisel kimliğin de asıl belirleyicisi olan sosyal kimliklerdir. Sınıflandırma yapmak ve sosyal kategorilere dâhil etmek ilk aşamadır. Ardından kimlik saptama durumu ortaya çıkar ve birey kendisini grupla özdeşleştirir. Son aşama ise sosyal karşılaştırmadır. Birey özgüvenini devam ettirmek için gruplar arası kıyaslamaya gitmektedir (Spears, 2011, 202). Tüm bu süreçler sosyal kimlik oluşturmada oldukça önemlidir.

Sembolik etkileşimci sosyal psikolojinin kimlik konusundaki değerlendirmeleri günümüz benlik ve kimlik anlayışını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu yaklaşımın önemli

temsilcisi George Herbert Mead'e göre insanlar davranışçılarını ifade ettiği gibi uyarantepki ilişkisi sürdüren varlıklar değildir. İnsan, yaşadığı dünyayı anlayabilen, onu sembollerle anlatabilen ve diğerleriyle bu anlamda etkileşim kurabilen bir varlıktır. Benlik algısı da bu sürecin bir ifadesidir. Mead, benliği bireyin kendi toplumsal deneyimlerinin sonucunda gelişen bir şey olarak görmüştür. Mead'e göre benlik kişinin kendisine dışarıdaki bir nesneye bakar gibi bakmasına imkân verir. Böylelikle kişi diğerlerinin kendisini nasıl gördüğünü yorumlarken başkalarının hislerini ve beklentilerini de bu çerçevede değerlendirebilir (Strauss, 1956, 211-215). Burada Mead'in kimlik kavramı yerine benlik kavramını kullanması manidardır. Zira teorisini temellenirken odak noktası bir nesne olarak benlik kavramıdır.

Sembolik etkileşimci çerçevede John Hewitt ve David Shulman'ın ortaya koyduğu durumsal kimlik yaklaşımına göre gündelik yaşamda kurulan birçok etkileşim, bireyin benliği ve diğer insanlar arasında durumsal bir ilişki kurmasını gerektirir (Hewitt - Shulman, 2019, 139). Dolayısıyla durumsal kimlik kişinin sosyal yaşamda öğrenci, öğretmen, müşteri, arkadaş gibi bulunduğu çeşitli konumlara bağlı olarak kendisini farkında olmasını ve tanımlamasını ifade etmektedir. Benzer şekilde Peter J. Burke ve John E. Stets'in kimlik kategorisi rol kimliği, sosyal kimlik ve kişi kimliği şeklindedir. Burada rol kimliği kişinin sahip olduğu rolleri ve toplumsal yapı içindeki konumlarını ifade etmektedir. Sosyal kimlikler ise bireylerin, dini grup ve siyasi grup şeklinde çeşitli sosyal gruplar içindeki kişisel üyelikleridir. Kişisel kimlik ise rol kimliğinden farklı olarak bireyin kendine özgü farkındalığı ve özgünlüğünü içeren içselleştirilmiş anlamlar kümesidir (Burke - Stets, 2023, 112-129).

Sosyolog Charles H. Cooley de kimlik kavramı yerine benlik kavramını kullanmayı tercih eden bir başka araştırmacıdır (Cooley, 2010, 54; Baumeister, 2022, 170). Cooley ayna benlik kavramını kullanmakta ve benlik değerini ifade etme sürecinde bireyi pasif bir konumda görmemektedir. Ona göre insanlar benlik algısıyla beraber aktif ve öz-farkındalığa sahip varlıklardır (Hewitt - Shulman, 2019, 154).

Sosyo-psikolojik açıdan din, bireyin ve toplumun hayatına derinden etkiden önemli bir olgudur. Bu yönüyle din hem yapısal hem de kültürel açıdan bireye kimlik kazanımı, aidiyet duygusu verme işlevlerine sahiptir. Bu durum bireyin dini içerikli duygu, düşünce ve davranışlarını anlamlandırması şeklinde karşılık bulmaktadır. Aynı zamanda toplumsallaşma ile birey, toplumun kültür ve değerlerini benimseyerek dini kimliğe entegre olmaktadır (Özalp, 2015, 241-242). Din-kimlik etkileşimi konusunda ele alınan kuramlardan biri olan Hans Mol'un kimlik kuramı dinin istikrarlı kimlikler yarattığını iddia etmektedir. Mol'un modeline göre din kimlik yaratması sayesinde kişisel kurumsal ve kültürel düzeyde bütünleştirici bir işleve sahiptir. (Mol, 2021, 11-20) Kimliğin oluşumunda dinin rolü hakkında yapılan alan araştırmaları da oldukça dikkate değerdir. Söz gelimi Ayten'in Marcia kimlik statüsü kuramı bağlamında İngiltere'deki Türk gençleri ile yaptığı çalışma gelişim dönemlerine göre dini kimliğin farklılaşma durumunu ele almaktadır. Bu araştırmada gençler kendi kimliğini tanımlarken din unsuru üzerinden tanımlamıştır. (Ayten, 2012, 114-115) Benzer şekilde literatürde, kimliğin oluşumu ve dini kimliğin oluşumuna etki eden faktörler üzerine yapılan araştırmalara da rastlanmaktadır. (Yanmış - Kahraman, 2014; Yeter, 2018; Erkan, 2013)

2. Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Nitel araştırma ilgili olayları doğal şartları içinde inceleyen ve katılımcıların cevaplarını temele alan derinlemesine ve bütüncül bir yaklaşımı temsil etmektedir (Şimşek - Yıldırım, 2013, 45). Araştırmada fenomenolojik araştırma deseni kullanılmıştır. Bu yönüyle katılımcıların kimlik ve din olgularını kendi değerlendirmelerinden yola çıkarak ifade etmeleri istenmiştir.

Araştırmanın çalışma grubunu, 2021-2022 akademik yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Katılımcılar gönüllülük esasına uygun belirlenmiş olup 18 kişidir.

Araştırmanın veri toplama sürecinde kimlik algısı ve dinî hayat arası ilişkiyi belirlemek amacıyla mülakat tekniğine başvurulmuştur. Bu kapsamda araştırmalar tarafından geliştirilen ve açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunda araştırmanın amaçlarına yönelik temalardan oluşan 8 soru yöneltilmiştir. İlgili sorular durumsal kimlik algısı, bireysel kimlik algısı, sosyal kimlik algısı, din ve hayat algısı şeklinde 4 temayı kapsamaktadır.

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan katılımcılara araştırmanın amacı ile ilgili bilgiler verilmiştir. Ardından katılımcılara, isimlerinin ve araştırmada yer verilecek cevapların gizliliği temin edilmiştir. Araştırmada uygulama süreci ortalama 21 dakika sürmüştür. Görüşme formlarından elde edilen bilgiler öncelik hiçbir değişiklik yapılmadan bilgisayar ortamında yazıya geçirilmiş ve ilgili metin içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar anlamlı gruplar halinde tematik olarak analiz edilmiştir.

3. Bulguların Dili ve Tartışma

3.1. Kimlik Algısına İlişkin Bulgular

Durumsal, bireysel ve sosyal kimlik algılarını anlamak üzere katılımcılara; kim oldukları hakkında ne düşündükleri ve şüandaki yaşam biçimlerini nasıl tanımladıkları, içinde yaşadıkları toplumun kendileri için ne ifade ettiği, bu toplum bağlamında kendilerini nasıl tanımladıkları, topluma aidiyet hissedip hissetmedikleri hakkında sorular sorulmuş ve bu sorular üzerinden kimlik algıları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

3.2. Durumsal Kimlik Algısı

Durumsal kimlik, bireyin herhangi bir durumda ait olduğu rollere ilişkin performansı olarak nitelenebilir. Bireyin herhangi bir bağlamda benlik saygısı üzerindeki değişimleri konu edinen durumsal kimlik kişinin sosyal yaşamda öğrenci, öğretmen, müşteri, arkadaş gibi bireyin içinde bulunduğu zamana rollere bağlı olarak kendisini tanımlamasını ifade etmektedir (Hewitt - Shulman, 2019, 139). Bu bağlamda katılımcılarla yapılan görüşmelerde sadece bir katılımcının kendisini durumsal kimlik üzerinden tanımladığı görülmüştür.

“Kendimle alakalı yapmış olduğum veya yapacak olduğum tanımlar tamamen yüzeysel olur herhalde. 1998’de doğdum, ailem şu işi yapıyor, bir kardeşim var, İslami ilimler ’de okuyorum derim.”¹

¹ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2022.

Bireylerin kendilerini sadece durumsal kimlik üzerinden tanımlamış olmaları aslında onların kimlik hakkında özdeşleşmeye ve özgünlüğe dönük bir farkındalıkları olmadığını göstermesi bakımından manidardır. Zira kimlik içerdiği öz inşa ve bireyleşme süreçleri açısından durumsal rollerden daha güçlü anlam kaynaklarıdır (Aka, 2012, 3). İnsanlar kendileri üzerine pek fazla düşünmezler. Zira, kim olduğu hakkında düşünmek, benlik farkındalığı sağlayarak bireye değerleri üzerine düşünmeyi teşvik ettiği için oldukça rahatsız edici olabilir (Aronson vd., 2012, 259). Zaten katılımcıya kendi iç dünyasına baktığında kendini nasıl tanımladığına dair ek bir soru yöneltildiğinde, katılımcıların net bir tanımlama yapmaması bu durumu destekler niteliktedir.

3.3. Bireysel Kimlik Algısı

Benlik kavramı, bireyin kendisini nasıl algıladığını, nasıl görüp, nasıl değer biçtiğini anlatan bir kavramdır. Benlik bilinci sayesinde birey içinde bulunduğu durumu inşa edebilir, yorumlayabilir, hangi davranışı sergileyeceği konusunda bir karara varabilir. İdeal benlik gerçek benlik arası farkın az olması sağlıklı bir benlik algısına işaret etmektedir (Baumeister, 2022, 56-58).

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde göze çarpan ilk husus gençlerin öz farkındalık düzeylerinin düşük olduğudur. Bunun yanı sıra gençlerin kendilerini ifade ederken sadece olumsuz yönlerine odaklanmaları ve güçlü yönlerinin ne olduğu hakkında sağlıklı bir düşünceye sahip olmamaları bir o kadar dikkate değerdir.

“Kendimi çok fazla iç çatışmalar yaşayan ve bu iç çatışmalarda çıkar yol bulamayıp hep bu döngüde kitlenip sıkışıp kalan biri olarak görüyorum.”²

“Aşırı kararsız, detaycı ve gereksiz şeyleri kafaya takan biriyim. Ancak böyle olmamın sebebi bana kalırsa yaşadığım çevredir.”³

“Değişik biriyim, karamsar olduğumu düşünüyorum.”⁴

“Kendimi plansız, çok şey yapmak isteyen ama bunu isterken de hiçbir şey yapmayan biri olarak görüyorum”⁵

Katılımcıların verdikleri cevaplarda göze çarpan hususlar mutsuz, tembel ve plansız olduklarına ilişkin öz farkındalıklarıdır. Bireysel kimliği yorumlarken kişinin, davranışlarının anlamını nasıl yorumladığı önemli bir faktördür. Zira benlik değerini geliştiren, kişinin verimli eylemlerde bulunma kapasitesini harekete geçirebilmesidir (Hewitt - Shulman, 2019, 157). Katılımcıların cevaplarında mutsuz, tembel ve plansız olduklarına dair ifadeleri olumsuz bir benlik algısına ve düşük benlik değerine işaret etmektedir. Yapılan bir araştırmada yetişkinlerde genel erteleme ve plansızlık davranışı ile benlik saygısı üzerine yapılan nicel bir çalışmada plansızlık davranışı ile benlik saygısı arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir (Ferrari, 1992, 81-82). Ayrıca kimlik karmaşası yaşayan bireylerde de benzer şekilde kendi benliği, inancı ve hedefleri konusunda net bir kararın olmadığı görülmektedir (Marcia, 1966, 551-552 akt. ; Ayten, 2012, 106).

² K10, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2022.

³ K15, Kişisel Görüşme, 22 Mart 2022.

⁴ K1, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2022.

⁵ K7, Kişisel Görüşme, 12 Mart 2022.

Araştırmada katılımcılardan sadece dördünün olumlu bir benlik algısına sahip oldukları görülmüştür.

“Çok net biri olduğumu söyleyebilirim. Belirsizliğe tahammülüm yoktur. Sevdiklerime aileme çok bağlı biriyim. Hedefleri ve idealleri olan biriyim, gerçekleştirebileceklerimin peşinde koşarım, hayal dünyasında çok yaşamam.”⁶

“Mütevazı, dışarıdan bakıldığında soğuk ama insanlarla yakınlaşınca çok içten sıcakkanlı bir insan olarak görüyorum kendimi. Bunun yanı sıra insanlara güveni geç oturan biriyim.”⁷

“Genel olarak kendisinden çok ailesi ve sevdiklerini düşünen, milli duyguları fazla olan çok dindar gözüksesem de dini daha çok içinde yaşayan, merhametli birisi olarak tanımlayabilirim.”⁸

İnsanlar bireysel kimliklerinin net olarak farkında oldukları andan itibaren onları harekete geçirecek olan motivasyonun da farkına varırlar. Bu motivasyonun temelinde bireyin amaçları ve hedefleri yer alır (Baumeister, 2022, 235). Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada, yaşamın amacına dair soruların cevaplanmasının bireyin kendisini ifade etmesini sağlayacak olumlu bir kişilik kazanmasına yardımcı olabileceğini ortaya koymuştur (Kroger, 2017, 2-3). Burada dikkat çekici nokta, öz farkındalıkları yüksek olan bireylerin hayat ile ilgili hedeflerinin ve amaçlarının net olduğudur. Amaç ve hedefin oluşmasında bu dört katılımcıda görüldüğü üzere olumlu benlik-kimlik algısının etkisi olduğu düşünülmektedir.

3.4. Sosyal Kimlik Algısı

Sosyal etkileşimcilere göre sosyal kimlik bireye sorumluluk duygusu ve benzerlik hissi vermektedir. Aynı zamanda birey çevresindeki diğer bireylerle beraber bir sosyal kategorinin üyesi olarak aidiyet ve grupta özdeşleşme hissini paylaşırlar (Hewitt - Shulman, 2019, 147).

Sosyal kimlik algısını anlamak amacıyla katılımcılara öncelikle “İçinde yaşadığınız toplum sizin için ne ifade ediyor?” ve “Bu toplum bağlamında kendinizi nasıl tanımlarsınız?” soruları yöneltilmiştir. Katılımcıların bu sorulara verdikleri cevaplara göre öğrencilerin büyük çoğunluğunda toplumsal aidiyet duygusunun gelişmediği ve grupta özdeşleşme hissini zayıf olduğu görülmüştür.

“Kendimi bu toplumda dışarıda görüyorum, ait hissetmiyorum. Öğrenciyim, toplumda herhangi bir statüye sahip değilim, ekonomik olarak kaygılarım var ama yaşayıp gidiyorum”⁹

“Berbat bir toplum olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman elimle düzeltmeye çalışsam da karşı taraf sen kimsin ki bana karışyorsun diyebiliyor. Halbuki dinimiz onu emretmiyor. Kısaca kendimi bu topluma ait hissetmiyorum. Özellikle dinsel ve manevi açıdan hiçbir şekilde ait hissetmiyorum.”¹⁰

⁶ K2, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2022.

⁷ K8, Kişisel Görüşme, 14 Mart 2022.

⁸ K7, Kişisel Görüşme, 12 Mart 2022.

⁹ K15, Kişisel Görüşme, 22 Mart 2022.

¹⁰ K8, Kişisel Görüşme, 14 Mart 2022.

“Yani, toplum çok iç açıcı bir yere gitmiyor. Bu durumdan mutlu değilim. Hatta bu ülkeyi terk etmeyi bile düşünüyorum.”¹¹

“Samimiysiz insanların içinde olduğumu düşünüyorum. Bunu İslami İlimlerde daha fazla hissediyorum.”¹²

Katılımcıların yukarıda yer alan ifadelerinde ideal grup kimliği ile gerçek grup kimliği arasındaki farklılaşmadan dolayı hayal kırıklığı yaşadıkları göze çarpmaktadır. Gençlerin toplumun kendilerine bir şey vermediği, gelecek ile ilgili umutlarının olmadığı şeklindeki ifadeleri toplum-birey etkileşiminin sağlıklı bir düzlemde yürümediğini düşündürmektedir. Konuyla ilgili gençler üzerinde yapılan bir araştırmada sosyal açıdan içinde bulunduğu topluma yabancılaşma ve benlik algısı arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur (Coşkun - Altay, 2009, 53). Bu durum araştırmanın bulgularını destekler niteliktedir.

Wood tarafından geliştirilen ve sosyal yapının özellikleri ve görevleri içerisinde yer alan yakınlık boyutunun en önemli fonksiyonu bireyin potansiyellerini, yeteneklerini ortaya çıkarmak ve bireysel gelişime destek olmaktır. Bu durum birey-toplum arası alma-verme dengesine dayanır (Wood, 1985 akt. Fişek Okman, 2018, 10-11). Toplum bu görevini yerine getiremediğinde kuşaklar arası çatışma beklenenden daha çok yabancılaşmaya neden olabilir. Bazı katılımcıların yurt dışına gitmek istemesi, geleceğini orada görmesi bu durumu destekler niteliktedir.

“Ben toplum için çabalıyorsam toplumda karşılığında bana bir şey vermeli, vermiyorsa açıkçası çok bağlanmam. Arkama bakmadan başka bir ülkeye giderim”¹³
Katılımcılardan sadece dördünün etnik ve manevi kimlik üzerinden kendilerini tanımladıkları görülmüştür.

“... Ben buradayım hissi taşıyamıyorum. Kendimi bir Türk evladı olarak hissediyorum ama sadece bu kadar...”¹⁴

“Ben milli duyguları yüksek olan, milletini, vatanını çok seven biriyim... gençlerin para için dünyalık için ezan sesini bırakıp gitmeleri dedelerinin döktüğü kanı hiçe saymaları beni çok sinirlendiriyor. Benim gibi düşünen insanlar beni bu topluma daha çok bağlıyor.”¹⁵

“Ülkemi her şeyiyle seviyorum gidip Amerika’da da yaşamak istemem ama bu toplumda da bu şekliyle yaşamak istemem.”¹⁶

Katılımcıların değerlendirmelerine ve benzer çalışmalara (Phillips - Pittman, 2003, 115-116) bakıldığında mevcut sosyoekonomik düzenin, sosyal kimlik algısı üzerinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Gençler, sosyal kimliklerinin farkında olsalar da toplumda algılanan yozlaşma onları daha çok bireyciliğe sevk etmektedir. Toplumla örtük bir duygusal bağlılık içinde olmalarının yanında bireyciliğin ve özerkliğin sınırlarını koruma yönünde de tercih yapmaktadırlar (Fişek Okman, 2018, 38-39). Ancak bu çalışma-

¹¹ K2, Kişisel Görüşme, 9 Mart 2022.

¹² K13, Kişisel Görüşme, 21 Mart 2022.

¹³ K7, Kişisel Görüşme, 12 Mart 2022.

¹⁴ K1, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2022.

¹⁵ K11, Kişisel Görüşme, 20 Mart 2022.

¹⁶ K14, Kişisel Görüşme, 21 Mart 2022.

da bireycilik, kendi kendine yeten, kendi ayakları üzerinde duran özgür bir insan olmaktan ziyade varoluşsal bir boşluk ve ne yapacağını bilmeme, savrulma şeklinde tezahür etmektedir.

Katılımcılardan kendilerini dini bir grup üzerinden tanımlayan öğrencilere bakıldığında benzer bir umutsuzluk ve çaresizliğin onlarda da olduğu görülmektedir.

“Mensup olduğum dini camiada çok ciddi sosyal çalışmalara katılıyorum. Elimden geldiğince bir şeyler yapmaya çalışıyorum. Ancak son birkaç yıldır yapılan bu çalışmaların beyhude olduğunu, topluma faydalı olmadığını, işe yaramadığını görüyorum. Artık ben bu toplumun neresindeyim diye düşünmeye başladım.”¹⁷

Dindarlığın inanma, bağlanma, eylemde bulunma ve ait olma boyutları üzerine yapılan kültürler arası bir araştırmada, bir gruba dahil olmayı ifade eden ait olma boyutu anlamlı ölçüde düşük çıkmıştır (Saroglou vd., 2020, 565). Geyer ve Baumeister’a göre, dini grup yapısında yer alan dini öğreti insanların içinde buldukları çevrenin anlayışından keskin şekilde farklılaşır; bu doğrultuda insanlar ait oldukları dini grup yapısına yönelik samimi inançlarını sürdürmekte zorlanabilirler (Geyer - Baumeister, 2013, 261). Batı’da yapılan çalışmalarda özellikle Avrupa’da kilisesizlik ve dini bireyleşmenin giderek kişisel bir tercih meselesi haline geldiği görülmektedir (Sultana, 2013, 57; Floridia, 2023, 2; Niemelä, 2015, 172). Benzer şekilde David Kinnaman tarafından, genç yetişkinlerin kiliseden ayrılma sebeplerini araştıran nitel bir çalışmada, kendilerini kültür ve kilisenin anlatıları arasında sıkışmış hisseden ve kiliseye karşı yabancılaşan gençleri tanımlayan “sürgündekiler” tiplmesi (Kinnaman, 2022, 93-94) katılımcının ifadesini (Katılımcı 18) destekler niteliktedir.

Sonuç olarak, katılımcıların çoğunun içinde yaşadıkları topluma aidiyet hissetmemeleri, ait hissedenlerin de toplumdaki yozlaşma ve çürümeden dolayı mustarip oldukları ve bu durumun nasıl değişeceğine dair bir fikre sahip olmamaları göze çarpan unsurlardır. Bunun yanı sıra az da olsa kendilerini millî ve manevî kimlik üzerinden değerlendiren gençlerde sosyal aidiyet hissinin olduğu görülmektedir. Kendilerini ileride toplumun hizmetine adayacağını ifade eden bu gençlerin bireysel kimlik algıları da diğer gençlere göre daha olumludur.

3.5. Dini Kimlik ile İlgili Bulgular

Dini kimlik, diğer kimlik grupları içerisinde onları da etkileyecek şekilde hiyerarşik bir konuma ve oldukça geniş bir etki alanına sahiptir. Din, inanç ibadet ve ahlak esaslarıyla bir dünya görüşü sunarak kimliğin sürekliliğini sağlamayı amaçlar. Böylece bireyi bilişsel, duygusal ve davranışsal açıdan etkiler ve yönlendirir. (Yapıcı, 2017, 147) Katılımcıların hayatında din daha çok bireysel bir inanç formunda olup, telafi edici-rahlatıcı bir fonksiyon olarak görülmektedir. Önceki bölümde yer verilen ifadelerden de anlaşıldığı gibi katılımcıların kendilerini daha çok bireysel kimlik üzerinden olumsuz özelliklerini ön plana çıkararak tanımladıkları, sosyal aidiyet düzeylerinin düşük olmasından dolayı içinde yaşadıkları toplumdan memnun olmadıkları ve toplumla adı konulmamış bir çatışma içinde oldukları görülmüştür. Bu durum, aşağıda görüldüğü gibi dini kimliklerini

¹⁷ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2022.

ifade ederken de karşımıza çıkmaktadır. Oysa “dinin en önemli fonksiyonlarından biri de sosyokültürel yaşamı biçimlendirmesi, toplumsal bir hedef ekseninde inananları bir araya toplamasıdır” (Yapıcı, 2022, 56). Bu çerçevede gençlerdeki bireyci ve olumsuz benlik algısı sosyal hayattan kopuk bir dini yaşamın da önünü açmıştır. Bu durum gençlerin topluma yönelik olumsuz tepkilerinin bir sonucu olarak görüleceği gibi bu gelişim dönemindeki gençlerin dine ilgi ve ihtiyaçlarının az olmasıyla da açıklanabilir (Cengil - Baran Tekin, 2016, 55).

“Büyüdükçe bayramlardan ve kandillerden küçükken almış olduğum heyecan ve lezzeti alamadığımı hissediyorum.”¹⁸

“Ramazan ayı benim için önemli olsa da Ramazan Bayramı benim için bir şey ifade etmiyor.”¹⁹

“Bayramların ve kandillerin önemini manevi olarak hissedemiyorum. Bayram namazına gitsem de eskisi gibi heyecan vermiyor.”²⁰

Dini, geleneksel toplum yapısı içerisinde ele alan Durkheim’a göre dini ritüel ve bayramlar, bireye toplumsallık duygusu ve aidiyet kazandırması açısından önemli bir işleve sahiptir. (Durkheim, 2005, 490) Yaşadığımız çağda küreselleşme fikri, bireyin dünya görüşü üzerinde etkili olmasının yanı sıra kurumsal dini yapıyla olan ilişkisini yeniden yapılandırmasına sebep olmuştur (Köse, 2020, 174). Katılımcılar (K1, K4, K13) önemli gün ve geceler konusunda eski heyecanı duymadıklarını ifade etmemektedirler. Bu durum dinin hayatlarında bir anlamı olmadığını ifade etmemektedir. Dinin, sosyal bağlamdaki işlevi dönüşüme uğrayarak bireysel bilinç düzeyine indirgenmiştir. Aynı zamanda postmodernitenin karmaşık anlam dünyasıyla paralel biçimde Davie tarafından ortaya konulan, “ait olmadan inanma” tiplemesi (Davie, 2005 akt. Yapıcı, 2017, 165), katılımcıların ifadelerini destekler niteliktedir. Öte yandan, “Dinin hayatınızda bir anlamı var mı?” sorusuna genelde olumlu cevap vermişlerdir.

“Din hayata daha olumlu bakabilmemi sağlıyor, dine bağlı hissetmediğim zamanlarda kendimi kaybolmuş gibi hissediyorum. İnançım olmasa herhalde zor yaşardım. Çünkü beni sıkıntılardan kurtaran bir nevi inançım.”²¹

Anlamın doğal sonucu amaçtır. Kısaca anlam amaç doğurur. Ancak gençlerin yaşamında din, hayatın getirmiş olduğu problem ve çıkmazlarda sığınılacak bir limandan öte bir anlam ifade etmemektedir. Dini yaşam ve ibadetler, eylem ve amaç, dinin vermiş olduğu anlamın içinde yer almamaktadır (Erkan, 2013, 1835). Din değiştirme söz konusu olduğunda kişinin amaçları idealleri, nihai ilgi kaynakları değişim gösterebilir. Benliği tanıma, kimlik farkındalığı gibi nitelikler din değiştiren bireylerde anlam kaybına uğrayabilir. Kimi zaman ise bir dinden başka bir dine geçiş yapmadan mevcut dini yaşantıdan duyulan memnuniyetsizlik de kimlik algısının anlam kaybına uğramasına sebep olabilir (Paloutzian, 2013, 99). Dini kimliğin parçalı, belirsiz ve bütünlüğe ulaşmamış görüntüsü bireyin benlik saygısını azaltarak onu rahatsız edebilir. Katılımcıların değerlendirmelerinde (K3, K9, K15), kendilerini dinden uzaklaşmış hissetmeleri ve bundan dolayı ara sıra

¹⁸ K1, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2022.

¹⁹ K4, Kişisel Görüşme, 10 Mart 2022.

²⁰ K13, Kişisel Görüşme, 21 Mart 2022.

²¹ K1, Kişisel Görüşme, 8 Mart 2022.

büyük üzüntü duymaları, ibadetlerini yerine getiremediklerine dair ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir. Öte yandan, mensubu bulunduğu dini inançla uyumlu olan bir bireyin aynı zamanda benlik saygısını da koruyacağı söylenebilir (Kimter, 2008, 110). Din, kişiye yaşama anlam kazandırma, spesifik kimlik edinme, umut ve güven duygularını pekiştirme şeklinde verdiği mesajlarla benlik bilincini ve benlik saygısını artıran bir konuma sahiptir (Spilka vd., 1985, 1-18).

“Dinin hayatımda tabii ki bir anlamı var. Ama yeteri kadar yaşamadığım için kendimi rahatsız hissediyorum.”²²

“Özeleştiriyi yapacak olursam, belli noktalarda dini çok iyi yaşamadığımı düşünüyorum. Dinin benden beklediklerini yerine getiremiyorum. Ama ahlaki açıdan dini referans almaya çalışıyorum.”²³

“Dinin elbette benim için bir anlamı var. Ancak din günümüzde sanki kayboluyor gibi, ilahiyatta da olan dinden uzaklaşıyorsun.”²⁴

Son olarak araştırmada dikkat çeken bulgulardan biri de kendilerini milli ve manevi kimlik üzerinden tanımlayan katılımcıların toplumla ilgili ideal ve hedeflerinin olması, mübarek gün ve geceler konusunda daha olumlu ve yapıcı tutumlar sergilemeleri, kimlik-din ilişkisinin önemini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca geleneksel olarak miras alınan dini değerlere bağlılığını sürdüren gençlerde milli kimlik ile dini kimliğin biri diğerinden bağımsız referans kaynağı olmadığını bunların birbirini bütünüleyici ve destekleyici bir unsur olarak görüldüğünü söylemek mümkündür (Hökelekli, 2002, 14).

“Bayramlar kandiller özel günler kültürel olarak da bizim için önemli. Ben ileride ailem ve çocuklar olduğunda bu günleri onlara aşılayacağım. Çünkü bu günler bırakılmaması gereken hem kültürel hem dini miras bence.”²⁵

Katılımcının yukarıda yer alan ifadesinde dini kimliği milli kimliği ile özdeşleştirdiği görülmüştür. Dini ve milli olmak üzere her iki unsur da kültürün bir parçasıdır. Birey kimlik edinirken içinde bulunduğu kültürün iç içe geçmiş unsurlarından etkilenir ve burada görüldüğü gibi zaman zaman bu unsurlar birbiri yerine de tanımlanabilir. Dini-milli kimliklerin iç içe geçtiği benzer çalışmalar da bu konuyu destekler niteliktedir (Ak, 2018, 35; Çetintaş, 2014, 580; Akşit, 2012, 353).

Sonuç

İnsan yaşamına kimliğinin rehberliğinde bir yön verebileceğinden kişilik gelişiminin temel motivasyonlarından biri de kimlik arayışıdır. Kimlik arayışı kendisini ergenlik döneminde ciddi bir biçimde hissettirir ve bu arayış bir cevapla neticelendiğinde gençlikten yetişkinliğe adım atılabilir. Dengeli bir kimlik duygusu, yetişkinlik dönemlerinde kişilik bütünlüğünün kazanılması ve sürdürülmesinin temelini oluşturur.

İnsan psiko-sosyal bir varlık olması sebebiyle kendisiyle ilgili bilinç kazanması, aniden gerçekleşen ya da atalarından miras kalan ve değişmez bir kavrayış değildir. Ergenlik ve ilk yetişkinliği içine alabilen gençlik dönemi aynı zamanda kimlik şemalarının oluş-

²² K3, Kişisel Görüşme, 10 Mart 2022.

²³ K9, Kişisel Görüşme, 16 Mart 2022.

²⁴ K15, Kişisel Görüşme, 22 Mart 2022.

²⁵ K17, Kişisel Görüşme, 24 Mart 2022.

tuğu, kimlik arayışının görünürlük kazandığı bir dönemdir. Psikoloji literatürü açısından kimlik ile ilgili önemli gelişmelerin genç yetişkinlikte (18-25 yaş) olduğu konusunda da yerleşik bir anlayış söz konusudur.

Yapılan araştırmada katılımcıların bireysel ve durumsal kimlik algılarına bakıldığında, gençlerin daha önce kendileriyle ilgili bir farkındalıklarının olmadığı göze çarpan ilk unsurdur. İnsanların kim olduklarından kaçmaları onları aşırılığın kucağına itebilir. Aşırılık kendini kötü alışkanlıklarla gösterebileceği gibi tembellik, ilgisizlik gibi varoluşsal bir boşluk şeklinde de gösterebilir. Katılımcıların kendilerini çoğunlukla mutsuz, karamsar, tembel ve plansız gibi olumsuz kavramlarla tanımlamaları bu durumu destekler niteliktedir. Zaten bu tanımlamalar gerçekçi olmayan benlik algısıyla ilişkilidir. Gerçekçi olmayan benlik algısına sahip bireylerin en önemli özelliklerinden biri de sorumluluk duygularının çok zayıf olmasıdır. Başarısızlıklarını dışsal nedenlere yüklemeye eğiliminde olduklarından yaşamlarını kontrol etmekte zorlanırlar. “Nasıl olsa bir şey değişmeyecek” şeklindeki olumsuz inançları, onların eyleme geçmesinin önündeki en büyük engeldir.

Katılımcıların sosyal kimlikle ilgili algılarına dikkat edildiğinde, çoğunlukla aidiyet duygularının zayıf olduğu görülmüştür. Katılımcılardan sadece dördü kendilerini milli ve manevi kimlik üzerinden tanımlarken bir katılımcı da kendisini dini bir grup üzerinden tanımlamaktadır. Kendisini dini bir grup üzerinden tanımlayan katılımcı toplumun içine düştüğü yozlaşmadan o kadar şikâyetçi ki dini grup içindeki faaliyetlerin artık işe yaramadığını düşünmektedir. Katılımcıların tamamına yakınının bu durumdan rahatsız olduğu görülmektedir. Hatta toplumla ilgili “iğrenç” şeklinde aşırı bir tepki dahi vermektedirler. Sosyal kimlik, bireyin kendisini ait hissettiği toplumsal grupların değerleri ve idealleriyle bütünleştiğinde ortaya çıkar. Bunun yanı sıra ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde bulunan gençlerin içinde bulunduğu topluma karşı eleştirel bir tutum içinde olmaları gelişimsel süreçleriyle de ilgili olabilir.

Sosyal kimlik içerisinde bir üst kimlik olarak din, bireye kimlik kazandırma ve varoluşsal anlam verme gibi yapısal ve kültürel işlevlere sahiptir. Katılımcıların din algılarına bakıldığında dini daha çok zor zamanlarda sığınılacak bir kapı, bir telafi ve rahatlama mekanizması olarak değerlendirmeleri göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra ilk yetişkinlik döneminde dini kimliğe dair tutum değişikliği rastlanan gelişimsel bir durumdur. Bu dönemde dine karşı ilgisizlik ve dini faaliyetlerde düşüş söz konusu olabilir. Zira aile kurma, meslek sahibi olma gibi meşguliyetler, yaşanan bu ilgi kaybının sebepleri olarak gösterilebilir.

Din sadece bireyin inanç dünyasını değil aynı zamanda sosyo-kültürel yapısını da şekillendiren önemli bir faktördür. Dolayısıyla bireysel ve sosyal kimlik algısıyla din algısı karşılıklı etkileşim içerisindedir. Katılımcılara bakıldığında genelde olumsuz benlik algısına sahip oldukları, bireysel ve sosyal bağlamda ideal ve hedeflerinin olmadığı, hayatla ilgili daha çok anlık, refleks tepkiler verdikleri göze çarpmaktadır. Din onlar için sadece bir rahatlama, kendilerini bütün bu olumsuzluklara rağmen güvende hissetme aracı olarak görülmektedir. Bu durum dinin geliştirici fonksiyonunun ve sosyo-kültürel yapısının katılımcılar üzerinde bir etkisinin olmadığını düşündürmektedir. Bazı katılımcıların mübarek gün ve geceler hususunda ilgisiz ve onlara yabancılaşmış bir tavır sergilemelerinin yanında dinle ilgili sadece ibadetlerini yerine getiremediklerinden dolayı duydukları

pişmanlıkları bunu destekler niteliktedir. Oysa ibadetlerin en önemli fonksiyonlarından biri de sosyal organizasyonu desteklemeleridir. Bütün bunlarla beraber, sosyal aidiyet farkındalığı gelişmiş kendilerinin milli ve manevi kimlik üzerinden tanımlayan katılımcıların mübarek gün ve geceler konusunda daha bilinçli oldukları, toplumla ilgili adanmış bir tutum içerisinde olmaları gözden kaçmamaktadır. Bu durum kimlik ve din etkileşiminin önemini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir.

Kaynakça | References

- Ak, Muammer. "Üniversite Gençliği: Hayat Tarzı ve Kimlik". *Journal of Turkish Studies* 13/10 (2018), 21-38. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13505>
- Aka, Assiye. "Kimliği Farklı Boyutlar Üzerinden Okuma: Çanakkale İli Örneği". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2012), 1-24.
- Akşit, Bahattin. *Türkiye'de Dindarlık: Muhafazakârlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Arkonacı, Sibel. *Psikolojide Bilginin Eleştirel Arkaplanı*. İstanbul: Hiperlink, 2015.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2012), 101-119.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alagon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Baumeister, Roy F. *The Self Explained: Why and How We Become Who We Are*. New York: The Guilford Press, 2022.
- Burke, Peter J. - Stets, Jan E. *Identity Theory*. New York: Oxford University Press, 2.Edition., 2023.
- Cengil, Muammer - Baran Tekin, Dila. "Kutsal Zaman Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 33-69. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.268643>
- Cooley, Charles H. *Human Nature and The Social Order*. New York: Nabu Press, 2010.
- Coşkun, Yemliha - Altay, Cüneyt Altan. "Liseli Öğrencilerde Yabancılaşma ve Benlik Algısı Arasındaki İlişki". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 29 (2009), 41-56.
- Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz yayıncılık, 2019.
- Çetintaş, İbrahim. "Türk-İslâm Kimliği Etrafında Gelişen Paradigmat Değişimler". *Journal of Turkish Studies* 9/5 (2014), 575-575. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6886>
- Davie, Grace. "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış". çev. İhsan Çapcıoğlu - Mehmet Akgül. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 203-216. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000361
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Erikson, Erik Homburger. "The Problem of Ego Identity". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4/1 (1956), 56-121.
- Erkan, Erol. "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik". *Journal of Turkish Studies* 8/8 (2013), 1825-1837.
- Ferrari, Joseph R. "Procrastinators and Perfect Behavior: An Exploratory Factor Analysis of Self-Presentation, Self-Awareness, and Self-Handicapping Components". *Journal of Research in Personality* 26/1 (1992), 75-84.
- Fişek Okman, Güler. *İlişki İçinde "Ben": Kültür, Aile, Bireyselleşme ve Psikanalitik Arayışlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Florida, David Callaby. "Non Attending Young People: Bridging the Gap for a More Inclusive Church". *Journal of Youth and Theology*, (2023) 1-22. <https://doi.org/10.1163/24055093-bja10051>

- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk: Ahlâk Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ayda Yörükân. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım., 1995.
- Geyer, Anne L. - Baumeister, Roy F. “Din, Ahlak ve Öz-Denetim: Değerler, Erdemler ve Kötü Alışkanlıklar”. çev. Metin Güven. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. 241-290. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2013.
- Hewitt, John P. - Shulman, David. *Benlik ve Toplum- Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*. ed. Büşra Aktaş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Hökelekli, Hayati. “Gençlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. 11-30. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık Arası İlişki*. Bursa: Uludağ İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kinnaman, David. *Beni Kaybettin / Genç Hristiyanlar Neden Kiliseyi Terk Edip İnancı Sorguluyor?* çev. Serra Gök. İz Yayıncılık, 2022.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”. *Kutsalın Dönüşü: 21.Yüzyılda Dinin Geleceği*. 171-181. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Kroger, Jane. “Identity Development in Adolescence and Adulthood”. *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*. ed. Jane Kroger. Oxford University Press, (2017), 1-21.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190236557.013.54>
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler: Deneme*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 28. Basım, 2009.
- Marcia, James E. “Development and Validation of Ego-Identity Status.” *Journal of Personality and Social Psychology* 3/5 (1966), 551-558. <https://doi.org/10.1037/h0023281>
- Mol, Hans. *Kimlik ve Kutsal - Yeni Bir Sosyal Bilimsel Din Teorisi*. çev. Abdolvahap Taştan - Ömer Faruk Darende. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2021.
- Niemelä, Kati. “‘No Longer Believing in Belonging’: A Longitudinal Study of Finnish Generation Y from Confirmation Experience to Church-Leaving”. *Social Compass* 62/2 (2015), 172-186.
<https://doi.org/10.1177/0037768615571688>
- Özalp, Ahmet. “Sosyal Psikoloji Perspektifinden Din Psikolojisine Giriş: Sembolik Etkileşimci Teori Örneği”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 227-242.
- Paloutzian, Raymond F. “Din Değiştirme ve Manevi Dönüşüm: Bir Sistem ve Anlam Analizi”. çev. Celal Çayır. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. 97-126. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Phillips, Tommy M. - Pittman, Joe F. “Identity Processes in Poor Adolescents: Exploring the Linkages Between Economic Disadvantage and the Primary Task of Adolescence”. *Identity* 3/2 (2003), 115-129.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi: Life-span Development*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2015.
- Saroglou, Vassilis vd. “Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Cognitive, Emotional, Moral, and Social Dimensions of Religiousness across Cultures”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 51/7-8 (2020), 551-575 <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/0022022120946488>.
- Schwartz, Seth J. vd. *Handbook of Identity Theory and Research*. New York: Springer, 2011.
- Spears, Russel. “Group Identities: The Social Identity Perspective”. *Handbook of Identity Theory And Research*. 201-224. London: Springer International Publishing, 2. Basım, 2011.
- Spilka, Bernard vd. “A General Attribution Theory for the Psychology of Religion”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (Mart 1985), 1. <https://doi.org/10.2307/1386272>
- Strauss, Anselm L. (ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

- Sultana, Mark. "Religions in Transition: An Attempt at a Synthesis". *Journal of the Faculty of Ecology University of Malta* 63/2 (2013), 55-68.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Vivian, L. Vignoles. "Identity Motives". *Handbook of Identity Theory and Research*. 410-432. London: Springer International Publishing, 2. Basım, 2011.
- Wood, Beatrice. "Proximity and Hierarchy: Orthogonal Dimensions of Family Interconnectedness". *Family Process* 24/4 (1985), 487-507. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1985.00487.x>
- Yanmış, Mehmet- Kahraman, Bayram. "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2014), 117-153.
- Yapıcı, Asım. "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet". *Kimlik ve Din*. 41-64. Karahan Kitabevi, 2022.
- Yapıcı, Asım. "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi". *Dinin Kaderi: Çağdaş Sorunların Kısacasında Din*. 117-174. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Yazgan İnanç, Banu - Yerlikaya, Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Yeter, Elife. "Suriyeli Göçmen Kadınların Dini- Kültürel Kimlik Oluşturmalarında Yerel Dini Kültürün Etkisi". *Antakiyat-Hatay Mustafa Kemal Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 99-126.

Yalnızlık Hissi ve Duygusal Zekâ İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme

Sema Yılmaz | <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>
semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Sivas, Türkiye

Öz

Yalnızlık, yalnız olma veya başkalarından kopuk olma öznel hissi; duygusal zekâ ise kişinin duygularının farkında olma, onları kontrol ve ifade etme ile kişilerarası ilişkileri sağduyulu ve empatik bir şekilde ele alma kapasitesi olarak tanımlanabilir. Bu çalışmanın amacı yalnızlık ve duygusal zekâ ilişkisini ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde teorik ve ampirik olarak incelemektir. Araştırma grubunun yaşlarının taşıdığı risk faktörlerine ek olarak sosyo-ekonomik koşulları, aldıkları dini eğitim ve mesleki alanda yüklenecikleri sorumluluklar açısından sosyal uyum ve bireysel yalnızlık konusunda dezavantajlı oldukları varsayılmaktadır. Bu amaçla nicel araştırma deseninde tasarlanan araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan çalışma grubu üzerinde yürütülmüştür. Araştırmaya 326 katılımcı gönüllü olarak dahil olmuştur. 18-30 yaş aralığındaki katılımcıların yaş ortalaması 21'dir. 2021-2022 Eğitim-Öğretim yılı Eylül-Ekim aylarında gerçekleştirilen araştırmanın verileri Kişisel Bilgi Formu, UCLA Yalnızlık Ölçeği ve Schutte Duygusal Zekâ Ölçeği ile toplanmıştır. Anket tekniği ile toplanan veriler SPSS 23.0 istatistik programına aktarılmış ve Pearson Çarpım Moment Korelasyon Analizi, Bağımsız Örneklem t-Testi ve Tek Yönlü ANOVA ve Tukey HSD testleri uygulanmıştır. Araştırmanın temel bulgusuna göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlık ortalamaları ile duygusal zekâ ortalamaları arasında negatif yönlü, orta düzeyde ($r = -.472$) istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki ($p < 0.01$) bulunmaktadır. Yalnızlık ile duygusal zekâ ilişkisi cinsiyet, yaş, akademik başarı, fakülte, ailesel faktörler gibi sosyo-demografik değişkenlere göre de anlamlı farklılıklar göstermektedir. Bulgular literatür eşliğinde tartışılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre duygusal zekâ ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlık ve potansiyel negatif sonuçlarına karşı önleyici ve geliştirilebilir bir faktör olarak düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Yalnızlık, Tek Başlılık, Yalıtılmışlık, Duygu, Duygusal Zekâ

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada yalnızlık duygusal zekâ ilişkisi teorik ve ampirik olarak ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde incelenmiştir.
- İlahiyat fakültesi öğrencileri sosyo-demografik özellikleri, ilahiyatçı kimliğinden beklenen sorumluluklar ve toplumsal önyargı gibi nedenlerle yalnızlığa yatkın bir gruptur.
- Duygusal zekâ yalnızlığı anlama, ifade etme, yönetme ve kişilerarası sağlıklı ilişkiler kurmayı sağlayan önemli bir bilişsel faktördür.
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinde duygusal zekâ arttıkça yalnızlık azalmaktadır.
- Yalnızlığa karşı duygusal bağımsızlık kazanmak için duygusal zekâyı destekleyen yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Sema. “Yalnızlık Hissi ve Duygusal Zekâ İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 723-746.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1285503>

Geliş Tarihi	19 Nisan 2023
Kabul Tarihi	1 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Beyan	Bu çalışma daha önce başka bir yerde yayınlanmamış ve yayınlanmayacak olacak özgün bir araştırmadır.
Etik Kurul İzni	Etik onay, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 07.07.2021 tarihli ve 55703 numaralıdır.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Relationship between Loneliness and Emotional Intelligence: A Study on Theology Faculty Students

Sema Yılmaz | <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>
semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University | <https://ror.org/04f81fm77>
Faculty of Theology, Psychology of Religion, Sivas, Türkiye

Abstract

Loneliness can be defined as the subjective feeling of being alone or disconnected from others; emotional intelligence (EI) can be defined as the capacity to be aware of one's emotions, to control and express them, and to handle interpersonal relationships in a prudent and empathetic manner. This study aims to theoretically and empirically examine the relationship between loneliness and emotional intelligence on theology faculty students. In addition to the risk factors carried by their peers, it is assumed that the research group is disadvantaged in adaptation and loneliness in terms of socio-economic conditions, religious education and professional responsibilities. For this purpose, the research was conducted on the group studying at Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology and Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. 326 participants voluntarily participated in the study. The average age of the participants between the ages of 18-30 was 21. The data of the research carried out in September-October of the 2021-2022 academic year were collected with Personal Information Form, UCLA Loneliness Scale and Schutte Emotional Intelligence Scale. The data collected by the questionnaire technique were transferred to the SPSS 23.0 statistical program and Pearson Moment Multiplication Correlation Analysis, Independent Sample t-Test, One-Way ANOVA and Tukey HSD tests were applied. According to the main finding of the study, there is a negative way, medium level ($r = -.472$) statistically significant relationship ($p < 0.01$) between the loneliness averages and emotional intelligence averages (EI) of the theology faculty students. The relationship between loneliness and emotional intelligence also shows significant differences according to socio-demographic variables such as gender, age, academic achievement, faculty, familial factors. The findings were discussed in the light of the literature. According to the results of the research, emotional intelligence can be considered as a preventive and improvable factor against loneliness and potential negative consequences for theology faculty students.

Keywords

Psychology of Religion, Loneliness, Solitude, Isolation, Emotion, Emotional Intelligence

Highlights

- In this study, the relationship between loneliness and emotional intelligence (EI) was examined theoretically and empirically on Theology Faculty students.
- Theology faculty students are a group prone to loneliness due to their socio-demographic characteristics, the responsibilities expected from their theologian identity, and social prejudice.
- Emotional intelligence (EI) is an essential cognitive factor that enables understanding, expressing, managing loneliness and establishing healthy interpersonal relationships.

- As emotional intelligence (EI) increases in theology faculty students, loneliness decreases.
- Approaches that support emotional intelligence are needed to gain emotional immunity against loneliness.

Citation

Yılmaz, Sema. "The Relationship between Loneliness and Emotional Intelligence: A Study on Theology Faculty Students". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 723-746.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1285503>

Date of submission	19 April 2023
Date of acceptance	1 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenedergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Ethical Statement	This study is an original research that has not been and will not be published elsewhere.
Ethics committee approval	Granted by Sivas Cumhuriyet University, Scientific Research and Publication Ethics Social and Humanities Ethics Committee, dated 07.07.2021 and numbered 55703.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

“Duygularımızı akılla nasıl birleştirebiliriz?
Sokaklarımıza nezaketi, toplumsal yaşamımıza şefkati nasıl taşıyabiliriz?”
Daniel Goleman

Yalnızlık, modern dünyada milyonlarca insanı olumsuz etkileyen karmaşık bir duygudur. Üzüntü, endişe ve umutsuzluk gibi bir dizi olumsuz duyguya yol açabilen bir boşluk ve diğerlerinden kopukluk hissidir. Zaman zaman yalnız hissetmek normal olsa da kronik yalnızlık, ruh ve beden sağlığı için ciddi sonuçlar doğurabilir. İnsanların yalnızlık yaşamamasının birçok nedeni vardır. Bazıları hayatlarında sevdikleri birini kaybetmek ya da ayrılık gibi zor bir dönemden geçiyor olabilir. Diğerleri, sosyal kaygı, utangaçlık veya yeni insanlarla tanışma fırsatlarının olmaması nedeniyle başkalarıyla bağlantı kurmakta zorlanabilir. Bazı durumlarda ise yalnızlık, depresyon gibi bir ruh sağlığı durumunun belirtisi olabilir.

Duygusal zekâ, bireyin bizatihi kendisi ve başkalarının duygularını tanıma, anlama ve yönetme istidadıdır. Bu, duyguları algılamak ve ifade etmek, düşünmeyi kolaylaştırmak için duyguları kullanmak, duygularla anlamak ve akıl yürütmek ve hem kendi duygularını hem de başkalarınınkini düzenlemek anlamına gelir. Temel olarak, duygusal zekâ, bireylerin daha fazla empati, içgörü ve etkililikle sosyal etkileşimleri yönetmelerine izin verir.

Yalnızlık, insanın varoluşu kadar eski ve evrensel bir olgu olmakla beraber bilimsel araştırmalarda farklı disiplinler tarafından birçok farklı faktörle ilişkilendirilmiş ve hoşnut olunan ve olunmayan yanlarıyla ele alınmıştır. Duygusal zekâ ise bireyin gerek kendisinin gerekse de başkalarının yalnızlığına yönelik anlam dünyası oluşturabilmesi, yönetebilmesi ve onunla baş edebilmesi noktasında dikkate değer bir potansiyeli haiz olmasına rağmen oldukça az çalışmada yalnızlık kavramıyla birlikte incelenmiştir.

Ulusal Tez Merkezi'nde yapılan araştırmalarda yalnızlıkla ilgili 516; duygusal zekâ ile ilgili 825 tez hazırlandığı görülebilir.¹ Yalnızlık konusuna odaklanan pek çok araştırma yapılmış olmakla beraber yalnızlıktan etkilenen nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil eden üniversite öğrencilerinin yalnızlık problemini inceleyen sınırlı çalışma bulunmaktadır. Yalnızlığı etkileyen bazı etmenlerin incelendiği Bilgen (1989),² Demir (1990),³ ve Duru'nun (1995)⁴ araştırmalarını öncü çalışmalar olarak kabul edebiliriz. Yalnızlığın sigara içme davranışı (Çiftçi, 1997)⁵ ve internet kullanımı gibi problematik durumlarla ilişkisini

¹ Ulusal Tez Merkezi (Erişim 20 Mart 2023)

² Suzan Bilgen, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ve Bazı Değişkenlerin Uyum Düzeylerine Etkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989)

³ Ayhan Demir, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeylerini Etkileyen Bazı Etmenler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990).

⁴ Erdiç Duru, *Üniversite Öğrencilerinde Yabancılaşma ve Yalnızlık Düzey İlişkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995)

⁵ Seçil Çiftçi, *Sigara İçen ve İçmeyen Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Uyum Düzeyleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997)

inceleyen çalışmaların (Dağlı Çetinkaya, 2017; Tayiz, 2018)⁶ yanında az sayıda çalışma yalnızlığın psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu gibi pozitif yordayıcılarına odaklanmıştır (Kılıç, 2014; Kaya, 2014).⁷

Din psikolojisi bilim dalında yalnızlık konusunda çalışılmış iki doktora tezi bulunmaktadır. Kızılgeçit (2011) genel örneklemede yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık ilişkisini incelemiştir.⁸ Yakut'un (2016) öğretmen örnekleminde incelediği doktora çalışması ise yabancılaşma, yalnızlık ve dindarlık ilişkisi üzerinedir.⁹ Çam (2016), yaşlılık dönemini incelediği çalışmasında yalnızlıkla başa çıkmada dini fenomenlerin olumlu rolü olduğu bulgusuna ulaşmıştır.¹⁰ Anuştekin'in (2018) ortaöğretim öğrencilerinde yalnızlık Tanrı algısı ilişkisini incelediği çalışmasında değişkenler arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹¹ Pür'ün (2020) dinî hayat yalnızlık ilişkisini ergenler üzerinde incelediği çalışmasına göre; içinde bulunulan çevre, kültür ve sahip olunan din algısı ergenin hayatında pozitif etkilere sahipse yalnızlığı da hafiflemektedir. Aksi halde din onun yalnızlığına etki etmemekte hatta onu olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.¹² Kızılgeçit vd. (2021) geniş çaplı bir çalışmada Covid-19 ve dini başaçıkma bağlamında yalnızlık, umutsuzluk, hayatın anlamı ve kader algısını incelemişlerdir.¹³ Ekti ve Kızılgeçit'in (2021) çalışmasında yalnızlığın psiko-sosyal yalnızlık, varoluşsal yalnızlık ve dinî/tasavvufî yalnızlık şeklinde üç faktörlü yapısı tespit edilmiştir.¹⁴ Yalnızlık duygusu ile Allah'a bağlanma stilleri arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışmasında Çağlayan, (2022) Allah'a güvenli bağlanmanın bireylerin yalnızlık hissini azalttığını tespit etmiştir. Dolayısıyla, yakın ilişkilerdeki güvenli bağlanma stili benzer şekilde Allah'a da güvenli bağlanmayı beraberinde getirmektedir.¹⁵ Ayrıca Çalı'nın (2022), yalnızlık hususunda dezavantajlı gruplarda incelediği çalışmasında da dindarlığın yalnızlık duygusunu azalttığı görülmüştür.¹⁶

⁶ Merve Dağlı Çetinkaya, *Üniversite Öğrencilerinde Problemler İnternet Kullanımının Psikolojik İyi Oluş ve Yalnızlık İlişkisinde Aracı Rolü* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Volkan Tayiz, *Üniversite Öğrencilerinin Gelişmeleri Kaçırma Korkusu ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

⁷ Şenay Duygu Kılıç, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık ve Psikolojik Dayanıklılıklarının İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Salim Kaya, *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyum Düzeylerinin Yordayıcısı Olarak Yalnızlık ve Gelecek Zaman Algısı* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014)

⁸ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011)

⁹ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016)

¹⁰ Semra Sarı Çam, *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkmada Dinin Rolü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)

¹¹ Mehmet Nesim Anuştekin, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

¹² İlyas Pür, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Mersin Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

¹³ Muhammed Kızılgeçit vd., *Kovid-19 ve Dini Başaçıkma- Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı* (Epub: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2021).

¹⁴ Fatma Betül Ekti - Muhammed Kızılgeçit, "Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 325-342.

¹⁵ Elif Çağlayan, *Allah'a Güvenli ve Güvensiz Bağlanmanın Yalnızlık Duygusuyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022)

¹⁶ Ayla Çalı, *Boşanmış, Dul ve Evlenmemiş Bireylerde Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dini Başa Çıkma İlişkisi: Kütahya Örneği* (Kütahya: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022)

Duygusal Zekâ hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda Dalkılıç'ın (2019) duygusal zekâ dindarlık ilişkisini öğretmen örnekleminde incelediği çalışmasında dini yönelim, kendini tanıma ile duygusal zekânın pozitif ilişkili olduğu bulunmuştur.¹⁷ Keleş'in (2019), üniversite öğrencilerinde duygusal zekâ ve dindarlık ilişkisini incelediği araştırmada duygusal zekâ ile dindarlığın; inanç, davranış ve duygu boyutları arasında anlamlı korelasyon varken bilgi boyutunda anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.¹⁸ Gören (2021) tarafından erken çocukluk döneminde bazı ahlaki davranışların kazandırılmasında duygusal zekânın etkisi incelenmiştir.¹⁹ Karakuş (2020), din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin aldıkları eğitimle duygusal zekâ ve mesleki öz-yeterliliklerinin pozitif ilişkisini ortaya koymuştur.²⁰ Yalnızlık ve duygusal zekâ ilişkisine baktığımızda ise alan dışından sınırlı sayıda çalışmaya ulaşılabilmıştır.²¹

İlahiyat fakülteleri, din görevlisi, öğretmen ve din bilimleri alanlarında akademisyen yetiştiren yükseköğretim kurumlarıdır. Araştırmalar öğrencilerin ilahiyat fakültelerini tercih sebebinin iki faktörüne değinmiştir: ilki, dini ilimler alanında kendilerini yetiştirmek, ikincisi, öğretmen olabilmek.²² İlahiyat fakültelerinde verilen eğitim öğrencilerin dinsel eğilimleri, dindarlık biçimleri, mesleki yeterlilikleri ve kognitif, duygusal ve toplumsal açıdan birtakım kişilik özelliklerini de belirlemektedir. Bilge'nin (2020) araştırmasına göre; İlahiyat fakülteleri öğrencileri diğer fakülte öğrencilerine nazaran dinin etkisini daha güçlü hissetmektedirler.²³ Dindarlık ve dindarlığın alt boyutları olan dini inanç, bilgi ve davranış boyutlarında da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakültele göre istatistiksel olarak en yüksek puana sahip oldukları bulgulanmıştır.²⁴ Çalışkan'ın

¹⁷ Şeyma Dalkılıç, *Duygusal Zekâ ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

¹⁸ Fatmatüzzehra Keleş, *Duygusal Zekâ ve Dindarlık* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

¹⁹ Zehra Gören, *Erken Çocukluk Döneminde Doğruluk, Empati, Merhamet, Adalet ve Sorumluluk Davranışlarının Kazandırılmasında Duygusal Zekânın Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021)

²⁰ Kübra Karakuş, *DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Mesleki Öz-Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

²¹ bk. Nuray Mercan vd., "İş Yaşamında Yalnızlık, Duygusal Zekâ ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/5 (Aralık 2015); Eşe Yıldırım, *Örgütlerde Duygusal Zekâ, Yalnızlık ve Kendini Doğrulama Çabası Arasındaki Etkiler: Kendini Doğrulama Çabasının Aracılık Rolü* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Kübra Güngörmüş, *Hemşirelerin Duygusal Zekâları ile İş Yaşamında Yaşadıkları Yalnızlık Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2011).

²² Arife Ünal Süngü, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 37; Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimname* 18/1 (Aralık 2010).

²³ Şadiye Sümeyye Bilge, *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 89-91.

²⁴ Adem Şahin, *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 131-132.

(2017) bulgularında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunluğu dini inanç ve öğretilere bağlı görünmektedirler. Öğrenciler özellikle ibadetlerle ilgili hassasiyetlerini, geleneksel ve modern din yorumlarında belli oranda farklı görüşlere sahip olsalar da çoğunlukla muhafazakâr olduklarını ifade etmişlerdir.²⁵ Mesleki yeterlilik açısından aldıkları eğitimin iletişim becerileri konusunda kendilerini desteklediğini ifade etseler de²⁶ farklı bir araştırma dinin etkisini hissetme yoğunluğuyla yalnızlık yaşantısının doğru orantılı olduğu tespit edilmiştir. Araştırmaya göre ilahiyat fakültesini isteyerek tercih eden ve ilahiyatçı kimliklerini sosyal ortamlarda rahatlıkla ifade eden öğrenciler daha fazla yalnızlık yaşamaktadır.²⁷ İlahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyalleşme ile ilgili problemlerinin geniş katımlı bir örnekleme incelendiği bir çalışmada öğrenciler, ilahiyatçı olmaktan mutlu, toplumu önemseyen ve toplumla iletişime açık fakat toplumun gözündeki konumlarından memnuniyetsiz görünmektedirler. Öğrenciler, ilahiyatçıların toplumdaki saygınlığını yitirdiklerini ve toplumun da kendilerine karşı önyargılı olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre din sosyalleşmenin önünde bir engel değildir fakat toplum dine, dini değerlere, dini söylemlere ve kendilerine yeteri kadar değer vermemektedir. Bu nedenle sosyalleşme konusunda çekinceler yaşayan öğrenciler, arkadaşlık tercihlerinde dini düşünce ve yaşantı bakımından benzer iç dünyaya sahip kişilerle yakınlık kurarlar. Genel manada toplumun alt sosyal sınıfından gelen öğrencilerin sosyal aktivitelere olan temayülünde çekince, tereddüt ve özgüven yetersizliği duygusu yaşadıkları gözlemlenmiştir.²⁸ Bütün bunlar ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yaşlılarının taşıdığı risk faktörleri dışında yalnızlığa daha fazla yatkın olduğunu düşündürmektedir.

Yalnızlık her yaş dönemindeki insanlar için önem arz etmekle beraber geleceğini şekillendirme aşamasında olan üniversitede öğrenim gören gençler için daha kritik bir sorundur. Araştırmalar Türkiye'nin yalnızlık oranının (%11,3) Avrupa ortalamasının yaklaşık iki katı olduğunu ve bu oranın %9,9'unu oluşturan 16-24 yaş grubunun kimsesiz ve yalnız hissettiğini ortaya koymuştur. Gençlerin yaşlılardan daha fazla yalnızlık yaşadığı ve yalnızlıklarının modern yaşamla ilgili sorunlardan değil genç olmakla ilgili faktörlerden kaynaklandığı tespit edilmiştir.²⁹ İlahiyat fakülteleri özelinde düşündüğümüzde ise yukarıda açıklanan araştırma sonuçlarına dayanarak sosyal uyum, ekonomik koşullar, aldıkları dini eğitim ve mesleki alanda yüklenecekleri sorumluluklar açısından ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlık konusunda daha dezavantajlı bir grup olduğunu söyleyebiliriz.

Literatürde yalnızlık üzerine yapılan araştırmaların daha çok problem tespitine odaklanmış olması, çözüm önerisine dönük faktörlerin değerlendirilmesi konusunda daha

²⁵ Firdevs Çalışkan, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dine Bakışı: Müüf Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 74.

²⁶ Hacı Mustafa Kiriş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının Fonksiyonelliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 147.

²⁷ Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Haziran 2003), 120-121.

²⁸ Ayşe Tunç, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Sosyalleşme* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 96-98.

²⁹ Türkiye Zeka Vakfı, ed. Zeynep Büyükaşık, "Yapılan Araştırmalara Göre Ülkece Yalnızız!" (Erişim 27 Mart 2023); BBC News Türkçe, "Yalnızlığa Dair Şaşırtıcı Bulgular", Claudia Hammond (Erişim 4 Nisan 2023).

fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu düşündürmektedir. Geliştirilebilir bilişsel bir yetenek olarak duygusal zekâ, yalnızlığın sosyal ve duygusal boyutları ile ilişkisi incelenmesi gereken önemli bir potansiyeldir. Bu araştırma, ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerde yalnızlık ve duygusal zekâ ilişkisini sosyo-demografik değişkenler bağlamında incelemeyi amaçlamıştır. Çalışmada öncelikle konunun teorik alt yapısı ele alınmış ve kavramsal çerçevesi incelenmiştir. Yalnızlık hissi ve duygusal zekâ kavramları ile bu ikisi arasındaki ilişkiler açıklanmıştır. Sonrasında alan araştırmasından elde edilen veriler analiz edilmiştir. Sonuç ve tartışma kısmında ise bulgular literatür eşliğinde tartışılmış ve gelecek çalışmalar için öneriler sunulmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Yalnızlık Hissi

Yalnızlık sözlükte, yalnız olma, yanında kimse bulunmama durumu, kimsesizlik, ıssızlık ve tenhâlık olarak tanımlanmıştır.³⁰ İngilizce karşılıklarından bazıları *solitude*, *loneliness*, *isolation*, *privacy*³¹ olan yalnızlık, bireyin sosyal ilişkilerinde nicelik ya da nitelik olarak etkisi farkedilen, hoşnut olunmayan bir tecrübe şeklinde ifade edilir. Birey diğerleri tarafından anlaşılmadığı ya da reddedildiği durumlarda kendisini yalnız hisseder. Özellikle sosyalleşme ve duygusal yakınlık kurma olanağının daha sınırlı olduğu durumlarda yalnızlıktan muzdarip olunması ihtimali yüksektir.³² Erol'a göre, yalnızlığın süresi rahatsız edici olmasını belirler. Bireyde zaman zaman ortaya çıkan anlık yalnızlık duygusu genellikle kaygı yaratmaz. Yaşanan yer ve iş değişikliği, evliliğin sonlanması gibi büyük değişimler sırasında ortaya çıkan *durumsal yalnızlık* geçiş süresi bittiğinde sona erer. *Kronik yalnızlık* ise bireyin çok daha uzun süre, belki yıllarca ilişkilerinde tatmin duygusunu yaşayamamasıyla kendini gösterir³³ ve ruh sağlığını tehdit eder. Yalom, yalnızlığı klinik açıdan ele alır ve üç tip yalnızlıktan (*yalıtım*, *isolation*) söz eder: *Kişilerarası yalıtım*, kişilerden uzak olmayı ifade eder ve mekânsal uzaklık, yakın ilişkiler kurmak için gerekli olan sosyal beceri ve sağlıklı kişilik yapılarına sahip olmama, içinde yaşanan kültür gibi unsurlarla alakalıdır. *Bireyin kendi içindeki yalıtım*, insanın benliğinin parçalanmasından bahsetmek için kullanılır. İnsan ne zaman duygularını ve arzularını, kendi potansiyelini bastırırsa, kendi yargılarına güvenmezse kendinden kopar. *Varoluşsal yalıtım* ise bireyin kendisi ile dünya arasındaki ayrıma işaret eder. Bu tip yalnızlık diğerleriyle yaşanan en doyurucu ilişki ve tam bir kendilik bilgisi ve bütünlüğüne rağmen insanın kendisi ile başka biri arasında hiç kapanmayacak bir uçurumun varlığına işaret eder.³⁴

Paul Tillich, yalnızlığı negatif ve pozitif kabul edilebilecek iki yönü ile açıklamıştır; Yalnızlık (*loneliness*) negatif yönü ile istenmeyen acı verici bir durumu ifade eder. Yalnızlığın bu yönü kişinin çevresinden ayrılma nedeniyle tek başına kaldığı, başkalarından izole olduğu veya yanlış anlaşıldığını hissettiği durumlarda kendini gösterir. Tek başına

³⁰ Kubbealtı Lugatı, "Yalnızlık" (Erişim 22 Şubat 2023); Güncel Türkçe Sözlük, "Yalnızlık" (Erişim 22 Şubat 2023).

³¹ Tureng, "Yalnızlık" (Erişim 22 Şubat 2023).

³² Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: OTTO Yayınevi, 2017), 200.

³³ Zehra Erol. *Yalnızlığın Psikolojisi-Duygusal İhmal ve Kronik Yalnızlık* (İstanbul: Timaş Yayınları) 2018.

³⁴ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014) 549-553.

olma (*solitude*) şeklinde deneyimlenen pozitif yönü ise kişinin kendine döndüğü, iç gözlem ve yeni fikirlerin doğmasını besleyen durumlarda ortaya çıkar.³⁵ Bu tarz bir yalnızlık bir bakıma gereklidir ve geliştiricidir. Benzer şekilde Seyit Ahmet Arvasi de insanın sosyal değil ferdileşmek (bireyleşmek) eğiliminde olduğunu, hayatın tekâmül ettikçe ferdin lehine geliştiğini ve fert (birey) olmanın zekâyla mümkün olduğunu söyler.³⁶

Rollo May, modern insanın tek başına olamamaktan kaynaklı yalnızlık korkusuna dikkat çekiyor ve diğeri olmadan var olma hissini kaybeden bireylerin bu korku nedeniyle ilişki bağımlılığı içinde olduklarını ve onlar olmadan dağıldıklarını söylüyor. Ona göre “İnsanların çoğunun hayatlarını idame ettirebilmek için başkalarına temas etmeye mecbur kalan körlerden farkı yoktur.”³⁷ Bu türden bir yalnızlığın ızdırap verici olduğu gibi Yalom’un sözünü ettiği varoluşsal yalıtımı da derinleştirdiği düşünülebilir.

Göka, giderek nüfusu artan dünyada insanların mahremiyetin azalması ve sosyal medyanın insanı daha asosyal değil sosyal yaptığı iddiasına dayanarak günümüzün probleminin yalnız olmaktan öte yalnız hissetmek olduğunu dile getiriyor. Bununla birlikte yalnızlığın beraberinde getirdiği yabancılaşma, can sıkıntısı, umutsuzluk ve mutsuzluk hallerini de modern insanın varoluşsal çaresizlikleri olarak tanımlıyor.³⁸ Nedeni ne olursa olsun, ciddi sonuçlara yol açabileceğinden, yalnızlığı ele almak için adımlar atmak önemlidir. Kronik yalnızlık, artan kalp hastalığı ve depresyon riski dahil olmak üzere pek çok olumsuz sağlık sonucuyla ilişkilidir. Ayrıca karar verme, duyguları düzenleme ve sağlıklı davranışlarda bulunma gibi bilişsel becerileri de olumsuz etkileyebilir.³⁹ Sözkonusu kimliğini ve geleceğini şekillendirme aşamasındayken psiko-sosyal açıdan yakınlığa karşı yalıtılmışlık riski altında bulunan genç bir grup olunca konunun önemi daha da artmaktadır.

1.2. Duygusal Zekâ

Duygusal zekâ (*Emotional Intelligence-EI*), kişinin duygularının farkında olması, duygularıyla başa çıkabilmesi, kendini motive etme, empati kurabilme ve ilişkileri yönetebilme gibi yeteneklerini kapsar. Duygusal zekânın gelişimindeki sorunlar hem kişilerarası ilişkilerde problemler yaşanmasına hem de ruh sağlığıyla ilgili birtakım sıkıntılarla karşılaşılmasına yol açar.⁴⁰

Peter Salovey ve John Mayer tarafından ilk olarak 1990’da kullanılan duygusal zekâ terimi, başarı için gerekli olan bazı duygusal nitelikleri kapsamaktadır. Bunlar kişilerarası ilişkilerde önemli olan empati, duyguları ifade etme ve anlatma, mizacını kontrol edebilme, bağımsızlık, uyum sağlayabilme, beğenilme, kişiler arası sorunları çözebilme, sebat, sevecenlik, nezaket gibi özelliklerdir.⁴¹ Duygusal zekâyla ilgili becerilere sahip olan ki-

³⁵ Karnick Paula, “Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar”, çev. Selçuk Zengin, Muhammed Kızılgöçer, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (Haziran 2011), 222.

³⁶ Seyit Ahmet Arvasi, *Kendini Arayan İnsan* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2017), 127.

³⁷ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 34.

³⁸ Erol Göka, *Yalnızlık ve Umut* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 6.

³⁹ VOA Türkçe, “Yalnızlık Ruhsal ve Bedensel Hastalık Riskini Artırıyor” (Erişim 7 Ağustos 2023)

⁴⁰ Tuğrul, Ceylan. “Duygusal Zeka”, *Klinik Psikiyatri Dergisi* 2/1 (Ocak 1999), 12.

⁴¹ Akt. Nükhet İştien, “Çocuk ve Gençlerde Duygusal Zekâ”, *Pozitif Psikoloji Çoklu Zekâ Uygulamaları*, ed. Nevzat Tarhan vd. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 130.

şiler, kendi duygularını anlayabilir ve ifade edebilir, başkalarının duygularını tanır, duygularını düzenler ve uyumlu davranışları motive etmek için ruh hallerini ve duyguları kullanabilir. Bu, ruhsal olarak ve ilişkisel olarak sağlıklı olmanın da tanımıdır.⁴² Duygusal zekâ için en çok kabul gören yetenek modeli, (a) kendinde ve başkalarında duygu tanıma, (b) duygunun düşünce ve problem çözmeye entegrasyonu, (c) karmaşık duyguları etkin bir şekilde işleme ve (d) duygu modifikasyonu ve yönetimi ile ilgili bileşik bir kavram olarak tanımlanmaktadır.⁴³

Kavramın tanınmasına en çok katkıda bulunan Goleman'a (1995) göre duygusal zekânın beş temel ilkesi vardır: “Öz bilinç, duyguları yönetebilme, kişisel motivasyon (kendini harekete geçirmek), empati (başkalarının duygularını anlamak) ve sosyal beceriler (ilişkileri yürütebilmek).”⁴⁴ Duygusal zekâ insanın kendini tanımaya ve başkaları ile sağlıklı ilişkiler kurmasına olanak tanır. Duygusal zekânın gelişiminde yaş, cinsiyet, aile ve sosyal çevre kadar maneviyat ve değerler de önemli rol oynar.⁴⁵ Duygular doğru bir şekilde yorumlandığında, düşünce ve davranışla birleştirildiğinde mental sağlık ve iyi oluş, sosyal ilişkilerin gelişmesi, akademik performans ve iş hayatında çatışmaları önleme ve başarıya anlamlı katkıları olduğu bulunmuştur.⁴⁶

1.3. Yalnızlık ve Duygusal Zekâ İlişkisi

Yalnızlık ve duygusal zekâ iki farklı kavram gibi görünse de aralarında bazı örtüşmeler vardır. Her ikisi de kişinin kendi duygularının farkındalığını içerir. Yalnızlık durumunda kişi üzüntü, kopukluk ve izolasyon duygularını tanır ve kabul eder, duygusal zekâ ise bu duyguları düzenleyebilmeyi sağlar. Duygusal zekâ açık iletişim ve duygusal ifadeyi güçlendirerek sosyal destek almayı, başkalarıyla bağlantı kurmayı kolaylaştırmak suretiyle kronik yalnızlık riskini azaltır. Ayrıca gerek duygusal zekânın gerekse de yalnızlığın ruh sağlığı üzerinde önemli etkileri olabilir. Literatürde yakın ilişkilerde ve sosyal alanda yalnızlıktan muzdarip kişilere yönelik müdahaleler için, bilişsel-davranışçı yaklaşımları öneren çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁷ Duygusal zekâ, öz farkındalık, empati ve duygusal düzenleme gibi uygulama ve öğrenme becerileri yoluyla yalnızlığın istenmeyen yönleriyle başetmede ele alınabilir.

Yalnızlık, araştırmalarda “düşük benlik saygısı, sosyal ilişkilerde yetersizlik, gerçek olmayan öznel değerlendirmeler, düşük sosyal beceriler, bireysel, psikolojik ve bilişsel faktörler, toplumsal ve çevre faktörleri” ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁸ Yaş, cinsiyet, meslek ve

⁴² Peter Salovey - John D. Mayer, “The Intelligence of Emotional Intelligence”, *Intelligence* 17 (1993)

⁴³ Marc A. Brackett - John D. Mayer, “Convergent, Discriminant and Incremental Validity of Competing Measures of Emotional Intelligence”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 29 (2003).

⁴⁴ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2019)

⁴⁵ Firdevs Maboçoğlu, *Duygusal Zeka ve Duygusal Zekanın Gelişimine Katkıda Bulunan Etkenler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006)

⁴⁶ Marc A. Brackett vd., “Emotional Intelligence: Implications for Personal, Social, Academic, and Workplace Success”, *Social and Personality Psychology Compass* 5/1 (2011)

⁴⁷ Benedict T. Mcwhirter - John J. Horan, “Construct Validity of Cognitive-behavioral Treatments for Intimate and Social Loneliness”, *Current Psychology* 15/1 (1996).

⁴⁸ Sümeyye Haliloğlu, *Ortaöğretim 9. Sınıf Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri, Bağlanma Biçimleri ve İşlevsel Olmayan Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

eğitim durumu gibi demografik değişkenler ve zihinsel becerilerin de yalnızlık duygusal zekâ ilişkisinde belirleyici olduğu bulunmuştur.⁴⁹ Duygusal zekâ ve psikolojik sermayenin iş hayatında sosyal çevreden kaynaklı yalnızlaştırma ve tecriti azalttığı tespit edilmiştir.⁵⁰ Duygusal zekâ yalnızlık için belirleyici olduğu gibi yalnızlığı etkileyen faktörlerden bağlanma stilleri de duygusal zekâyı etkilemektedir. Örneğin güvenli bağlanma stiline duygusal zekânın tüm alt faktörleriyle anlamlı düzeyde ilişkili olduğu görülmüştür.⁵¹ Kronik yalnızlık, depresyon, kaygı ve bilişsel gerileme gibi bir dizi olumsuz sonuçla ilişkilendirilmiştir. Tersine, duygusal zekâ, daha düşük depresyon ve daha düşük kaygı gibi pek çok olumlu zihinsel sağlık sonuçlarıyla ilişkilidir. Araştırmalar duygusal zekâ düzeyi arttıkça algılanan yalnızlık düzeyinin de azaldığını göstermektedir.⁵²

Yalnızlık ile duygusal zekâ arasında örtüşen yanlar olduğu gibi farklı özelliklerin varlığı da ifade edilmelidir: Yalnızlık, sosyal izolasyon, anlamlı bağlantıların eksikliği veya diğer yaşam koşulları nedeniyle ortaya çıkabilecek olumsuz bir duygudur. Duygusal zekâ ise zamanla geliştirilebilen ve iyileştirilebilen olumlu bir özelliktir. Yalnızlıkta kişi kendi izolasyon ve kopukluk duygularına odaklanırken, duygusal zekâ ile kendinin ve başkalarının duygularını anlamaya ve yönetmeye odaklanır. Yalnızlığın, artan depresyon ve kaygı gibi ruh sağlığı durumları üzerinde olumsuz etkileri olabilir. Öte yandan duygusal zekâ, daha düşük depresyon ve kaygı oranları da dahil olmak üzere daha iyi zihinsel sağlık sonuçlarıyla ilişkilidir. Özetle duygusal zekâ-yalnızlık ilişkisini incelemek duyguları yönetme ve daha güçlü ilişkiler kurma yoluyla yalnızlık duygularını azaltma ve ruh sağlığını desteklemede değerli veriler sunabilir. Özellikle de araştırmalarda tespit edilmiş olan birtakım sosyal ve bilişsel nedenlerle yalnızlığa daha yatkın görünen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çalışmaya konu edilmesinin alana önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. Yöntem

İlahiyat fakültesi öğrencilerinde yalnızlık ve duygusal zekâ ilişkisini incelemeyi amaçlayan bu nicel araştırma betimsel ve ilişkisel araştırma modelinde tasarlanmıştır. Bu model ile değişkenler arasındaki ilişkinin varlığı, yönü ve derecesi test edilmiştir.⁵³ Araştırmanın çalışma grubu Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (SCÜ) İlahiyat Fakültesi ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (GOP) İslami İlimler Fakültesinde 2021-2022 yılında lisans düzeyinde öğrenim gören araştırmaya gönüllü olarak katılan 326 öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcılar kolayda örnekleme yoluyla iki fakültede de öğrencilerden tesadüfi olarak belirlenmiştir.

⁴⁹ Güngörmüş, *Hemşirelerin Duygusal Zekâları ile İş Yaşamında Yaşadıkları Yalnızlık Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*, 41; Hatice Emek, *Zihin Kuramı Becerisi ve Yalnızlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵⁰ Mercan vd., “İş Yaşamında Yalnızlık, Duygusal Zekâ ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma”, 197.

⁵¹ Erdal Hamarta vd., “Bağlanma Stillерinin Duygusal Zekâyı Yordama Düzeyi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 9/1 (2009).

⁵² Hüdaver Özdemir - Arkun Tatar, “Genç Yetişkinlerde Yalnızlığın Yordayıcıları: Depresyon, Kaygı, Sosyal Destek, Duygusal Zekâ”, *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 1/2 (2019), 98.

⁵³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kuramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2003).

2.1. Çalışma Grubu

Yaş aralığı 18-30 olan katılımcıların yaş ortalaması 21,38'dir (ss. 2,09). Cinsiyet dağılımı incelendiğinde kız öğrencilerin oranı %56,4 (n=184), erkek öğrencilerin oranı %43,6'dır (n=142). Yaş değişkeni psikososyal gelişim dönemleri de göz önüne alınarak kategorize edilmiştir. Buna göre *kimlik kazanımına karşı kimlik karmaşası* (12-19 yaş) aşamasında olanların oranı %11 (n=36), *yakınlığa karşı yalnızlık* (20-30 yaş) aşamasında olanların oranı %89 (n=290)'dur. Çalışma grubunun akademik başarısını gösteren son bir yıllık not ortalamaları: %22,1 (n=72) başarısız-orta (0-69 puan); %63,8 (n=208) iyi-pekiyi (70-100 puan) olarak kategorize edilmiştir. Katılımcıların %14,1'i (n=46) not ortalamasını belirtmemiştir. Fakülteye göre dağılım SCÜ İlahiyat Fakültesi %61,7 (n=201), GOP İslami İlimler Fakültesi %38,3 (n=125) şeklindedir. Katılımcıların %94,8'i (n=309) medeni durumunu bekâr olarak tanımlamış; %3,4'ü (n=11) evli; %1,8'i (n=6) nişanlı olarak tanımlamıştır. Katılımcıların %32,8'i (n=107) ailesiyle birlikte; %21,2'si (n=69) öğrenci evinde; %46'sı (n=150) yurttta kaldığını belirtmiştir. Ebeveynlerin birliktelik durumunu 304 katılımcı (%93,3) sağ-beraber şeklinde açıklarken; 22 katılımcı (%6,7) hayatta değil-ayrı şeklinde açıklamıştır. Katılımcıların 12,3'ü (n=40) kendisiyle birlikte 1-2 kardeş; %74,8'i (n=244) 3-5 kardeş; %12,9'u (n=42) 6 ve daha fazla kardeşidir.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından hazırlanmış olan *Kişisel Bilgi Formu* ile birlikte *UCLA Yalnızlık Ölçeği* ve *Gözden Geçirilmiş Schutte Duygusal Zekâ Ölçeği* kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu, katılımcıların cinsiyet, yaş, akademik başarı, kardeş sayısı, ailevi bilgiler, nerede ve kimle yaşadığı gibi *Yalnızlık* ve *Duygusal Zekâ* durumlarını yordaması beklenen sorulardan oluşmaktadır.

UCLA Yalnızlık Ölçeği (1978), Russell vd. tarafından dörtlü likert tipinde geliştirilmiş ve yirmi maddeden oluşmaktadır.⁵⁴ Demir'in (1989) Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasını yaptığı ölçek 20 maddeden oluşmaktadır. Yarı ters yönde kodlanmış olan ölçek maddelerinde katılımcıların sosyal ilişkilerde yaşanan olası durumlarla ilgili duygu veya düşüncelerini derecelmeleri istenmiştir. Bireyin tüm maddelerden aldığı puanların toplamı yalnızlık puanını oluşturmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan ise yalnızlık düzeyinin yüksek olduğunu gösterir.⁵⁵ Ölçeğin geçerlik testleri bireylerin yalnızlıktan yakınma düzeylerini anlamlı (t=6.29; p<0.001) şekilde ayırdığını göstermiştir.⁵⁶ Ölçek geçerliği Beck Depresyon Envanteri ile test edilmiş ve her iki ölçeğin ilişkisinin anlamlı (r=.77; p<0.001) olduğu rapor edilmiştir. Güvenirlik testleri, ölçeğin iç tutarlılık katsayısının yeterli (α=.96) düzeyde olduğunu göstermektedir.⁵⁷

⁵⁴ Dan Russell vd., "Developing a Measure of Loneliness", *Journal of Personality Assessment*, 42/3 (University of California, Los Angeles, 1978), 290-294

⁵⁵ Ayhan Demir, "U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği", *Psikoloji Dergisi*, 7/23 (1989), 14-18.

⁵⁶ Russel vd., "Developing a Measure of Loneliness".

⁵⁷ Demir, "U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği", 17.

Gözden Geçirilmiş Schutte Duygusal Zekâ Ölçeği, Schutte vd. (1998) tarafından geliştirilen⁵⁸ ve Austin vd. tarafından⁵⁹ 41 madde olarak yeniden düzenlenen (2004) ölçeğin Türkçe'ye uyarlanması Tatar vd. (2011) tarafından yapılmıştır. İç tutarlık katsayısı $\alpha=0,82$ olarak hesaplanan ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmasıyla ilgili bulgular Türkçe konuşan örneklerde uygun bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermiştir. 41 maddeden oluşan ve 5'li Likert tipi olarak düzenlenmiş ölçeğin faktör yapısı *İyimserlik/Ruh Halinin Düzenlenmesi, Duyguların Kabulü, Duyguların Değerlendirilmesi* boyutları ile ifade edilmektedir.⁶⁰ 20 maddenin düz, 21 maddenin ters olarak kodlandığı ölçekte alınacak puan toplam *Duygusal Zekâ* puanını oluşturmaktadır.

2.3. İşlem

Çalışmanın verileri Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nin Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği, Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulu'ndan alınmış olan 07.07.2021 tarih ve 55703 sayılı etik kurul izni ile 2021-2022 Eğitim-Öğretim yılı Eylül-Ekim aylarında araştırmacı tarafından toplanmıştır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin katılımı ve anket tekniği ile elde edilen veriler için *Aydınlatılmış Onam Formu, Kişisel Bilgi Formu, UCLA Yalnızlık Ölçeği* ve *Gözden Geçirilmiş Schutte Duygusal Zekâ Ölçeği* kullanılmıştır. Yukarıda psikometrik özellikleri sunulmuş olan ölçekler öğrenciler tarafından kişisel bilgilerin gizliliği ve gönüllülük esasına dayalı olarak yaklaşık 15 dakikada cevaplandırılmıştır. Araştırma için 350 anket dağıtılmış ve 346'sı geri dönmüştür. Çeşitli nedenlerle değerlendirmeye alınamayan 18 anketin iptali ve outlier testinde homojenliği bozan uç değerlerin çıkarılması ile 2 anket değerlendirme dışı bırakılmış ve 326 anket analiz işlemine tabi tutulmuştur.

3. Analiz ve Yorum

Veri toplama araçları ile toplanan veriler SPSS 23.0 istatistik paket programı ile $p < 0,01$ ve $p < 0,05$ anlamlılık düzeyleri esas alınarak analiz edilmiştir. Çalışma grubunun yalnızlık ve duygusal zekâ ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını, şayet ilişki varsa gücü ve yönünü açıklamak için Pearson Korelasyon Analizi yapılmıştır. Analizden elde edilen sonuçları açıklamak ve ek bulgular elde etmek için öğrenim görülen fakülte, cinsiyet ve yaş değişkenlerinde gruplar normal dağıldığı ve varyanslar homojen olduğu için *Yalnızlık ve Duygusal Zekâ* farklılıkları Bağımsız Örneklem t-Testi ile analiz edilmiştir. İki den fazla gruplar için ortalamalar arasında anlamlı düzeyde farklılık olup olmadığını belirlemek için Tek yönlü ANOVA ve çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey HSD ve Post Hoc analizleri yapılmıştır. Analizler ilgili değişkenlerin betimsel istatistikleri de açıklanmıştır. Sonuçlar Tablo 1-6'da sunulmuştur:

⁵⁸ Nicola S. Schutte vd., "Development and Validation of a Measure of Emotional Intelligence", *Personality and Individual Differences* 25 (1998) 167-17.

⁵⁹ Elizabeth J. Austin, "An Investigation of The Relationship Between Trait Emotional Intelligence and Emotional Task Performance", *Personality and Individual Differences* 36 (2004) 1855-1864. www.elsevier.com/locate/paid Erişim 8 Mayıs 2020.

⁶⁰ Arkun Tatar vd., "Gözden Geçirilmiş Schutte Duygusal Zekâ Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Klinik Psikofarmakoloji Bulteni* 21/4 (2011) 330, 333. www.psikofarmakoloji.org Erişim 8 Mayıs 2020.

Tablo 1. Yalnızlık-Duygusal Zekâ Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

Değişkenler	1	2	3	4	5
	1				
Yalnızlık	N 326				
Duygusal Zekâ	r -.472** p .000	1			
İyimserlik-Ruh Halinin Düzenlenmesi	r -.405** p .000	.837**	1		
Duyguların Kullanımı	r -.293** p .000	.610**	.288**	1	
Duyguların Değerlendirilmesi	r -.325** p .000	.767**	.433**	.474**	1

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Korelasyon analizi sonuçlarına göre; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin *Yalnızlık* düzeyleri ile *Duygusal Zekâ* düzeyleri arasında negatif yönlü, orta düzeyde ($r = -.472$) anlamlı ($p < 0.01$) bir ilişki bulunmuştur. Tablo 1'e göre *Yalnızlık* ile *Duygusal Zekâ* alt faktörleri arasında da ($p < 0.01$) anlamlılık düzeyinde negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir ($N=326$). *Yalnızlık* ile *Duygusal Zekâ* alt faktörlerinden *İyimserlik-Ruh Halinin Düzenlenmesi* arasında ($r = -.405$; $p < 0.01$); *Yalnızlık* ile *Duygusal Zekâ* alt boyutlarından *Duyguların Kullanımı* arasında ($r = -.293$; $p < 0.01$); *Duyguların Değerlendirilmesi* arasında ($r = -.325$; $p < 0.01$) negatif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Demografik değişkenlere göre gruplar arasındaki farkları incelemek için Bağımsız Örneklem t-Testleri uygulanmıştır:

Tablo 2. Yalnızlık ve Duygusal Zekâ Ortalamaları Fakülte, Cinsiyet, Yaş Değişkenlerine göre t-Testi Sonuçları

Değişkenler	Gruplar	N	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Yalnızlık	SCÜ İlahiyat Fakültesi	201	1.897	.486	3.784	.000
	GOP İslami İlimler Fakültesi	125	2.104	.473		
Duygusal Zekâ	SCÜ İlahiyat Fakültesi	201	3.639	.445	-7.140	.000
	GOP İslami İlimler Fakültesi	125	3.271	.462		
Yalnızlık	Kadın	184	1.899	.496	-3.298	.001
	Erkek	142	2.077	.467		
Duygusal Zekâ	Kadın	184	3.639	.465	6.305	.000
	Erkek	142	3.315	.450		
Yalnızlık	(18-19 yaş)	36	2.022	.526	.587	.558
	(20-30 yaş)	290	1.971	.487		
Duygusal Zekâ	(18-19 yaş)	36	3.330	.420	-2.210	.028
	(20-30 yaş)	290	3.519	.489		

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo 2'deki bulgulara göre; *GOP İslami İlimler Fakültesi* öğrencilerinin *Yalnızlık* ortalaması ($\bar{X}=2.104$), *SCÜ İlahiyat Fakültesi* öğrencilerinin *Yalnızlık* ortalamasından ($\bar{X}=1.897$) anlamlı düzeyde daha yüksektir ($t = 3.784$; $p < 0.01$). *SCÜ İlahiyat Fakültesi* öğrencilerinin *Duygusal Zekâ* ortalaması ($\bar{X}=3.639$) *GOP İslami İlimler Fakültesi* öğrencilerinin *Duygusal Zekâ* ortalamasından ($\bar{X}=3.271$) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksektir ($t = -7.140$; $p < 0.01$). Çalışma grubunun cinsiyet değişkenine göre *Yalnızlık* ($t = -3.298$; $p < 0.01$) ve *Duygusal Zekâ* ($t = 6.305$; $p < 0.01$) puanları da anlamlı olarak farklılaşmaktadır. Erkeklerin *Yalnızlık* ortalaması ($\bar{X}=2.077$), kadınlara göre ($\bar{X}=1.899$) daha yüksektir; kadınların *Duygusal Zekâ* ortalaması ($\bar{X}=3.639$), erkeklere göre ($\bar{X}=3.315$) anlamlı bir şekilde daha yüksektir. Tablo 2'ye göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin *Yalnızlık* ortalamaları yaşa göre (*Psikososyal Gelişim Dönemi*) anlamlı olarak farklılaşmamıştır ($t = .587$; $p > 0.05$). *Duygusal Zekâ* puan ortalamalarına gelince 20-30 yaş (*Yakınlığa Karşı Yalnızlık*) grubundaki öğrencilerin *Duygusal Zekâ* ortalaması ($\bar{X}=3.519$), 18-19 yaş (*Kimlik Kazanımına Karşı Kimlik Karmaşası*) öğrencilerin *Duygusal Zekâ* ortalamasından anlamlı bir şekilde ($t = -2.210$; $p < 0.05$) daha yüksektir ($\bar{X}=3.330$).

Tablo 3. Akademik Başarıya Göre Yalnızlık Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	2.580	2	1.290	5.492	.005*	1-2
Gruplar içi	75.863	323	.235			
Toplam	78.443	325				

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik başarısını ölçmek için sorulan son bir yıllık not ortalamasına göre *Yalnızlık* ortalamaları arasındaki farkı belirlemek amacıyla varyans analizi yapılmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F=5.492$; $p < 0.05$). Farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini görmek için Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi yapılmış ve farklılığın akademik başarısı *Başarısız-Orta (0-69)* düzeyde olan öğrencilerle ($\bar{X}= 2.129$) *İyi-Pekiyi (70-100)* düzeyde olan öğrenciler ($\bar{X}=1.914$) arasında gerçekleştiği bulunmuştur. Buna göre akademik başarısı düşük olan öğrencilerin *Yalnızlık* puanları anlamlı olarak daha yüksektir.

Tablo 4. Akademik Başarıya Göre Duygusal Zekâ Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	6.333	2	3.166	14.540	.000**	1-2
Gruplar içi	70.332	323	.218			
Toplam	76.664	325				

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Çalışma grubunun akademik başarı düzeylerine göre *Duygusal Zekâ* ortalamaları arasındaki farkı belirlemek amacıyla yapılan varyans analizi sonucuna göre gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F=14.540$; $p < 0.01$). Tukey HSD çoklu karşılaştırma testine göre farklılığın *Başarısız-Orta (0-69)* düzeyde olan öğrencilerle ($\bar{X}=3.262$) *İyi-Pekiyi (70-100)* düzeyde olan öğrenciler ($\bar{X}=3.597$) arasında gerçekleştiği bulunmuştur. Buna göre akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin *Duygusal Zekâ* puanları da anlamlı olarak daha yüksektir.

Tablo 5. Kardeş Sayısına Göre Yalnızlık Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	2.580	2	1.254	5.333	.005*	1-3
Gruplar içi	75.935	323	.235			2-3
Toplam	78.443	325				

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo 5'te araştırmaya katılan öğrencilerin kardeş sayısına göre *Yalnızlık* ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur ($F=5.333$; $p < 0.05$). Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucunda farklılığın 1-2 kardeşe sahip öğrencilerin *Yalnızlık* ortalama puanları ($\bar{X}=1.951$); 3-5 kardeşe sahip öğrencilerin *Yalnızlık* puanları ($\bar{X}=1.941$) ile 6 ve daha fazla kardeşe sahip öğrencilerin puanları ($\bar{X}=2.204$) arasında gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre *Yalnızlık* düzeyi en yüksek olan grup 6 ve daha fazla kardeşe sahip gruptur. *Yalnızlık* düzeyi en düşük grup ise kendisiyle birlikte 3 ile 5 kardeş sayısına sahip gruptur.

Tablo 6. Kardeş Sayısına Göre Duygusal Zekâ Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	2.083	2	1.042	4.511	.012*	1-3
Gruplar içi	74.581	323	.231			2-3
Toplam	76.664	325				

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Çalışma grubunun kardeş sayısına göre *Duygusal Zekâ* ortalamaları da anlamlı olarak farklılaşmaktadır ($F=4.511$; $p < 0.05$). Tukey HSD çoklu karşılaştırma testiyle farklılığın 1-2 kardeşe sahip öğrencilerin *Duygusal Zekâ* ortalama puanları ($\bar{X}=3.609$); 6 ve daha fazla kardeşe sahip öğrencilerin *Duygusal Zekâ* puanları ($\bar{X}=3.307$) arasında gerçekleştiği; aynı şekilde kendisi ile birlikte 3-5 kardeşe sahip öğrenciler ile ($\bar{X}=3.513$) 6 ve daha fazla kardeşe sahip öğrencilerin puanları ($\bar{X}=3.307$) arasında gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre çalışma grubunun kardeş sayısı arttıkça *Duygusal Zekâ* düzeyleri anlamlı olarak azalmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Psikolojik bir fenomen olarak yalnızlığın anlaşılmasında duygusal zekânın oynadığı olası rolün incelendiği bu çalışmada yalnızlık-duygusal zekâ ilişkisi ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde ele alınmıştır. Literatürde duygusal zekânın bireylerin duyguları işleme ve başkalarıyla kurdukları ilişkilerdeki beceri ve yetenekleriyle tasvir edildiği göz önüne alındığında yalnızlık ile negatif olarak ilişkili olacağı varsayılmıştır. Hem yalnızlık hem de duygusal zekâ ile ilişkili faktörlerin daha geniş bir resmini elde etmek için, araştırma grubunun cinsiyet, yaş, fakülte türü, akademik başarı ve ailesel faktörler gibi değişkenler de araştırmaya dahil edilmiştir. Bulgular teorik ve ampirik literatür eşliğinde tartışılmıştır.

Araştırma bulgularına göre; ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin *Yalnızlık* ortalamaları ile *Duygusal Zekâ* ortalamaları arasında negatif yönlü ($r = -.472$) anlamlı ($p < 0.01$) bir ilişki vardır. *Yalnızlık* ile *Duygusal Zekâ* alt boyutları *İyimserlik-Ruh Halinin Düzenlenmesi* ($r = -.405$; $p < 0.01$); *Duyguların Kullanımı* ($r = -.293$; $p < 0.01$) ve *Duyguların Değerlendirilmesi* ($r = -.325$; $p < 0.01$) arasında da negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. SCÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin *Yalnızlık* puan ortalamasının *GOP İslami İlimler Fakültesi* öğrencilerinin *Yalnızlık* puan ortalamasından anlamlı bir şekilde daha düşük ($t = 3.784$; $p < 0.01$); *Duygusal Zekâ* puan ortalamasının daha yüksek olduğu saptanmıştır ($t = -7.140$; $p < 0.01$).

Araştırmamızda yalnızlık duygusal zekâ ilişkisine dair korelasyon analizi sonuçları farklı örneklerde yapılan çalışmaların bulgularını desteklemektedir. Zysberg'in (2012) İsrail'de üniversite öğrencilerinde (%86,5 Yahudi, %4,5 Müslüman, %3 Hristiyan ve %6 diğer) yalnızlık duygusal zekâ ilişkisini incelediği çalışmada yalnızlık ile duygusal zekâ negatif yönde anlamlı düzeyde ilişkili bulunmuştur.⁶¹ Özdemir ve Tatar'ın çalışmasında da (2019) genç yetişkinlerde benzer sonuç elde edilmiş ve yalnızlık ile duygusal zekâ arasındaki en güçlü ilişkinin *olumlu ifade edicilik* alt boyutunda ($r = -.051$) olduğu bulunmuştur.⁶² Mercan (2015) duygusal zekâ ve psikolojik sermayedeki artışa bağlı olarak iş yaşamında yalnızlık düzeyinin azaldığını tespit etmiştir.⁶³ Güngörmüş'ün (2011) hemşire örnekleminde yaptığı araştırmada katılımcıların duygusal zekâları arttıkça iş hayatında yalnızlık düzeylerinin azaldığı bulunmuştur.⁶⁴ Araştırmalar yalnızlık arttıkça duygusal zekânın bileşenlerinden, başkalarının duygularını anlama ve sağlıklı ilişkiler kurmayı sağlayan empati becerisinin de azaldığını göstermektedir. İmamoğlu'nun (2008) genç yetişkinler üzerinde yaptığı araştırmada algılanan yalnızlık düzeyi arttıkça empatinin azaldığı; yoğun yalnızlık algısının, bireyin empati kurmasını, empatik beceriler geliştirip, sergilemesini olumsuz etkilediği bulunmuştur.⁶⁵

⁶¹ Leehu Zysberg, "Loneliness and Emotional Intelligence", *The Journal of Psychology* 146/1-2 (2012).

⁶² Hüdanur Özdemir - Arkun Tatar, "Genç Yetişkinlerde Yalnızlığın Yordayıcıları: Depresyon, Kaygı, Sosyal Destek, Duygusal Zeka", *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 1/2 (2019), 98.

⁶³ Mercan vd., "İş Yaşamında Yalnızlık, Duygusal Zekâ ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma", 197.

⁶⁴ Güngörmüş, *Hemşirelerin Duygusal Zekâları ile İş Yaşamında Yaşadıkları Yalnızlık Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*, 41.

⁶⁵ Seval İmamoğlu, *Genç Yetişkinlikte Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Roller ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 239.

Literatürde benzeri bir çalışmaya rastlanmaması fakülte değişkenine göre elde edilen bulguların tartışılmasına izin vermese de *GOP İslami İlimler Fakültesi* öğrencilerinin yalnızlık ortalamasının daha yüksek, duygusal zekâ ortalamasının daha düşük olması fakültenin kampüs içinde kısmen izole bir konumda olması, üniversitenin ve şehrin daha kısıtlı sosyal imkânlarla sahip olması ve öğrencilerin sosyo-ekonomik koşulları ile ilişkili olduğu söylenebilir. Korelasyonla ilgili bulguları genişletmek için araştırma grubuna ait sosyo-demografik değişkenler de ilişkisel olarak analiz edilmiştir:

Araştırma grubunun *Yalnızlık* ortalaması cinsiyete göre farklılaşmaktadır. Erkeklerin *Yalnızlık* düzeyleri kadınlara göre daha yüksektir ($t = -3.298$). Tunç'un (2011) çalışmasında ilahiyat fakültesi öğrencilerinden oluşan katılımcıların %54,2'sine göre bayan öğrenciler; %45,8'ine göre erkek öğrenciler daha sosyaldir.⁶⁶ Kaya'nın (2014) Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği çalışmada da yalnızlık cinsiyet ilişkisine dair benzer bulgular elde edilmiştir.⁶⁷ Pamuk ve arkadaşlarının (2015) yalnızlık ve cinsiyet ilişkisi üzerine yaptığı meta-analiz çalışmasına göre erkeklerin istatistiksel olarak önemsiz düzeyde daha fazla yalnız olduğu bulunmuştur.⁶⁸ Kılıç (2014), Tayiz (2018), Ayan ve Çakmak'ın (2020), çalışmalarında üniversite öğrencilerinin yalnızlık düzeyleri cinsiyete göre farklılık göstermemiştir.⁶⁹ Kızılgeçit vd.'nin (2021) pandemi döneminde bireylerin hayatın anlamı, dini başa çıkma ve yalnızlık düzeylerini inceledikleri araştırmada da benzer şekilde katılımcıların yalnızlıkları cinsiyete göre farklılaşmamıştır. Araştırmamızda *Cinsiyet Duygusal Zekâ* ilişkisine bakıldığında da literatürle uyumlu olarak kadınların lehine bir fark bulunmuştur ($t = 6.305$). Deniz vd.'nin araştırmasında erkek öğrencilerin yalnızlık düzeyleri anlamlı olarak daha yüksek; kız öğrencilerin duygu ifade etme, duygusal duyarlılık ve sosyal kontrol düzeyleri daha yüksek bulunmuştur.⁷⁰ Çoğunluğunu kız öğrencilerin oluşturduğu ilahiyat fakültelerinde hem yalnızlık hem de duygusal zekâ ile ilgili bulgular normal popülasyona göre erkek öğrencilerin daha fazla aleyhine görünmektedir.

Yaş değişkeni ilahiyat fakültesi öğrencilerinin *Yalnızlık* ortalamalarında anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır ($t = .587$; $p > 0.05$). Literatürde yalnızlık yaş ilişkisine dair farklı bulgular vardır. Kızılgeçit'in (2011) genel örnekleme ele aldığı çalışmasında yalnızlık ile yaş arasında anlamlı bir korelasyon bulunmazken,⁷¹ Zysberg'in (2012) 20-29 yaş aralığındaki genç yetişkin örnekleminde yalnızlık ile yaş arasında düşük ama pozitif bir ilişki bulunmuştur.⁷² Ayan ve Çakmak'ın (2020) bulgularına göre farklı fakültelerin öğrencilerinden 20 ve altı yaş grubundakilerin 21 ve üstü olanlara göre daha fazla yalnızlık yaşadığı,

⁶⁶ Tunç, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Sosyalleşme*, 96-98.

⁶⁷ Salim Kaya, *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyum Düzeylerinin Yordayıcısı Olarak Yalnızlık ve Gelecek Zaman Algısı*, 38.

⁶⁸ Mustafa Pamuk vd., "Türkiye'de Yalnızlık Üzerine Yapılan Tezlerin Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi: Meta Analitik Bir Çalışma", *Eğitimde Kuram ve Uygulama Dergisi* 11/4 (2015), 1393.

⁶⁹ Kılıç, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık ve Psikolojik Dayanıklılıklarının*; Tayiz, *Üniversite Öğrencilerinin Gelişmeleri Kaçırma Korkusu ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*; Oğuzhan Avan - Soner Çakmak, "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık, Tek Başlılık ve Benlik Saygısı İlişkisi", *Anadolu Türk Eğitim Dergisi* 2/1 (2020), 19.

⁷⁰ M. Engin Deniz vd., "An Investigation of Social Skills and Loneliness Levels of University Students with Respect to Their Attachment Styles In A Sample of Turkish Students", *Social Behavior and Personality* 33/1, (2005), 30.

⁷¹ Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 134.

⁷² Zysberg, "Loneliness and Emotional Intelligence", 45.

yaş arttıkça yalnızlık düzeyinin azaldığı fakat sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık oluşturmadığı tespit edilmiştir.⁷³ İlahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlık düzeylerini yordaması bakımından *Duygusal Zekâ* puanlarına bakıldığında 20-30 yaş grubunun ortalamaları 18-19 yaş grubunun ortalamasından istatistiksel olarak daha yüksektir ($t = -2.210$; $p < 0.05$). Araştırma grubunun büyük çoğunluğunun (%89) psikososyal gelişim açısından yakınlığa karşı yalnızlık (20-30 yaş) aşamasında olması gruplar arası farkın ölçülmesini zorlaştırmıştır. *Duygusal Zekâ* açısından 20-30 yaş grubunun önde olması akademik başarıyla ilişkilendirilebilir. Araştırma grubunun %63,8'inin başarı ortalaması iyi-pekiyi (70-100 puan) aralığındadır.

Araştırma bulgularına göre akademik başarı düzeyi düşük olan öğrencilerin *Yalnızlık* puanları anlamlı olarak daha yüksektir ($F = 5.492$; $p < 0.05$). Demir'in (1990) araştırmasında da akademik yönden başarısız olan üniversite öğrencilerinin daha fazla yalnızlık yaşadığı bulunmuştur.⁷⁴ Araştırmamızda öğrencilerin akademik başarıları arttıkça *Duygusal Zekâ* puanları da anlamlı olarak yükselmektedir ($F = 14.540$; $p < 0.01$). Kavcar'ın (2011) İşletme Bölümü öğrencilerinde yaptığı araştırmada da öğrencilerin akademik başarıları ile duygusal zekâ toplam puanları ile arasında zayıf pozitif yönlü ilişki vardır.⁷⁵ Alvarez vd.nin (2020) İspanya örnekleminde 3210 araştırmayı dahil ettikleri meta analiz çalışması da duygusal zekâ ile akademik başarı arasında orta düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir.⁷⁶

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kardeş sayısına göre *Yalnızlık* puan ortalamaları arasındaki farka göre *Yalnızlık* düzeyi en yüksek olan grup 6 ve daha fazla kardeşe sahip gruptur. *Yalnızlık* düzeyi en düşük grup ise kendisiyle birlikte 3 ile 5 kardeş sayısına sahip gruptur ($F = 5.333$; $p < 0.05$). Demir'in (1990) çalışmasında kardeş sayısının üniversite öğrencilerinin yalnızlık düzeyini etkilemediği fakat kardeşlerle olan ilişkilerden memnuniyet düzeyinin yalnızlık tecrübesinde belirleyici olduğu bulunmuştur.⁷⁷ Deniz vd.'nin (2005) bulgularına göre güvenli bağlanma stiline sahip öğrenciler daha az yalnızlık yaşamaktadır.⁷⁸ Çalışmamızda katılımcıların kardeş sayısı arttıkça *Duygusal Zekâ* düzeyleri de anlamlı olarak azalmaktadır ($F = 4.511$; $p < 0.05$). Araştırmalar hayatın ilk yıllarında anneyle kurulan daha sonra diğer bireylerle genişleyen ilişkilerin niteliğinin duygusal zekâyı etkilediğini göstermektedir. Hamarta vd.'nin (2009) çalışmasında güvenli bağlanma stili ile duygusal zekâ ve kişilerarası beceriler alt boyutu arasında pozitif korelasyon bulunmuştur.⁷⁹ Araştırma bulgularımıza göre yalnızlık ve duygusal zekâ üzerinde ailesel faktörlerin literatürdeki sonuçlara benzer şekilde önemli etkiye sahip olduğu görülmektedir.

⁷³ Avan - Çakmak, "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık, Tek Başlılık ve Benlik Saygısı İlişkisi", 19, 27.

⁷⁴ Demir, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeylerini Etkileyen Bazı Etmenler*.

⁷⁵ Barış Kavcar, *Duygusal Zeka ile Akademik Başarı ve Bazı Demografik Değişkenlerin İlişkileri: Bir Devlet Üniversitesi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 111-113

⁷⁶ Nicolás Sánchez Álvarez vd., "A Meta-Analysis of the Relationship Between Emotional Intelligence and Academic Performance in Secondary Education: A Multi-Stream Comparison", *Frontiers in Psychology* 11 (2020).

⁷⁷ Demir, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeylerini Etkileyen Bazı Etmenler*.

⁷⁸ Deniz vd., "An Investigation of Social Skills and Loneliness Levels of University Students with Respect to Their Attachment Styles In A Sample of Turkish Students", 25.

⁷⁹ Erdal Hamarta vd., "Bağlanma Stillerinin Duygusal Zekâyı Yordama Düzeyi", 204.

Sonuç olarak araştırma grubunun *Duygusal Zekâ* düzeyi arttıkça *Yalnızlık* düzeyi azalmaktadır. GOP *İslami İlimler Fakültesi* öğrencileri SCÜ *İlahiyat Fakültesi* öğrencilerinden, erkek öğrenciler kız öğrencilerden, akademik başarısı düşük olanlar yüksek olanlardan, kardeş sayısı 6'dan fazla olanlar az olanlardan daha çok yalnızlık yaşamaktadır. Yalnız olan grupların duygusal zekâ düzeyleri de paralel olarak düşük görünmektedir. Araştırma grubunda erkek öğrenciler kız öğrencilere göre, 18-19 yaş grubundakiler 20-30 yaş grubuna göre, akademik başarısı düşük olanlar başarılılara göre, kardeş sayısı çok olanlar az olanlara göre daha düşük *Duygusal Zekâ* ortalamasına sahiptir.

Araştırmanın tasarımı yalnızlık ile duygusal zekâ arasındaki ilişkinin nedenlerini test etmeye izin vermese de yaşlılarının taşıdığı risk faktörlerine ek olarak kendine has koşulları nedeniyle yalnızlığa daha yatkın görünen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yalnızlıkla ilgili bulgularını duygusal zekâ bağlamında yorumlama imkânı sunuyor. Duygusal zekâ, yalnızlıkla ilgili duyguları tanıma, yönetme ve düzenleme, kişilerarası durumlarla başa çıkabilme, yalnız hissetmenin zararlarına karşı bireyi korumada çok önemli bir bilişsel kaynak olabilir. Özellikle üniversite hayatıyla birlikte gelen aileden ayrılma, gelecek kaygısı, uyum problemleri, sağlıklı ilişkiler kurma ve devam ettirmedeki zorluklar genç popülasyonu yalnızlığın getirilerine karşı daha fazla risk altına sokmaktadır. Aldıkları eğitimin ve toplumun kendilerine dini sorumluluklar yüklediği, toplum içerisinde ilahiyatçı kimliğini taşımanın zorluklarıyla karşılaşırken bir yandan kendilerini tanıma ve geleceğe dönük güven ilişkileri kurma kaygısıyla muhafazakâr kimliklerinin çatıştığı bir grup olarak ilahiyat fakültesi öğrencileri için yalnızlığın daha büyük bir sorun olması kaçınılmazdır. Bu çalışmada yalnızlığı desteklediği bilinen faktörlerin yanında güçlü bir koruyucu etken ve başa çıkma aracı olarak duygusal zekânın işlevine değinilmiş ve nicel çalışmayla yalnızlığa yatkın bir grup üzerinde test edilmiştir. Bulguların genellenmesi için daha geniş gruplarda daha detaylı incelemelere ihtiyaç olsa da bu araştırma risk altındaki bir gruba dikkat çekme ve yalnızlığa karşı duygusal bağımsızlık kazanmaları adına gelecekteki müdahalelere duygusal zekâyı dahil etme konusunda önemli veriler sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Anuştekin, Mehmet Nesim. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Arvasi, Seyit Ahmet. *Kendini Arayan İnsan*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2017.
- Austin, Elizabeth J. "An Investigation of The Relationship Between Trait Emotional Intelligence and Emotional Task Performance". *Personality and Individual Differences* 36 (October 2004), 1855–1864. www.elsevier.com/locate/paid Erişim 8 Mayıs 2020.
- Avan, Oğuzhan - Çakmak, Soner. "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık, Tek Başlılık ve Benlik Saygısı İlişkisi". *Anadolu Türk Eğitim Dergisi* 2/1 (2020), 19-35.
- BBC News Türkçe. "Yalnızlığa Dair Şaşırtıcı Bulgular". Claudia Hammond. Erişim 4 Nisan 2023. <https://www.bbc.com/turkce/vert-fut-45723281>
- Bilge, Şadiye Sümeyye. *Yükseköğretimde Alınan Din Eğitiminin Öğrencilerin Dindarlıklarına Etkisine İlişkin Algıları* (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Bilgen, Suzan. *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ve Bazı Değişkenlerin Uyum Düzeylerine Etkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Brackett, Marc A. - Mayer, John D. “Convergent, Discriminant and Incremental Validity of Competing Measures of Emotional Intelligence”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 29 (2003), 1147-1158. <https://doi.org/10.1177/0146167203254596>
- Brackett, Marc A. vd. “Emotional Intelligence: Implications for Personal, Social, Academic, and Workplace Success”. *Social and Personality Psychology Compass* 5/1 (2011), 88-103. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.1751-9004.2010.00334.x>
- Çağlayan, Elif. *Allah'a Güvenli ve Güvensiz Bağlanmanın Yalnızlık Duygusuyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çalı, Ayla. *Boşanmış, Dul ve Evlenmemiş Bireylerde Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dini Başa Çıkma İlişkisi: Kütahya Örneği*. Kütahya: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çalışkan, Firdevs. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dine Bakışı: Müif Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çiftçi, Seçil. *Sigara İçen ve İçmeyen Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Uyum Düzeyleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Dağlı Çetinkaya, Merve. *Üniversite Öğrencilerinde Problemler İnternet Kullanımının Psikolojik İyi Oluş ve Yalnızlık İlişkisinde Aracı Rolü*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Dalkılıç, Şeyma. *Duygusal Zekâ ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Ayhan. “U.C.L.A. Yalnızlık Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği”. *Psikoloji Dergisi* 7/23 (1989), 14-18.
- Demir, Ayhan. *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeylerini Etkileyen Bazı Etmenler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Deniz, M. Engin vd., “An Investigation of Social Skills and Loneliness Levels of University Students with Respect to Their Attachment Styles In A Sample of Turkish Students”, *Social Behavior and Personality* 33/1 (2005), 19-32. <https://doi.org/10.2224/sbp.2005.33.1.19>
- Duru, Erdinç. *Üniversite Öğrencilerinde Yabancılaşma ve Yalnızlık Düzey İlişkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Ekici, Fatma Betül - Kızılgöçer, Muhammed. “Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 325-342.
- Emek, Hatice. *Zihin Kuramı Becerisi ve Yalnızlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. İstanbul: Varlık Yayınları, 31. Baskı, 2019.
- Göka, Erol. *Yalnızlık ve Umut*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Gören, Zehra. *Erken Çocukluk Döneminde Doğruluk, Empati, Merhamet, Adalet ve Sorumluluk Davranışlarının Kazandırılmasında Duygusal Zekanın Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 22 Şubat 2023. <https://sozluk.gov.tr>
- Güngörmüş, Kübra. *Hemşirelerin Duygusal Zekâları ile İş Yaşamında Yaşadıkları Yalnızlık Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Haliloğlu, Sümeyye. *Ortaöğretim 9. Sınıf Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri, Bağlanma Biçimleri ve İşlevsel Olmayan Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Hamarta, Erdal vd. “Bağlanma Stillerinin Duygusal Zekâyı Yordama Düzeyi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 9/1 (2009), 195-229.
- İmamoğlu, Seval. *Genç Yetişkinlikte Kişilerarası İlişkilerin Cinsiyet, Cinsiyet Roller ve Yalnızlık Algısı Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İşiten, Nükhet. “Çocuk ve Gençlerde Duygusal Zekâ”. *Pozitif Psikoloji Çoklu Zekâ Uygulamaları*. ed. Nevzat Tarhan vd. 130-147. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Karakuş, Kübra. *DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Mesleki Özyeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kuramlar, İlkeler, Teknikler*. 24. Basım, Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Kavcar, Barış. *Duygusal Zeka ile Akademik Başarı ve Bazı Demografik Değişkenlerin İlişkileri: Bir Devlet Üniversitesi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kaya, Salim. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyum Düzeylerinin Yordayıcısı Olarak Yalnızlık ve Gelecek Zaman Algısı*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Keleş, Fatmatüzzehra. *Duygusal Zekâ ve Dindarlık*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kılıç, Şenay Duygu. *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık ve Psikolojik Dayanıklılıklarının İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100’ü*. Ankara: OTTO Yayınevi, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. *Kovid-19 ve Dini Başaçıkma- Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı*. Epub: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2021.
- Kiriş, Hacı Mustafa. *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının Fonksiyonelliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Bilimname* 18/1 (Aralık 2010), 167-204.
- Kubbealtı *Lugatı*. Erişim 22 Şubat 2023. <http://lugatim.com/s/yalnizlik>
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Kerem Işık. 7. Baskı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014.
- Mcwhirter, Benedict T. - Horan, John J. “Construct Validity of Cognitive-behavioral Treatments for Intimate and Social Loneliness”. *Current Psychology* 15/1 (1996). <https://doi.org/10.1007/BF02686933>
- Mercan, Nuray vd. “İş Yaşamında Yalnızlık, Duygusal Zekâ ve Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/5 (Aralık 2015), 197-211.
- Özdemir, Hüdanur - Tatar, Arkun. “Genç Yetişkinlerde Yalnızlığın Yordayıcıları: Depresyon, Kaygı, Sosyal Destek, Duygusal Zeka”. *Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology* 1/2 (2019), 93-101. <https://doi.org/10.35365/ctjpp.19.1.11>
- Pamuk, Mustafa vd. “Türkiye’de Yalnızlık Üzerine Yapılan Tezlerin Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi: Meta Analitik Bir Çalışma”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama Dergisi* 11/4 (2015), 1392-1414.
- Paula, Karnick. “Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar”. çev. Selçuk Zengin - Muhammed Kızılgeçit. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (Haziran 2011), 217-229.
- Pür, İlyas. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Mersin Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Russel, Dan vd. "Developing a Measure of Loneliness". *Journal of Personality Assessment* 42/3 (1978), 290-294. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4203_11
- Salovey, Peter - Mayer, John D. "The Intelligence of Emotional Intelligence". *Intelligence* 17 (1993), 433-442. [https://doi.org/10.1016/0160-2896\(93\)90010-3](https://doi.org/10.1016/0160-2896(93)90010-3)
- Sánchez Álvarez, Nicolás vd. "A Meta-Analysis of the Relationship Between Emotional Intelligence and Academic Performance in Secondary Education: A Multi-Stream Comparison". *Frontiers in Psychology* 11 (2020), 1-11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01517>
- Sarı Çam, Semra. *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Schutte, Nicola S. vd., "Development and Validation of a Measure of Emotional Intelligence". *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 167-17. [http://dx.doi.org/10.1016/S0191-8869\(98\)00001-4](http://dx.doi.org/10.1016/S0191-8869(98)00001-4)
- Şahin, Adem. *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Tatar, Arkun vd. "Gözden Geçirilmiş Schutte Duygusal Zekâ Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Klinik Psikofarmakoloji Bulteni* 21/4 (2011). [www.psikofarmakoloji.org Erişim 8 Mayıs 2020](http://www.psikofarmakoloji.org/Erişim%208%20Mayıs%202020).
- Tayız, Volkan. *Üniversite Öğrencilerinin Gelişmeleri Kaçırma Korkusu ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Van: Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tuğrul, Ceylan. "Duygusal Zeka". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 1 (Ocak 1999), 12-20.
- Tunç, Ayşe. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Sosyalleşme*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tureng. Erişim 22 Şubat 2023. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/yalnizlik>
- Türkiye Zeka Vakfı. ed. Zeynep Büyükaşık. "Yapılan Araştırmalara Göre Ülkece Yalnızız!". Erişim 27 Mart 2023. <https://www.tzv.org.tr/#/haber/987>
- Ulusal Tez Merkezi, Erişim 20 Mart 2023, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Ünal Süngü, Arife. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 37-55.
- VOA Türkçe, "Yalnızlık Ruhsal ve Bedensel Hastalık Riskini Arttırıyor" (Erişim 7 Ağustos 2023)/ <https://www.voaturkce.com/a/yalnizlik-ruhsal-ve-bedensel-hastalik-riskini-arttiriyor/4920356.html>
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Haziran 2003), 65-127.
- Yıldırım, Eşe. *Örgütlerde Duygusal Zekâ, Yalnızlık ve Kendini Doğrulama Çabası Arasındaki Etkiler: Kendini Doğrulama Çabasının Aracılık Rolü*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zehra Erol. *Yalnızlığın Psikolojisi-Duygusal İhmal ve Kronik Yalnızlık*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Zysberg, Leehu. "Loneliness and Emotional Intelligence". *The Journal of Psychology* 146/1-2 (2012), 37-46. <https://doi.org/10.1080/00223980.2011.574746>

Seküler, Dindar ve Akışkan Dindar Kimliğin Kendini Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerinden Üretimi: Kızılılık Şerbeti Örneği

Betül Karakoyunlu | <https://orcid.org/0000-0003-2772-3500>
sosyologkarakoyunlu@gmail.com

Kredi ve Yurtlar Genel Müdürlüğü, Ankara, Türkiye

Öz

Türk modernleşmesi ile başlayan süreçte ortaya çıkan laik-seküler ve dindar kimliklerin bugün dahi toplumsal ve siyasal alanda gerilimin kaynağı olduğu bir gerçektir. Toplum halen kendini yoğunlukla iki kimlik üzerinden tanımlamakta ve kutuplarını belirlemektedir. Ancak kimliklerin her zaman iki keskin kutupta olduğunu ve değişime uğramadığını söyleyemeyiz. Laik-seküler ve dindarlar açısından düşünüldüğünde, artık ılıman bölgeye tekabül eden, ortada kimlikler olduğunu söylememiz gerekir. Diğer yandan söz konusu kimliklerin mekânları, yaşam tarzı, eğlence ve müzik anlayışı, sofranın anlayışı, giyim tarzı ya da toplumsal olaylara bakışı farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma genellikle dini- seküler temsillerle görünür olmaktadır. Bu bağlamda gündelik hayatın işleyişi ve ritmine bakmak, dindarlığın ve sekülerliğin kendini nasıl ürettiği yanında gerilimin kaynağını anlayabilmemiz adına işlevsel bir araçtır. Show TV’de 2022 yılında yayınlanmaya başlayan Kızılılık Şerbeti isimli dizi, dindar bir ailenin oğlu ile laik-seküler bir ailenin kızının evliliğini, söz konusu gündelik yaşam pratikleri ve gerilim üzerinden ele almaktadır. Aynı zamanda dizide akışkan dindar olarak tanımlanabilecek kimlik temsillerine yer verilmiştir. Bu çalışmada söz konusu temsillerin tespit edilebilmesi için Van Dijk’in eleştirel söylem analizi kullanılarak dizi filmin çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Çözümleme sonucunda seküler ve dindar yaşam tarzlarının, gündelik konuşma dilini içeren selamlaşma ya da iyi dilek söylemlerinde, evcil hayvanlara karşı yaklaşımda, cinsiyet temelli doktor tercihlerinde, kadına şiddete karşı eylem ve söylemlerde, bilimle kutsalın kıyasında ve mekân tercihlerinde farklılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji, Laik, Seküler, Dindar, Kimlik, Kızılılık Şerbeti

Öne Çıkanlar

- Türk modernleşmesi ile ortaya çıkan seküler ve dindar kimliklere ek olarak bugün dindarlığın sekülerlikle çelişmeyeceğini vurgulayan, tüketim toplumuna entegre olmuş ve modernite ile uzlaşmış yeni bir dindarlık anlayışı vardır ve çözümlemesi yapılan dizi filmde bu kimlik idealize edilmektedir.
- Türk modernleşmesinin üretimi olan seküler ve dindar yaşam tarzlarının yaşam biçimi bakımından birbirinden ayrılan yanları vardır.
- Kızılılık Şerbeti isimli dizide söz konusu yaşam tarzları selamlaşma, doktor seçimi, hayvan sevgisi, kadına karşı şiddet, mekânın tasarımı ve bilime karşı kutsal temaları altında işlenmiştir.
- Her iki yaşam biçimine ek olarak postmodern forma ait sayılabilecek akışkan dindar kimlikler hem seküler hem de dindar yaşam tarzlarına ait görünmektedir.
- Çözümlemesi yapılan dizide akışkan dindar kimliklerin yaşam tarzlarının ideal dindarlık olduğu mesajı verilmektedir.

Atıf Bilgisi

Karakoyunlu, Betül. “Seküler, Dindar ve Akışkan Dindar Kimliğin Kendini Günde-lik Yaşam Pratikleri Üzerinden Üretimi: Kızılıcak Şerbeti Örneği”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 747-768.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1228068>

Geliş Tarihi	1 Ocak 2023
Kabul Tarihi	11 Ağustos 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Production of Secular, Religious and Fluid Religious Identity Through Daily Life Practices: Example of Kızılıcık Şerbeti (Cranberry Sorbet) Serial

Betül Karakoyunlu | <https://orcid.org/0000-0003-2772-3500>
sosyologkarakoyunlu@gmail.com

General Directorate of Credit and Dormitories, Ankara, Türkiye

Abstract

Society still defines itself mostly through two identities and determines its poles. However, identities are open to change and not always on two sharp poles. This differentiation is usually visible in religious-secular representations. In this context, we can understand how religiosity and secularism produce themselves and the causes of tension by looking at the functioning and rhythm of daily life. The TV series Kızılıcık Şerbeti (Cranberry Sorbet), which started broadcasting on Show TV in 2022, is about the marriage of the son of a religious family and the daughter of a secular family. It touches on daily life practices and tension points. At the same time, identity representations that can be defined as fluid religious are featured in the series. In this study, Van Dijk's critical discourse analysis was used and the TV series was analyzed in order to identify the representations in question. As a result of the analysis, it has been determined that secular and religious lifestyles differed in greetings and wishing discourses, pets, gender-based doctor preferences, actions and discourses against violence against women, the comparison of science and the sacred, and place preferences.

Keywords

Sociology, Secular, Religious, Identity, Kızılıcık Şerbeti

Highlights

- In addition to secular and religious identities, there is a new understanding of religiosity that emphasizes that religiosity does not conflict with secularism, integrated into the consumer society and reconciled with the western understanding, and this identity has been idealized in the analyzed TV series.
- Secular and religious identities differ from each other in terms of lifestyles.
- In the TV series called Kızılıcık Şerbeti (Cranberry Sorbet), lifestyles are portrayed under the themes of greeting, choosing a doctor, love of animals, violence against women, the design of the place and the sacred versus science.
- In addition to both lifestyles, fluid religious identities that can be considered as belonging to the postmodern form seem to belong to both secular and religious lifestyles.
- In the analyzed series, the message is given that the lifestyles of fluid religious identities are ideal religiosity.

Citation

Karakoyunlu, Betül. "The Production of Secular, Religious and Fluid Religious Identity Through Daily Life Practices: Example of Kızılıcık Şerbeti (Cranberry Sorbet) Serial". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 747-768. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1228068>

Date of submission	01 January 2023
Date of acceptance	11 August 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Ayrışma, bloklaşma, farklılaşma ya da kutuplaşma toplumsal ve siyasal alanda son dönemlerde en sık duyduğumuz kavramlar arasında. Birden fazla grubun birbirinden farklı düşünmesi, eylemesi, ayrışması ya da çatışması olarak ifade edebileceğimiz bu tanımlar, ekonomik temelli olabileceği gibi etnik, milli ya da kültürel temelli de olabilir. Türkiye özelinde düşünüldüğünde dini ve seküler düşünce ve pratiklerinin genelde gerilimin iki damarı olduğu kabul edilir. Bu damar, sosyal ve siyasal alandaki mutabakat zeminini zayıflatan bir damardır.

Seküler- dinî temelli ayırım, ulus devlet kimliğini belirleyen Cumhuriyetçi laik kesime karşın onun kamusal alanın dışına ittiği dindar, muhafazakâr ve İslamcı gruba dayanmaktadır. Bu ayırım Tek Parti Döneminden Demokrat Parti iktidarına değin Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli biçimlerde varoluşunu ve gerilimini sürdürmüştür. Özellikle 1980’li yıllarda dünyada ve Türkiye’de yaşanan değişimler, söz konusu ayrışmanın başka bir boyuta taşınmasına neden olmuştur. Berlin Duvarının yıkılması ve Sovyetler Birliğinin dağılması ile çift kutuplu dünya düzeni sona ermiş, neoliberal politikalarla birlikte yükselen küreselleşme ile yeni bir devlet, toplum ve birey anlayışı ortaya çıkmıştır. Söz konusu süreç bireylerin kimlik taleplerini artırmıştır; ancak bu talepler siyasal ya da ekonomik temelli olmaktan ziyade etnik, dinsel, cinsel ve kültürel temellere dayanır olmuştur.

Dünyada bu gelişmeler yaşanırken Türkiye, 1980 darbesinin izlerini taşıyordu. Askeri darbe, sosyo-ekonomik temele dayanan sağ ve sol eksenindeki ideolojileri zayıflatmak için reyini milliyetçi anlayışa dayalı muhafazakâr kimlikten yana kullanmıştır. Darbe sonrasında Özal’ın siyasal hayata dâhil edilmesi bu isteğin tezahürü olarak nitelenebilir. Özal döneminde özelleşme politikaları, neoliberal siyaset ve liberal ekonominin etkisi ile kimlik anlamında canlanma dönemine girilmiş ve Kürt hareketinin yanı sıra muhafazakâr-dindar, İslâmî ve laik kimliklerin kendini daha rahat ifade edeceği bir ortam oluşmuştur. Nitekim 1990’lı yıllara gelindiğinde toplumsal ve siyasal alanı etnik kimlikler, İslâmîlik, laiklik ve milliyetçiliğe dayalı söylemler belirler hale gelmiştir (Karakaş, 2013, 23-25).

2000’li yıllardan sonra Ak Parti’nin siyaset sahnesinde etkin olması ile İslami kimlik, 28 Şubat mağduriyetinden de meşruiyet olarak daha belirgin hale gelmiştir. Ne var ki bu dönemde yükselen İslami temelli kimlik talepleri, laik-Cumhuriyetçi gruplar tarafından Cumhuriyetin değerlerine tehdit olarak algılanmıştır. Bu durum söz konusu kesimin tepkisel biçimde kendini daha fazla Cumhuriyetçi ve/veya laik olarak ifade etmesine neden olmuştur. Böylece 1990’lı yılların sağ-sol ideolojilere karşın söz konusu gruplar arasında bir ayrışmayı daha belirgin gözlemlene imkânımız doğmuştur. 2000’li yıllardan sonra ise dindar kimlik bağlamında değerlendirilmesi gereken, tüketim toplumuna entegre olmuş, modernite ile arasını görece düzeltmiş, Göle’nin ifadesi ile aşınan seküler ve dinsel sınırların sonucunda yeni bir ara formun ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz (2012).

Çalışma boyunca bu kimliği “akışkan dindarlık” olarak ifade edeceğiz. Bauman (2005), post modern dönemde kimlik sorununun modern dönemden farklarını, kutsal bir hac yolcusu ile turist veya gezginler arasındaki farkla açıklamaktadır. Modernleşme sürecinde kimliğini arayan kişi uçsuz bucaksız bir çölde kum fırtınalarının arasında nihai hedefe/kutsal tapınağa varmaya çalışan bir hac yolcusuna benzemektedir. Modern insan ne kadar karmaşık yollardan geçerse geçsin kendine sunulan değerleri içselleştirmekte

ve bir kimlik bütünlüğüne erişmeyi dilemektedir. Bu nedenle modern dönemde kimlikler uzun zamanda, büyük çabalarla edinilmekte ve değişimi oldukça güç olmaktadır. Oysa postmodern dönemde kimlik bir süreliğine refakat edildikten sonra terkedilmekle beraber, ulaşılması gereken nihai bir hedef değildir. Diğer yandan sabit ve değişmez kimliklerden de söz edilemez. Bu bağlamda akışkan dindarlık, Bauman'dan mühlhem, postmodern dönemde dindar kimliklerin modernizmin sabitelerine karşın muğlaklığına, değişkenliğine, dağınıklığına ve sürekli yer değiştiren akışkanlığına atıfta bulunmaktadır.

Türkiye özelinde düşünüldüğünde sekülerliğin, dindarlığın ve akışkanlığın niyetlere ve gündelik eylem kalıplarına derinden etki ettiği gözlemlenebilir. Bu nedenle çalışmada, söz konusu kimlik etkileşimlerini ve ayrışmaları ortaya koymayı amaçlayan, Kızılıçık Şerbeti isimli dizide işlenen seküler ve dindar kimlik kodlarının eleştirel söylem analizi gerçekleştirilmiştir. Ana akım medyada yer alan ve oldukça yüksek izlenme oranlarına sahip olan diziyeye ait 20 bölümün, makro ve mikro boyutta diyalektik bir okuması gerçekleştirilerek, belirli bir olay örgüsü içinde öznenin, neyi hangi amaçla söylediğine odaklanılmış ve söylemin dil dışı öğelerinde ideolojik, toplumsal, siyasi ve sosyokültürel olanın ortaya konması hedeflenmiştir. Makro boyutta senaristin ardalanına bakılırken, mikro boyutta, cümlelerin yapısına, tercih edilen sözcüklere, cümle öbeklerine, nedensellik ilişkilerine, taraflara ve referans ilişkilerine odaklanılmıştır. Böylece söylemin toplumsal özelliklerinin, odaklanılan kimlikler özelinde çıkarsamasını yapmak mümkün olmuştur.

1. Modernleşme ve Kimlik Arayışları

Osmanlı'da başlayan modernleşme hareketlerinden farklı olarak Cumhuriyetin laikliği yürürlüğe koyması ile dinin toplumsal, siyasi, ekonomik veya kültürel alandaki egemenliğini zayıflatarak, bireyin anlam dünyasına indirgemeyi amaçlayan anayasal bir süreç başlamış oldu. Böylece laiklik, Türkiye'de özel ve kamusal alanların birbirinden ayrılmasını gündeme getirmiş ve dini kamusal alandan çekmeyi teklif etmiştir. Ancak Türkiye'nin İslami mirasa sahip laik ve demokratik bir devlet olması, laikliğin geniş bir kesim tarafından içselleştirilmesi önündeki en önemli engel olmuştur. Macit, bu ayrımı "laikliği benimsemişler-laikliği benimseyememişler" ikiliği ile ifade etmektedir (2010, 20). Bu bağlamda laiklik din ile devlet işlerinin birbirinden ayıran bir ilke olmaktan ziyade bugün dahi toplumsal ve siyasi alandaki çatışmanın temelini oluşturan unsurlardan biri olmaya devam etmektedir.

Birden fazla nedeni olmakla beraber Türkiye'de din ile modernleşmenin ilişkisi ekseriyetle gerilimli bir ilişki olmuştur. Modernleştirici elitler İslâm'ı geri kalmışlığın sebebi olarak görmüş ve çağdaşlaşmanın başarıya ulaşması için dinin ekonomik, siyasi ya da kültürel olduğu fark etmeksizin dışarıda tutulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle laiklik Türk modernleşmesinin en temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Örneğin Berkes'e göre çağdaşlaşma kavramının merkezinde laiklik vardır. Türkiye'de iki yüz yıldır gerçekleşen toplumsal değişimi "çağdaşlaşma" kavramı ile karşılayan Berkes, bu süreci "din ile devlet işlerinin ayrılması ve kutsal hale gelen geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak ifade eder (2005, 17). Bu bağlamda modernleşmenin yeni bir hayat tasavvurunun, gelenekten kopuşu temsil etmesi gerilimin bir diğer kanadıdır. Diğer yandan İslâm ile gelenek birbirini besleyen iki kaynak olmuş, Batıcılar için ise İmparatorluktan ulus devlete aktarılmış bir problem olarak görülmüştür. Dahası geleneğin bizzat kendisi İmparatorluk bakiyesine atıf yapmaktadır.

Gelenek ve dinin modernleşme ile bu netameli ilişkisi siyaseti, dini ve toplumsal alanı belirlerken Türkiye’de kimi kimliklerin alçısı haline getirmiştir. Cumhuriyet projesi yeni bir devlet, toplum ve insan biçimi tasavvur ederken otantik dokudan güçlü dirençlere maruz kalmıştır. Çünkü Osmanlı bakiyesine sahip olan Cumhuriyetin dini, yönetim ve kamusal alanda nasıl düzenleyeceği sorusu söz konusu kimliklerin keskinleşmesi noktasında esas sorun olarak görülmüştür. Bu nedenle Göle, Tanzimat hareketleri ile başlayan ancak asıl ivmesini Cumhuriyet’in modernleşme projesi ile elde eden batılılaşma çabalarının toplumsal grupları İslâm-Batı, geleneksel-modern veya gerici-ilerici gibi dikotomiler üzerinden karşı karşıya getirdiğine dikkatimizi çeker. Bu bağlamda Türkiye’de cumhuriyetçi-laik ve muhafazakâr dindar ayrımının kendine özgü uzun bir geçmiş birikimi vardır (2004, 120-121). Türkiye’nin modernleşme tarihini en basit tanımı ile iki kültürel modelin mücadele alanı olarak tanımlamak mümkündür (Göle, 2004, 49). Esasen bu ikilik aynı zamanda halk ile elitler arasındaki ayrıma da işaret eder. Nitekim Türk modernleşmesinin aşağıdan bir hareket olmaması, bürokratik seçkinlerce yerine getirilmesi ve söz konusu seçkinlerin laikliği, yeni devletin teminatı olarak gören yaklaşımı nedeni ile laik kimlik elit kesime hasredilirken halk, dindar kimliği temsil etmiştir. Göle’ye göre Türk elitinin laikliğe istisnai bir değer atfetmesinin (2010, 83) sebebi budur.

Devlet ve siyaset düzeyindeki din ve laiklik karşıtlığına koşut, laik ve seküler yaşam tarzları arasındaki ilişki de gündelik yaşamda bir çatışma unsuru olarak kendine yer bulmuştur. Nitekim mevcut tablo daha baştan gündelik hayatın parçalara ayrılmasını ve yaşam alanının birbirini aleyhine daraltılmasını ifşa eder. Modernleştirici tahayyül, dini biçimlendirmeye çalışırken gündelik alanda yerini ve otoritesini göz önünde bulunduran oldukça geniş ölçekte düzenlemelere başvurmuştur (Subaşı, 2012). Böylece Türkiye’de dindar kimliklerin modernleşme projesi ile sorunlu, hatta çatışmalı bir ilişkisi ortaya çıkmıştır. Diğer yandan dinin Kemalist modernleşmenin arzu ettiği alana çekilebildiğini söylemek de mümkün değildir. Bu bağlamda ne Türk toplumunun modernleşme projesinin öngördüğü şekilde dini alımladığı ne de dinin toplumsal ve kamusal görünümünün yok edilebildiğini söyleyebiliriz.

Ancak bu durum çatışmanın boyutunu artırıcı bir işleve sahip olmuştur. Söz konusu çatışma geleneksel hayatı ve dindar yaşam biçimlerini korumak isteyen toplumsal gruplarla, laikliğin içselleştirilmesi ve benimsenmesi taraftarları arasında devam etmektedir. Dahası iki görüşün de her iki kesim için hayati olması, laikleşme sürecinin geriye çevrilme ihtimalinin daima canlı kalması kimlikler adına birer motivasyon kaynağıdır. Çünkü Laiklik, Cumhuriyetin bir ön koşulu ve Kemalizm’in teminatı olarak görülmüştür. Dindarların korkusu ise laiklik adı altında kutsal alanlarına yapılan müdahalelerin artması ve kamusal alanın laiklik çerçevesinde çizilerek örneğin iş yaşamı gibi alanlarda kısıtlama yaşanmasıdır. Bu bağlamda Macit’e göre geleneksel yaşam biçimini koruma isteği ile laikleşmenin geriye dönme ihtimalinden korkuya dayanan yaşam biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu hayat tarzlarına müdahale edilmesine yönelik endişelere dayanan ayrışmada ön yaşantılara dayanan ötekileştirmeler ortaya çıkmıştır. Böylece durum veya kavramları algılamalarına ve bunlara karşı tepki geliştirmelerine rehberlik eden ve sosyal bilişsel yapılar olarak ifade edilebilecek sosyal temsiller meydana gelmiştir (2010, 21-22). Dindar-laik karşıtlığındaki bu yaşam biçimleri ise seküler ve dini yaşam biçimleri olarak ortaya

çıkmiş ve gündelik yaşamda giyim kuşam, yeme içme, alışveriş, mobilya ya da selamlaşma gibi pek çok alana sirayet eden ritmik ritüellere yansımıştır.

Hayat tarzını, bireylerin kabul ettikleri varoluşsal anlam temelinde biçimlenen toplumsal ve tarihsel inşalar olarak ifade edebiliriz. Bu bağlamda “seküler yaşam biçimi” ve “dini yaşam biçimi” derken neyi kastettiğimizi de açıklayabiliriz. Seküler yaşam tarzına rehberlik eden değerler “bu dünyaya ait olma ve bu dünyayı yaşama” kodlarına sahiptir. Bireyin isteklerine, gündelik yaşam pratiklerine rehber eden değerler, yani sıradan günlük olgular kutsal bir özellik içermez ve herhangi bir aşkın değer, kişinin varoluşsal dünyasında önemli bir yer işgal etmez. Dini yaşam tarzında ise bireyin varoluşsal anlamı aşkın değerler sistemi içinde tanımlanmıştır. Günlük yaşam pratikleri, arzular veya eğilimler, dinin meşru saydığı değerler bağlamında biçimlendirilir. Hayat tarzları, belirli davranış örüntüleri ve değer sistemleri arasında sembolik sınırlar inşa etme biçimidir. Söz konusu sistem ve örüntüler aidiyet türünü sembolize ettiği gibi hayat tarzları arasındaki farklılıkların da yeniden üretimine katkıda bulunur (Ünal, 2013, 59-60). Bahsi geçen seküler ve dini yaşam tarzları Türkiye özelinde düşünüldüğünde çoğunlukla Cumhuriyetçi/laik/Kemalist gruplar ile İslamcı/muhafazakâr/dindar gruplar, diğer bir deyişle laikliği içselleştiren gruplar ile laikliği içselleştirmeyen gruplar arasında görülür. Ancak gelenekselden moderne geçişte ortaya çıkan dikotomilere ek olarak artık postmodernitenin dinle girdiği paradoksal ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkan yeni formların da varlığına değinmek gerekir. Modernitenin dinin etkinliğini kırmaya yönelik talep, öneri ve etkinliklerine karşın küresel alanda dinin giderek etkinliğinin artması ve arzu edilen kamusal alanın Türkiye özelinde hiç ortaya çıkmamış olması bir yana postmodernitenin dinle girdiği çelişkili ilişki sonucunda yeni forma bürünmüş dini kimlikler üretmeyi başarması, akışkan dindar kimliklere değinmenin zaruretini ortaya koymaktadır.

2. Alternatif Dindar Kimliklerin Doğuşu

Batılılaşma ile dindar kimlik arasında meydana gelen etkileşim ve kaynaşma ancak aynı zamanda gerilim ve paradoksal ilişkiler, yeni dindarlık formları üretmiştir. Özboilat’a göre bu form, postmodern tüketim kültürü ile dindarlığın karşılaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Dindar çevrelerde dinsel simgeler, postmodern tüketim kültürünün araçları ile birlikte görünmekte, toplumsal ve ekonomik olarak çeşitli biçimler yaratarak yeni görünüm, davranış, tutum ve yeni iletişim tarzları yaratmaktadır. Bu, idealleri yeniden biçimlendirici ve piyasalaştırıcı özellikleri ile gündelik pratikleri, toplumsal hayatın ve kültürel pratiklerin yeni biçimlerine bağlayan yeni bir süreçtir. Postmodernliğin taşıdığı dini ikilemler bir yandan kendi inananlarının inançlarını belirleyip fiillerini kontrol ederken, diğer yandan büyük dini geleneklerin sembolik havuzundan özgürce referans ve semboller ödünç alan inanç ve fiil patlaması göze çarpmaktadır (2017, 266). Taslaman’a göre bu durum, modernleşme ve küreselleşme sürecinin bir sonucudur ve söz konusu değişim İslâm’a da yansımıştır. Örneğin sakallı ve cüppeli dindar erkeğin yerini traşlı ve kravatlı tebliğ yapan erkek almıştır. Ya da tekkede belli ritüelleri yerine getirmeyi erdem gören dindarlar yerini bugün holding kuran, medyada kendine yer açan ve devletin ideolojik aygıtlarında mevzi kazanmaya çalışan dindarlara bırakmıştır (2011, 25). Taslaman, bu

yeni formu “karışım kimlikler” olarak ifade etmektedir. Karışım kimlikler yukarıdan aşağıya modernleşme projesi, kentleşmenin yeni toplumsal dinamikler doğurması, küresel olgulara daha fazla maruz kalma ve İslami kesimdeki kanaat önderlerinin bu yöndeki kararlarının etkisi ile ortaya çıkmıştır (2011, 246-247).

Bu anlamda postmodernite bir yandan dinin etkinliğini azaltırken diğer yandan yeni dini formlar ortaya koymaktadır. Postmodern paradigmanın her türlü zıtlığı bir araya getirmeye muktedir oluşu, dindarların seküler alanlara dâhil olmasına imkân tanırken, dindarlar İslâm ile moderniteyi bir araya getirmenin çok çeşitli formüllerini üretmişlerdir. Böylece İslâm ile Batı, kapitalizm, tüketim, moda, imaj ve şov gibi yan yana gelmesi düşünülmeyen pek çok öge yan yana gelerek yeni melez bir tipi doğurmuştur. Yukarıda izah edildiği üzere akışkan olarak ifade edebileceğimiz dindarlar, modernliği söylem düzeyinde eleştirirler ancak dinin, cemaati işlevinden ziyade meşruiyet alanını daha elverişli bulurlar. Beş yıldızlı otellerde helal tatil yapan, israfla ilgili öğretiyi karşın ipek şaldan tesettüre binlerce lira yatıran, alkol satan büfelerden alışveriş yapan, alkollü bir yemekte bulunan ancak alkol almayan, Müslümanın iyi görünmesi adına botoks yaptıran, tesettürü moda modayı tesettüre uyduran dindarlar söz konusu meşruiyete sıkça sığınmaktadırlar. Dahası akışkan dindarlar seküler arkadaşlıklarda, evliliklerde ya da iş ortaklıklarında da oldukça başarılıdır.

3. Teun A. Van Dijk'in Eleştirel Söylem Analizi Modeli

Türkiye’de hâlihazırda toplumsal, ekonomik ve siyasal alanı meşgul ettiği düşünülen seküler, dindar ve akışkan dindar eğilimin gündelik yaşam pratiklerine, niyetlere, eylemlere ve karar verme süreçlerine ne yönde yansıdığını Kızılıcak Şerbeti isimli dizi filminden hareketle ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada nitel araştırma tekniklerinden eleştirel söylem analizi tercih edilmiştir. Teun Van Dijk, Norman Fairclough ve Ruth Wodak’ın başını çektiği teorisyenler tarafından geliştirilen söylem analizi, dilbilimi çalışmalarının yanı sıra 1960’lı yıllardan bu yana pek çok disiplin tarafından kullanılmıştır.

Eleştirel söylem analizinde, analiz edilen olay örgüsü içinde öznenin hangi amaçla ne söylediği sorusuna odaklanılarak, söylenenin ardında saklı olan mesajın sistematik bir çözümleme ile ortaya konması hedeflenir. Söz konusu gizlilik, söylemin dil dışı bağlamlarının tespit edilmesi ile ilgilidir. Söylemin dil dışı öğelerine odaklanılmasının nedeni onun toplumsal, ideolojik, siyasi, sosyokültürel veya tarihi olabilmesindedir. Fairclough’a göre bu analizin eleştirel olmasının nedeni söz konusu söylemin bu şekilde bir yapı arz etmesinden kaynaklıdır (2001, 20). Esasen Van Dijk’in işaret ettiği ideoloji, güç, hegemonya, cinsiyet, yaş, toplumsal sınıf, etnik köken, ayrımcılık, ağlar, sosyal yapı, sosyal düzen ya da gelenek gibi özellikler tam olarak bu noktada iletişimimiz üzerinde etkilidir. Bu etkinin temelinde çözümlemecinin bu biçimler aracılığı ile söylemin toplumsal özelliklerinin çıkarsaması yatmaktadır (2003, 355). Bu nedenle eleştirel söylem analizinde toplumsal bağlam son derece önemlidir. Metin ya da söylem, toplumsal bağlamdan uzaklaşmadan tüm yönleri ile değerlendirilmelidir. Analiz nesnesi, karşılıklı konuşma olabileceği gibi tek taraflı bir söylem ya da metin üzerindeki mesaj da olabilir. Eleştirel söylem analizi, ideolojik bir çözümleme olduğu için söylem içinde iktidar ilişkilerinin ve ideolojik kodların yansımalarını bulmamızda oldukça işlevseldir.

Dijk'in eleştirel söylem analizinin temel özelliği makro ve mikro kategorilerin oluşudur. Makro yapıların incelenmesinde tematik ve şematik açıdan analiz gerçekleştirilir. Bu aşamada habercinin, yazarın ya da senaristin olayların sosyal ve politik arka planını nasıl ele aldığı bilgisini oluşturan ardalanına bakılmaktadır. Mikro analizde ise cümle yapıları, seçilen sözcükler, cümlelerin art arda sıralanış biçimi, cümleler arasında kurulan nedensellik ilişkileri ya da sayısal veriler, taraflar ve referans ilişkileri ele alınarak söylemin dile yansımaları ele alınmaktadır (Dijk, 1988, 167-187). Söylem çözümlemesinde birbiri ile ilişkili üç aşama vardır. İlk aşamada metinde yer alan kişi, olay, yer veya anlatıcı gibi yapısal özellikler ile kullanılan kelime ve sözcükler incelenir. İkinci boyut yeniden üretim aşamasıdır ki söylemlerin birinci aşamada gramatik yapısından hareketle yorumlanarak toplumsal, ideolojik ya da siyasi vurgularının ortaya konması söz konusudur. Üçüncü aşamada ise toplumsal bağlamdan hareketle yapılan çıkarsamalar açıklanarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılır. Böylece söylemin amacı, hangi mesajı kime iletmek istediği, yazar veya senaristin ideolojik veya siyasi bir taraf olup olmadığı gibi sorulara cevap aranarak toplumsal bir çözümleme yapılması amaçlanır (Fairclough, 1995, 98).

Bu çalışmada Kızılıcak Şerbeti isimli dizide karakterize edilen seküler ve dindar kimliklere ilişkin söylemlerin makro ve mikro boyutta diyalektik bir okuması gerçekleştirilmiştir. Söz konusu dizi, Ekim 2022 tarihinde Show TV'de Hakan Kırvavaç yönetmenliğinde gösterime girmiştir. Kızılıcak Şerbeti isimli dizinin seçilme sebebi, dindar ve seküler iki gencin evlenmesinin ardından iki aile arasında ortaya çıkan ve gündelik yaşamın pek çok ayrıntısında ele alınan, seküler ve dindar yaşam biçimlerine dair gerilimin dizinin ana fikrini oluşturmasından kaynaklanmıştır. Öyle ki bu makalenin yayınlanma aşamasında diziyi RTÜK tarafından "kadına yönelik şiddeti ve baskıyı teşvik ettiği" gerekçesi ile dört bölüm yayın durdurma cezası verilmiş ve yasak günlerce Twitter ve sair sosyal medya platformlarının gündemini meşgul etmiştir. Sosyal medyada gösterilen tepkilerin ana fikrinde "kadına yönelik şiddet" konusunun ceza için bahane edildiği, asıl nedenin iktidarın dizide dindar kesimin ele alınış biçiminden rahatsızlık duyduğu vurgusu, bu makale konusu bakımından da anlamlı bir veridir. Diğer taraftan dizinin özellikle ilk bölümleri anılan ayrılıkları çok daha derin biçimde vurgulamış ve kamuoyunun da tepkisini toplamıştır. Dizinin sezon bölümlerinin tamamına bakıldığında, alınan tepkilerin ardından seküler-dindar gerilimini daha yumuşak bir üslupla ele almak durumunda kaldığı anlaşılmaktadır.

Seküler ve dindarlığa dair gerilim, dindar bir aile olan Abdullah ve Pembe çiftinin oğlu Fatih ile seküler bir aile olan Kıvılcım'ın kızı Doğa'nın evliliği üzerinden işlenmektedir. Dindar ailenin annesi Pembe Hanım ve oğlu Fatih oldukça geleneksel bir dindarlık ve ataerkil kodlara dair baskın bir tip ile ele alınmıştır. Ancak dindar ailenin babası Abdullah Bey ve amca Ömer karakterleri, bu makalede tanımlanan akışkan dindarlık tanımına uygun olarak, seküler ve dindar yaşam tarzları arasında mesafe katetmiş karakterler olarak önümüze çıkmaktadır. Diğer yandan seküler ailenin annesi Kıvılcım, kızı Doğa ve teyze Alev dinin gündelik hayattaki sembolik ya da somut olarak hiçbir yansımaya tahammülü olmayan dizi karakterleridir. Bu bağlamda dizi, dinin ve sekülerliğin bir çatışma ortamına dönüşmesine odaklanırken, her iki yaşam tarzını da benimseyebilen yeni dindar formların varlığına dikkatimizi çekmekte, farklı yaşam tarzları üzerine yapılabilecek bir çalışma için elverişli veriler sunmaktadır.

Söz konusu farklılıkların ortaya konabilmesi için dizinin yayınlanmış 20 bölümü izlenmiş ve söylem belirleyen sözcüklerin ve cümle seçimlerinin makro düzeyde meydana getirdiği önermeler belirlenmiştir. Bu sayede metnin tematik yapısındaki nedensellik ilişkisini kuran kategoriler ortaya konmuştur. Mikro düzeyde ise işlevsel bir yaklaşım benimsenerek söylem sahibinin, dolayısı ile senaristin görmezden geldiği ya da vurgulamak istediği işaretlere odaklanılmıştır. Bu aynı zamanda senaristin söylemek istediği ile sınıfı, eğitimi, cinsiyeti, yaşı ya da ideolojik aidiyeti arasında bağ kurmamıza olanak sağlar. Bu sayede söyleme ait kalıplar, kültürel ve toplumsal olanla ilişkilendirilerek açık mesajın yanı sıra yan önermelerin de ortaya konması mümkün olmuştur. Seküler ve dindar davranış kalıplarına odaklanılan bu süreçte, kavramsal çerçevede ele alınan ve modernleşme sürecinin bir sonucu olan söz konusu eylem kalıpları, yine içinde bulunduğu toplumun kültürel kodlarından hareketle yorumlanmıştır. Birbiri ile ilişkili bu üç aşamalı analizin sonucunda dizide seküler, dindar ve akışkan grupların kendini belli gündelik pratikler, niyetler, eylemler ve mekânlar üzerinden gerçekleştirdiği ve ötekenden ayırdığı tespit edilmiştir.

4. Kızılılık Şerbeti Dizisinin Eleştirel Söylem Analizi ile Çözümlemesi

4.1. İyi Dilekler ve Özel Günler: Nurlar İçinde Yatsına Karşılık İşıklar İçinde Uyusun

Toplumların gündelik olanı idame edebilmek için kendilerine özgü dilsel kalıpları vardır. Bu kalıplar özellikle gündelik olanın sıradanlığı içinde çoğu zaman farkına varmadan refleksif olarak kullanılır. Sabaha uyandığımızda, bir işyerine girdiğimizde, minnet duyduğumuzda ya da taziye iletteceğimizde bu kalıplara başvururuz. Söz konusu kalıplar muhababımızla ilişkilerimizin samimiyetine, yaşımıza ya da statümüze göre değiştiği gibi kimlik kodlarımız tarafından da belirlenebilir. Dahası tekrarlanan, sembolik sayılan ritüeller, grup bilincini ortaya koyabilir ve kolektif bilinci güçlendirebilir. Bu bağlamda selâmlaşma ve iyi dilek ritüelleri birer kimlik tanımlayıcısı olabilir. Örneğin “selâmünaleyküm” diyen birinin muhababı ile arasında ben ile ötekine dair bir sınır çizmesi mümkünken ifadenin bizzat kendisi kategorileştirmeye muktedirdir. Kızılılık Şerbeti isimli dizide grup düzeyinde karşılıklı oluştursan kutuplaştırıcı etkiye sahip benzer örneklere rastlamaktayız. Dindar muhafazakâr kimliğe sahip karakterler sabahları “hayırlı sabahlar” demektedir, gece uyurken “Allah rahatlık versin” şeklinde hitap etmekte kızıldığında ise “hasbinallah” demektedir. Gündüz rastlaşmalarda “hayırlı günler” tabiri ile muhabab karşılanmakta ancak muhakkak “selâmünaleyküm” ifadesi kullanılmaktadır (Kızılılık Şerbeti, 14. Bölüm). Karşı tarafa iyi dilekler sunulduğunda “Allah razı olsun” denirken iyi dileklere karşı “âmin” ifadesi dikkat çekmektedir. “Nasılsın” sorusunun karşılığı ise “hamdolsun iyiyim, şükürler olsun iyiyim, bugünümüze şükür” şeklindedir. Seküler karakterler ise “günaydın, iyi uykular ve iyi günler” gibi dinsel motifleri içermeyen ve manevi alana atıfta bulunmayan ibareleri kullanmaktadır (Kızılılık Şerbeti, 16. Bölüm). “Allah razı olsun” a karşı “teşekkür ederim”, “selâmünaleyküm” e karşı “naber”, “Allah’a emanet ol” a karşın “bay bay” “âmin” e karşı “umarım” ve hamdolsun” a karşı “teşekkürler iyiyim” ifadeleri tercih edilmiştir. Taziye haberi alındığında ise oldukça belirgin bir ayırım önümüze çıkmaktadır. Bu durumu gündelik yaşamda, sosyal medyada veya medya dilinde de sıkça gözlemlemek mümkündür. Dindar kesimin taziyesi “Allah rahmet eylesin, nur

içinde yatsın, mekânı cennet olsun” veya “Allah taksiratını affetsin” şeklinde iken seküler taziye biçimi reyini nur yerine ışıktan yana kullanmaktadır; “ışıklar içinde uyusun”. (Kızılılık Şerbeti, 2. Bölüm).

Dizde kadınların da “selâmünaleyküm” demesi karşısında, bu türden selamın esnaf ya da cami argümanı olarak değerlendirildiği izleyiciye geçirilmiştir (Kızılılık Şerbeti, 5. Bölüm). Ayrıca “Selâmünaleyküm” ibaresi bazı çevrelerde köylülükle bağlantılı bulunmakta, cümle önemli oranda statü düşüşü olarak tezahür etmektedir (Tekin, 2012, 192). Örneğin dindar kadın karakterinin, muhatabı kendisine “iyi günler” demesine karşın “selâmünaleyküm” şeklinde karşılık vermesi kimliksel anlamda bir diretmedir. Selamlaşmada vurgulanan bir diğer ayrıntı, erkeklerle kadınların el sıkışması örneği üzerinden verilmektedir. Seküler kadınlar erkeklerle el sıkışmaktan çekinmezken dindar kadınlar el sıkışmak bir yana erkeklerin yanından geçerken dahi eğreti bir temkinle geçmektedir (Kızılılık Şerbeti, 7. Bölüm).

Ara form akışkan dindar olarak kurgulanan Ömer karakteri ise her iki gruba ait dilsel kalıpları kullanmaktadır. Seküler ortama girdiğinde “naber” diyebilirken, dindar ağabeyinin odasına girdiğinde “selâmünaleyküm” demektedir. Dahası kadınlarla el sıkışma konusunda da müsamahakârdır (Kızılılık Şerbeti, 13. Bölüm). Seküler kadınlarla el sıkıştığı gibi başörtülü bir kadınla el sıkıştığı görüntüler hem başörtülü kadınların hem de dindar erkeklerin dönüşümüne dair bir örnek teşkil etmektedir.

4.2. Evcil Hayvanlar: Kediye Karşın Köpek

Seküler yaşam tarzları ile dini yaşam tarzları arasında ortaya çıkan bir diğer belirgin ayrım evcil hayvanlara karşı yaklaşım konusunda ortaya çıkıyor. Dindar muhafazakâr kesimin çoğunlukla kediye karşı olumlu yaklaşması, İslâm peygamberinin kedileri çok sevdiği ve mescitte kedilerin devamlı surette bulunduğuna dair dinsel öğreti ile temellenmiştir. Köpeğin eve alınması İslâm inancına göre yasaklanmış hatta girdiği yere meleklerin giremeyeceği, namaz kılınmayacağı kabul görmüştür. Esasen İslâm peygamberi otlattığı koyunları da çok sevmiştir ancak evcil hayvan endüstrisi kentte kediye yer açabilmiş olsa gerek, bu sevgi görmezden gelinmiştir. Bu elbette bir başka bahsi diğerdir ancak muhafazakâr dindar kesim ile seküler laik kesim arasında hayvan sevgisi konusunda bir gerilim olduğu muhakkaktır. Evcil hayvan, özellikle köpek beslemek seküler kesime atfedilen bir alışkanlık iken muhafazakâr dindar kesim son yıllara kadar evin içinde beslenen hayvanlara karşı mesafeli olmuştur. Bu mesafenin son dönemde kedilerle kapandığını söyleyebiliriz.

Hayvan sevgisi ile ilgili bir diğer tartışma konusu genellikle Kurban Bayramlarında ortaya çıkmaktadır. Dini bir inanış olan hayvanların kurban edilmesi bir kesime göre katliam ve barbarlık olarak nitelenirken dindar kesim, lüks restoranlarda biftek et yiyen, yılbaşında hindi kesen ve ağaçları süsleyen sekülerleri eleştirmektedir. Türkiye özelinde düşünüldüğünde bir kesim için hala yılbaşında hindi kesme çağdaşlığın göstergesi iken Kurban Bayramı’nda inek kesmek gericiliğin göstergesidir. Seküler ve dini yaşam tarzları arasındaki evcil hayvan gerilimi dizi filmde seküler Doğa karakterinin sokaktan bulduğu bir köpeği eve getirmesi kurgusunda işlenmiştir. Dindar kayınvalide Pembe ve abla Nursema, köpeği evde gördüklerinde “bu evde namaz kılınıyor, namaz kılınan eve köpek girmez, salyalarını akıtacak necis kılacak her yeri, sen dini vecibelerini yerine getirmiyor ola-

bilirsin ama bize saygı duymak zorundasın” şeklindeki ifadelerle tepkilerini ortaya koymaktadır. Doğa'nın verdiği cevap ise tam da seküler-dindar çekişmesi üzerinden kurgulanmıştır: “sokakta kalmış aç bir köpeği eve getirmek saygısızlık mı, Müslümanlık iyilikten geçmiyor muydu?” Seküler gelinin tepkileri üzerine köpeğin bahçede bir kulübede yaşamasına izin verilir ancak köpek yola çıkarak araba altında kalır ve ölür (Kızılıcak Şerbeti, 5. Bölüm).

Bölüm sonunda köpeğin ölümü üzerinden tevekkül ve eylemlilik adına söz konusu iki kimlik üzerinden mesaj verildiği görülmektedir. Köpeği sokağa terk etmeye gönlü razı olmayan seküler kadına karşı onu sokağa ölüme terk eden dindar kadının sonunda “takdiri ilahi, ölüm bu Allah'tan geldi, vadesi dolmuş, olacağı varmış” tevekkülü ile eylemsizlik işaret edilmiştir. Akışkan dindar olarak kurgulanmış Ömer karakteri ise eve köpek almamanın çok uç bir durum olduğuna dair seküler fikirleri onaylayan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda dizide hayvan sevgisi ve hayvan hakları mücadelesi laik ve seküler kesime atfedilirken, dindar muhafazakâr kesimin bu konuda yeterince hassas olmadığına dair mesaj seyirciye aktarılmıştır. Ancak bu konuda dindar olduğu halde seküler yaklaşımı benimseyen bir formun da artık var olduğu mesajı seyirciye ulaştırılmıştır.

4.3. Doktorun Kadını Erkeği Olur mu?

Türk toplumunun bir bölümünde kadınların gerek geleneksel düşüncesi gerekse İslâm inancı gereği erkek doktorlara gerekmedikçe gitmelerinin uygun olmadığı kabul görmüştür. Bu düşünceye göre kadınlar eğer aynı alanda kadın doktor var ise onu tercih etmeli ancak zaruret durumunda erkek doktora gitmelidirler. Bu tutum kadın doğum doktoru konusunda daha da belirgin olup, eşlerin tavrının da bu tercihte etkili olduğu bilinmektedir. Nitekim erkekler eşlerini erkek kadın doğum uzmanına götürmeyi, haram, günah, ayıp ya da ataerkil kodların etkisi ile erkeklığe yakışmayan eylem kalıpları arasında sayabilmektedir. Örneğin Yangın Balcı, yapmış olduğu saha verilerine dayanarak Türkiye’de gebelerin yüzde 69,2’sinin kadın doktora gittiğini ifade etmiştir. Dahası kadınların yüzde 7,6’sı kadın doktora gitmesinin nedenini eşinin talebi olduğunu ifade etmiştir (2004). Diğer yandan söz konusu tartışmanın ekseriyetle kadınların doktor tercihleri üzerinden yapılması dikkat çekicidir. İster haram ister mahrem ister ayıp ya da günah sayılsın kabahat, kusur veya günah cinsiyetten beri olmasına karşın, erkeklerin kadın doktora gidip gitmeyeceği aynı nispette tartışma edilmemektedir.

Dizide dindar ailenin gelini olan seküler Doğa karakteri, gebelik kontrolleri için erkek bir doktor tercih etmekte ancak aile tarafından kadın doktora gitmesi gerektiği öğütlenmektedir. Doğa karakterinin laik-seküler annesi bu duruma tepki göstermekte ve kızını muayenahaneden zorla çıkarmaktadır. Bu bağlamda olay örüntüsü, seküler-laik kimlikle dindar kimlik arasındaki bilim-din çatışmasına dayandırılarak sunulmaktadır. Laik-seküler kesim mesleğin cinsiyet temelli değerlendirilmesini gerçilik ve yobazlıkla ilişkilendirmekte, dahası bilimsel ilkelere aykırı bulmaktadır. Seküler annenin “doktorun erkeği kadını mı olur, kaçınıcı yüzyılda yaşıyoruz, bize kadın veya erkek doktor diye dayatamazsınız. Bu ne Allah aşkına, dualarla ultrasona bakıyorlar. Bunlar benim kızımı alır tekkeye götürür buradan” şeklindeki ifadesini bu bağlamda okumak mümkündür (Kızılıcak Şerbeti, 5. Bölüm). Dizide seküler anlayışa dayalı yaklaşım, daha evvelki deneyimlerine, yakınların tavsiyelerine, sosyal medyada doktorla ilgili yorumlara bakarak doktor tercihi

yapmakta ve mesleki uzmanlık ile dinin meşruiyetini birbirinden ayırmaktadır. Dindar kesim ise kadının erkek doktora gitmesinin, hele ki doğum doktoruna gitmesinin kabul edilemeyeceğinin altını çizmekte, dahası başörtülü bir doktor seçerek dini meşruiyeti pekiştirmektedir. Burada başörtülü bir doktor seçilmesi, doktorun muayeneye başlamadan evvel besmele çekmesi de hastalık, muayene veya doğum gibi ritüellerin dini ritüellerle birleştirilme arzusunun ileri gelmektedir. Akışkan dindar olarak karakterize edilen Ömer ise kimsenin kötü niyetli olmadığını, yalnızca farklı insan tipleri olarak düşünmesi gerektiğini ifade etse de seküler düşünceye hak veren bir tutum sergilemiştir. Örneğin seküler kadının kendisine “birisi dindar olabilir, gerekli gördüğü şeyleri dinine uygun yapabilir ama başka bir insanın inancına, hayat tarzına karışmak asla kabul edilemez” şeklindeki düşüncelerine karşın kendisini tamamen haklı bulduğunu ve kadın doktor şeklindeki ısrarın anlamsız olduğunu iletmiştir (Kızılılık Şerbeti, 5. Bölüm).

Bu bağlamda doktorun cinsiyet temelli seçilmesi gerektiğini düşünen dindar kesim, bu düşünceyi akla ve bilime aykırı bulan seküler kesim ve kadın doktor düşüncesinin artık anlamsız olduğunu düşünen akışkan/postmodern dindar kesime dair üçlü mesaj ortaya koyulmaktadır. Aynı sahnede akışkan dindar erkeğin kahve bardağını kaldırarak seküler kadına “o zaman sağlığına” (Kızılılık Şerbeti, 5. Bölüm) şeklindeki kadeh ritüelini tekrar etmesi de alkol almayan ancak seküler sembollere karşı arasına mesafe koymayan ya da kimliğini bu eksende sabitlememiş dindar bir toplumsal tipin varlığına dikkatimizi çekmektedir. Alkolle ilgili sıra dışı bir örnek de alkolsüz kolonya tartışması ile işlenmiştir. Eve gelen misafirlere tutulan kolonyanın alkollü olup olmadığını soran dindar misafirlerin tepkisini anlamsız bulan Doğa’ya “alkol dinimizde haram, ha içmişsin ha eline sürmüşsün” şeklinde karşılık veren dindar misafirin repliği ile seküler dindar ayrımında alkol tartışmasının çok daha derin olduğu vurgulanmıştır (Kızılılık Şerbeti, 17. Bölüm).

4.4. Tevekküle Karşı Eylem: Kadına Karşı Şiddet

Seküler ve dindarların eylem, düşünce ve yaşam pratiklerini ortaya koyma biçimlerinde, en elverişli konulardan biri de kadındır. Kadının sosyal hayata, iş yaşamına ne kadar ve hangi şartlarda dâhil olması gerektiği, kadınların erkeklerle olan sosyal ilişkilerinin neliği ya da kadınların akşam dışarı çıkıp çıkmayacağı gibi konuların halen dindar muhafazakâr kesimin gündeminde olduğu bilinmektedir. Çözümlemesi yapılan dizide de kadının konumu en fazla tartışma konusu edilen meseleler arasındadır. Dindar kesimdeki kadınlar, erkeklerin denetimi altında bir görüntü resmetmekte olup kendi başlarına karar verme özgürlükleri olmayan bir modelde karakterize edilmiştir. Örneğin dindar anne Pembe Hanım her durumda eşi Abdullah beyi ikna etmeye ve onu yatıştırmaya çalışmaktadır. Gündelik tüm rutinlerinde eşten izin alınmakta ve rutin ya da eyleme dair tüm ayrıntılar muhakkak akşamları eşin onayına sunulmaktadır. Evde misafir ağırlamadan paranın harcanmasına ya da hayrın yapılacağı her durumda en son karar babaya aittir. Her durumda babanın onayı alındıktan sonra eli öpülmekte ve “Allah senden razı olsun” ritüeli tekrar edilmektedir (Kızılılık Şerbeti, 4. Bölüm). Bunun yanı sıra dindar kadınlar akşamları dışarı çıkamamakta, gündüz dahi evin kızının dışarı çıkması zorlaştırılmaktadır. Bu durum, seküler gelin Doğa’nın bu yöndeki talepleri ile tartışma konusu olmaktadır. Evin kızı Nursema bu geleneğe uygun davranmaktadır ancak akşam çıkmak için izin istediği bir senaryoda annenin “gündüzler torbaya mı girdi, akşam çıkmak da neyin nesi,

evlenirsin kocanla istediğin yere gidersin” şeklindeki ifadeleri ile kadının esas özgürlüğüne evlenince kavuşabileceği mesajı verilmektedir (Kızılılık Şerbeti, 8. Bölüm). Kadının namusu, bekâreti ya da adının çıkması gibi durumlar, kız çocuğunun evlenene kadar korunması gerektiğine dair düşünceyi beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda dizide geleneğin etkisi altında boğulup kalmış, din ile ataerkil kodları birbirine karıştırmış ve bireyselleşemeyen dindar bir kadın modeli ortaya konmuştur.

Evlenince özgürlüğüne kavuşacağı salık verilen kadın mesajına rağmen evli erkeğin, ailesi ile yaşadığı bir dizi senaryosu hazırlanmıştır. Seküler gelin Doğa mütemadiyen eşine ve eve ayak uyduramadığını ve bu durumun evliliklerini yıprattığını söylemekte ancak eşi Fatih bu durumun geleneklere ters olduğunu ifade etmektedir. Dahası evin erkekleri evvela kendi anne ve babalarını öncelemekte ve onların yaşam tarzına uyarak bireyselleşemeyen bir evlilik görüntüsü vermektedir. Seküler kadınlar ise özgür ve kendi kararlarını alabilen kadınlar olarak sunulmaktadır. Kimseden izin almamakta, dahası izin alan dindar kadınları mütemadiyen aşağıladıkları gözlenmektedir. Bu bağlamda dindar kadınlar eşlerin iznine tabi bir hayat tarzına sahipken seküler kadınlar, erkeklerin özgürlük alanına müdahale etmediği bir modelde imlenmiştir. Bu düşünce dindar ailenin kızını rızası dışında zorla evlendirmesi konusunun işlenmesi ile pekiştirilmiştir (Kızılılık Şerbeti, 18. Bölüm).

Kadın konusunun düğüm noktası kadına yönelik şiddettir. Seküler ve dindar iki kayıvalide sahilde yürürlerken bir araç içinde eşini döven ve öldürmekle tehdit eden bir erkeği görürler. Seküler kadın Kızılılık, hemen olaya müdahil olarak aracın kapısını yumrukla ve kapıyı açmazsa polis çağıracağını söyler. Etraftakilere de seslenerek yardım istemesi üzerine şiddet uygulayan erkek, kadını araçtan indirip kaçmak zorunda kalır. Seküler kadın, şiddet mağduru kadına “sizi eve götürebilirim, isterseniz karakola gidebiliriz, size şahitlik edebilirim” şeklinde destek olur. Bu sırada dindar kadının “geçmiş olsun, inşallah eşinizle aranızdaki problemi en kısa sürede halledersiniz” şeklindeki repliği verilerek dindarların sabrı öğütleyen tevekkülcü yaklaşımı vurgulanır. Sahne sonunda seküler kadın mağdura kartvizitini verirken, dindar kadının su vermesi dikkat çekicidir. Olay sona erer ve dindar kadın ile seküler kadın arasında kadına yönelik şiddet tartışması başlar. Dindar kadının ifadeleri karı koca arasına girilemeyeceği, karışmanın doğru olmayacağı ve kolun kırıldığında yen içinde kalacağına yöneliktir. Dahası dindar kadına göre kadın kurtarılmayı değil, kocasının gelip kendisinden özür dilemesini beklemektedir. Seküler kadın ise mevzu dayak olduğunda herkesin arasına girilebileceğini, kadına karşı şiddete sessiz kalmanın cinayetine de iştirak etmek anlamına geleceğini ifade ederek bu tepkisizliğe karşı bir duruş sergiler. Dindar karakterin daha sonraki ifadelerinde “kişi kendini kurtarmak istemedikten sonra yedi düvel birleşse ne olur, insan önce kendi hakikatini kabullenecek. Ne yapsın ya gidecek yeri yoksa, sokakta kalacaksa, çocuklarını göremeyecekse ne yapsın” ifadelerine bakıldığında hem kadınların şiddet karşısındaki tavrına hem de eylemsizliğe işaret etmeyi sürdürdüğü görülmektedir. Dahası bu tavır, yerleşik halk tavrı olarak lanse edilmektedir (Kızılılık Şerbeti, 5. Bölüm).

Kadına karşı şiddet konusunda dindar kesimin, şiddete göz yuman, sabır gösteren ve erkeğin bir gün uslanacağını düşünen yaklaşımının yanı sıra aile ilişkilerinin, içinde şiddet dahi olsa iki tarafa ait olduğu ve toplumun müdahil olma hakkı bulunmadığı düşüncesi işlenmiştir. (Kızılılık Şerbeti, 15.-19.-12. Bölüm). Seküler kesim ise eğer şiddet var ise aile ilişkileri de olsa toplumun ve yetkili mercilerin dâhil olma hakkını vurguladığı eylemlilik hali

seyirciye aktarılmıştır. Akışkan dindar kimlik olarak resmedilen Ömer karakteri ise olay karşısında seküler kadını destekleyerek “o kadar şiddete uğrayan kadın varken sen birini kurtarmışsın, tebrik ederim” ifadelerini kullanır (Kızılıcak Şerbeti, 5. Bölüm). Dahası şiddet gösteren erkeğin, seküler kadından intikam almak için onu darp ettiği bir başka sahnede seküler kadını kurtararak eylemliliğe destek olur (Kızılıcak Şerbeti, 10. Bölüm).

Kadına karşı şiddet konusunda tartışılan bir diğer tevekkül biçimi, boşanma teması ile işlenmiştir. Konunun tartışıldığı bir sahnede seküler karakterler eşlerin anlaşamazlarsa boşanabileceğini ve çok da zorlamamak gerektiğini ifade etmiş, evlilik kurumunu hafife alan, kutsamayan ve önem vermeyen bir tutum sergilemiştir. Geleneksel dindarlar ise boşanmanın son çare olduğu, uzun süre sabır gerektiği, fedakârlık edilmesi ve evliliğin sürdürülmesi için her türlü çabanın gösterilmesi gerektiğini vurgularken, eskiden evliliklerin sürmesini bu fedakârlığa bağlar. Ancak seküler karakterin bu iddiaya itirazı vardır. Çünkü ona göre eskiden evliliklerin sürmesi fedakârlık nedeniyle değil, kadınların çaresizliği ve şiddete razı olmayı öğrendikleri içindir. Yoksa eskiden de evlilikler kutsal ve mutlu bir yuva şeklinde değildir, yalnızca kadına dişini sıkması öğütlenmiştir (Kızılıcak Şerbeti, 5. Bölüm).

Böylece geleneksel dindarlığın kadının şiddete uğraması konusunda eylemsizliği ve itaati, sekülerliğin bu konuda aşırı hassas olan yaklaşımının yanı sıra postmodern dindarların kadın hakları, kadına karşı şiddet ya da kadının eğitim ve özgürlüğü konusunda bilinç düzeyinin yükseldiği düşüncesi seyirciye aktarılmıştır.

4.5. Bilime Karşı Kutsal: Türbe ve Tıp, Dua ve Mabet

Halk arasında yaygın inanışlardan biri de türbe ve yatırları ziyaret ederek orada yatan zatlardan yardım istendiğinde duaların kabul olacağına yöneliktir. Ziyaret edilen türbe veya yatırlara mum yakmak, suya para atmak, türbeye yüz sürmek veya bez bağlamak sureti ile gerçekleştirilen ritüellerle dileklerin kabul edilmesi beklenmektedir. Türbelere gidilerek şifa bulunacağı, borçların ödeneceği, kekeme çocukların konuşacağı ya da kayıp yakınların bulunacağı halen yerleşik bir halk inancıdır. Kimi türbe veya yatırların özellikle çocuğu olmayanlar için hususi bir şifa kaynağı olduğuna inanılır. Köse’ye göre kentler içinde modern yaşamın ürettiği alternatif bir dini yaşam olarak türbe ziyaretleri genellikle alt kültüre has bir ritüeldir (2015, 9). Dahası türbe ziyaret ederek yardım dilemenin bidat, batıl inanç ve hurafe olduğuna dair pek çok tartışma yapılmasına karşın bu ritüel dindar kesime atfedilmektedir. Eleştirel söylem analizi yapılan dizide de benzer bir durum söz konusudur. Dindar kayınvalide Pembe, çocuğu olmayan gelinini türbeye götürmekte ve türbeye giderek adak adalarını halinde çocuğunun olacağına inanmaktadır. Ancak daha öncesinde bir uzmana başvurulduğu ve tıbbi yardım alındığına dair bir mesaj ya da olay örüntüsüne rastlanmaz (Kızılıcak Şerbeti, 6. Bölüm). Seküler kadın Kızılıcak ise bir başka konuşmada dünürü için “benim kızımı yakında türbeye de götürür bunlar” şeklinde kullandığı ifadelerle söz konusu ritüele olan yaklaşımını ortaya koymaktadır (Kızılıcak Şerbeti, 5. Bölüm).

Kutsal yerlerin ziyaretine dair bir diğer dikkat çekici örnek dua ve mabet birlikteliği konusunda sunulmuştur. Seküler gelin Doğa, kiliseye giderek mum yakar ve Allah’a dua eder. Akşam eşinin dindar ailesine tüm olağanlığı ile kilise ziyaretinden bahseder. Dindar

kayınvalide Pembe, bu duruma tepki göstererek, “Müslümanın camide dua edebileceğini, kiliseye ise ancak turistik amaçlı gidebileceğini, aksi halde Hristiyanlara benzeyeceğini” söyleyerek tepki gösterir. Seküler gelin “kilisenin de bir ibadethane olduğunu ve oraya gitmekle Hristiyan olunayacağını” ifade ederek bunun saçma bir düşünce olduğunu vurgular. Akışkan dindar olarak karakterize edilen Abdullah Bey ise seküler geline gösterilen tepkiyi orantısız bulur ve “Selahattin Eyyubi, yerde haç gördüğünde kaldırıp yüksek bir yere koymamış mıydı, saygı görmek istiyorsan saygı göstereceksin. Gelin hanım için cami de kilise de Allah’ın evi. Gerçek bir Müslüman için mekânlar değil, iman önemlidir” ifadelerini kullanır (Kızılılık Şerbeti, 6. Bölüm). Bu bağlamda dindar kimliklerin imandan çok şekille ilgilendiği, seküler kimliklerin ise farklı dinlerin mabedi arasında bir fark görmediği vurgulanır. Postmodern dindar kimlik ise seküler kimliğe hak veren bir tavır sergiler ve Hristiyanlığın da Allah’ın dini olduğunu ve esas olanın mabetlerin kimliği değil Müslümanın kimliği olduğunu vurgular.

4.6. Mekânın Sahipleri

Dindar ve seküler kimlikler kendini gündelik davranış ritüellerinin yanı sıra mekânlar üzerinden de birbirinden ayırtmaktadır. Bu mekân ayrışmasını ev, işyeri, alışveriş merkezi, tatil veya eğlence mekânlarında görmemiz mümkündür. Özel, Cumhuriyetin aynı zamanda bir sekülerleşme projesi olduğuna dikkatimizi çekerken, kendi seküler seçkinleri yanında seküler mekânlarını da yarattığını ifade eder. Bu süreçte ordu, medya ve bürokrasi gibi resmi mekânların yanı sıra eğlence ve tatil mekânları da seküler kesime tahsis edilmiştir. Seküler kesim devlet eli ile örülen psikolojik ve fiziksel duvarlar aracılığıyla bu mekânlara sorunsuz şekilde hâkim olmuş, toplumun geri kalanı ile irtibat kurmadığı gibi onlara tepeden bakmıştır (2014, 24). Bu bağlamda eğlence mekânları, oteller, plajlar veya AVM’ler seküler kesimin kendisine ait olarak gördüğü mekânlar haline gelmiştir.

Söz konusu sahipliği, dizide seküler Kıvılcım karakterinin, lüks bir markaya ait giyim mağazasında gördüğü başörtülü kadınlara karşı göstermiş olduğu tepkide gözlemleme imkânı bulabiliriz. Seküler kadın, başörtülü kadını kastederek “bunlar da her yerde” şeklinde sataşır. Başörtülü kadının tepki göstermesi üzerine Kıvılcım “siz üstünüze niye alıyorsunuz, ait olmadığımız bir yerde misiniz, buradan çıkması gereken sensin, sosyalleşmeye alışkın değilsin” şeklinde yanıt verir. Başörtülü kadının “özgürlük düşmanı” şeklindeki tepkisine karşılık “medeniyet düşmanı olmaktan iyidir, böyle özgürlük olmaz olsun” şeklinde aynı üslubu sürdürür. Dahası mağaza sahibine dönerek “niye alıyorsunuz bu insanları buraya, hiç yakışıyor mu” diyerek, mekânın asıl sahibi olarak kendisini gördüğünü vurgular. Benzer bir hak görmeyiş tatil ritüeli için yapılmaktadır. Seküler anneanne kızı Kıvılcım’a “kaplıcalara gitsek ne güzeldir şimdi oralar” derken Kıvılcım “oraları başı bağlular doldurdu hep” demektedir (Kızılılık Şerbeti, 1. Bölüm).

Belirli semtlerin yanı sıra dizide AVM vurgusu dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Türkiye’de bazı kentlerin ya da semtlerin belirli grupların olduğuna yönelik bir kanı hâkimdir. Örneğin İzmir bizzat seküler laik kesime hasredilirken, Konya dindarlara tahsislidir. Bu nedenledir ki seküler dindar ayrımlı çalışmalarda iki kentin kıyaslanması sıkça karşılaştığımız bir durumdur. Kentlerin içinde semtlerin de kaderi benzerdir. Nişantaşı ve Şişli sekülerlere ait iken, Fatih dindarlara aittir. Fatih semti aynı zamanda tarikatların yoğun

olarak mobilize olduğu bir bölge olarak görülür. Hatta camilerin cemaatleri etrafında birleşmiş cemaat ve tarikatlar vardır. Dizide seküler kayınvalide Kıvılcım'ın “nerelisin” sorusuna, “Fatihliyiz” şeklinde cevap veren dindar damat Fatih'in bu cevabı karşısında seküler kayınvalidenin memnuniyetsiz yüz ifadesi, semte dair göstergeye bir vurgudur (Kızılılık Şerbeti, 1. Bölüm). Diğer bir semt vurgusu Etiler ile ilgilidir. Dizide seküler karakterlerin dindar kesime belli semtleri, AVM'leri, lüks markalara ait mağazaları ya da lüks otelleri müstahak görmemesine karşın dindar kesimin, Etiler'de alışveriş merkezinde olduğu mesajı sıkça verilmiştir (Kızılılık Şerbeti, 7. Bölüm). Burada özellikle Etiler semti, dindarların daha evvel görülmediği ancak artık rutin bir uğrak noktası olduğu mesajı ile izleyiciye sunulmaktadır.

Mekânın kategorize edilmesinde ev ve işyeri dekorları da oldukça belirgin veriler sunmaktadır. Dindar ailenin evi avangart ve gösterişli mobilyalarla döşenmiştir. Duvarlarda Kur'an-ı Kerim ayetleri, hat tabloları ve Osmanlıca yazmalar dikkat çekmektedir. Dekoratif ürünler olarak eskiden kalma ibrik, saat veya testi gibi aksesuarları ile geleneksel bir İslami burjuva evi temsil edilmiştir. Diğer yandan ev, boğaza bakmaktadır ve bahçe katına çıkan kadınlar başlarını örtmektedirler. Evde bahçıvanların çalıştığı bilinmekteyse de hiç kadraja dâhil edilmemişlerdir. Diğer çalışan hizmetçiler kadındır ve hepsinin başörtülü olduğu dikkat çekmektedir. Seküler ailenin evi ise modern mobilyalar, aykırı konsüller, aynalar ve kitaplıklardan oluşmaktadır. Duvarlarda sürrealist ve modern görünümlü tablolar tercih edilmiştir. Bir diğer ayırım, dindar ailenin evinde insan veya hayvan figürlerine yer verilmezken, seküler ailenin evindeki tablolarla gözle görünür bir şekilde işlenmiş olmasıdır (Kızılılık Şerbeti, 19. Bölüm).

Dizi de işyerleri de kimliklerin göstergelerini taşımaktadır. Dindar İslami burjuva ailesi, muhafazakâr zincir otellere sahiptir. Büyük ve gösterişli devasa bir şirketin sahibi olan aile, şirketin karakterine, dindarlığa dair kodları yansıtmıştır. Örneğin şirkette çalışanların hepsi erkeklerden oluşmaktadır. Seküler karakter Alev, şirkete ziyarete gittiğinde, hem bu mahrem yönetim tarzına karşı şaşkınlık duyar hem de dindar bir şirketin bu denli zevkle döşenmiş, devasa bir binaya sahip olmasına hayret eder. Binayı “aşırı modern” bulduğunu da ekler (Kızılılık Şerbeti, 4. Bölüm). Esasen mekânın yanı sıra dindar şirket sahibinin kimliği de vurgulanmıştır. Bir başka konuşmasında adı geçen şahsı “MÜSİAD' dan tanıdığını söyleyen dindar iş adamının ifadeleri, merkezi ve laik seküler iş adamlarını temsil eden TÜSİAD'a karşı gelişen ve İslami burjuvanın temsilcisi olduğu kabul edilen MÜSİAD'a yapılan bir vurgudur. MÜSİAD merkeze karşı gelişmiş ve yerel halkın otantik değerleri ile özdeşleşmiştir. Ancak burada seküler kadın Alev'in şirketin büyüklüğü, modern dizaynı ve gördüğü gösterişe gösterdiği şaşkınlık, bir başka açıdan anlamlıdır. Tekin (2012, 195); tenis kortta şortu ile tenis oynayan MÜSİAD eski başkanının bir dergiye verdiği röportajda “bin lokma bin hırka” şeklindeki ifadelerinin, sekülerliğe dair zihniyete ve deneyimlere gönderme yaptığını vurgular. Başkan röportajında, Müslümanların artan refah düzeylerine göre yaşam biçimlerinin değişmesi gerektiğini söylemektedir. Sahip olunan zenginlikten bağımsız olarak mütevazı ve kanaatkâr bir yaşam biçimini öğütleyen “bir lokma bir hırka” sözünün değiştirilerek kullanılması, her şeyden evvel hayatın içinin maddi öğelerle doldurulması ile mümkün olmuştur. Böylece bir Müslümanın hayatında geleneksel referansların, diğer yaşam felsefeleri lehine yaşadığı irtiba

kayı göze çarpmaktadır. Burada sekülerleşme açısından yaşam tarzlarında dönüşüm söz konusudur; haczi ve dünyevi olan merkezileşmiştir. Esasen seküler kadının, dindar iş adamının şirketinde gördükleri karşısında yaşadığı şaşkınlık, bu değişimden habersiz olduğunu vurgulamaktadır.

Diğer yandan dindar ve seküler işyerlerinde dikkat çeken bir ikilik, Türk bayrağı ve Atatürk portresidir. Dindar iş adamının ardında dalgalanan bir Türk bayrağı bulunmakta iken, Atatürk resmine yer verilmemiştir. Seküler karakterin işyerinde ise durum tam tersi olup Türk bayrağı yerine Atatürk portresi tercih edilmiştir (Kızılıcak Şerbeti, 13. Bölüm). Kimi konuşmalarda seküler karakterlerin Atatürk'e yönelik temsilleri kullanması da söz konusu ikilik bakımından anlamlıdır (Kızılıcak Şerbeti, 3. Bölüm). Nitekim Türkiye'de laik-seküler düşünce Atatürkçü düşünce ile bütünleşmişken, dindar kimliğin Atatürkçü düşünceye karşı mesafeli olduğu düşünülür.

Akışkan kimlik olarak tanımladığımız Ömer karakteri ise her iki mekân tipi ile de bütünleşik durmaktadır. Etilerde, AVM'lerde ya da alkollü mekânlarda bulunabilmektedir. Dahası onun evi de tıpkı seküler ailenin evi gibi modern ve ayrıksı bir mimari ile döşenmiştir. Örneğin akışkan dindar Ömer ile seküler kadın Kıvılcım'ın iftar yapmak için alkollü bir mekânı tercih ettikleri bölüm oldukça dikkat çekicidir. Ömer, oruç tutmakta iken Kıvılcım tutmamaktadır ve Ömer iftar için yan masada içki servis edilen bir restoranda olmaktan rahatsızlık duymamıştır (Kızılıcak Şerbeti, 20. Bölüm). Yalnızca bu tercih dahi postmodern dindarların yaşadığı dönüşüm adına anlamlıdır. Esasen MÜSİAD'lı iş adamlarının dönüşümündeki benzerliği, dindarların mekân seçimlerinde de gözlemlemek mümkündür. Dindar kesim postmodern tüketim pratiklerini benimsemiş, bu durum mekânın seçimine de yansımıştır. Bu dönüşümü otel tatillerinde, eğlence merkezlerinde, semtlerin sahiplerinin (!) birbiri yerine dolaşımında, ev ve işyerlerinin dekorasyonunda ya da tercih edilen kafe ve restoranlarda açıkça gözlemlemek mümkündür.

Sonuç

Bireyler gündelik ritüellerinde, yaşam tarzlarında ya da düşünme ve karar verme pratiklerinde dini, bir temellendirme aracı olarak kullanabilirler. Dini olarak yasaklanmış davranış, karar, yer ve eylemlerden kaçınılabilir ve yaşamın doğal akışını dinin emirleri doğrultusunda belirleyebilirler. Tersine bir tutum da doğaldır. Bireyler dini, bireysel boyuta taşıyarak gündelik yaşamın hiçbir alanında ona yer açmayabilir, onu yalnızca vicdani düzlemde bırakabilirler. Ancak burada asıl problem her iki kimliğin evlilik, iş hayatı veya toplumsal kesişim alanlarında bir araya geldiklerinde birbirlerini ötekileştirmeleri, kendi anlam dünyalarını karşı tarafa dayatmaları noktasında ortaya çıkar. Bu manada çözümlemesi yapılan dizide kimi abartılı tutum ve davranışlar olduğu ve bunların artık geride kaldığı düşünülebilir. Örneğin dizide sıklıkla vurgulanan, seküler karakterlerin dindar karakterleri aşağıladığı ya da dindar karakterlerin sekülerleri dinsizlikle suçladığına yönelik söylemlerin görece yumuşadığını söylemek mümkündür. Her iki kesimin de yan yana gelemeyeceğini, evlenemeyeceğini ya da arkadaşlık edemeyeceğini işleyen sahnelerin bulunması, dizide abartılan noktalar arasında olsa da sinema ya da dizilerin izleyiciyi ikna etmek için mübalağa yoluna gitmesi olağan görülebilir. Ve fakat yine de geleneksel dindarlık ile seküler yaşam biçiminin benzer form ve kodlar üzerinden sürdüğü

gerçeği yadsınamaz. Diğer yandan en azından 20 yıl evveline ait keskin iki kutbun olmadığını söyleyebiliriz. Bu keskin iki kutbun yumuşamasına neden olan şey siyasi konjonktür, küreselleşme ya da kültürel kimlik temelli taleplerin azalma eğiliminden ziyade, akışkan bir dindar ara formu üretmiş olmasıdır. Bu formun seküler ve dindar kimlikler arasında tampon bir kimlik olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kimliklerin kendilerini çeşitli toplumsal ve gündelik pratiklerle üretiyor olması söz konusu kimlikler açısından da geçerlidir. Kızılıcak Şerbeti isimli dizi, dindar ve seküler iki ailenin çocuklarının evlenmesi ile beraber ortaya çıkan gerilimi, gündelik pratikler üzerinde ele alan bir dizi filmidir. Bu bağlamda dindar, seküler ve akışkan dindar kesime atfedilen çeşitli eylem, düşünce ve niyet kalıpları dikkat çekmektedir. Örneğin seküler kesim “naber, teşekkürler, nasılsın, umarım, bay bay, günaydın” gibi selam ve iyi dilek kalıplarını tercih ederken dindar kesim “selâmünaleyküm, hamdolsun, hayırlı geceler, Allah razı olsun, âmin, inşâallah” gibi dilsel kalıpları tercih etmektedir. Özellikle “nurlar içinde uyusun” a karşı “ışıklar içinde uyusun” bir seküler-dindar dikotomisi olarak kabul görmektedir. Özel günler bakımından ise dindar kesimin doğum günü ve yılbaşı gibi kutlamalara mesafesi bulunurken seküler kesim için bu kutlamalar olağan birer ritüeldir. Burada dikkat çeken bir diğer mesaj “selâmünaleyküm” ibaresinin halka, yerli olana, eğitim seviyesi düşük olana veya köylü olana atfedilmiş olmasıdır. Bir diğer selamlaşma pratiği el sıkışma örneği üzerinden işlenmiştir. Dindar kadınlar erkeklerin elini sıkmazken, akışkan dindar erkekler kadınların elini sıkabilmekte ve yatkinlikler setindeki değişim vurgulanmaktadır.

Selamlaşma pratiklerinin yanı sıra toplumsal kutuplaşmanın kaynağı olan çeşitli eylem pratikleri de dikkat çekmektedir. Sokak hayvanlarına karşı seküler kesim daha duyarlı bir görünüm sergilerken dindar kesim yalnızca kedi konusunda müsamahakârdır. Köpeğin girdiği eve meleklerin girmeyeceği ve namaz olmayacağına dair yerleşik inanç, dindarların hayvan hakları konusunda duyarlılığını azaltıcı bir işlev olarak sunulmuştur. Nitekim dindar kayınvalidenin eve almadığı köpek, arabanın altında kalıp ölürlen bu durumu “takdiri ilahi” olarak nitelemesi, seyirciye eylemsizliğe karşı tevakkül mesajını vermiştir. Bir diğer tevakkül biçimi tıbbaya karşı türbe dikotomisinde, çocuğu olmayan gelini türbeye götürülen dindar kesim örneğinde sunulmuştur. Bu mesaj aynı zamanda bilim-din çatışması olup kadın doktor-erkek doktor ikiliği üzerinden pekiştirilmiştir. Seküler kesim doktorun erkeği kadını olmayacağını, asloanan doktorların uzmanlıkları ve eğitimleri olduğunu düşünürken, dindar kesimin kadın doktor ısrarının gerici ve yobaz bir düşünce olduğu vurgulanmıştır. Kadın konusu başlı başına dizinin temel argümanlarından ve gerilim alanlarından biridir. Seküler kadınlar özgür, erkeklerin denetiminden beri, eğitilmiş ve kendi kararlarını alabilen kadınlar olup akşam veya gündüz fark etmezsiniz dışarı çıkabilmektedir. Dindar kadın ise halen erkeğin güdümündedir ve özgürlükleri, karar alma süreçleri kısıtlıdır. Dahası kadına karşı şiddet konusunda da seküler kesimin duyarlı ve bilinç sahibi olduğu, dindar kesimin ise sabrı ve itaati öğütlediği seyirciye aktarılmıştır.

Seküler ve dindar kimliklerin kendilerini üretmelerinde mekân konusu da oldukça belirgin biçimde işlenmiştir. Örneğin Etiler semti seküler kesime, Fatih semti ise dindar kesime atfedilmiştir. Dahası seküler kesim kendini oteller, plajlar, alışveriş merkezleri,

eğlence merkezleri veya lüks markalara ait işyerlerinin sahibi olarak görmekte ve bu mekânların dindarlar tarafından işgal edildiğini düşünmektedir. Bu durum dizide seküler rollerin ifadelerine açıkça yansımıştır. Mekân seçimlerinde ev dekorları da belirgin bazı ayrımları içinde barındırmaktadır. Avangart, gösterişli ve varaklı mobilya stili dindar kesime, modern, uçarı ve aykırı mimari tarzlar seküler kesime hasredilmiştir. İşyerinde ise her iki kesimin de modern mimariyi tercih etmesine karşın, dindar kesime ait işyeri imgelerinde de şatafat ve gösteriş dikkat çekmektedir. Bu durumu dizide MÜSİAD üyesi olduğunu belirten dindar iş adamı karakteri üzerinden açıklamak mümkündür. Dindar burjuva hem halkın yerel değerlerine sahiptir hem de kanaat ve tevazu gibi söylemleri bir kenara bırakarak, seküler biçimde yaşam tarzını dönüştürmüş, dahası Müslümanın her şeyin en iyisine sahip olması gerektiği söylemini benimsemiştir. Dizi filmde de bu vurgu seyirciye aktarılmıştır. İşyeri dekorlarında dikkat çeken bir diğer ayrıntı, Atatürk portresinin sekülerlere, Türk bayrağının ise dindarlara tahsis edildiği mesajı ile işlenmiştir.

Akışkan dindar karakterler olarak tasavvur edilen ara form dindarlar ise her iki kimliğin de gündelik pratiklerini, yerine ve duruma göre kullanmaktadır. Akışkan dindar kimlikler dünyanın, bilimin, aklın ve tüketim toplumunun her türlü nimetinden faydalanmaktadır. Onlar gündelik dil seçimi, eylemler, mekân tercihleri ya da giyim tercihlerinde artık ne seküler ne de dindar kimliklerin yanında eğreti duruyorlar.

Bugünün dünyası ulus, sosyal yapı, toplumsal kurumlar ya da dindarlık gibi olgularla açıklanamayacak kadar karmaşık görünüyor. Artık ulus aşırı etkileşimlerin, teknolojik gelişmelerin, bilişim ağlarının, göçlerin, tüketim pratiklerinin ulus aşırı kimlikler yaratığına şahitlik ediyoruz. Bu durum, katı eylem, düşünce ve ilişki kalıpları yerine akışkan bağların almasını beraberinde getiriyor. Akışkanlık söz konusu yeni ilişkiler ağını anlamada oldukça işlevsel görünüyor. Dindarlık/dindarlar da dünyayı kat eden ilişkiler ağından beri değiller ve düşünce, saik ve eylemliliklerinin yanı sıra kimlik belirlenimlerini yeniden dizayn ediyorlar.

Dindarlar artık kimliklerini daha az dini öğretiler üzerinden üretiyor ve sekülerlikle aralarına daha az mesafe koyuyorlar. Tiyatro, bale, defile veya opera gibi seküler kesime atfedilen etkinliklerde görünen, rock konserlerinde ön sırada boy gösteren, Nişantaşı'nda yemek yiyip Etiler'de kahve içen, estetik yaptıran, bir araba parasına helal tatil yapan ve tüketimle arasındaki mesafeyi neredeyse kapatan bir modelle karşı karşıya olduğumuz bir gerçek. Yüzeysel, ılıman, geçişken, akışkan ya da ortada dindarlar, adı her ne olursa olsun yeni bir dindar kimlikten söz ediyoruz. Bu bağlamda senarist, gündelik hayattaki bu dönüşüm sayesinde, dindarlıkla sekülerliğin çelişmeyeceği bir hayat tarzının imkânını seyirciye aktarmaktadır. Dahası seyirciye bunun "ideal tip dindar" veya "ideal tip dindarlık" olduğu mesajı oldukça net biçimde verilmektedir.

Kaynakça | References

- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Berger, Peter Ludwig. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine" *Sekülerizm Sorgulanıyor*. der. Ali Köse. 75-93. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

- Civelek, Melis. Kızılıcık Şerbeti. (Dizi, 2022). <https://www.showtv.com.tr/dizi/tum-bolumler/kizilik-serbeti-sezon-1-bolum-24-izle/108922>
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study Of Language*. New York: Longman, 1995.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. London: Longman, 2001.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Göle Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gencer, Mustafa. "Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri". *Turkish Studies* 3/2 (2008), 354-369. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.302>
- Karakaş, Mehmet. "Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013), 1-44.
- Keyman, Fuat. "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme". *21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye'de Siyasal Hayat*. ed. Adnan Küçük- Selahattin Bakan- Ahmet Karadağ. Cilt 2. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, trans. Aleksander Dru- Walter Lowrie. London: Oxford University, 1940.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Form- ları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27. <https://doi.org/10.15370/muifd.28848>
- Macit, Mustafa. "Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya". *Ekev Akademi Dergisi* 14/44 (2010), 19-36.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mustafa, Tekin. "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri". *İnsan ve Toplum* 2/4 (2012), 181-204.
- Özbolat, Abdullah. "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.
- Özel, Cemal. "Seküler Zihin, Devlet ve Dini Gruplar: Seküler Kesimin Dini Grup Algısı Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/16 (2014), 7-27.
- Subaşı, Necdet. "Gündelik Hayat ve Laiklik Pratikleri". <http://www.necdetsubasi.com>
- Taslaman, Caner. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Ünal, Serdar. *Türkiye'de Seküler ve Dini Hayat Tarzlarına Dayalı Toplumsal ve Siyasal Kutuplaşmaların Gündelik Rutinler ve Etkileşimler Bağlamında Sosyolojik Analizi*. Aydın: Adnan Menderes Üniver- sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Van Dijk, Teun. A. "Critical Discourse Analysis". *The Handbook of Discourse Analysis*. ed. Deborah Schiffrin-Deborah Tannen- Heidi H. Hamilton. 352-371. Oxford: Blakwell Publishers, 2003.
- Van Dijk, Teun. A. "Semantics of a Press Panic". *European Journal of Communication* 3/16 (1988), 7- 187.
- Yangın, Balci, Hatice. *Gebelikte Cinsel Davranışların Belirlenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağ- lık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Hız. Peygamber'in Hayatının Öğretiminde Görsel Materyal Kullanımı: İslam Minyatür Sanatı Örneği

Muhammet Mustafa Bayraktar | <https://orcid.org/0000-0002-1288-1517>

Sorumlu Yazar | mmustafabayraktar@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi | <https://ror.org/05rrfpt58>

İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kırşehir, Türkiye

Saliha Bozer Bayraktar | <https://orcid.org/0000-0001-7932-3918>

saliha bozer bayraktar@hotmail.com

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi | <https://ror.org/05rrfpt58>

Neşet Ertaş Güzel Sanatlar Fakültesi, Tezhip Ana Sanat Dalı, Kırşehir, Türkiye

Öz

Hız. Peygamber'in etkin bir şekilde öğretilmesiyle İslam dininin doğru anlaşılması arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda Hız. Peygamber'i öğretirken nelerin anlatıldığı kadar nasıl anlatıldığı da önem arz etmektedir. Bu araştırmanın amacı, Hız. Peygamber'in hayatının öğretiminde İslam Minyatür Sanatının kullanım imkânını araştırmaktır. Çalışmanın verileri doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır. Öncelikle ilköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları incelenmiştir. Hız. Peygamber'in Hayatının öğretimine ilişkin kazanımlar tespit edilmiş ve listelenmiştir. Daha sonra görsel materyal ve minyatüre ilişkin eserler incelenmiştir. Bu incelemeler neticesinde New York Public Library'de, Spencer Koleksiyonu'nda mevcut olan *Siyer-i Nebî* isimli eserin üçüncü cildindeki Hız. Peygamber tasvirleri çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan bazı kazanımlarla *Siyer-i Nebî*'nin üçüncü ciltteki dokuz minyatürün ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Söz konusu tasvirlerle ilişkilendirilen kazanımların 4.4.5.; 6.4.1.; 6.4.2.; 6.4.3.; 8.4.1.; 10.2.4. ve 11.2.2. numaralı yedi kazanım olduğu tespit edilmiştir. İlişkilendirilen minyatürlerin konularının ise 'Mi'râc', 'Ebû Tâlib'in Vefatı', 'Kabile Lideri Henâd'ın İslam'ı Kabulü', 'İslam'a Davet', 'Akabe Biati', 'Hicret', 'Mescid-i Nebî'nin İnşası', 'Örnek Sahabe' ve 'Gayr-i Müslimlerle Görüşmeler' şeklinde sıralandığı anlaşılmaktadır. Elde edilen ilişkilendirmeler çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları doğrultusunda Hız. Peygamber'in hayatının öğretiminde minyatürün kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Çalışmamızın içerik geliştiricilere din öğretiminde görsel materyal olarak minyatür kullanımı konusunda olumlu bir tutum kazandırması beklenmektedir. Yine bu araştırmanın, din öğretiminde görsel materyallerin ve özellikle minyatürün eğitsel amaçlı kullanımında öğretmenlere bilgi ve farkındalık kazandırması da beklenmektedir. Ulaşılan sonuçlara bağlı olarak çalışmanın, öğretim programlarına, ders kitaplarına ve elektronik içeriklere katkı sağlaması beklenmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçlara bağlı olarak benzer ya da daha kapsamlı çalışmalarla *Siyer-i Nebî*'de ya da Hız. Peygamberle ilgili eserlerde yer alan diğer minyatürlerin de din öğretimi açısından kullanım imkânının incelenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Türk İslam Sanatları, Görsel Materyal, Hız. Peygamber'in Öğretimi, İslam Minyatür Sanatı

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında yer alan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kazanımların, İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Peygamber tasvirleriyle ilişkilendirilebilme imkânı incelenmektedir.
- Mustafa ed-Darîr tarafından kaleme alınan *Siyer-i Nebî* isimli eserin tasvirli nüshalarında yer alan minyatürler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kazanımları ile ilişkilendirilebilmektedir.
- Hz. Peygamber'in hayatının öğretiminde minyatür kullanımı, öğrenmeyi somutlaştıran ve zenginleştiren bir imkân olarak değerlendirilebilir.
- Öğrenciler için nitelikli ve kalıcı bir din öğretiminin gerçekleştirilmesinde, görsel bir materyal olarak minyatür kullanımının etkili olabileceği düşünülmektedir.

Atıf Bilgisi

Bayraktar, Muhammet Mustafa – Bayraktar, Saliha Bozer. “Hz. Peygamber’in Hayatının Öğretiminde Görsel Materyal Kullanımı: İslam Minyatür Sanatı Örneği”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 769-798. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1288997>

Geliş Tarihi	28 Nisan 2023
Kabul Tarihi	13 Ağustos 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Veri Analizi Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50) Makalenin Yazımı Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Use of Visual Materials in the Teaching of the Prophet's Life: An Example of Islamic Miniature Art

Muhammet Mustafa Bayraktar | <https://orcid.org/0000-0002-1288-1517>

Corresponding Author | mmustafabayraktar@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran University | <https://ror.org/05rrfpt58>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies, Kırşehir/Türkiye

Saliha Bozer Bayraktar | <https://orcid.org/0000-0001-7932-3918>

salihabozerbayraktar@hotmail.com

Kırşehir Ahi Evran University | <https://ror.org/05rrfpt58>

Neşet Ertaş Faculty of Fine Arts, Department of Illumination, Kırşehir/Türkiye

Abstract

There is an significant relationship between the effective teaching of the Prophet's life and the correct understanding of the religion of Islam. In this context how the Prophet is taught is as important as what istaught. The aim of this research is to investigate the possibility of using Islamic miniature art in the teaching of the life of the Prophet. The data of the study were collected through document review. First of all, Primary and Secondary Education Religious Culture and Moral Knowledge course curricula were examined. The achievements related to the teaching of the Prophet's Life have been identified and listed. Then, visual materials and works related to miniature were valued. As a result of these examinations, the depictions of Prophet in the third volume of Siyar-i Nabî (Life of the Prophet) in the Spencer Collection at the New York Public Library were included in the research. It has been determined that the nine miniatures in the third volume of Siyer-i Nebî can be associated with some of the achievements in the Religious Culture and Moral Knowledge course curriculum. It has been determined that seven achievements (4.4.5.; 6.4.1.; 6.4.2.; 6.4.3.; 8.4.1.; 10.2.4.; 11.2.2.) can be correlated. It is understood that the subjects of the associated miniatures are listed as 'Mi'râj', 'Death of Abu Talib', 'The Tribal Leader Henad's Conversion to Islam', 'Invitation to Islam', Pledge of al-'Aqaba', 'Hijra', 'Construction of al-Masjid al-Nabawi', 'Exemplary Companion' and 'Conversations with Non-Muslims'. W,th,n the framework of theassociations obtained, it is understood that the miniature can be used in the teaching of the life of the Prophet in the line with achievement of the Religious Culture and Moral Knowledge course within the framework of the obtained associations, It is understood that the miniature can be used in the teaching of the life of the Prophet. It is expected that our study will give content developers a positive attitude about the use of miniatures as visual materials in religious teaching. It is also hoped that this research will provide teachers with knowledge and awareness in the educational use of visual materials and especially miniatures in religious education. Depending on the results, it is expected that the study will contribute to curricula, the textbooks and electronic contents. Based on the results reached in the study, it is recommended to examine the possibility of using other miniatures in Siyar-i Nabî or in works about the Prophet in terms of religious education with similar or more comprehensive studies.

Keywords

Religious Education, Turkish-Islamic Arts, Visual Material, Teaching of the Prophet' Life, Islamic Miniature Art

Highlights

- In this study, the possibility of associating the achievements related to the life of the Prophet in the Religious Culture and Ethics curriculum with the depictions of the Prophet in Islamic Miniature Art is examined.
- The miniatures in the descriptive copies of the work *Siyar-i Nabî*, written by Mustafa al-Darîr, can be associated with the achievements of the Religious Culture and Moral Knowledge course.
- The use of miniatures in the teaching of the life of the Prophet can be considered as an opportunity that embodies and enriches learning.
- It is thought that the use of miniatures as a visual material can be effective in realizing a qualified and permanent religious education for students.

Citation

Bayraktar, Muhammet Mustafa – Bayraktar, Saliha Bozer. “The Use of Visual Materials in the Teaching of the Prophet’s Life: An Example of Islamic Miniature Art”. *Eskiyeni* 50 (September 2023), 769-798. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1288997>

Date of submission	28 April 2023
Date of acceptance	13 August 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Author Contributions	Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Data Analysis Author-1 (%50) - Author-2 (%50) Writing up Author-1 (%70) - Author-2 (%30) Submission and Revision Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Gündelik hayatı saran teknoloji ve görsellik, tüm duylulara hitap eden öğrenme ve öğretme yaklaşımlarının uygulanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Söz konusu değişim ve dönüşüm öğrenme yaklaşımlarının kullanımını zorunlu hale getirdiği kadar öğretimde görsel materyal kullanımını da zorunlu hale getirmiştir.

Görsel materyal kullanımının öğretim sürecine önemli katkıları vardır. Söz konusu katkılardan bazılarını konu ve kazanımlara hazırlık oluşturma, ön bilgileri yoklama, hazırbuluşluk düzeyini belirleme, dikkat çekici ortam oluşturma, öğrencilerin hayal gücünü geliştirme, derse odaklanma süresini etkileme, derse aktif katılımı sağlama, grupla ve işbirliğiyle öğrenmeye imkân tanıma, dersin verimliliğini arttırma, bilginin kavramlaşmasına yardımcı olma, kavram yanlışlarını ortaya çıkarma ve giderme, mekân ve kronolojinin algılanmasını sağlama, konunun hatırlanmasını kolaylaştırma, içeriği görselleştirme ve somutlaştırma, öğrenmeyi kolaylaştırma, öğrenme ortamını zenginleştirme, öğretimi canlı ve zevkli hale getirme, etkin ve bireysel öğrenmeye olanak sağlama¹ şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu katkının din öğretimi için de geçerli olduğu açıktır. Söz konusu değişim ve dönüşüm sürecinde, din öğretiminde yöntem ve teknik kadar görsel ve materyal kullanımı da bir ihtiyaç haline gelmiştir.² Din öğretiminde bu ihtiyaca matuf bazı çalışmaların³ yapıldığı bilinmektedir. Zira din öğretiminde materyal, araç-gereç ve görsel kullanımı; inanç, ibadet, ahlak, değer, dua ve süre öğretiminde önemli rol oynamaktadır.

Din öğretimindeki söz konusu bu özel alanlara Hz. Peygamber'in hayatının öğretimini de eklemek mümkündür. Zira örgün eğitim kurumlarında seçmeli ve zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile Siyer öğretiminde Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin konu ve kazanımlar bulunmaktadır. Bu konu ve kazanımların gayesi, Hz. Peygamber'in kişiliğini, davranışlarını, dindarlığını ve insanlığını örnek yönleriyle ele alarak izah etmek ve Hz. Muhammed'i tanıtmaktır. Nihayetinde bu çabanın bir amacı da İslam'ın doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Zira İslam Peygamberinin gerçek, sade ve etkin anlatılmasıyla İslam dininin gerçek bir şekilde ortaya konulması arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Öte

¹ bk. Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 79; Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 26; Arda Arıkan, "Edebiyat Öğretiminde Görsel Araç Kullanımı: Kısa Öykü Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 1-16; Suat Kol, "Okul Öncesi Eğitimde Teknolojik Araç-Gereç Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 20/2 (Mayıs 2012), 543-554.

² bk. Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler* (Ankara: Nobel Akademi, 6. Baskı, 2017), 124; Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Baskı, 2018), 81.

³ Şuayip Özdemir, "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (Kayseri: İBAV Yayınları, 1998), 177-178; Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Kavramlar Yaklaşımlar Yöntemler ve Teknikler Örnek Ders İşlenişleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001); Süleyman Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 65-85; Pelin Pektaş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Çoklu Zeka Uygulamaları* (Ankara: Özel Ceceli Yayınları, 2003); Mehmet Zeki Aydın, *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2003); Veysi Erken, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Geliştirme Haritaları 4-5. Sınıflar* (Ankara: İlk Adım Yayınları, 2006); Veysi Erken, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Geliştirme Haritaları 6, 7 ve 8. Sınıflar* (Ankara: İlk Adım Yayınları, 2006); Muhammet Mustafa Bayraktar, *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023).

yandan Hz. Peygamber'i tanıtırken onun hakkında nelerin anlatıldığı kadar Hz. Peygamber'in nasıl anlatıldığı da önem arz etmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında İslam Peygamberinin hayatı ve kişiliğine ilişkin içeriğin kazandırılmasında ve hedeflenen öğrenmenin gerçekleştirilmesinde dil ve üslup gibi sözel unsurlar önemli olduğu kadar resim, fotoğraf, grafik, harita, tablo, afiş, çizim ve benzeri görsel materyaller de önem taşımaktadır. Söz konusu görsel materyaller/malzemeler Hz. Peygamber'in öğretiminde içerik ve metin kadar doğrudan bu sürecin bir parçasıdır. Bir eğitici gayeye matuf olarak bazen görsel materyaller sözel unsurlardan daha güçlü bir şekilde açıklayıcı, bilgi ve örnek verici, duygu ve değer oluşturuca özelliğe sahip olabilirler.

Söz konusu özellikler bakımından bu çalışmada öğrenme sürecinde kullanılabilirliğini ele almaya çalıştığımız görsel materyal, İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Muhammed tasvirleridir. Bu çalışmaya konu olan minyatür, "genellikle el yazması kitaplarda metni açıklamak amacıyla kitap sayfalarına suluboya, altın, gümüş yaldızla yapılan, ışık ve gölge ile derinlik kazandırılmayan küçük, renkli resim" olarak tanımlanmaktadır. Orta Asya ve Uzakdoğu sanatlarının etkisiyle oluşmaya başlayan İslam Minyatür Sanatının mevcut ilk örnekleri 12 ve 13. yüzyıllarda görülmüştür.⁴ Söz konusu minyatürlerde farklı dönem ve bağlamlarda Hz. Peygamber'in tasvirleri yapılmıştır.⁵

Hz. Muhammed'in resminin çizilmemesindeki ilke ve hassasiyet göz önünde bulundurularak bu çalışmada, Hz. Peygamber'in kişiliğinin ve örnek hayatının öğretiminde ayrıca Hz. Peygamber'e karşı olumlu bir tutum oluşturmada İslam Minyatür Sanatının imkânı incelenmiştir.

1. Konu ve Problem

Öğretmen merkezli yaklaşımlarda araç-gereç, teknoloji, materyal ve görsel kullanımı ikincil bir öneme sahipken öğrenci merkezli yaklaşımlarda daha açık biçimde teknoloji ve materyal kullanımı önem kazanmıştır.⁶ Bu durum birden fazla duyu organına ve zeka türüne hitap eden öğretme imkânlarının oluşturulmasında somut ve görsel materyalleri ön plana çıkarmıştır. Görsel materyal kullanımının öğretime etkisine ilişkin araştırmalarda,⁷ öğrenmelerin büyük çoğunluğunun görmeye dayalı olduğu tespit edilmiştir. Ay-

⁴ bk. F. Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012); F. Banu Mahir, "Minyatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/118-123.

⁵ bk. Nicole Kañçal Ferrari, "Hıristiyan ve İslâm Dünyasındaki Peygamber Tasvirleri: Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014), 63-100.

⁶ bk. Arda Arkan, "Edebiyat Öğretiminde Görsel Araç Kullanımı: Kısa Öykü Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 1-16; Mehmet Şahin, "Öğretim Materyallerinin Öğrenme-Öğretme Sürecindeki İşlevine İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Analizi", *K.Ü. Kastamonu Eğitim Dergisi* 23/3 (Aralık 2014), 995-1012.

⁷ bk. Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*; Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Baskı, 2017); Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*; Mehmet Küçük vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011); Mustafa Sarıtaş vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2009); Nazmi Şimşek, *Öğretim Teknolojileri Kullanımı ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Asil Yayınları, 2007); Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim* (İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1984), 36; Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1984); Özcan Demirel vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2002); Aytakin İşman, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Sempati Yayınları, 2005).

rica söz konusu araştırmalarda somut kelimelerin soyut kelimelerden; resimlerin de kelimelerden daha çok hatırlandığı tespit edilmiştir. İlgili literatürde⁸ öğretim materyalleri, öğrenme sürecinde öğretmen tarafından öğrencilere sunulan ve öğretim sürecinde öğrenmeye yardımcı olabilecek her türlü araç, gereç, eşya ve belge olarak tanımlanmakta ve söz konusu literatürde görsel materyallere modeller, gerçek nesnelere, üç boyutlu görüntüler, kara tahtalar, bülten tahtaları, grafikler, haritalar, posterler, resimler, fotoğraflar, asetatlar, slaytlar, film şeritleri, ders kitapları, kaynak eserler, duvar gazeteleri⁹ ve benzeri birçok örnek verilmektedir. Bu bağlamda genel olarak din öğretiminde özel olarak ise Hz. Peygamber'in hayatının öğretiminde kullanılacak görsel materyaller mevcuttur.

Görsellik ve öğrenme ilişkisi bağlamında bu çalışmada Hz. Peygamber'in hayatının, kişiliğinin ve örnekliliğinin öğretiminde İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Peygamber tasvirlerinin imkânı incelenmiştir. Bu bağlamda araştırmada cevabı aranan sorular şunlardır:

A. İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili hangi kazanımlar bulunmaktadır?

B. İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında yer alan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kazanımlar, İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Peygamber tasvirleriyle ilişkilendirilebilir mi?

C. İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Peygamber tasvirlerinin hangileri söz konusu kazanımların gerçekleştirilmesinde kullanılabilir?

2. İlgili Çalışmalar

Hz. Peygamber'in hayatının öğretimine ilişkin literatür incelendiğinde tarihsel süreç içerisinde konunun farklı boyutlarıyla ele alındığı anlaşılmaktadır. Örneğin Kula, tebliğinde¹⁰ gençlere Hz. Peygamber'in nasıl anlatılabileceğini incelemiştir. Hz. Peygamber'in anlatımında gençlerin özelliklerinin iyi bilinmesi, O'nun peygamber ve beşer yönünün birlikte ele alınması ve O'nu anlatanların da örnek olması gerektiğini belirtmiştir. Buyrukçu ise tebliğinde,¹¹ çağın sorunları karşısında Hz. Peygamber'i anlamanın ve anlatmanın zorlukları üzerinde durmuş, Hz. Peygamber'i bütüncül bir sünnet anlayışı ile anlatmanın ihtiyaç ve zaruretine dikkat çekmiştir. Özdemir ise tebliğinde,¹² Hz. Peygamber'in soru sorması ya da gelen sorulara cevap vermesiyle hayatında soru-cevap tekniğini nasıl kullandığına dair örnekler vermiştir. Yetâberî ise tebliğinde,¹³ Mali'deki Arap İslam okullarında siyer-i nebevînin nasıl öğretildiğine değinmiştir. Buyrukçu 2001 yılında sunduğu

⁸ Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 26.

⁹ bk. Hatice Coşkun, "Sınıf ve Türkçe Öğretmenlerinin Türkçe Derslerinde Görsel-İşitsel Materyal Kullanma Durumları ve Bunu Etkileyen Faktörler", *International Journal of Language Academy* 2/4 (2014). 333-347.

¹⁰ M. Naci Kula, "Gençlerimize Peygamberimizi Nasıl Anlatalım?", *Hz. Muhammed ve Gençlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 67-71.

¹¹ Ramazan Buyrukçu, "Çağımızda Hz. Peygamberi Anlamak ve Anlatmak", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 113-122.

¹² Saadettin Özdemir, "Din Eğitiminde Soru-Cevap Metoduyla Öğretimde Hz. Peygamber Örnekliliği", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 397-413.

¹³ Abdülaziz Yetâberî, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sîretini Öğretmenin Yeni Nesiller ve Toplum Üzerindeki Etkileri", *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2011), 637-644.

tebliğinde¹⁴ ise örgün ve yaygın din eğitiminde peygamber öğretimini ele almıştır. Peygamber öğretiminde bilgi ve metot bütünlüğünü yeterli bulmadığını ayrıca peygamber öğretiminde çelişki ve çatışmalar olduğunu ifade etmiştir. Yaygın eğitimde daha çok menkibevî ve mucizevî bir peygamber öğretiminin benimsendiğine; örgün eğitimde ise bilgi merkezli bir peygamber öğretiminin benimsendiğine dikkat çekmiştir. Öztürk ise çalışmasında,¹⁵ Cumhuriyetin ilk yıllarında okutulan din dersi kitaplarındaki Hz. Muhammed tasavvurlarını incelemiştir.

Aslan ve Yılmaz ise çalışmalarında,¹⁶ Hz. Peygamber'in hayatının nasıl öğretilbileceğini ele almışlardır. Söz konusu çalışmada, Hz. Peygamber'in hayatının öğretimi amaç ve kapsam, yaklaşım, içerik, program ve ilkeler ile üslup ve görsellerin kullanılması olarak beş başlık altında incelenmiştir. Hz. Peygamber'in hayatının öğretiminde görsellerin çeşitlendirilmesi önerilirken İslam sanat dallarından yararlanılabileceği de ifade edilmiş ancak sadece hat sanatından bahsedilmiştir. Gürel ise çalışmasında,¹⁷ Hz. Peygamber'in hayatını eğitim bilimlerinin ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde inceleyerek O'nun eğitimci özelliklerini tespit etmeye çalışmıştır. Yurdakul ise çalışmasında,¹⁸ Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin kazanımları kavram haritası tekniğiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Sözen ise çalışmasında,¹⁹ Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programında yer alan ünite ve konuların Sosyal Bilişsel Öğrenme kuramıyla ne ölçüde gerçekleştirilebileceğini incelemiştir. Çakmak ise çalışmasında,²⁰ Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programı üzerine bir değerlendirme yapmıştır. Dersin kazanımları Bloom ve Revize Edilmiş Bloom taksonomisine göre sınıflandırılmıştır.

Siyer öğretimi üzerine bir başka çalışma Sarıkaya tarafından yapılmıştır. Söz konusu çalışmada,²¹ 2015-2017 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından okutulan 162 hutbedeki siyer anlatımı ve öğretimi incelenmiştir. Kayaoğlu ise çalışmasında,²² Hz. Peygamber'in hayatını öğretmenin öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişimine hangi düzeyde katkıda bulunduğunu incelemiştir. Özenç ise çalışmasında,²³ İmam Hatip Lisele-

¹⁴ Ramazan Buyrukçu, "Günümüz Din Eğitimi ve Öğretiminde Peygamber Öğretimi", *IV Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 379-396.

¹⁵ Hakan Öztürk, "1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 85-102.

¹⁶ bk. Z. Şeyma Arslan - Muhammed Yılmaz, *Hz. Peygamberi Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Baskı, 2014).

¹⁷ Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metodlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 7-29.

¹⁸ Halise Yurdakul, *Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi 10. Sınıf Müfredat Programının Kavram Haritası Tekniği İle İşlenişi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁹ Hasan Sözen, "Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 101-116.

²⁰ Fatih Çakmak, "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 116-143.

²¹ Asım Sarıkaya, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi - Sorunlar ve Çözüm Önerileri-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 714-729.

²² Fatma Kayaoğlu, *Ortaokullardaki Seçmeli "Peygamberimizin Hayatı" Dersinin Öğrenciler Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²³ Fikret Özenç, "Dini Çeşitlilik Açısından Siyer Öğretimi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 7-18.

rinde okutulan 'Siyer' ders kitabını dini çeşitlilik açısından incelemiştir. Yücel ise çalışmasında,²⁴ Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı dersiyle ilgili öğretmen görüşlerine yönelik bir inceleme yapmıştır. Söz konusu araştırmada öğretmenlerin derse yönelik materyal geliştirme konusunda desteğe ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.

İlgili çalışmalar göz önüne alındığında araştırmamız, din öğretimi programlarında yer alan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kazanımları minyatür örnekleriyle ilişkilendirmesi sebebiyle alan yazında yer alan çalışmalardan farklılık göstermektedir. Bir başka açıdan araştırmamız, Hz. Peygamber'in hayatının öğretimini İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Muhammed tasvirleri bağlamında bütüncül bir şekilde ele alınması bakımından da literatürde yer alan çalışmalardan ayrılmaktadır.

Hz. Peygamber'in öğretimini konu alan birçok araştırmada, öğretim yöntem ve teknikleri ile materyal konusunda öğretmenlere rehberlik yapacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Bu çerçevede çalışmamızın, İslam Minyatür Sanatındaki Hz. Muhammed tasvirlerinin öğretmenler ve içerik geliştiriciler tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programındaki ilgili kazanımlarla ilişkilendirmelerine yardımcı olması da beklenmektedir.

3. Yöntem

Araştırmamız betimlemeye dayalı nitel desende bir araştırmadır. Bu doğrultuda çalışmada doküman/belge analizi yöntemi kullanılmıştır. İlgili çalışmalarda bu yönteme ilişkin şu açıklamalar yapılmaktadır:

"Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir. Doküman analizi anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak, bilgi üretmek için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirir."²⁵

Araştırmanın verileri söz konusu yöntemle bağlı olarak literatür taraması yoluyla toplanmıştır. Araştırmanın birinci aşamasında din öğretimi programlarıyla ilgili bilgi ve belgeler incelenmiştir. Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin kazanımlar belirlenerek listelenmiştir. Araştırmanın ikinci aşamasında çalışmanın problemi doğrultusunda Hz. Peygamber'in hayatını konu alan Nâ't, Esmâ-i Nebî, Sîretü'n-Nebî, Mücizâtü'n-Nebî, Hicret-nâme, Mirâc-nâme, Fakr-nâme, Mevlid, Gül-nâme, Şefeât-nâme, Hilye-nâme, Gevher-nâme ve Dolap-nâme türünde çalışmalar incelenmiştir. Bu türler içerisinde Hz. Peygamber'in hayatını ve kişiliğini tarihi bağlamda ele alan siyer kitapları daha detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu incelemeler neticesinde *Siyer-i Nebî* isimli eserin araştırmamızın amacına uygun olduğu değerlendirilmiştir. *Siyer-i Nebî*, 1388 yılında Mısır'da Mustafa ed-Darîr tarafından kaleme alınan, beş cilt, manzum ve mensur özellikle ve Türkçe bir eserdir. Osmanlı Sultanı III. Murad bu eserin tasvirli nüshasının hazırlanmasını istemiş ancak eser saray nakkaşhanesinde 1595 yılında III. Mehmed döneminde altı cilt olarak tamamlanmıştır. Bu özelliğiyle İslam sanatında tek örnek olan *Siyer-i Nebî*

²⁴ Tülay Yücel, "Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersine İlişkin Öğretmen Görüşleri Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (Aralık 2019), 648-675.

²⁵ Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sıirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Mayıs 2020), 170-189.

isimli eserde Hz. Peygamberle ilgili 700'den fazla tasvir yer almıştır. Esere ilişkin diğer bilgiler ise şöyledir:

“Eserin birinci, ikinci ve altıncı ciltleri İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi’nde H. 1221, 1222 ve 1223 numaralı kayıtlarda bulunmaktadır. Üçüncü cilt New York Public Library’de Spencer Koleksiyonu’nda yer almaktadır. Dördüncü cilt Dublin Chester Beatty Library T. 419’da bulunmakla beraber bu cildin bir kopyası İstanbul Türk ve İslam Eserleri T. 1974’tedir. Beşinci cilt kayıp olduğu için bu cilde ait minyatürlere ulaşılamamaktadır.”²⁶

Siyer-i Nebî isimli eser araştırmanın problemi açısından uygun bulunduktan sonra esere ilişkin çalışmalar incelenmiştir. Yazma eser hakkında temel bilgilere, ciltlerin varak numaralarına, konu başlıklarına ve tasvir metinlerine Tanındı,²⁷ Gürtunca,²⁸ Dikmen²⁹ ve Gündoğdu³⁰’nun çalışmalarıyla ulaşılmıştır. Tüm bu incelemeler neticesinde New York Public Library’de (NYPL) Spencer Koleksiyonu’nda bulunan *Siyer-i Nebî*’nin üçüncü cildindeki, İslam Peygamberi minyatürleri çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Bu ciltte, resimli 128 sayfanın 76 minyatüründe Hz. Peygamber tasviri yer almaktadır.³¹ 01 Mart 2023 tarihinde, NYPL Dijital Kütüphanesinden³² minyatürlerin özgün tasvirlerine ulaşılmıştır. Çalışmamızın örnekleme olarak kabul edilen *Siyer-i Nebî*’nin üçüncü cildindeki söz konusu minyatürlerin hikâyelerine ise Gürtunca tarafından sadeleştirilerek yayımlanan *Kitab-ı Siyer-i Nebî* isimli eser aracılığıyla ulaşılmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında yer alan Hz. Peygamber’in hayatının öğretimine ilişkin kazanımlarla, *Siyer-i Nebî*’nin üçüncü cildindeki Hz. Muhammed tasvirlerinden dokuz minyatürün ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Çalışmamızda kazanım ve minyatürler arasında nitelik ve nicelik bakımından yeter düzeyde bir ilişkilendirme sağlandığı için *Siyer-i Nebî*’nin diğer ciltleri ve Hz. Muhammed tasvirlerini içeren diğer eserler çalışmamızın kapsamı dışında kalmıştır. Bilimsel araştırma yöntemleri³³ doğrultusunda çalışmamıza ilişkin burada belirlenen kapsam ve sınırlılıklara ek olarak belirtmek gerekir ki, araştırmanın ‘Bulgular ve Yorum’ kısmında, çalışmada örnekleme olarak ele alınan minyatürlerle ilgili ‘nakkaşların tasvir ve işçilik detaylarına, kompozisyon ve figür kurgularına, karakterlerin resmedilme şekli ve renk dağılımına’ değinilmemiştir. Bu durumun bir nedeni söz konusu detayların çalışmamızın problemiyle ilgili olmaması, diğer bir nedeni ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarına sadık kalma gerekliliğidir. Zira Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında genelde İslam Sanatları özelde ise İslam Minyatür Sanatına ilişkin örnek, tasarım

²⁶ Melek Dikmen, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No’lu Siyer-i Nebî’de Metin Minyatür İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 41.

²⁷ bk. Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984).

²⁸ bk. M. Faruk Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî* (İstanbul: Ülkü Yayınevi, 1963).

²⁹ bk. Dikmen, *Siyer-i Nebî’de Metin Minyatür İlişkisi*.

³⁰ bk. Emine Gündoğdu, *Siyer-i Nebî Nüshasında Hz. Muhammed Tasvirlerinin Yer Aldığı Minyatürlerin İncelenmesi* (NYPL, Spencer Coll., Turc. MS.3) (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³¹ bk. Gündoğdu, *Siyer-i Nebî Nüshasında Hz. Muhammed Tasvirlerinin Yer Aldığı Minyatürlerin İncelenmesi*.

³² New York Public Library Digital Collection (NYPLDC), “Siyer-i Nebî” (Erişim 01 Mart 2023).

³³ bk. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 11. Baskı, 2002), 73.

ve kompozisyon analizine yönelik konu, kazanım ve açıklama bulunmamaktadır. Ancak minyatür hikâyeleri aracılığıyla tarihi süreçler, olay örgüleri ve karakterler hakkında, kazanımlar için yeterli bilgi sağlandığı anlaşılmaktadır.

Araştırmanın geçerliliğini sağlamak amacıyla elde edilen veriler, din eğitimi ve sanat tarihi alanından ikişer uzmana incelenmiştir. Bu doğrultuda bulgular düzenlenerek sunulmuştur.

4. Kazanımların İlişkilendirilmesi

Bu başlık altında, ilköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders programlarında yer alan Hz. Muhammed'in Hayatıyla ilgili kazanımlara yer verilmiştir.

Tablo 1: İlköğretim DKAB Dersi Kazanımları

S. N	Sınıf	Ünite Adı	Konu	Kazanım
1	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğduğu Çevre	4.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu çevrenin genel özelliklerini açıklar.
2	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Ailesi	4.4.2. Hz. Muhammed'in aile büyüklerini tanıır.
3	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğum	4.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu, çocukluk ve gençlik yıllarını özetler.
4	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Çocukluk ve Gençlik Yılları	4.4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir.
5	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke ve Medine Yılları	4.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke ve Medine yıllarını özetler.
6	4	Hz. Muhammed'i Tanıyalım	Bir Dua Tanıyorum: Salli ve Barik Duaları ve Anlamları	4.4.6. Şalli ve Barik dualarını okur, anlamını söyler.
7	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Evliliği ve Çocukları	5.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Hatice (r.a.) ile evlilik sürecini özetler.
8	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Bir Eş Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)	5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.
9	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Bir Baba Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)	5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.
10	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Bir Dede Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)	5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.
11	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Ailesinin Örnek Davranışları	5.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerinin güzel davranışlarını değerlendirir.

12	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin (r.a.)	5.4.4. Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) ahlaki erdemlerini kendisine örnek alır.
13	5	Hz. Muhammed ve Aile Hayatı	Bir Sure Tanıyorum: Kevser Suresi ve Anlamı	5.4.5. Kevser Suresini okur, anlamını söyler.
14	6	Hz. Muhammed'in Hayatı	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Daveti: Mekke Dönemi	6.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Mekke Dönemini değerlendirir.
15	6	Hz. Muhammed'in Hayatı	Hicret	6.4.2. Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler.
16	6	Hz. Muhammed'in Hayatı	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Daveti: Medine Dönemi	6.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Medine Dönemini değerlendirir.
17	6	Hz. Muhammed'in Hayatı	Bir Sure Tanıyorum: Nasr Suresi ve Anlamı	6.4.4. Nasr suresini okur, anlamını söyler.
18	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğruluğu ve Güvenilir Kişiliği	8.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğu ve güvenilir kişiliği ile peygamberlerin özellikleri arasında ilişki kurar.
19	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Merhametli ve Affedici Oluşu	8.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) merhametli ve affedici oluşunu davranışlarında yansıtmaya özen gösterir.
20	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İstişareye Önem Vermesi	8.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) istişareye verdiği önemi ortaya koyan örnek olaylardan hareketle gündelik hayatla ilgili çıkarımlarda bulunur.
21	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Davasındaki Cesaret ve Kararlılığı	8.4.4. Hz Muhammed'in(s.a.v.) cesaret ve kararlılığına örnek olaylarla açıklıyoruz.
22	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hakkı Gözetmedeki Hassasiyeti	8.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakkı gözetmekteki hassasiyetine örnekler verir.
23	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsanlara Değer Vermesi	8.4.6. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanlara verdiği değer örneklerle açıklar.
23	8	Hz. Muhammed'in Örnekliliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsanlara Değer Vermesi	8.4.7. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemini değerlendirir.

24	8	Hz. Muhammed'in Örnekliği	Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsanlara Değer Vermesi	8.4.8. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hikmetli söz ve davranışlarıyla İnsanları iyiye ve güzele yönlendirdiğini fark eder.
25	8	Hz. Muhammed'in Örnekliği	Bir Sure Tanıyorum: Kureyş Suresi ve Anlamı	8.4.9. Kureyş suresini okur, anlamını söyler.

Tablo 2: Ortaöğretim DKAB Dersi Kazanımları

S. N	Sınıf	Ünite Adı	Konu	Kazanım
1	10	Hz. Muhammed ve Gençlik	Kur'an-ı Kerim'de Gençler	10.2.1. Kur'an-ı Kerim'den gençlerle ilgili ayetlere örnekler verir.
2	10	Hz. Muhammed ve Gençlik	Bir Genç Olarak Hz. Muhammed	10.2.2. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir.
3	10	Hz. Muhammed ve Gençlik	Hz. Muhammed ve Gençler	10.2.3. Hz. Muhammed ile genç sahabiler arasındaki iletişimi değerlendirir.
4	10	Hz. Muhammed ve Gençlik	Bazı Genç Sahabiler	10.2.4. Bazı genç sahabilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.
5	10	Hz. Muhammed ve Gençlik	Kur'an'dan Mesajlar: Al-i İmran Suresi 159. Ayet	10.2.5. Al-i İmran suresi 159. Ayette verilen mesajları değerlendirir.
6	11	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'in Şahsiyeti	11.2.1. Hz. Muhammed'in örnek şahsiyetini tanıır.
7	11	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'in Peygamberlik Yönü	11.2.2. Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar.
8	11	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	Hz. Muhammed'e Bağlılık ve İtaat	11.2.3. Hz. Peygamber'e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerle hareketle yorumlar.
9	11	Kur'an'a Göre Hz. Muhammed	Kur'an'dan Mesajlar: Ahzab Suresi 45-46. Ayetler	11.2.4. Ahzab suresi 45-46. Ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.

5. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan kazanımlarla ilişkilendirilen *Siyer-i Nebî* minyatürlerine yer verilmiştir. Minyatürlerin konusu ve hikâyesi verildikten sonra Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında yer alan kazanımlarla ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir.

5.1. Mi'râc Olayı

Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ifade eden Mi'râc Olayı, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklerle çıkış şeklinde yorumlanmaktadır.³⁴ Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir yere sahip olan bu olay, *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve olayın çeşitli aşamaları tasvir edilmiştir. Hz. Muhammed'in Mi'râc'tan sonra Kureyşliler ile görüşmesini konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

“Mi'râc gecesinden sonra, sabah olunca Hz. Muhammed amcası Abbas'ın evine gelir ve ona Allah'ın kendisini huzuruna davet ettiğini söyleyerek Mi'râc'ını anlatır. Amcası Hz. Muhammed'in yaşadığı mucizevi olaya sevinir ve onu tebrik eder. Ardından bunu Kureyş mahfilinde açıklamak istediğini söyler. Kureyş mahfiline Eb-taha'ya gider. Kureyş uluları oturmuşlardır. Abbas selam vererek Ebû Talib'in yanına oturur. Onlara Hz. Muhammed'in Mi'râcından söz ederken tam o esnada Ebû Cehil de gelir. Ebû Cehil, Abbas'tan Mi'râc vakâsını dinler dinlemez hemen söze girer ve Abbas'a bunun gibi şeylerin olmasının güç şeyler olduğunu söylerken Hz. Muhammed mahfile gelir.”³⁵ (Şekil 1)



Şekil 1: Mi'râc Sonrası Kureyşlilerle Görüşme (NYPL, Turc. Ms.3, V.57a)

³⁴ bk. Salih Sabri Yavuz, “Mi'râc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/132-135.

³⁵ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/603.

Hz. Muhammed'in Mi'râc Olayını, Kureyş'in ileri gelenleriyle konuştuğu anın tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 1) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 4.4.5.; 6.4.1.; 8.4.1.; 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine yıllarını özetler" (4.4.5.) ve "Hz. Muhammed'in davetinin Mekke Dönemini değerlendirir" (6.4.1.) şeklinde ifade edilen kazanımların gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında "Mi'râc olayına" kısaca yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda "Hz. Muhammed'i Tanıyalım" ünitesi işlenirken Hz. Peygamber'in Mekke döneminde yaşadığı Mi'râc olayının anlatımında ilgili minyatürün (Şekil 1) kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Öte yandan "Hz. Muhammed'in Örnekliği" ünitesinde ise "Hz. Muhammed'in doğruluğu ve güvenilir kişiliği ile peygamberlerin özellikleri arasında ilişki kurar" (8.4.1.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında "Hz. Muhammed'in hayatındaki örnek olaylara" yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda Mi'râc Olayı anlatılarak ilgili minyatürün (Şekil 1) kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca "Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed" ünitesinde "Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar" (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilmesi için ilgili programda "Hz. Peygamber'in tebliğ, tebyin, teşri ve temsil görevlerine" yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in söz konusu görevleri işlenirken ilgili minyatürün (Şekil 1) kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

5.2. Ebû Tâlib'in Vefâtı

İslam tarihinde Ebû Tâlib'in vefâtı, Hz. Peygamber'i derinden etkileyen olaylardan biridir. Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir yere sahip olan bu olay, *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib'in vefâtını konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

"Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib, Mi'râc'tan önceki yılda hastalanmıştır ve hastalandığı haberi Mekke şehrinde yayılmıştır. Ebû Tâlib'in rahatsızlandığının haberini alan uzak yakın herkes akın akın onu ziyaret eder. İnsanların Ebû Tâlib'i ziyaret ettiği bir gün Hz. Muhammed de onu görmeye Hz. Ali ile birlikte gelmiştir. Ebû Tâlib, Hz. Muhammed'i görünce yanındakilere işaret ederek yardım ister. Ebû Talib oradakilerin yardımı ile doğrulduktan sonra arkasına konan yastığa yaslanır. Kureyş'in ileri gelenleri sükûnet içerisinde otururken, Hz. Muhammed amcası Ebû Tâlib'ten Kelime-i Şehâdet getirmesini ister ve son kez İslam'a davet eder."³⁶ (Şekil 2)

³⁶ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/607.



Şekil 2: Ebu Talib'in Vefatı (NYPL, Turc. Ms.3, V.64b)

Ebû Tâlib vefatından önce, hasta yatağında iken Hz. Muhammed tarafından ziyaret edilmiştir. Söz konusu ziyarette İslam Peygamberinin, amcası ile sohbet ettiği anın tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 2) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.1. ve 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “Hz. Muhammed (s.a.v.)’in davetinin Mekke Döneminde değerlendirir” (6.4.1.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında “Ebû Tâlib’in vefatına” yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitesi işlenirken Hz. Peygamber’in Mekke döneminde gerçekleşen Ebû Tâlib’in vefatı olayının anlatımında ilgili minyatürün (Şekil 2) kullanılabilmesi anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in amcasını vefat edeceği ana kadar İslam’a davet ettiği göz önüne alındığında ilgili minyatürün (Şekil 2) “Hz. Muhammed’in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar” (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımla da ilişkili olduğu ifade edilebilir.

5.3. Hz. Peygamber ve Ebû Leheb

Ebû Tâlib'in vefatından sonra Hâşimîlerin lideri olan Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in İslam davetine en çok karşı çıkan ve eşiyle birlikte ona kötülük yapanlardan biri olarak tarihe geçmiştir. Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'e karşı tutum ve davranışları *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. Ebû Leheb'in bir grup insanla Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'e saldırmalarını konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

“Hz. Muhammed bir gün Hz. Ebû Bekir ile Ukâz Panayırına giderler. Ebû Leheb, Hz. Muhammed'in pazar yerine doğru gittiğini öğrenince, halkı uyarmak ve dolduruşa getirmek için yola koyulur. Ebû Leheb onlardan önce panayıra vararak yüksek bir tepede Hz. Muhammed'in yolunu gözetler. Hz. Muhammed tepeye yaklaştığında orada gördüğü insanlara hemen kendini tanıtip tebliğde bulunur. Lakin Ebû Leheb, Hz. Muhammed'i yalancılıkla suçlar ve halkı dolduruşa getirip taşla saldırmalarını sağlar. Hz. Ebû Bekir onlara doğru ilerleyerek durmalarını söyler ve Hz. Muhammed'in önüne geçerek ona kalkan olur. Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir yaralanırlar ve sonrasında develerine binip oradan uzaklaşırlar.”³⁷ (Şekil 3)



Şekil 3: Ebû Leheb'in Saldırması (NYPL, Turc. Ms.3, V.136a)

³⁷ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/642.

Hız. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in yönlendirdiği bir grup insanın Hız. Muhammed ve en yakın arkadaşı Hız. Ebû Bekir'e saldırma anının tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 3) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 4.4.5. ve 6.4.1. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Hız. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke ve Medine yıllarını özetler" (4.4.5.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilmesi için ilgili öğretim programında "Hız. Muhammed'in davet sürecine yer verilmesi" gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda "Hız. Muhammed'i Tanıyalım" ünitesi işlenirken Hız. Peygamber'in Mekke döneminde yaşadığı davet sürecinin anlatıldığı ilgili minyatürün (Şekil 3) kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca "Hız. Muhammed'in davetinin Mekke Dönemini değerlendirir" (6.4.1.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilmesi için ilgili öğretim programında "davetin yaygınlaşma aşamasında İslam davetine karşı oluşan olumlu ve olumsuz tepkilere yer verilmesi" gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda "Hız. Muhammed'in Hayatı" ünitesi işlenirken davet sürecinde Ebû Leheb'in Hız. Peygamber'e karşı olumsuz söz ve davranışlarını konu alan minyatürün (Şekil 3) kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

5.4. Kabile Lideri Henâd'ın İslam'ı Kabulü

Hız. Peygamber'in en önemli görevlerinden biri vahiy yoluyla aldığı bilgiyi insanlara bildirmek ve insanları İslam'a davet emektir. Bu amaçla birçok kişi ile görüşmüştür. Hız. Peygamber'in önemli bir vazifesi olan İslam'ı tebliğ faaliyetleri *Siyer-i Nebi*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. Hız. Peygamber'in Hanzala kabilesi lideri Amr oğlu Henâd'ı İslam'a davet edişini konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

"Hız. Muhammed ve yol arkadaşı Hız. Ebû Bekir Beni Hanzala ibni Huzeyme kabilesinin yanına vardılar. Bu kabilenin lideri Amr oğlu Henâd'dır. Hanzala kabilesinden kişiler, kendilerine yaklaştıklarını gören bu iki misafiri hemen Henâd'a bildirirler. Henâd kalkıp Hız. Muhammed'in yanına gelir ve onları güler yüz ile karşılar. Bundan sonra Hız. Muhammed vazifesi gereği tebliğde bulunur. Kur'ân-ı Kerim'den Mülk Süresini okur. Duyduğu şeyden etkilenen lider devam etmesini ister ve Hız. Muhammed Yasin Süresini de okur. Daha sonra İslam'a davet edilen Henâd dine girdikten sonra kendisinden başka bir şey isteyip istemediğini Hız. Muhammed'e sorar. Hız. Muhammed kendisine biat etmelerini, düşmanlara karşı yanlarında olmalarını ve gerekirse savaş anında askerleri ile birlikte onlarla savaşmalarını ister. Henâd İslam'ı kabul ederek tüm askerlerinin emrinde olacağına ve her zaman Müslümanlara destek olacağına söz verir."³⁸ (Şekil 4)

³⁸ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebi*, II/649.



Şekil 4: Kabile Lideri Henâd'ın Müslüman Oluşu (NYPL, Turc. Ms.3, V.152a)

Hanzala kabilesinin lideri Henâd'ın iman etme sahnesinin tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 4) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.1. ve 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “Hz. Muhammed'in davetinin Mekke Dönemini değerlendirir” (6.4.1.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşmesi için ilgili öğretim programında “davetin yaygınlaşma aşamasında İslam davetine karşı oluşan olumlu ve olumsuz tepkilere yer verilmesi” gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda “Hz. Muhammed'in Hayatı” ünitesi işlenirken, Hz. Peygamber'in Hanzala kabilesi lideri Amr oğlu Henâd'ı İslam'a davet edişini ve ardından Müslüman oluşunu konu alan minyatürün (Şekil 4) kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca ilgili minyatürün (Şekil 4) “Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar” (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımla da ilişkilili olduğu ifade edilebilir.

5.5. Akabe Biatı

Hz. Muhammed, Arabistan'ın sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynayan ve Câhiliye devrinde her yıl hac mevsiminde düzenlenen panayırlara katılarak İslam'a davet için çeşitli görüşmeler yapmıştır. Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetleri *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. İslam tarihinde Birinci Akabe Biatı olarak isimlendirilen görüşmeyi konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

“Altı Medinelinin Müslüman olmasından sonraki yıl yine hac mevsiminde, Ukâz panayırı dolup taşmaktadır. Hz. Muhammed tebliğ için panayıra gelmiş ve kabileler arasında dolaşmaktadır. Medine'den tam on iki kişi Hz. Muhammed'e biat etmek için Akabe mevkiine gelmiş ve beklemektedirler. Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir ile birlikte yavaş yavaş Akabe'ye doğru yol alır ve on iki kişilik Ensar-ı Kirâm ile buluşurlar. On iki kişi Hz. Muhammed'i karşılamak için ayağa kalkar ve ona doğru yürürler. On ikisi de Hz. Muhammed'e biat ederler. Bu on iki Medinelinin tamamen Müslüman olmasıyla ilk biat gerçekleşmiş olur. Bu ilk biatte, Allah'a şirik koşmayacaklarına, zinadan sakınacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, iftiradan uzak duracaklarına, evlatlarını öldürmeyeceklerine ve Yüce Allah'ın Resulünün emirlerine tamamen uyacaklarına söz verirler.”³⁹ (Şekil 5)



Şekil 5: Birinci Akabe Biatı (NYPL, Turc. Ms.3, V.244b)

³⁹ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/686-687.

Birinci Akabe Biatı'nın yaşandığı anın tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 5) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.2. ve 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler" (6.4.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında "Medine'den gelen heyetlerle yapılan görüşmelere yer verilmesi" gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda "Hz. Muhammed'in Hayatı" ünitesi işlenirken Hz. Peygamber'in Medine'den gelen heyetle yaptığı Birinci Akabe Biatı'nı konu alan minyatürün (Şekil 5) kullanılabilceği anlaşılmaktadır. Ayrıca ilgili minyatürün (Şekil 5) "Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar" (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımla da ilişkili olduğu ifade edilebilir.

5.6. Mus'ab b. Umeyr

Mus'ab b. Umeyr, İslam dininin Yesrib'te teveccüh görmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olmuş bir sahâbî'dir, Birinci Akabe Biatı'ndan sonra öğretmenlik vazifesiyle İslam'ı tebliğ için Hz. Muhammed tarafından bölgede görevlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'e bu vazifeyi vermesi ve bölgedeki çalışmaları hakkında onunla görüşmesi *Siyer-i Nebî*'de tasvir edilmiştir. Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Muhammed'e Medine hakkında bilgi vermesini konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

"İkinci Akabe Biatından sonra Medine'de önemli kişilerin Müslüman olmasıyla İslamiyet hızlıca yayılmaya başlar. Artık Medinelilerin Müslüman olmaya başladığını herkes öğrenmiştir. Kureyşliler ise Medinelilere verdikleri sözü tutmayarak Hz. Muhammed'i ve ashabını rahatsız etmeye devam ederler. Hz. Muhammed, hac ayı geçtikten sonra bir gün rüyasında Medine şehrini görür ve kendisine 'Senin makamın ve yuvan burası olacaktır' dendiğini işitir. Sabah olunca Mus'ab b. Umeyr'i yanına çağırır ve Medine'yi anlatmasını rica eder. Bunun üzerine Mus'ab b. Umeyr hurma bahçelerini, Aynü'l-Zerka çeşmesini ve Medine'yi anlatır. Hz. Muhammed bundan sonra ashabını yanına çağırır. Onlara Yüce Allah'ın kendilerine kardeşler ve yeni mesken verdiğini, orada güvende olacaklarını söyleyerek Medine'ye göç etmelerini buyurur."⁴⁰ (Şekil 6)

⁴⁰ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/692-697.



Şekil 6: Mus'ab b. Umeyr İle Görüşmesi (NYPL, Turc. Ms.3, V.271b)

Hız. Muhammed'in Mus'ab b. Umeyr ve ashabıyla görüşme anının tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 6) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 10.2.4. ve 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Bazı genç sahâbîlerin öne çıkan özelliklerini örnek alır" (10.2.4.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında 'Öğretmen Mus'ab b. Umeyr' konusuna yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda "Hz. Muhammed ve Gençlik" ünitesi işlenirken Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr ile görüşmesini konu alan minyatürün (Şekil 6) kullanılabilmesi anlaşılmaktadır. Ayrıca ilgili minyatürün (Şekil 6) "Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar" (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımla da ilişkili olduğu ifade edilebilir.

5.7. Hicret

Hz. Muhammed ve iman edenlerin Mekke'den göçünü ifade eden Hicret, İslam tarihinde dinî, hukukî, siyasî, iktisadî ve içtimaî olarak yeni bir dönemin başlamasına yol açmıştır. Hz. Peygamber ve ashâbının Medine'ye hicreti *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. İslam Peygamberi ve sadık arkadaşının Mekke'den Yesrib'e hicretini tasvir eden minyatürün hikâyesi şöyledir:

“Hz. Muhammed, yol arkadaşı Hz. Ebû Bekir ile gece olunca Mekke'den ayrılırlar. Hz. Muhammed'in hicret edeceğini öğrenen Mekkeli müşrikler her tarafta nöbet tutup beklemeye başlamışlardır. Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir yollarında ilerlemeye devam ederler. Hz. Ebû Bekir, Hz. Muhammed'in bazen arkasında bazen önünde ya da yanında yürüyerek onu canı pahasına korumaktadır. Sevr Dağını gören Hz. Muhammed oraya doğru ilerlemelerinin daha doğru olacağını söyler ve Sevr Dağına yönelirler.”⁴¹ (Şekil 7)



Şekil 7: Medine'ye Hicret (NYPL, Turc. Ms.3, V.291b)

⁴¹ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/711.

Hız. Muhammed ve Hız. Ebû Bekir'in hicret yolculuğunun tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 7) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.2. numaralı kazanımla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler" (6.4.2.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında "Hız. Ebû Bekir'in hicretteki rolüne yer verilir" açıklaması bulunmaktadır. Bu doğrultuda "Hız. Muhammed'in Hayatı" ünitesi işlenirken İslam Peygamberi ve sadık arkadaşının Mekke'den Yesrib'e hicretini tasvir eden minyatürün (Şekil 7) kullanılabileceği anlaşılmaktadır.

5.8. Mescid-i Nebevî

İslam dininin yaşanabilmesi ve yaygınlaşabilmesi için Mekkeli Müslümanlarca gerçekleştirilen hicretten sonra Hız. Muhammed'in öncülüğünde Mescid-i Nebevî'nin yapımına başlanmıştır. Mescid-i Nebevî'nin yerinin belirlenmesi, yapımı, İslam dini için önemi ve yerine getirdiği işlevleri *Siyer-i Nebî*'de tasvir edilmiştir. Hız. Muhammed ve ashabının inşa için mescit etrafında yürüttüğü faaliyetleri konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

"Hız. Muhammed Medine'ye geldikten sonraki gün ashâbı ile bir yerde toplanır. Hız. Muhammed hemen bir mescit inşa etmelerinin gerektiğini bildirir. Ashâb-ı Kiram canla başla çalışmaya hazırdır. Hız. Muhammed ve ashâbı mescidin yerini belirlemek için birlikte yer bakarlar. Hız. Muhammed mübarek parmağı ile dörtgen bir şekli işaret ederek çıkılan arazide mescidin yerini belirler. Muhacirlerden Yâsir oğlu Ammâr eline kazmayı alarak mescidin temelini ilk kazmayı vurur. Ardından Müslümanlar temeli açmaya başlar. Mescidin temelleri günden güne yükselir. Hız. Muhammed de taş ve toprak taşıyarak ashâbına yardım eder. Ensar ve Muhacir bütün Müslümanlar mescidin yapımında canla başla çalışırlar."42 (Şekil 8)

⁴² Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/735.



Şekil 8: Mescid-i Nebevî'nin İnşası (NYPL, Turc. Ms.3, V.356b)

Mescid-i Nebevî'nin inşasında çalışan Hz. Muhammed ve ashabının tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 8) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.3. numaralı kazanımla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan "Hz. Muhammed'in davetinin Medine Dönemini değerlendirir" (6.4.3.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleştirilmesi için ilgili öğretim programında "Mescid-i Nebî'nin toplumsal işlevine yer verilir" açıklaması bulunmaktadır. Bu doğrultuda "Hz. Muhammed'in Hayatı" ünitesi işlenirken Hz. Muhammed ve ashâbının Mescid-i Nebevî'yi inşa etmesini konu alan minyatürün (Şekil 8) kullanılabilceği anlaşılmaktadır.

5.9. Hz. Peygamber ve Diğer Din Mensupları

Hz. Peygamber gerek Mekke'de gerekse Medine'de gayr-i müslimlerle görüşmeler yapmıştır. İslam'a davet ederken onlara karşı sabır göstermiş, yapıcı davranmış, temel hak ve özgürlüklere saygılı olmuş, adaletle hükmetmiş ve kültürel farklılıkları gözetmiştir. Hz. Peygamber'in gayr-i müslimlerle olan görüşmeleri *Siyer-i Nebî*'de yer almış ve tasvir edilmiştir. Üç Nasranî keşişin Hz. Muhammed'i ziyaret etmesini konu alan minyatürün hikâyesi şöyledir:

“İslamiyet birçok meliklerin, sultanların işittiği bir din olmaya başlamıştır. İslam dininin emirlerini duyan ve din elçisinin dediklerinin doğru olup olmadığını merak eden liderler Kayser ve Kısra'ya durum hakkında bilgi vermeleri için mektuplar yazıp, elçiler göndermektedir. Kudüs ve İran'a hâkim olan İran hükümdarı kendisine gelen haberciyi Kayser'e gönderir. Kayser gelen mektubu okur ve din adamlarının ulularını yanına çağırır ve toplantı yapar. Toplantı sonucunda Necran'da bulunan Nasranî keşişlere mektup yazmaya karar verirler. Mektupta onların Hz. Muhammed'i ziyaret etmelerini ve dinleri hakkında bilgi almalarını isterler. Mektup Necran keşişlerine ulaşır. Sonrasında yetmiş altı keşişin aralarından üç ulu Nasranî keşiş görevi üstlenir. Bu üç kişiden sonra ikinci derecede on kişi daha yola çıkar. Medine'ye gelen keşişler Hz. Muhammed ile görüşmek istediklerini iletirler. Hz. Muhammed görüşmeyi kabul eder. Konuşmayı dinlemek isteyen Medine halkını da mescide davet eder. Mescit dolup taşar. Hz. Muhammed, sahabesi Muhacir, Ensar, tam üç yüz kişi ve gelen misafirler oradadır. Mescidin kapısına yakın tarafta rahipler oturur. On dört kişi buyrukla içeri alınırlar. Kendileri için gösterilen yerlere saygılı ve edepli bir şekilde geçip sessizce otururlar. Hz. Muhammed'in nur cemalini gören keşişlerin neredeyse dilleri tutulacak gibi olur. Vakit öğle namazı vaktidir. Bilal-i Habeşî ezan-ı şerifi okur. Hz. Muhammed cemaate öğle namazını kıldırır. Namazdan sonra herkes oturur ve mescitte büyük bir sessizlik hâkim olur. Sonrasında keşişler de ibadet vakitlerinin geldiklerini söyleyince Hz. Muhammed onlara müsaade verir ve keşişler de ibadetlerini yaparlar. İbadetlerini bitiren keşişler Hz. Muhammed ile konuşmaya başlarlar.”⁴³ (Şekil 9)

⁴³ Gürtunca, *Kitab-ı Siyer-i Nebî*, II/774-775.



Şekil 9: Üç Nasranî ile Görüşme (NYPL, Turc. Ms.3, V.455b)

Hız. Muhammed ve ashâbı Mescid-i Nebevî’de otururken üç keşişin mescide girmesi ve mescitte ezanın okunma anının tasvir edildiği bu minyatür (Şekil 9) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan 6.4.3. ve 11.2.2. numaralı kazanımlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan “Hız. Muhammed’in davetinin Medine Dönemini değerlendirir” (6.4.3.) şeklinde ifade edilen kazanımın gerçekleşebilmesi için ilgili öğretim programında “Diğer din mensuplarıyla ilişkiler konusunda Medine’deki Yahudilere, Necran Hıristiyanlarına, İslam’a davet mektuplarına ve bazı bölgelere gönderilen elçilere yer verilmesi” gerektiği belirtilmektedir. Bu doğrultuda “Hız. Muhammed’in Hayatı” ünitesi işlenirken Hız. Muhammed ve ashâbının Mescid-i Nebevî’de üç Nasranî ile görüşmesini konu alan minyatürün (Şekil 9) kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca ilgili minyatürün (Şekil 9) “Hız. Muhammed’in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar” (11.2.2.) şeklinde ifade edilen kazanımla da ilişkili olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Din öğretiminde özellikle de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde Hz. Peygamber'in örnekliğinin ve hayatının öğretiminde minyatür kullanmanın imkânını inceleyen bu çalışmadan çıkarılan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan bazı kazanımlarla *Siyer-i Nebî*'nin NYPL'de Spencer Koleksiyonu'nda yer alan bazı minyatürlerin ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir.

2. Söz konusu tasvirlerle ilişkilendirilen kazanımların 4.4.5.; 6.4.1.; 6.4.2.; 6.4.3.; 8.4.1.; 10.2.4. ve 11.2.2. numaralı yedi kazanım olduğu tespit edilmiştir.

3. İlgili kazanımlarla dokuz minyatürün ilişkilendirebildiği tespit edilmiştir. Bu minyatürlerin konularının ise "Mi'râc, Ebû Tâlib'in Vefatı, Kabile Lideri Henâd'ın İslam'ı Kabulü, İslam'a Davet, Akabe Biatı, Hicret, Mescid-i Nebî'nin İnşası, Örnek Sahabe ve Gayr-i Müslimlerle Görüşmeler" şeklinde sıralandığı anlaşılmaktadır.

4. Görsel materyal kullanımının öğrenmeyi kolaylaştırdığı ve zevkli hale getirdiği dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in hayatının, kişiliğinin ve örnekliğinin öğretiminde minyatür kullanımı bir imkân olarak değerlendirilebilir görünmektedir.

Çalışmadaki sonuçlara bağlı olarak şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Çalışmanın makale niteliğinde olmasından kaynaklanan sınırlılıklar nedeniyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer alan kazanımlarla *Siyer-i Nebî*'de yer alan dokuz minyatür ilişkilendirilmiştir. Benzer ya da farklı niteliklerdeki çalışmalarla *Siyer-i Nebî*'de ya da Hz. Peygamberin hayatını konu alan başka eserlerde yer alan diğer minyatürlerin de din öğretimi açısından kullanım imkânını incelemek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda konu ve kazanım merkezli olarak başka eserlerdeki minyatürlerin de din öğretiminde eğitsel amaçlı kullanımı üzerine çalışmalar yapılması önerilmektedir.

2. Öğretimde duyu organlarının sayısı, öğrenmenin niteliği açısından etkili bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri için kullanılacak minyatür örneklerinin, Hz. Peygamber'in hayatını konu alan Seçmeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile *Siyer* dersinde de kullanım imkânlarının araştırılması önerilmektedir.

3. Öğretimin görsel materyallerle desteklenmesi, özellikle soyut konuları içeren din öğretiminde önemli görülmektedir. Öğrenciler için etkili bir öğrenme ortamının hazırlanmasında metni açıklayan bir unsur olarak minyatür kullanımının inanç, ibadet ve ahlak öğretimi için de bir imkân olarak kullanımının araştırılması önerilmektedir.

4. Çalışmamızda minyatürler ile kazanımların ilişkilendirilebildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında konu, kazanım ve açıklama boyutlarında İslam Minyatür Sanatına yer verilmesi önerilmektedir.

5. Çalışmamızda Hz. Muhammed'in hayatının öğretiminde minyatürün olumlu özellikleri ve imkânı üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda din öğretimi içerikleri geliştirilirken ya da eğitsel planlamalar yapılırken minyatür seçiminde tasvirlerin tarihi, sosyal, kültürel, sanatsal, kurgusal ve teknik özelliklerinin dikkate alınması da önerilmektedir.

Kaynakça | References

- Akyürek, Süleyman. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 65-85.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel Akademi, 6. Baskı, 2017.
- Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1984.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Kavramlar Yaklaşımlar Yöntemler ve Teknikler Örnek Ders İşlenişleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Ankan, Arda. "Edebiyat Öğretiminde Görsel Araç Kullanımı: Kısa Öykü Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 1-16.
- Arslan, Z. Şeyma - Yılmaz, Muhammet. *H. Peygamberi Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Baskı, 2014.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Buyrukçu, Ramazan. "Çağımızda H. Peygamberi Anlamak ve Anlatmak". *III. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*. 113-122. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Buyrukçu, Ramazan. "Günümüz Din Eğitimi ve Öğretiminde Peygamber Öğretimi". *IV Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*. 379-396. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Çakmak, Fatih. "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 116-143.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*. İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1984.
- Çoşkun, Hatice. "Sınıf ve Türkçe Öğretmenlerinin Türkçe Derslerinde Görsel-İşitsel Materyal Kullanma Durumları ve Bunu Etkileyen Faktörler". *International Journal of Language Academy* 2/4 (2014), 333-347.
- Demirel, Özcan vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.
- Dikmen, Melek. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebi'de Metin Minyatür İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Erken, Veysi. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Geliştirme Haritaları 4-5. Sınıflar*. Ankara: İlk Adım Yayınları, 2006.
- Erken, Veysi. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Geliştirme Haritaları 6, 7 ve 8. Sınıflar*. Ankara: İlk Adım Yayınları, 2006.
- Ferrari, Nicole Kançal. "Hıristiyan ve İslâm Dünyasındaki Peygamber Tasvirleri: Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014), 63-100.
- Gündoğdu, Emine. *Siyeri Nebi Nüshasında H. Muhammed Tasvirlerinin Yer Aldığı Minyatürlerin İncelenmesi (NYPL, Sepencer Coll., Turc. MS.3)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Güneş, Adem. *Din Öğretimi Materyalleri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Gürel, Ramazan. "H. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metodlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 7-29.
- Gürtunca, M. Faruk. *Kitab-ı Siyer-i Nebi*. 3 Cilt. İstanbul: Ülkü Yayınevi, 1963.
- İşman, Aytekin. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Sempatı Yayınları, 2005.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 11. Baskı, 2002.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Kayaoğlu, Fatma. *Ortaokullardaki Seçmeli "Peygamberimizin Hayatı" Dersinin Öğrenciler Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Mayıs 2020), 170-189.
- Kol, Suat. "Okul Öncesi Eğitimde Teknolojik Araç-Gereç Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 20/2 (Mayıs 2012), 543-554.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Kula, M. Naci. "Gençlerimize Peygamberimizi Nasıl Anlatalım?". *H. Muhammed ve Gençlik*. 67-71. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Küçük, Mehmet. vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- NYPLDC, New York Public Library Digital Collection. "Siyar-i Nabî". Erişim 01 Mart 2023. <https://digitalcollections.nypl.org/collections/siyar-i-nabi/#/?tab=about>
- Mahir, F. Banu. "Minyatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/118-123. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mahir, F. Banu. *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Özdemir, Saadetin. "Din Eğitiminde Soru-Cevap Metoduyla Öğretimde Hz. Peygamber Örneği". *IV Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*. 397-413. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Özdemir, Şuayip. "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu". *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*. 177-178. Kayseri: İBAV Yayınları, 1998.
- Özenç, Fikret. "Dini Çeşitlilik Açısından Siyer Öğretimi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 7-18.
- Öztürk, Hakan. "1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 85-102.
- Pektaş, Pelin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Çoklu Zekâ Uygulamaları*. Ankara: Özel Ceceli Yayınları, 2003.
- Sarıkaya, Asım. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi - Sorunlar ve Çözüm Önerileri-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 714-729. <https://doi.org/10.30627/cuilah.634147>
- Sarıtaş, Mustafa vd. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2009.
- Sözen, Hasan. "Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 101-116.
- Şahin, Mehmet. "Öğretim Materyallerinin Öğrenme-Öğretme Sürecindeki İşlevine İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Analizi". *K.Ü. Kastamonu Eğitim Dergisi* 23/3 (Aralık 2014), 995-1012.
- Şimşek, Nazmi. *Öğretim Teknolojileri Kullanımı ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Asil Yayınları, 2007.
- Tanırdı, Zeren. *Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.
- Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 14. Baskı, 2005.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'râc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yetâberî, Abdülaziz. "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sîretini Öğretmenin Yeni Nesiller ve Toplum Üzerindeki Etkileri". *Vahyin Nüzûlüünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)*. 637-644. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2011.
- Yurdakul, Halise. *Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi 10. Sınıf Müfredat Programının Kavram Haritası Tekniği ile İşleniş*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yücel, Tülay. "Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersine İlişkin Öğretmen Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (Aralık 2019), 648-675.

TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Tilâvetlerindeki

Benzer Nağmelerin Tespiti Üzerine Bir İnceleme

Mustafa Asım Akkuş | <https://orcid.org/0000-0001-5327-6017>
mustafaasimakkus@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>
Türk Müsiki Devlet Konservatuarı, Türk Müziği Bölümü,
Türk Din Müsiki Ana Sanat Dalı, Ankara, Türkiye

Öz

Hız Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i güzel sesle okumayı tavsiye etmesi sebebiyle günümüze kadar Kur'an-ı Kerim'in güzel sesle okunması hususunda özen gösterilmiş, bu süreçte müsikî özellikle makam, işlevsellik açısından önemli bir görev üstlenmiştir. Yüzyıllar boyu müsikînin gelişmesiyle Kur'an-ı Kerim tilâveti de icrâ açısından gelişim göstermiş, çeşitli üslup ve tavırlar ortaya çıkmıştır. Türk tilâvet üslubu da bu üslüplardan birisi olmuş ve birçok Türk kârî bu tavrın gelişmesine icrâlarıyla katkı sağlamıştır. Bu bağlamda çalışmanın girişinde tavrı ve üslup tanımları üzerinde durulmuş, Türk tilâvet üslubunun gelişimine katkı sunan kârîlere değinilmiş ve isimlerine yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyan kârîleri tespit etmek amacıyla 2017 yılından itibaren "TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması" düzenlenmiş ve 2023 yılı itibarıyla de 7. Sezonu her yıl olduğu gibi Ramazan ayında yayınlanmıştır. Bu çalışmada "TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması"nın bütün sezonlardaki gün, hafta birincileri ve finalistlerin isimlerine yer verilmiş, video kayıtları dinlenmiş ve ortak nağmeler tespit edilmiştir. Dinlenen videoların linklerine ve tespit edilen nağmelerin dakikalarına dipnotlarda yer verilmiştir. Tespit edilen nağmeler notaya alınmıştır. Bu vesileyle tilâvetler arası etkileşimin hangi nağme örgülerinden oluştuğuna dair bir örneklem sunulmuştur. Bu bağlamda nağmenin üslup ve tavra olarak etkili gözlemlenmiş ve somutlaştırmak amacıyla notadan yararlanılmıştır. Notasyon neticesinde Kur'an-ı Kerim tilâvetinde nağmelerin tıpkı diğer Türk müsiki türlerinde olduğu gibi üslup ve tavrı geliştirmede etkili olduğu görülmüştür. Nağmelerin tespiti sırasında makamsal açıdan gruplandırma yapılmıştır. Yapılan gruplandırmalarda karar perdeleri esas alınarak tasnife gidilmiştir. Yapılan incelemeler neticesinde ağırlıklı olarak uşşak, hicaz, rast, nihâvend ve sabâ makamlarına rastlanılmıştır. Makamlardan en çok uşşak makamının kullanıldığı görülmüş ve benzerliği tespit edilen nağmeler "Mus2" programıyla notaya alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk Din Müsiki, Cami Müsiki, Kur'an-ı Kerim Tilâveti, Tavrı, Makam

Öne Çıkanlar

- TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması'ndaki benzer nağmelerin tespit edilmesi ve notaya alınması ile nağmelerin uygulanabilirliği incelenmiştir.
- Kıraat, tilâvet, üslup, tavrı kavramları üzerinde durulmuş, bu kavramlar farklı bir perspektiften değerlendirilmiş ve tavrı çeşitlerinden Türk ve Arap tavrı kavramlarına değinilmiştir.

- Kur'ân-ı Kerim tilâvetinde nağmelerin tecvid kâidelerine göre nerede yapılması gerektiği ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.
- TRT 1 Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışmasının kuruluşundan ve yarışmacılardan bahsedilmiş ve dinlenen yarışmacıların hangi kriterlere göre dinlendiği belirtilmiştir.
- Dinlenen kayıtlardaki benzer nağmelerin notası alınmış, sezon, bölüm, sûre, ayet bilgilerine ve linklerine dipnotta yer verilmiştir.

Atıf Bilgisi

Akkuş, Mustafa Asım. "TRT 1 Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması Tilâvetle-rindeki Benzer Nağmelerin Tespiti Üzerine Bir İnceleme". Eskiye-ni 50 (Eylül 2023), 799-818.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307326>

Geliş Tarihi	30 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	1 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

A Study on the Determination of Similar Tunes of

TRT 1 Qur'an Recitation Contest

Mustafa Asım Akkuş | <https://orcid.org/0000-0001-5327-6017>
mustafaasimakkus@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryemn72>
Turkish Music State Conservatory, Department of Turkish Music, Turkish Religious Music Main Art Branch, Ankara, Türkiye

Abstract

Due to the Prophet's recommendation to recite the Qur'ān with a beautiful voice, care has been taken to recite the Qur'ān with a beautiful voice until today, and in this process, mūsikī (music) and maqām (a system of scales) have played an important role in terms of functionality. With the development of mūsikī for centuries, the recitation of the Qur'ān has also developed in terms of performance, and various styles and attitudes have emerged. The Turkish attitude has been one of these attitudes, and many Turkish reciter (qāri) have contributed to the development of this attitude with their performances. In this context, at the beginning of the study, the definitions of attitude and style are emphasized, and the reciters who contribute to the development of the Turkish tilawat (recitation) are mentioned and their names are given. In order to identify the readers who can recite the Qur'ān beautifully, the Qur'ān Recitation Contest has been organized on TRT 1 since 2017, and as of 2023, the 7th season has been broadcast in Ramadan, as it is every year. In this study, the names of the day, week winners and finalists of the TRT 1 Qur'ān Recitation Contest in all seasons were included, the video recordings were listened and common tunes were determined. The links of the listened videos and the minutes of the tunes are given in the footnotes, and then detected tunes were notated. In this way, a sampling of the tune of melodic patterns in the interaction between the recitations is presented. In this context, the effect of the tune as a style and attitude has been observed and the notation has been used to concretize it. As a result of the notation, it was seen that tunes in the recitation of the Qur'ān are effective in improving the style and attitude, just like in other Turkish music genres. During the determination of the tunes, they were grouped in terms of maqām. In the groupings made, the classification was made on the basis of decisive tones. As a result of the study, mainly 'ushshāq, hijāz, rast, nihāwand and şabā maqām were encountered. It was seen that the 'ushshāq maqām was used the most among the maqāms and the notation of the tunes was done with the "Mus 2" program.

Keywords

Turkish Religious Music, Mosque Music, Qur'ān Recitation, Attitude, Maqām

Highlights

- The applicability of the tunes was examined by detecting and notating the similar tunes in the "TRT 1 Qur'ān Recitation Contest".
- The concepts of qira'at (modes of recitation), tilawat (recitation), style, and attitude were emphasized, these concepts are evaluated from a different perspective, and the concepts of Turkish and Arab attitudes were mentioned.

- In the recitation of the Qur'an, information about where the tunes should be performed according to the principles of tajweed is given.
- The establishment of the TRT 1 Qur'an Recitation Contest and the contestants were mentioned, and it was stated according to which criteria the contestants were listened to.
- The similar tunes in the recordings were notated, and the information about the season, episode, surah, verse and links are given in the footnote.

Citation

Akkuş, Mustafa Asım. "A Study on the Determination of Similar Tunes of TRT 1 Qur'an Recitation Contest". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 799-818.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307326>

Date of submission	30 May 2023
Date of acceptance	1 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Kur'ân-ı Kerim tilâveti, Kur'ân-ı Kerim'in kendi kurallarına ve usûlüne uygun olarak okunması demektir.¹ Bu sebeple tilâvet kıraatten ayrılmaktadır. Kıraat; lügatte Kur'ân'ı okumak ve telaffuz etmek olarak ifâde edilir. Tilâvet ise Kur'ân'ın usûlüne uygun okunması, emir ve yasaklarına teşvik, uyarılarını hayata geçirmek anlamında kullanılır.² Bu bağlamda tilâvetin daha hususi bir mahiyeti vardır. Bu sebeple her tilâvet bir kıraat fakat her kıraat bir tilâvet sayılmamaktadır. Yani tilâvet, Kur'ân'ın anlamına vâkif, harflerin ve kelimelerin telaffuzlarına dikkat ederek tecvid kaidelerine uygun bir şekilde okumaktır. Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin bu şekilde okunmasına tertîl üzere okumak denilmektedir.³

Kur'ân-ı Kerim'in tilâvet edilmesi esnasında güzel sesin de önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Bu konuda Kur'ân, “Kur'ân'ı açık, tane tane oku”⁴ diyerek Kur'ân'ın güzel okunmasını belirtmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber “Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz”⁵, “Kur'ân ile teğanni etmeyen bizden değildir.”⁶ gibi hadisleriyle Kur'ân'ın güzel sesle okunmasına vurgu yapmaktadır. Kur'ân ve sünnetin güzel sese yaptığı vurgu sebebiyle birçok hâfız ve kârî Kur'ân'ı güzel sesle okumak için mûsikîyi araç olarak kullanmışlardır.⁷ Fakat mûsikîyi kullanırken keyfi hareket edilmemesi ve Kur'ân'ın usûl ve esaslarına öncelik verilmesinin gerekliliği de vurgulanmıştır.⁸

İslâm medeniyetinde, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar güzel sesli imam ve müezzinlere önem verildiği bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in güzel sesli sahabeyi müezzin olarak tercih etmesi güzele ve güzel sese olan muhabbetini göstermektedir.⁹ Türk İslâm medeniyetinde de bu hassasiyete ehemmiyet verilmiş, Kur'ân eğitiminde de güzel ses ve mûsikî ön planda olmuştur.¹⁰ Kur'ân eğitiminde fem-i muhsin¹¹ denilen kavram, kıraatte güzel ve düzgün bir ağza/okuyuşa sahip bir hocanın önünde hoca-talebe ilişkisi ile eğitim almaktır. İslâmî ilimlerin birçoğunda olduğu gibi mûsikîde de uygulanan bir metod olarak karşımıza çıkan rahle-i tedris eğitimi de hoca-

¹ Fatih Koca-Ahmet Hakkı Turabi, “Kur'ân-ı Kerim Tilâveti”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 93.

² Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155.

³ Zeynep Maide Karakurt, “Kur'ân-ı Kerim Tilâveti”, *Türk Din Mûsikîsi*, ed. Mehmet Tıraşçı (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 121. Detaylı bilgi için bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 163.

⁴ Müzzemmil 73/4.

⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm ve Mûsikî* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 93.

⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tevhid”, 44.

⁷ Fatih Koca, *Hafız Musikişinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 26.

⁸ Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilâvetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 18.

⁹ Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim ve Dinî Mûsikî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 68.

¹⁰ Koca, *Hafız Musikişinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)*, 27.

¹¹ Tanım için bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 33.

talebe ilişkisini kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerim tilâvetinde de meşk sistemi uygulanmakta ve günümüzde halen geçerliliğini korumaktadır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde Enderun Mektebi'nde de mûsikî eğitimi verilmiş ve birçok hâfız mûsikîşinas mûsikî nazariyatı eğitimini burada almıştır.¹² Bununla birlikte cami, tekke ve mûsikî meclislerinde okunan Kur'ân-ı Kerim tilâvetleri de mûsikî kabiliyeti yüksek kâriiler tarafından yapılmış ve dinleyiciler tarafından sanatsal altyapısı yüksek tilâvetler olarak kabul görmüştür. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim tilâveti mûsikî kalitesi yüksek üslûp ve tavır ile günümüze kadar gelmiş ve medeniyetimiz bu süre zarfında birçok kârî yetiştirmiştir.

Tarih boyunca İslâm âleminde kârîler, tilâveti makam ve nağme ile yapmıştır.¹³ Osmanlı'nın son döneminden örnek verecek olursak birçok kârî, Kur'ân-ı Kerim tilâvetlerine birçok farklı tavır kazandırmışlardır. Hâfız Ahmed Irsoy (1869-1943), Hâfız Sâmî Ünokur (1874-1943), Hâfız Esad Gerece (1917-1958), Hâfız Sadettin Kaynak (1885-1961), Hâfız Ali Rıza Sağman (1890-1965), Hâfız Üsküdar'lı Ali Efendi (1885-1976), Hâfız Kemal Batanay (1893-1981), Hâfız Zeki Sesli (1910-1997), Hâfız Tahir Karagöz (1921-1994), Hâfız Kani Karaca (1930-2004), İsmail Biçer (1947/1998) gibi isimler Türk üslûbu Kur'ân-ı Kerim tilâvetinde önemli kârîlerden kabul edilir.¹⁴ Araştırmamızın ana konusunu oluşturan "TRT 1 Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması"ndaki yarışmacılar yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kârîler başta olmak üzere birçok kâriden etkilenerek tilâvetlerini icrâ ettiklerini söyleyebiliriz. Bu da Kur'ân-ı Kerim tilâvetlerinin geçmişten günümüze bir silsile olarak üslup ve tavır açısından etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir.

1. Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinde Üslûp ve Tavır

Mûsikîde bir saz ya da sözlü eserin bir kişi, grup, topluluk ya da yöre tarafından icrâ edilmesine ve yorumlanmasına tavır denir.¹⁵ Üslûp ise bir çağa mahsus tekniğin ülkeye ya da medeniyete mâl olmuş şahıslar ve icrâcılar tarafından kullanım tarzı olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

Kur'ân-ı Kerim tavrı, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların dil ve kültür gibi farklılıklarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tavır, içinde bulunduğu coğrafyanın kendine has ses ve nağme yapılarından etkilenir. Bu vesileyle Kur'ân lafızları da içinde bulunduğu medeniyetin mûsikîsinden etkilenir. Türk toplumu yüzyıllar boyu Ortadoğu coğrafyasında yaşamış olması sebebiyle Arap kültürüyle etkileşim içerisinde kalmış ve Kur'ân dilinin de Arapça olması sebebiyle müzikal tavır açısından da bu etkileşim süre gelmiştir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim tavrında medeniyetimiz Türk tilâvet üslûbu dışında Arap tilâvet üslûbunu da kullanmıştır. Günümüzde de bu üslûp halen rağbet görmeye devam etmektedir.

¹² Koca, *Hafız Musikişinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)*, 28.

¹³ Ali Rıza Sağman, *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964), 44.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Öncel, "20. Yüzyıl İstanbul'unda Cami Mûsikisi Formlarından Kuran Tilaveti ve İcracıları", *Müzik İstanbul* (İstanbul: Esenler Belediyesi Yayınları, 2022) 688-706.

¹⁵ İlhan Ayverdi, "Tavır", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (Kubbealtı Yayınları, 2005), 1212.

¹⁶ *Güncel Türkçe Sözlük "Üslup"* (Erişim: 20 Haziran 2023)

Kur'ân-ı Kerim tilâvetinde de üslûp ve tavır önem arz etmektedir. Tavrın; tilâvette Türk mûsikîsi nazariyatının ve kişisel icrânın mezcedilmesiyle; üslûbun ise Türk mûsikîsi nazariyatının ve geleneksel icrânın mezcedilmesiyle ortaya çıktığı şeklinde ifade edilebilir. Bu bağlamda üslûp geleneksel; tavır ise kişisel ve yöreseldir.

1.1. Türk Tilâvet Üslûbu

Türk tilâvet üslûbu; mûsikî altyapısı, Türk mûsikîsi nazariyatı ve nağme yapısına dayanan üslûp olarak ifade edilebilir. Türk tilâvet üslûbunun Osmanlı döneminde birçok bölgede yaygın olarak icrâ edildiği ve özellikle Medine'de de Mescid-i Nebevî'de Hafız Ömer Aköz (1889-1952) tarafından Ramazan aylarında Türk tilâvet üslûbu mukabele okunduğu bilinmektedir.¹⁷ Türk tilâvet üslûbunda en önemli tavır olarak İstanbul tavrını görmekteyiz. İstanbul tavrı şu şekilde tarif edilir:

“Kendi coğrafyamızda yetişen ses ve tilâvet ustalarının ince zevklerinin süzgecinden geçerek asalet kazanmış makam ve nağme zenginliğimizle, ilâhi vahiyleri usûlünce okumadır.”¹⁸ Emin Işık ise İstanbul tavrının sanatlı olduğunu ve makam uygulamasının işlenerek icrâ yapıldığını ifâde etmektedir.¹⁹

Türk mûsikîsi nazariyatı ve üslûbunu mâhir kullanan birçok mûsikîşinasın yaşadığı İstanbul'da Kur'ân-ı Kerim tilâveti de bu sanatsal ortamdan etkilenmiş ve tilâvetlerde sanatlı icrâlar ortaya çıkmıştır. İstanbul tavrı Kur'ân okuyan kârîlerin en önemlilerinden birisi olarak kabul edilen ve son temsilcilerinden olan Hâfız Üsküdar'lı Ali Efendi (1885-1976), Türk tavrı Kur'ân-ı Kerim tilâvetine icrâlarıyla hizmet etmiştir. Tilâvet ederken mûsikîyi araç olarak görmüş olan Ali Efendi, tecvid kâidelerine ve Kur'ân nazariyatına dikkat etmiş ve bununla birlikte mûsikîye de bu kurallara dikkat ederek yer vermiştir. Makamları aktif olarak kullanan Ali Efendi, anlama uygun olarak nağme yapmış bu vesileyle mânâ-makam bütünlüğüne önem vermiş ve temsilî kırâatın en önemli temsilcilerinden birisi olmuştur. Yukarıda giriş bölümünde isimlerini zikrettiğimiz kârîler de Hâfız Üsküdar'lı Ali Efendi'nin benimsemiş olduğu İstanbul tavrına göre tilâvet etmişlerdir.

1.2. Arap Tilâvet Üslûbu

Tilâvetlerde Arap nağmelerinin işlendiği ve Arap mûsikîsinin uygulandığı üslûba Arap tilâvet üslûbu denilir.²⁰ Arap tilâvet üslûbu denildiğinde akla ilk olarak Mısır gelmektedir. Mısır, Kur'ân okulları vesilesiyle eğitime küçük yaştan itibaren önem vermiş ve Mısır'lı kârîler küçük yaşlardan itibaren Arap tilâvet üslûbu Kur'ân tilâvetinde eğitim aralar yetiştirmişlerdir.

Arap tavrından meşhur olan, Muhammed Rifat (1882-1950), Abdülfettah Mahmud Eş-Şa'şâî (1890-1962), Mustafa İsmail (1905-1978), Muhammed Sıddık Minşâvî (1920-

¹⁷ Mehmet Ali Sarı, *Kur'an Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri* (İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021), 37.

¹⁸ Sarı, *Kur'an Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*, 41.

¹⁹ Turgut Yahşi, *İstanbul ve Kahire Tilâvet Tavrılarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 32.

²⁰ Esra Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerim Kırâatinde Müzikal Tavrılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 18.

1969), Kâmil Yusuf el- Behtîmî (1922-1969), Mahmud Halil Husarî (1917-1980), Abdül-bâsî Abdüssamed (1927-1988), Muhammed Leysî (1952-2006) gibi isimler örnek alınmış ve tilâvetleri birçok kişi tarafından dinlenilmiş ve taklit edilmiştir. Türk milleti tarafından da birçoğu dinlenen bu isimler Kur'ân-ı Kerim tavrı açısından medeniyetimizde alternatif tavır olarak kabul görmekte ve günümüzde icrâ edilen bir tavır olarak halen kullanılmaktadır.

2. Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinde Nağmelerin Kullanıldığı Yerler

Tilâvet esnasında nağme yapmayı mümkün kılan yerlerin başında med harfleri gelmektedir. Tecvid ıstılahında med, herhangi bir harfin harekesinin med harfleriyle uzatılmasına denir.²¹ Kur'ân'ın büyük bir çoğunluğunda med harfleri bulunmaktadır. Med harflerinin uzatılması esnasında sese nağmenin de yüklenmesi tilâvetin daha güzel icrâ edilmesine imkan sağlamaktadır. Medd-i tabi, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i ârız, medd-i lîn gibi med çeşitlerinde nağme yapmak mümkündür.²²

Med harfleri gibi gunneli harfler de geniz sesi özelliği olması açısından nağme yapma imkanı verir ve tilâvete ahenk katar.²³ Gunne harfleri sakın nun ve sakın mim'dir.²⁴ Ayet sonlarında sıklıkla bulunan bu harfler, gunne (geniz sesi özelliği) olması sebebiyle hoş bir nağme meydana getirir. Bu harfler ve benzeri diğer harfler de insan sesi ile buluşunca tilâvette manevi bir tesir meydana getirir. Kur'ân'ın kendi içsel ahengi ve lafzın fonetiği dinleyenlerin anlamını bilmeseler de etkilenmelerine ve duygusal anlar yaşamalarına vesile olmuştur.²⁵ Bu sebeple Kur'ân'ın kendi ahengi ile birlikte mûsikî nağmelerinin birleşmesinin sanatsal bir icrânın ortaya çıkmasını sağladığı kanaatindeyim.

3. Trt 1 Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması

Kur'ân'ın güzel okunması için birçok kârî kendisini yetiştirmiş ve yukarıdaki bölümlerde de zikrettiğimiz unsurları uygulamak adına belirli eğitim metodlarıyla kendilerini geliştirmişlerdir. Tilâveti güzel olan kârîleri tespit etmek amacıyla birçok yarışma düzenlenmiş ve bu yarışmalar sayesinde Kur'ân güzel okunmaya teşvik edilmiştir. Bu yarışmalardan biri de TRT 1 tarafından düzenlenen Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Yarışması'dır. İlk defa 2017 yılında seyircisiyle buluşmuş, 2023 yılı itibariyle 7 sezon çekilmiş olan yarışma Ramazan aylarında yayınlanmıştır. Yarışmada Mehmet Ali Sarı, Osman Egin, Hafız Osman Şahin, Halil Necipoğlu jüri üyeleri olarak hazır bulunmuştur.

3.1. Yarışmacılar

Yarışmacılar ağırlıklı olarak Türk tavrında tilâvet yapmış olup Arap tavrında tilâvet yapanlar da mevcuttur. Yarışmanın editörü İbrahim Arpacı'dan alınan bilgilere göre

²¹ Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, 72.

²² Med harfleri ve kuralları için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 201-230.

²³ Sarı, *Kur'an Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*, 22.

²⁴ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 220.

²⁵ Sarı, *Kur'an Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*, 22.

yarışmaya bugüne kadar 1250 yarışmacı katılmıştır. Yarışmaya katılan kâriflerin gün, hafta birincileri ve finalistleri dinlenilmiş olup melodik açıdan benzer nağmeler tespit edilmiştir.

2017 yılında 1. sezonda İsmail Uyanık, Mahmut İdi, Cihan Kodal, Abdullah Altun, Burak Yıldırım, Yusuf Noyan, Mahmut Sağır, Ömer Akpınar, Furkan Tıraşçı, Fatih Derdiyok, Muhsin Kara, Mesut Yürür, Adem Başer, Osman Erbakan Küçükaydın, Sefa Kırıcı, Numan Akbaş, Doğan Temiz, Talha Kalkan, Yusuf Yılmaz, Nurullah Çelebi, Mustafa Altın dinlenilmiştir.

2018 yılında 2. sezonda Süleyman Cengiz, Abdullah Akalın, Mustafa Çolakoğlu, Hamit Güneş, Mehmet Çelik, Mustafa Avni Çelik, Harun Reşid Daniş, Tacettin Çayır, Fatih İmdat, Osman Özcan, Mesut Topçuoğlu, Ahmet Demir, Eyyüp Ensar Kılıç, Cihat Sayın, Emre Can Tekel, İkbâl Karabüber, Bilal Demir, Ahmet Aybar, Tayyip Hoş, Enes Özsoy, Saffet Çalış, Mehmet Şahin, Mustafa Demirci, Selçuk Arap, Samet Acar, Suat Yılmaz, Nuri Kandemir, Cem Atıcı, Mustafa Özyılmaz, Veli Solak, Enes Özsoy dinlenilmiştir.

2019 yılında 3. sezonda Eyyup Kuşbey, Sedat Dumlu, Mikail Abdurrahmanoğlu, Musa Esatoğlu, Hüseyin Gündüz, Hasan Çınar, Hilmi Altıok, Mürsel Çakmak, Mehmet Toprak, Hüseyin Şahinak, Sefa Muslu, Ömer Faruk Mahmutoğlu, Zeki Dere, Mustafa Öztürk, Fatih Durgut, Aziz Ataseven, Muharrem Kazım Dinç, Samet Yüksel dinlenilmiştir.

2020 yılında 4. sezonda Bilal Al, Mehmet Ali Sarıtürk, Hasan Köylü, Beytullah Bilgiç, Muhammed Halit Bolat, Emrullah Nergiz, Muhammed Sızcan, Cihat Sayın, Hakan Çavdar, Mustafa Tayyip Yaşar, Ahmet Hüdai Karakuran, Fatih Akçay, Okan Sağdıç, Furkan Kıroğlu, Muhammed Ali Akgün, Recep Tayyip Şentürk dinlenilmiştir.

2021 yılında 5. sezonda Gürsel Ulusoy, Ömer Şimşek, Gürkan Çiğdem, Selami Uçar, Salih Taşdemir, Mustafa Biliz, Tuna Kaya, Murat Ercan, Ali Kızılkaya, Alper Üsküplü, Duhan Berkan Karadeniz, Mesut Toçuoğlu, Yavuz Selim Günkızıl, Muhamed İsmail Demirel, Bekir Büyükkurt, Mustafa Coşkun, Serkan Yıldız dinlenilmiştir.

2022 yılında 6. sezonda İlhan Yücel, Cihan Emre Akbulut, Hüseyin Kandemir, İsmail Uyanık, Bilal Yıldırım, Hasan Latifoğlu, Ali Akkaya, Muhammed Talha Yeşil, Zafer Ak-yüz, Bilal Yılmaz, Necip Fazıl Belge, Süleyman Talha Çuhadar, Ömer Faruk Bolat dinlenilmiştir.

2023 yılında 7. sezonda Abdülkadir Geylani Budak, Kerem Bilgiç, Ercan Efiloğlu, Abdullah Yasin Rehan, Okan Sağdıç, Muhammed Sefa Çınar, Muhammed Şamil Aslanoğlu, Abdullah Emir Altun, İsmail Gündoğdu, Hamza Mustafa Aktoprak, Hasan Iştan, Murat Şahin, Hasan Çakmak, Erkan Keleş, Şaban Erci, Muhammed Saka dinlenilmiştir.

3.2. Benzer Nağmelerin Tespiti ve Notasyonu

Yukarıda ismi zikredilen kâriflerin video kayıtları üzerinden yapılan tespit neticesinde ortak ve benzer nağmeler notaya alınmış ve kararlar baz alınarak tasnif yapılmıştır. Tespit edilen nağmelerin bulunduğu sûrelerin ayet numaraları ve dinlenen video kayıtların dakikaları linkleri ile birlikte dipnotta verilmiştir.

3.2.1. Muhayyer Perdesinden Dügah Perdesine Uşşak Kararlı Nağmeler



İnfitâr Sûresi 10. Ayet'in "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.
Şekil 1: Faruk Özkesemen²⁶



Duhân Sûresi 8. Ayet'in "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.
Şekil 2: Hasan Işitan²⁷



Zuhruf Sûresi 87. Ayet'in "فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.
Şekil 3: Hasan Köylü²⁸



Şûrâ Sûresi 21. Ayet'in "وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.
Şekil 4: Hüseyin Yavuz²⁹

3.2.2. Gerdaniye Perdesinden Dügah Perdesine Uşşak Kararlı Nağmeler



Fussilet Sûresi 35. Ayet'in "إِلَّا دُو حَظَّ عَظِيمٍ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.
Şekil 5: Ekrem Öztürk³⁰

²⁶ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 5. Bölüm", Youtube (05 Nisan 2022), 00:45:35-00:45:43.

²⁷ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", Youtube (11 Nisan 2023), 01:11:28-01:11:33.

²⁸ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 115. Bölüm", Trtizle.com (2022), 00:38:28-00:38:34.

²⁹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 5. Bölüm", Youtube (5 Nisan 2022), 00:29:54-00:30:00.

³⁰ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 9. Bölüm", YouTube (04 Haziran 2017), 01:35:49-01:35:57.



Âl-i İmrân Sûresi 131. Ayet'in "أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 6: Beytullah Bilgiç³¹



Âl-i İmrân Sûresi 191. Ayet'in "وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 7: Gürsel Ulusoy³²



Âl-i İmrân Sûresi 133. Ayet'in "أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 8: Ünal Şahin³³



A'râf Sûresi 43. Ayet'in "تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 9: Okan Sağdıç³⁴

3.2.3. Acem Perdesinden Dügah Perdesine Uşşak Kararlı Nağmeler



Kasas Sûresi 83. Ayet'in "وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 10: Musa Esatoğlu³⁵



Enfâl Sûresi 2. Ayet'in "وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 11: Hakan Çavdar³⁶

³¹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 115. Bölüm", *Trtizle.com* (2022), 01:02:26-01:02:32.

³² TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 142. Bölüm", *Trtizle.com* (2021), 00:06:50-00:06:53.

³³ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 4. Bölüm", *YouTube* (04 Nisan 2022), 00:52:12-00:52:18.

³⁴ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 128. Bölüm", *Trtizle.com* (2020), 00:27:35-00:27:41.

³⁵ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 88. Bölüm", *Trtizle.com* (2019), 00:56:45-00:56:51.

³⁶ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 122. Bölüm", *Trtizle.com* (2020), 00:52:20-00:52:24.



Yûnus Sûresi 8. Ayet'in "بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 12: Bilal Yıldırım³⁷



Yûnus Sûresi 64. Ayet'in "ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 13: Ömer Şimşek³⁸



Âl-i İmrân Sûresi 146. Ayet'in "وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 14: Abdullah Emir Altun³⁹

3.2.4. Uşşaklı Dügah Perdesinde Karar Eden Nağmeler



İbrâhîm Sûresi 36. Ayet'in "وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 15: Gürkan Çiğdem⁴⁰



Ahzâb Sûresi 48. Ayet'in "وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 16: Salih Taşdemir⁴¹



Rahmân Sûresi 11. Ayet'in "وَالْتَّخَلُّ ذَاتُ الْأَكْنَامِ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 17: Murat Ercan⁴²

³⁷ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 13. Bölüm", YouTube (13 Nisan 2022), 00:28:28-00:28:32.

³⁸ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 142.Bölüm", Trtizle.com (2021), 00:23:44-00:23:50.

³⁹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", YouTube (11 Nisan 2023), 00:10:57-00:11:02.

⁴⁰ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 142.Bölüm", Trtizle.com (2021), 00:33:40-00:33:53.

⁴¹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 149.Bölüm", Trtizle.com (2021), 00:57:55-00:58:04.

⁴² TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 156.Bölüm", Trtizle.com (2021), 00:07:11-00:07:16.



Zümer Sûresi 72. Ayet'in "فَيْسُ مَعُوذُ الْمُتَكَبِّرِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 18: Mustafa Coşgun⁴³

3.2.5. Çargah Kalıplı Nağmeler



Âl-i İmrân Sûresi 131. Ayet'in "أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 19: İsmail Uyanık⁴⁴



Âl-i İmrân Sûresi 191. Ayet'in "وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 20: Mustafa Altın⁴⁵



İnfitâr Sûresi 6. Ayet'in "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 21: Hilmi Altıok⁴⁶



Bakara Sûresi 154. Ayet'in "وَلَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 22: Abdullah Akalın⁴⁷

3.2.6. Acem Perdesinden Dügah Perdesine Hicaz Kararlı Nağmeler



Âl-i İmrân Sûresi 195. Ayet'in "وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْقَوَابِ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 23: Furkan Tıraşçı⁴⁸

⁴³ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 162.Bölüm", *Trtizle.com* (2021), 01:09:18-01:09:27.

⁴⁴ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 1.Bölüm", *YouTube* (27 Mayıs 2017), 01:07:39-01:07:42.

⁴⁵ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 25.Bölüm", *YouTube* (20 Haziran 2017), 00:54:13-00:54:17.

⁴⁶ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 95.Bölüm", *Trtizle.com* (2019), 00:21:35-00:21:44.

⁴⁷ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 34.Bölüm", *Trtizle.com* (2018), 00:57:32-00:57:37.

⁴⁸ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 10.Bölüm", *Trtizle.com* (2022), 00:48:55-00:48:57.



Şuarâ Sûresi 72. Ayet'in "قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 24: Emrullah Nergiz⁴⁹



Yûnus Sûresi 61. Ayet'in "إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 25: Recep Tayyip Şentürk⁵⁰



Mülk Sûresi 26. Ayet'in "وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 26: Kerem Bilgiç⁵¹



İbrâhîm Sûresi 38. Ayet'in "وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 27: Abdullah Yasin Rehan⁵²



Tahrîm Sûresi 7. Ayet'in "إِنَّمَا تُحْزَنُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 28: İsmail Gündoğdu⁵³



Duhân Sûresi 16. Ayet'in "إِنَّا مُنْتَقِمُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 29: Hasan Işıtan⁵⁴

⁴⁹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", *Trtizle.com* (2022) 00:07:15-00:07:26.

⁵⁰ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 134. Bölüm", *Trtizle.com* (2020), 00:40:08-00:40:11.

⁵¹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 7. Bölüm", *YouTube* (28 Mart 2023), 01:08:28-01:08:32.

⁵² TRT 1 "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 13. Bölüm (Hafta Finali)", *YouTube* (04 Nisan 2023), 00:12:02-00:12:07.

⁵³ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", *YouTube* (11 Nisan 2023), 00:23:39-00:23:42.

⁵⁴ TRT 1 "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", *YouTube* (11 Nisan 2023), 01:14:50-01:14:55.



Âl-i İmrân Sûresi 98. Ayet'in "وَاللّٰهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 30: Murat Şahin⁵⁵



Âl-i İmrân Sûresi 192. Ayet'in "وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 31: Hasan Çakmak⁵⁶



Fussilet Sûresi 36. Ayet'in "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 32: Hamza Mustafa Aktoprak⁵⁷



Yûsuf Sûresi 82. Ayet'in "وَأِنَّا لَصَادِقُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 33: Muhammed Saka⁵⁸



Fussilet Sûresi 31. Ayet'in "وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 34: Ali Kızılkaya⁵⁹



Hac Sûresi 78. Ayet'in "مَلَأَ آيَاتِكُمْ إِبرَاهِيمَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 35: Ahmet Aybar⁶⁰

⁵⁵ TRT 1 "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", YouTube (11 Nisan 2023), 01:29:20-01:29:25.

⁵⁶ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 26. Bölüm", YouTube (17 Nisan 2023), 00:25:29-00:25:36.

⁵⁷ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm", YouTube (11 Nisan 2023), 00:58:55-00:59:03.

⁵⁸ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 26. Bölüm", YouTube (17 Nisan 2023), 01:19:37-01:19:46.

⁵⁹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 156. Bölüm", Trtizle.com (2022), 00:21:41-00:21:47.

⁶⁰ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 53. Bölüm", Trtizle.com (2018), 01:52:14-01:52:20.

3.2.7. Hicazlı Dügah Perdesinde Karar Eden Nağmeler



Ankebût Sûresi 61. Ayet'in "فَأَنى يُؤفكونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 36: Furkan Kıroğlu⁶¹



Fâtır Sûresi 31. Ayet'in "إِنَّ اللهَ بِعبادِهِ لخبِيرٌ بصيرٌ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 37: Mustafa Biliz⁶²



Âl-i İmrân Sûresi 138. Ayet'in "وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 38: Okan Sağdıç⁶³

3.2.8. Neva Perdesine Rastlı İniş Yapılan Nağmeler



Âl-i İmrân Sûresi 103. Ayet'in "لَعَلَّكُمْ تَهتدونَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 39: Mahmut Sağır⁶⁴



Ahzâb Sûresi 44. Ayet'in "تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 40: Şükrü Asıleren⁶⁵



Enbiyâ Sûresi 104. Ayet'in "إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ" bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 41: Eyyub Kuşbey⁶⁶

⁶¹ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 128.Bölüm", *Trtizle.com* (2022), 01:01:11-01:01:17.

⁶² TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 149.Bölüm", *Trtizle.com* (2022), 01:36:15-01:36:29.

⁶³ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 13. Bölüm (Hafta Finali)", *YouTube* (04 Nisan 2023), 00:30:55-00:30:59.

⁶⁴ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 8.Bölüm", *YouTube* (03 Haziran 2017), 01:20:36-01:20:44.

⁶⁵ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 13.Bölüm", *YouTube* (08 Haziran 2017), 00:50:04-00:50:09.

⁶⁶ TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 88.Bölüm", *YouTube* (16 Mayıs 2019), 00:21:25-00:21:32.



Şuarâ Sûresi 82. Ayet'in “وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 42: Fatih Dölen⁶⁷



Âl-i İmrân Sûresi 193. Ayet'in “مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 43: Sefa Muslu⁶⁸



Ahzâb Sûresi 40. Ayet'in “مَنْ رَجَّالِكُمْ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 44: Muharrem Kazım Dinç⁶⁹



Nûr Sûresi 35. Ayet'in “وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 45: Ahmet Demir⁷⁰



Bakara Sûresi 155. Ayet'in “وَالْأَنْفُسِ وَالصَّمَرَاتِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 46: Emreçan Tekel⁷¹



Ahzâb Sûresi 40. Ayet'in “وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ” bölümündeki nağme tespit edilmiştir.

Şekil 47: Salih Taşdemir⁷²

Sonuç

Kur'an-ı Kerim tilâveti, tarih boyunca İslâmiyet'in yayılmasıyla birlikte geniş bir coğrafyayla tanışmıştır. Farklı kültürlerin mûsikî altyapılarının etkisiyle farklı melodi-

⁶⁷ TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 23.Bölüm”, *YouTube* (18 Haziran 2017), 01:12:36-01:12:41.

⁶⁸ TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 102.Bölüm”, *Trtizle.com* (2019), 00:43:00-00:43:11.

⁶⁹ TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 107.Bölüm”, *Trtizle.com* (2019), 00:39:04-00:39:10.

⁷⁰ TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 44.Bölüm”, *Trtizle.com* (2018), 01:49:52-01:49:58.

⁷¹ TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 53.Bölüm”, *YouTube* (25 Nisan 2018), 00:53:28-00:53:34.

⁷² TRT 1, “Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 149.Bölüm”, *Trtizle.com* (2022), 00:53:35-00:53:43.

lerle etkileşim halinde olmuş üslûp ve tavır açısından çeşitliliği de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple çalışmamızda üslûp ve tavır kavramı üzerine durulmuş ve güzel okumak için belirli bir tavır ve üslûba sahip olunması gerektiği ifâde edilmiştir. Araştırmamızda Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin güzel okunması için tecvid, mahâric-i hurûf, ta'lim gibi kaidelerle birlikte nağmenin de önemine vurgu yapılmış, nağme yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlardan bahsedilmiş ve nağmelerin yapılacağı yerler belirtilmiştir.

“TRT 1 Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması” kârîlerinin benzer nağmelerini tespit etmek amacıyla yapmış olduğumuz araştırmamızda yarışmaya katılan 1250 kişiden yalnızca Türk tilâvet üslûbunda okuyanların gün ve hafta birincilerinin video kayıtları dinlenilmiştir. Dinlenen video kayıtlar neticesinde 47 benzer nağme tespit edilmiştir. Tespit edilen nağmeler muhayyerden düğâha uşşaklı karar eden nağmeler, gerdaniyeden düğâha uşşaklı karar eden nağmeler, acemden düğâha uşşaklı karar eden nağmeler, uşşaklı düğâhta karar eden nağmeler, çargâhta kalış yapan nağmeler, acemden düğâha hicazlı karar eden nağmeler, hicazlı düğâhta karar eden nağmeler, gerdâniye ve muhayyerden nevaya rast inişli nağmeler olmak üzere 8 kısımda incelenmiştir. Tespit edilen nağmeler “Mus2” programıyla notaya alınmıştır. Tespit edilen nağmelerin sûre-ayet numaralarına, dinlenen video kayıtlarının bölüm, sezon, dakika ve linklerine dipnotta yer verilmiştir.

Nağmelerin tespiti neticesinde kârîlerin repertuarlarının fazlalığıyla çeşitlenen bir nağme örgüsünün olduğunu söyleyebiliriz. Kârîlerin yapmış oldukları nağmelerin ve kullanılan makamların birçoğunun benzerliği etkileşimin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dinlenen tilâvetlerde nağmelerle birlikte makamsal geçkilerin de benzerliği görülmüştür. Dinlenen kayıtlarda en çok kullanılan makam olan uşşâğın Türk tavrının en çok benimsediği makam olarak kabul gördüğü söylenilebilir. Benzer nağmelerin çok küçük farklılıklarla birbirinden ayrılması Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin irticâli bir tür olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple tespit edilen nağmelere “ortak nağmeler” ifâdesi yerine “benzer nağmeler” ifadesi kullanılması uygun görülmüştür. Bu nağme örgülerinin XX. yüzyıl kârîleri ile karşılaştırılarak kimlerden ne ölçüde etkilendiğinin araştırılması da ayrıca bir çalışmaya konu olabilir.

Kaynakça | References

- Ayverdi, İlhan. “Tavır”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı Yayınları, 2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Tilâvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 32. Basım, 2019.
- Karakurt, Zeynep Maide. “Kur'ân-ı Kerim Tilâveti”. *Türk Din Mûsikîsi*. ed. Mehmet Tıraşçı. 121-131. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Kılıç, Mustafa. *Kur'an Tilâvetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

- Koca, Fatih. *Hafız Musikişinaslar (Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Dönem)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Koca, Fatih- Turabi, Ahmet Hakkı. "Kur'ân-ı Kerim Tilâveti". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 352. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Öncel, Mehmet. "20. Yüzyıl İstanbul'unda Cami Mûsikisi Formlarından Kuran Tilaveti ve İcracıları". Müzik İstanbul. 688-706. İstanbul: Esenler Belediyesi Yayınları, 2022.
- Sağman, Ali Rıza. *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 4. Basım, 1964.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an Tilâvetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*. İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Dinî Mûsikî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm ve Mûsikî*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Yaşlı, Turgut. *İstanbul ve Kahire Tilâvet Tavrılarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Yılmaz, Esra. *Kur'ân-ı Kerim Kırâatinde Müzikal Tavrılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 1.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Mayıs 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=0JPTaRv81-c&t=3833s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 7. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Mart 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=3PRpECipgh8&t=4111s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 8.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 03 Haziran 2017. https://www.youtube.com/watch?v=2-F_PAAT8LQ&t=5143s
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 9.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=g1n3EXyfHEQ&t=5765s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 10.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 05 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=cOor-W2Lxr0&t=3411s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 13. Bölüm (Hafta Finali)". *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Nisan 2023. https://www.youtube.com/watch?v=9oZPL6pjh_o&t=3695s
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 13.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 08 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=xRYfzQzYN1s&t=3012s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 20. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 11 Nisan 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=NXpt8TUzyUg&t=663s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 115. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 2020. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-115-bolum-2017202>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 23.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=okYVdw51LKs&t=4361s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 25.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=pvP0-6nXKpA&t=3323s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 26. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Nisan 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=VMHUXis4KL4&t=4783s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 34.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2018. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-34-bolum-114099>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 44.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2018.

- <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-44-bolum-114090>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 53.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2018. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-53-bolum-114047>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 88.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2019. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-88-bolum-121577>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 95.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2019. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-95-bolum-121661>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 102.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2019. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-102-bolum-121936>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 107.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2019. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-107-bolum-122002>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 115. Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2022. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-115-bolum-2017202>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 122.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2020. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-122-bolum-2017186>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 128.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2020. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-128-bolum-2017199>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 134.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2020. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-134-bolum-2017810>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 142.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2021. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-142-bolum-5193531>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 149.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2021. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-149-bolum-5262707>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 156.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2021. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-156-bolum-5335027>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması 162.Bölüm". *Trtizle.com*. Yayın Tarihi 2021. <https://www.trtizle.com/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-2022/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi-162-bolum-5396199>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 4. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=HbviB2RJC8&t=3161s>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 5. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 05 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=QHR7Rb91ias>
- TRT 1, "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması (2022) 13. Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=OODHL8Akp5k&t=2451s>

İbnü'l-Arabî'de Vâv Harfi ve Berzahlık Özelliği

Ayşe Mine Akar | <https://orcid.org/0000-0003-3804-2604>

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Öz

Berzah kavramı İslamî ilimler literatüründe yaygın olarak bilinen “kabir hayatı” anlamının yanında, İbnü'l-Arabî düşüncesinde iki şey/durum/mertebeyi birbirinden ayıran ve her ikisinden de bazı özellikleri kendinde taşıyan şeyler için kullanılır. İbnü'l-Arabî'nin bu kullanımı sınırlı değildir; hatta araştırmacılara göre ondaki bu birleştiren ve ayıran (câmî ve fâsıl) berzahları tespit etmek olanaksızdır çünkü bunlar oldukça fazladır. Berzah kavramının İbnü'l-Arabî'deki bu orijinal yapısı onun görüşlerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Müellifin berzah olmakla nitelediği şeylerden biri de vâv harfidir. Onun vâv harfine berzahlık fonksiyonu yüklemesi iki sebebe dayanır: Birinci olarak bir harfin yalnızca literal düzlemde değil, ontolojik bir görev icra edecek biçimde berzah oluşu, müellifin harflere yüklediği ontolojik işlevlerle doğrudan ilgilidir. İkinci olarak ise bu harfin berzah olması onun fonetik, morfolojik ve sentaktik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Çalışmamızda öncelikle berzah kavramı ve İbnü'l-Arabî'nin genel hatlarıyla berzah düşüncesi ele alınmış; ardından harflerin ontolojik niteliğine, bu bağlamda vâv harfinin seslendiriliş, yazılış ve kelime ya da cümle içindeki konumuna, bu halleriyle berzahî nitelik taşıdığına ve bir berzah olarak İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde diğer hangi varlıklara denk geldiğine temas edilmiştir. Bu bağlamda vâvın, mümkünleri varlık sahasına getiren “kün!” kelimesinin ortasında bulunarak “kâf-ı kenziyye” olan kâf ile, Allah dışındakileri niteleyen nûnun arasında bulunduğu görülür. Kün kelimesinin son harfi olan nûnun arasında da bir vâv bulunur, bu da şehâdet ve gayb âlemlerinin arasında ayrıldığı gösterir. Âlem hem Allah'a perde olan hem de O'na işaret eden bir âlem ise bunun yaratıldığı günlerin sayısı olan altının, vâvın ebced karşılığı olması da tesadüf değildir. Vâv pek çok açıdan insan-ı kâmil de simgeler, kâmil insan ise Allah ile diğer insanlar arasında bir berzaktır. Kimi araştırmacılara göre *Fütûhât*'ın altı ana bölüme ayrılması da yönlerin ve yaratılış günlerinin sayısının altı olması ya da vâvın insan-ı kâmil simgelemesi ile eserin kapsayıcılığı arasındaki benzerliktendir. Aynı şekilde hakikat-ı Muhammediyye'nin de berzahî bir özelliği vardır ve bu açıdan vâv Muhammedî hakikati de niteler.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Berzah, Harf, Vâv

Öne Çıkanlar

- İbnü'l-Arabî vâv harfini bir berzah olarak nitelemektedir.
- İbnü'l-Arabî'ye göre harflerin ontolojik bir doğası vardır.
- İbnü'l-Arabî'nin ontolojiye dâir görüşlerinin anlaşılmasında berzah kavramı önemli bir yer tutar.
- Vâv harfinin berzah oluşu hem literal hem de sembolik olarak delillendirilmiştir.

Atıf Bilgisi

Akar, Ayşe Mine. "İbnü'l-Arabî'de Vâv Harfi ve Berzakhlık Özelliği". *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 819-839. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1297679>

Geliş Tarihi	16 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	17 Temmuz 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Letter Wāw and Its Barzakh Feature in Ibn al-'Arabī

Ayşe Mine Akar | <https://orcid.org/0000-0003-3804-2604>

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet Univeristy | <https://ror.org/04f81fm77>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf, Sivas, Türkiye

Abstract

The concept of barzakh is used for things that distinguish between two things/situations/levels in the thought of Ibn al-'Arabī and carry some characteristics of both, as well as the meaning of "life in the grave" which is widely known in the literature of Islamic sciences. This use of Ibn al-'Arabī is not limited, according to the scholars it is impossible to identify the barzakhs that unite and separate (*jāmi and fāsıl*) in his works because they are quite numerous. This original structure of the concept of barzakh in Ibn al-'Arabī makes it easier for us to understand his views. One of the things that Ibn al-'Arabī describes as barzakh is the letter wāw. Ibn al-'Arabī's attributing a barzakh function to the letter wāw is based on two reasons: Firstly, the fact that a letter is barzakh not only in the literal context, but in such a way that performs an ontological task is directly related to the ontological functions that Ibn al-'Arabī ascribes to the letters. Secondly, the barzakh of this letter is due to its phonetic, morphological and syntactic features. In our study, first of all, the concept of barzakh and Ibn al-'Arabī's thought of barzakh were discussed, then it is mentioned that the ontological character of the letters, the pronunciation of the letter wāw, its position in the word or sentence, its function as a barzakh with these states and which other entities it corresponds to in Ibn al-'Arabī's metaphysical system. In this context, it is seen that the letter wāw is in the middle of the word 'kun', which brings the possible beings into existence. There is also a wāw between the last letter of the word *kun*, nūn, which shows that there is a separation between the realms of visible and the unseen. If the universe is a sign that is both a veil for Allah and points to Him, it is not a coincidence that the number of days in which it was created, 6, is the abjad equivalent of wāw. Wāw also symbolizes the perfect human being in many respects and the perfect human being is a barzakh between Allah and other people. According to some scholars, the division of *Futūhāt* into six main parts is due to the fact that the number of directions and days of creation is six, or the similarity between the wāw's symbolization of the perfect human being and the comprehensiveness of the work. Likewise, Ḥaqīqat al-Muḥammadiyya has an intermediate feature, and in this respect, it also characterizes the Muḥammadan truth.

Keywords

Tasawwuf, Ibn al-'Arabī, Barzakh, Ḥarf, Wāw

Highlights

- Ibn al-'Arabī describes the letter wāw as a barzakh.
- According to Ibn al-'Arabī, letters have an ontological nature.
- The concept of barzakh has an important place in understanding Ibn al-'Arabī's views on ontology.
- The barzakh feature of the letter wāw has been proved both literally and symbolically.

Citation

Akar, Ayşe Mine. “The Letter Wāw and Its Barzakh Feature in Ibn al-'Arabī”. *Eskiyeni* 50 (September 2023), 819-839. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1297679>

Date of submission	16 May 2023
Date of acceptance	17 Jul 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş: Berzah Kavramı

“Her iki şey arasında bulunan, iki şey arasındaki engel”¹ mânalarına gelen berzah kelimesi,² aslı Farsça olup bu dilden Arapçaya geçmiş ve İslamî ilimler literatüründe çoğunlukla ‘ölüm ile ahiret arasındaki âlem’ anlamında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde³ kelime anlamıyla, iki denizin karışmasını önleyen bir engel olarak; bir yerde⁴ ise kabir hayatını ima edecek şekilde berzah kelimesi kullanılmıştır. Hadislerde ise hem ara, engel, yarımada,⁵ vesvese, geçit gibi kök anlamından türeyen yan ve mecaz anlamlarıyla hem de terim olarak kabir hayatı anlamında kullanıldığı görülür.⁶ Literatüre ‘vesvese hadisi’ olarak geçen rivâyette de⁷ bir yoruma göre, iman ile şüphe arasında bulunduğu için vesvese;⁸ bir başka yoruma göre ise vesvese ile iman arasına girdiği için Allah’ın emri berzah olarak nitelenmiştir.⁹

İbnü'l-Arabî berzahın aralık anlamını ele alarak pek çok berzaktan söz eder. Ona göre tüm cinsler, hâller veya hazretler arasında berzahlar bulunur. Mesela canlılar âleminde

¹ ما بين كل شيئين/ الحاجز بين الشيين

² Halil b. Ahmed ve İbn Manzûr kelimenin *herhangi iki şey arasında bulunan* manasına geldiğini; Cevherî ve Râgıb İsfehânî ise iki şey arasındaki engel anlamına geldiğini ifade ederler. İsfehânî, kelimenin بَرزَه kökünden geldiğine dâir zayıf bir görüş naklederken, Tehânevî’ye göre kelime Farsça kökenlidir. bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Muhammed Ali Beyzavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/130; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/8; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcül-lüga ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, ts.), 419; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 118; Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfu İstılâhâti'l-fünûn*, thk. Refik Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/322.

³ el-Furkân 25/53; er-Rahmân 55/20.

⁴ el-Mü'minûn 23/100.

⁵ Kelime, temel anlamıyla ilişkili olarak, bir coğrafi terim olan kıstak (deniz içinde iki kara parçasını birbirine bağlayan dar kara parçası) için de kullanılır. bk. *Vajehyab*, “برزخ” (Erişim 16.06.2022).

⁶ Berzah kelimesinin hadis literatüründe kullanımını için bk. Zeynep Kahraman, *Berzah Âlemi İnancının Ortaya Çıkışı ve Mâtürîdî'nin Berzah Âlemi İnancına Bakışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5-24. Berzah düşüncesinin, bilgimizin ulaştığı ilk zamanlardan itibaren insanların gündeminde olduğu görülmektedir. Bunun kabir hayatı anlamında gündemde olması, berzahın yukarıda zikredilen önemini değiştirmeyecektir. Hemen hemen tüm din ve düşünce sistemlerinde ölümden sonra bir ara âleme geçileceği fikrinin bulunduğu görülür. Mesela Platon'un *Devlet*'inde yer alan Er'in çayırda beklediği yerin kabir olma ihtimaline dâir bk. İsmail Erdoğan, “Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümden Sonraki Hayat ile İlgili Görüşlerinin Dinî ve Felsefî Analizi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 25. Antik Mısır'daki mumyalama adeti ve ölünün ara âlem olan kabirde beklerken ona yol gösterecek *Ölümler Kitabı*'nın yanına komasına dâir bk. Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963), 55; Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihi*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2007), 44. Zerdüştlükte ölen kişinin ruhunun, cesedinin başında üç gün bekledikten sonra sinvat köprüsüne doğru yolculuğa çıkışına dâir bk. Nevfel Akyar - Süleyman Sayar, “Zerdüştlük Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (Journal of Islamic Studies)* 10 (2020), 60-61, 63.

⁷ Abdullah b. Mesud'a vesvese sorulduğunda “ذاك برازخ الإيمان” şeklinde cevap vermiştir. Rivayet için bk. Muhammed b. Ali. b. el-Hasan Ebü Abdullah el-Hakîm Tirmîzî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahmân Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/59.

⁸ İmam Meccüddin Ebi's-Seadat el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadisî ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/118; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “برزخ” 3/8.

⁹ Kahraman, *Berzah Âlemi İnancının Ortaya Çıkışı*, 14.

hurma, bitkiler ve hayvanlar arasında; mantar, cansızlar ve bitkiler arasında birer berzahdır. Ontolojik açıdan ise *mümkün*, vücûd ve adem arasındaki berzah olarak nitelenir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak ve âlem arasındaki berzah ise insan-ı kâmilidir. Berzah, arasında bulunduğu iki şeyin de özelliklerini kabul ettiğinden, insan-ı kâmil ilâhî isimleri zuhûr ettirmesi bakımından Hakkî, imkân özelliklerini taşıması bakımından ise kevnî âleme mensuptur.¹⁰ Berzah iki şey arasında bulunmakla birlikte, onu diğer varlık ya da durumlardan ayıran en belirgin özelliklerinden biri ise kendinde berzahın bulunmamasıdır.¹¹

Ara âlem düşüncesi veya daha genel anlamda iki şey arasında bulunan üçüncü bir alanın varlığı, gerek insanın yaratılışı ve âlemi anlamada, gerekse maddi dünyadaki teknik/bilimsel gelişmelerin sağlanmasında zaruri görünmektedir.¹² Ara âlem düşüncesinin İbnü'l-Arabî ekolünde yaratılışı ve bu âlemi anlamadaki rolü, insanın ve âlemin şahadet âlemine çıkışından önce varlık mertebelerindeki konumuyla ilgilidir. Bu düşüncenin teknik gelişmelerdeki rolü ise iki farklı madde/şeyi birleştirecek ve her ikisinin özelliğini de kendisinde taşıyacak ara madde/şeylerin varlığına duyulan gereksinimle izah edilebilir. Nitekim modern mantık bilimi bize bu konuda ufuk açıcı örnekler sunmaktadır.¹³ Modernite öncesi İslam geleneğinde ise özellikle İbnü'l-Arabî ile bu üçüncü durumların varlığının büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. İşte berzah düşüncesi bu duruma güzel bir örnek olarak gösterilebilir. O, şeyler arasında ayrımların oluşması için berzahların varlığını gerekli görür.¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin '*ne...ne.../hem...hem...*' paradoksal önermeleri,

¹⁰ bk. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *el-Hayâl Âlemü'l-berzah ve'l-misâl min kelâmî's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (Dımaşk: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1993), 7.

¹¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân Mansûb (Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 9/570 (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 14/192). Makalenin bütünündeki *Fütûhât* tercümelelerinde bu neşir esas alınmış olup, bundan sonraki atıflarda yalnızca *Fütûhât-ı Mekkiyye* şeklinde gösterilecektir.

¹² Berzah düşüncesinin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesine yaptığı en büyük katkı olabileceğini söyleyen Uluç, fizik âlemdeki gelişmeler için ara-varlıkların bulunmasının gereğini şu sözleriyle ifade eder: "Varlıkta birbirinden farklı doğaya sahip iki nesneyi kaynaştırmak için her iki nesneden de farklı ancak her ikisi ile de uyumlu üçüncü bir nesne olmasaydı, insanlık medeniyeti diye bir şey olmazdı." Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 155-156. Belki Platon'un şu sözleri de eskiden beri bu ara varlık durumlarının gerekli görüldüğüne işaret sayılabilir: "...Tanrı evreni oluşturmaya başladığı zaman önce ateşi ve toprağı aldı. Fakat sadece bu ikisine sahipseniz ve üçüncü bir şey elinizde yoksa onları birleştirmek imkansızdır, gereken, onları birleştirecek olan şeydir." Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 40.

¹³ Mantık, bir dünya görüşünü ifade ediyorsa eğer, Aristoteles'in iki doğruluk değerli mantığı bize ara durumları mümkün kılmamaktaydı. Ancak modern mantığın bir alt dalı olan bulanık mantık çalışmalarının kabul ettiği üçüncü hallerin mümkünlüğü teorisi, büyük teknik gelişmelerle kapı açmıştır. Bu mantık türü Doğu kökenlidir ve Batı'ya nazarın Doğu'da daha çabuk kabul görmüştür. Konu hakkında bk. Zekâî Şen, *Modern Mantık* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2003), 115; Mustafa Furkan Keskenler - Eyüp Fahri Keskenler, "Bulanık Mantığın Tarihi Gelişimi", *Takvim-i Vekayi* 5/1 (2017), 6-7.

¹⁴ bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 9/570 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/192). İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak iki uç ve bir hakikatte varlıklar farklılaşsın diye 'orta' meydana getirmiştir". bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/208-209 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/32). Konevî'den ise berzah olan insan-ı kâmile ilgili nakledilen şu cümle mühimdir: "Eğer her iki tarafa da mugayir olan berzah olma durumu itibarıyla insan-ı kâmil olmasa, irtibatlılık dolayî âlemde hiçbir şey meded-i ilâhîyi kabul etmeyecek ve ilâhî yardım ona ulaşmayacaktır." bk. Zafer Erginli, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı) (2007), 186.

onun berzah düşüncesinin dilsel yansımaları göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir görüşünü anlamaya çalışırken, onun bu çift boyutlu dilini ve bu dili doğuran berzah düşüncesini bir postula gibi akılda tutmak zorunludur.

İbnü'l-Arabî'ye göre berzah, dünya ve âhiret arasındaki *ara* âlem olan kabir hayatını; ölümlü yaşam ya da gerçekle hayâl arasındaki bir durum olan rüyayı ve birbirine bir açıdan benzeyen ve pek çok açılardan da ayrılan her iki şey arasındaki *ara durumları* ifade eder.¹⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre berzah adı verilen tüm durumlar *câmi* ve *fâsıldır*; yani hem aralarında bulunduğu iki varlık/şeyin özelliklerine benzer özellikler taşırlar hem de bu iki varlık/şeyi birbirinden ayırır ve kendileri de onlardan birtakım özellikleriyle farklılaşırlar. Suad Hakîm'e göre İbnü'l-Arabî'de -kabir hayatı ve rüyalar dışındaki- berzahları tespit etmek imkânsızdır çünkü bunlar sayılamayacak kadar çoktur. Bu sebeple çalışmamızı İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği berzahlardan biri olan vâv harfiyle sınırlı tuttuk. Vâvî seçmemizin nedeni, bu berzahın mümkünlerin vücûda gelmesiyle önemli sembolik benzerlikler taşımasıdır. İbnü'l-Arabî harflere ontolojik bir statü tanıdığı ve kurduğu analogiler harflerin fonetik, morfolojik ve sentaktik yapılarına dayandığı için öncelikle vâvın dilbilimsel özelliklerine yer verilecek, ardından onun bu berzah hakkındaki görüşleri eserleri kapsamında tümevarımsal bir yöntemle değerlendirilecektir. Harflerin yalnızca lingüistik yapılar olmayıp, birtakım özel/sırlı manalar taşıdığı düşüncesinin şer'î niteliğine ise değinilmeyecektir.

İbnü'l-Arabî'nin berzah düşüncesi genellikle rüya ya da hayâl bağlamında ele alınmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak berzaha hasredilmiş üç çalışma vardır. Bunlardan birincisi Mahmûd Gurâb'ın hayâl âlemi olarak berzahu ele aldığı çalışmasıdır. Burada rüya yoluyla Hz. Peygamber'den haber almak, rüyada Allah'ı ve melekleri görmek gibi konular İbnü'l-Arabî'nin mübeşşiraları çerçevesinde ele alınmaktadır. Salman Bashier'in 2000 yılında hazırladığı doktora tezi berzah hakkındaki diğer bir çalışmadır. Bashier de kavramı âlemin yaratılması meselesi bağlamında ele almakta; bu bağlamda berzahın ontolojik açıdan şey-i sâlis, epistemolojik açıdan ise insan-ı kâmile denk geldiğini ifade etmektedir.¹⁶ Sara Sviri'nin 2016'da yayımladığı "Seeing With Three Eyes" adlı makalede ise İbnü'l-Arabî'nin berzah düşüncesine göre, şeyler hakkında olumlu ya da olumsuz yargıların dışında, ne birinciye ne de ikinciye ait olan üçüncü bir boyutun bulunduğu; bunun da bizim bu dünyamızın ikili yargılar vererek bölmeye aşına doğası için oldukça *birleştirici* olduğu konusu ele alınmaktadır.¹⁷ Berzahî bir harf olarak vâva hasredilmiş herhangi bir çalışma ise bulunmamaktadır.¹⁸

¹⁵ Suad Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), "Berzah".

¹⁶ Salman H. Bashier, *Philosophy of the Limit: Ibn Arabi's Barzakh Concept and the Meaning of Infinity* (The University of Utah, PhD Thesis, 2000).

¹⁷ Sara Sviri, "Seeing With Three Eyes Ibn al-'Arabî's barzakh and the Contemporary World Situation", *Synthesis Philosophica* 62/2 (2016), 385-393.

¹⁸ Ancak İbnü'l-Arabî ile ilgili pek çok çalışmada vâv harfine yer verilmiştir. Mesela bk. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 204-205, 217; Pierre Lory, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", çev. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname : Düşünce Platformu* 4/10 (Ocak 2006), 173-182. İbnü'l-Arabî ile Hurûfîlik ilişkisi bağlamında harfler için bk. Fatih Usluer, *Hurufîlik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 111-124; Saadet Shikhîyeva, "İbn 'Arabî's Science of Letters and Differences of Ideas in Hurûfî Order", *International Journal of Islamic Sufism* 1 (2021).

1. Dilbilimsel Açıdan Vâv

1.1. Mahreci

İbnü'l-Arabî, dilin tüm imkanlarını kullanan bir müellif olmakla birlikte bir dil âlimi değil, bir hakîm-sûfidir; bu yüzden harflerin mahrecini, lingusitik kaidelere bağlı kalmak kaydıyla, metafiziksel açıdan temellendirir. Dil âlimlerinin vâvın mahrecine yaklaşımlarını bilmek ise İbnü'l-Arabî'nin de görüşlerinin zeminini belli etmesi açısından mühim sayılabilir. İbn Manzûr'un Halil b. Ahmed'den aktardığına göre vâv; elif, yâ ve hemzeyle birlikte cevî harflerindedir; çünkü boğaz boşluğundan çıkarlar. Hemze dışındaki üç harfin diğer bir adı ise *hevâiyye harfleridir*.¹⁹ İbn Sînâ'ya göre ise harfler yalın ve mürekkeb olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Yalın harfler sesin çıkmasına sebep olan havanın tam boğumlanması ve bir hamlede patlamasıyla oluşurken, aralarında vâvın da bulunduğu mürekkeb harflerde hava birkaç kez boğumlanır ve birkaç patlama ile harfi oluşturur. Vâv, fâ harfinin mahrecinden çıkar, yani mahreci üst ön dişlerin ucu ile dudak arasındır.²⁰ Harflerle duyu organları arasında doğal bir bağlantı olduğunu iddia eden²¹ çağdaş dilcilerden Hasan Abbas ise elif, vâv ve yâ'yı cevfi harfler arasında zikreder. Ona göre bu üç harf üç yöne işaret etmektedir: Elif yukarıya, yâ aşağıya, vâv ise öne doğru uzak bir mesafeye.²²

İbnü'l-Arabî, nefes-i Rahmânî ile elif arasında kurduğu benzerlikten yola çıkarak, mahreçlerin esasında nefesin varlığıyla varlık kazandığını ancak harflerin ayrışımının da mahreçlerle sağlandığını belirtir. Yani nefes ya da elif *birliğı*, mahreçler ise *çokluğu* gösterir. Arap dilinde 28 makta' vardır ve her birinden birbirinin aynı olmayan harfler çıkar. İbnü'l-Arabî 28 makta'ı üç gruba böler: Birinci grupta uzak harfler (boğaz harfleri: ط, ظ, ض, ص), ikinci grupta dudak harfleri, üçüncü grupta ise orta harfler bulunur.²³

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler feleklerden doğarlar ve herhangi bir harfin var oluşu için Allah'ın sebep kıldığı belli bir felekten yalnızca o harf çıkar;²⁴ çünkü hem tecellide tekrar yoktur hem de -bu birinci sebebin bir sonucu olarak- İbnü'l-Arabî'ye göre dilde eş anlamlılık söz konusu değildir.²⁵ Harflerin anlamlarıyla ilişkilerinin olabileceği, böylece aynı kökten gelen kelimelerin birbiriyle anlam ilişkisine sahip olduğu tezi, esasında pek çok dilci tarafından dile getirilmiştir. İbn Fâris'in *mekâyis*, İbn Cinnî'nin *ıştikāk-ı kebîr* adını verdiği kuram,²⁶ İbnü'l-Arabî'nin harflerin ontolojik doğalarının olduğu görüşüne muhtemelen dayanak teşkil etmiştir. Nitekim Cendî *ıştikāk-ı kebîr*in tahkik ehli nezdinde de

¹⁹ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, "Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri", çev. Ali Çiftçi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 12/1 (2012), 186-187.

²⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, "Harflerin Oluşum Sebepleri", çev. N. Nihal İnce, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 29 (2010), 328, 334.

²¹ Mesela yazara göre hemze harfi görme duyusuyla ilişkilidir; mütekellim sigası hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Gâib sigalar ise görülmeyenden bahsettikleri için he ile başlar. bk. Hasan Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-Arabiyye ve meânihâ* (Dımaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 1998), 94-95.

²² Abbas, *Hasâisü'l-hurûfi'l-Arabiyye ve meânihâ*, 97-98.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 6/144-145 (*Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/366).

²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/237 (*Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/216).

²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 5/552 (*Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/117).

²⁶ Bu kavramlar için bk. Hüseyin Elmali, "Mu'cemu mekayisi'l-luga", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/345; Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),

makbul olduğunu söyler.²⁷ Aynı harflerle oluşan her farklı dizilim kelimeye, kendisini oluşturan harflerde bulunmayan yeni bir özellik verir ve harfler tek başlarına iken sahip oldukları anlamlarından farklılaşırlar.²⁸ Mesele ilâhî kitap olunca, oluşan kelimelerin ve Allah'ın tam da o harflerle o kelimeleri seçmesinin özel bir amaca matuf olduğu görülür: Chodkiewicz'e göre Allah bir kelimeyle onun tüm manalarını kast etmiş olabilir.²⁹

İbnü'l-Arabî nefes ile var olan harflerin ilkinin hâ (ح), sonuncusunun ise vâv olduğunu söyler. Hâ, göğsün ortasından dudakların dışına doğru bir hareket yaparak başladığı yere dönerken; vâvın mahreci dudaklardan başlar, buradan göğse doğru iner, sonra o da başladığı yere döner ve bu hareketi esnasında bütün harflerin mahreçlerine uğrar.³⁰ Binaena-leyh mahreci sonra olan her harf, önce gelen tüm harflerin potansiyelini de kendisinde taşır; böylece vâva gelindiğinde tüm harfler özelliklerini ona vermiş olurlar.³¹ Bu durumda fiil bakımından en güçlü harf hâ iken, kuvve bakımından ise vâv olmaktadır. Tıpkı berzah olan insanın kendisinden önceki tüm mertebelerin özelliklerini kendisinde taşıması gibi:

İnsan mertebesiyle bütün mertebeleri elde ettiği gibi vâv harfi de bütün harflerin güçlerini elde etmiştir. Bu durum vâv harfinin, varlığı meydana getirmek üzere söz ile amaçlanan şey olduğunu gösterir. Vâv harfine ulaşana kadar, mahreçlerin istidâdiyla yolda var olan her şey, vâv harfi sebebiyle var oldu.³²

1.2. Vâv Harfinin Yazılışı

İbnü'l-Arabî harflerden bir kısmının diğerlerinden fazla birtakım özelliklere sahip olduğunu söyler. Kendinden sonrakine bitişen ve bitişmeyen harfler, mîm ve vâv gibi üst tarafı feleğe benzeyen harfler, nûn gibi kendisinden zuhûr ettiği feleğe benzeyen harfler... Bunların her biri bir diğerinden çeşitli açılardan ayrılırken,³³ harfler asılları itibarıyla eliftir. Ona göre elif hem ses olarak hem de yazılış olarak harflerin aslıdır ve aslında sadece elif vardır ama elif bir harf değildir.³⁴ Yani bizim şekillerine göre ayırım yapıp isimlendirdiğimiz harfler esasında eliftir. Bu düşünce İbnü'l-Arabî'ye özgü sayılmaz, ondan önce İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde de bu konunun ele alındığı görülür. Risalelerde elifin kalınlığının uzunluğuna oranı, harflerin elifin kaçta kaç olduğu gibi konulara temas edilirken; vâvın boğumlu olan yerinin elifin 1+1/3'ü, uzayan kısmının ise elifin çapı olduğu dairenin çevresinin 1/4'üne eşit olması gerektiği ifade edilmiştir.³⁵

19/398. İbn Cinnî'nin kuramının nûn harfi bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Soner Gündüzöz, "Gelecekte Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 2-3.

²⁷ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), 105.

²⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", *Resâilü İbn Arabî*, thk. Muhammed Abdülkerîm Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 84.

²⁹ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 62.

³⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 69-70.

³¹ İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 85-86.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/156-157 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/378).

³³ bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 86.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/475 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/108).

³⁵ Birgül Bozkurt, "Harf Gizemi ve Sembolizmi Bağlamında İhvân-ı Safâ'da Hurûflüğün İmkânı", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018), 286.

İbnü'l-Arabî; vâv, mîm ve nûna dâir müstakil bir risâle yazarak bu üç harfin diğerlerinden ayrılan özelliklerini ele almıştır. Ona göre bu üç harf, arada bir illet harfi olmak kaydıyla, başı ve sonu aynı olan harflerdir. Vâvın iki v'si arasındaki illet harfi olan elif, cömertlik hazretinin lazımıdır. Mîmin ortasındaki yâ, cismânî illetleri; nûnun ortasındaki vâv ise ruhânî illetleri gösterir.³⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre harflerin şekillerine bu özellikleri yükleyen insanlar değildir, keşif ehli insanlar Allah'ın koyduğu özellikleri ortaya çıkarılmaktadır ve tam da bu yüzden kendilerine yöneltilen ithamlardan azade olmaktadırlar.³⁷ Aslında harflerin tesirinden büyü yoluyla yararlanmak isteyen ve bunu başaran kimseler de ilâhî bir inayet ile olağanüstülükler serd ediyor değillerdir; onlar harflere Allah'ın yüklediği özellikleri -gayr-ı meşrû yolda da olsa- kullanıyorlardır. Bu da aslında İbnü'l-Arabî'nin, harflerin doğasında birtakım sırlı özellikler olduğu tezini doğrular niteliktedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler pek çok açıdan birbirlerinden ayrıldıkları gibi, pek çok ortaklığa da sahiptirler. Bazen şekilleri (mesela noktaları kaldırıldığında bâ ve yâ harfleri gibi), bazen başitlerinin sayısı (sîn-şîn, ayn-gayn, nûn-sâd-dâd gibi) bakımından birbirlerine benzeyen harfler vardır. Böylece bu harfler arasında nâiblik ilişkisi kurulur ve kendisiyle arasında böyle bir ilişki olmayan hiçbir harf yoktur. Bu bağlamda vâvın nâibi olan harf hâdir; çünkü bunların basitleri ve felekleri sayıca aynıdır. Aralarında bu tür ilişki bulunan harfler birbirlerinin zıddı olarak taşıdıkları özelliklerle birbirlerini tamamlarlar; bu açıdan tabiatı soğukluk olan vâv, tabiatı sıcaklık olan hâ ile tamamlanır,³⁸ hüve oluşur.³⁹ Böylece hem hâ hem de vâv ayrı ayrı da hüveyi gösterirler. Nitekim İbnü'l-Arabî, vâv harfinin mertebesinin genelliği sebebiyle Hak ve halkın bu harfe dahil olduğunu belirtir.⁴⁰

Vâv, hâ harfi ile gerçekleşir, bu yüzden de onun sureti üzere bulunur. Hâ harfi herhangi bir harfe bitişirse de bitişmezse de şekli yuvarlaktır, bu da aslında vâvın baş kısmıdır. Bu sembol bile, insanın Allah'ın suretinde yaratıldığının göstergesidir.⁴¹ Vâvın ortasındaki elif, iki varlık kategorisini birbirinden ayırmaktadır. İlk vâv hüviyyet vâvidir ve vâvın içinde hâ gizlidir; tıpkı ebceddeki karşılıkları olan beşin, altının içinde münderec olması gibi.

İbnü'l-Arabî vâv harfinin bâ ve cîm harflerinden doğduğunu söyler. “Bâ, ilk akıl mertebesine sahiptir; çünkü ikinci mevcuddur. Yani varlıkta üçüncü mertebededir. (...)Cîm ise ferdâniyet makamlarının ilkidir. Bâ'yı cim ile çarparsan vâv ortaya çıkar.”⁴² Diğer taraftan, bânın ebceddeki karşılığı olan iki ile, cîmin karşılığı olan üçün çarpımı altıdır. Böyle olunca vâv, altının işlevine sahip olduğu gibi, iki ve üçün kuvvetlerine de sahiptir.⁴³

³⁶ İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 83.

³⁷ İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 87.

³⁸ İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 86.

³⁹ İbnü'l-Arabî zamirlerin isimlerden daha güçlü olduğunu söyler. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/600 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/387-388). Hatta bin harften müteşekkil bir isim bile olsa bir tek zamir onun yerini alabilir. Müellife göre bunun nedeni, zamirin gücü, imkânı ve feleğinin genişliğidir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/233-234 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/212). Böyle olunca vâv ve he ile oluşmuş olan hüve'nin ayrı bir önemi vardır.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/360 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/164).

⁴¹ İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 88-89.

⁴² İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 87.

⁴³ İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn”, 87-88.

1.3. Vâv Harfinin İşlevleri

Aslı Fenike alfabesine dayanan ve adı değişmeden Ârâmice, İbrânice ve Arapçaya geçen⁴⁴ vâv harfinin, Arap dilinde pek çok işleve sahip olduğu görülür. Bir kelimeyi oluşturan kök ya da ek harflerden olması bakımından vâv; Arapçada elif, lâm, mîm, hâ, yâ ve nûn ile birlikte çok kullanılan harflerdendir.⁴⁵ İbnü'l-Arabî ise en çok kullanılanın vâv olduğunu söyler ve bunun gerekçesi olarak vâvda tüm harflerin kuvvetinin olmasını gösterir.⁴⁶ Vâvın edat olarak işlevleri ise oldukça fazladır.⁴⁷ Vâv ile aynı işleve sahip oldukları yerde bile, Kur'ân-ı Kerîm'de vâv yerine mesela fâ kullanılmaz, bu hem ilâhî sözün kutsallığını muhafaza etme gayesine matuftur hem de harf ve kelimelerin terkip şekillerinin manaya etkisinden dolayı böyledir.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre tüm harfler aynı terkip içinde bulunsun ve literal olarak aynı anlama gelse bile, bir diğersinin aynı olamaz; çünkü tecellî tekrar etmez:

(Kulte keza ve kulte keza sözü için) Birinci 'kulte' ifadesindeki tâ keşif sahibine göre ikinci 'kulte'deki tânın aynıysa değildir. Çünkü hitap edilenin varlığı her nefeste yenilenir.⁴⁹

Vâvın tüm fonksiyonları bir tarafa, onun berzahlığını gösteren en önemli özelliği bağlaç oluşudur. O bu göreviyle, ibâre ve ifadeleri hem ayırır hem de birleştirir. İbnü'l-Arabî de bu duruma özellikle dikkat çeker. *Fütûhât*'ta yer aldığına göre, Şems sûresinde geçen “*nefse ve onu düzenleyene, ona kötülüğü (fücûr) ve takvâyı ilham edene*”⁵⁰ şeklindeki âyette takva kelimesinden önceki vâvın, her ne kadar hayır da şer de nihai olarak Allah'ın izniyle gerçekleşiyor olsa da fücûrun Hakk'a nisbet edilmemesi açısından, yani edebî bir gereği olarak fâilleri ayırmak gibi önemli bir görevi vardır: “Allah, aralarındaki ilişkinin uzaklığı nedeniyle, o ikisini tek bir zamirde toplamamıştır.”⁵¹

Vâv Arapçada çoğulluk ifade eden harftir. Bu çoğulluk (cemîlik) ile vâv aynı zamanda cem'iyeti göstermesi, yani ibârenin hükmünün tek tek ferdlerde bulunmasını göstermesi bakımından, ferdlerdeki özelliği kendisinde cem ediyor demektir. Bu da tam olarak âlemler içerisinde insanın konumunu betimler. İbnü'l-Arabî'ye göre tüm harflerin aslının elif olduğu ifade edilmişti. Elifin var olan üç mertebesinin sonuncusu vâva aittir ve bu mertebeye cemiyettir. Elifin birinci mertebesi uzamasından önceki mertebeye olup, burada henüz aylar taayyün etmediğinden, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde lâ taayyün mertebesine denk geldiği söylenebilir. İkinci mertebesi ise üç türdür: Birincisinde elif en aşağıdan en yukarıya doğru bir urûc hareketi yapar ve “a” sesi oluşur, bu aynı zamanda fethanın mertebesidir. İkincisinde en yüksekte en aşağıya doğru bir nüzûl hareketi yapar, yâ oluşur ve bu da kesranın mertebesidir. Vâvı oluşturan hareketi ise nüzûl ve urûcu birleştirmesi iledir. Bu elifin cem mertebesidir, bu mertebenin hareketi damme ve harfi ise vâvdir.⁵²

⁴⁴ İsmail Durmuş, “Vâv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/574.

⁴⁵ İbn Manzûr, “Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri”, 188.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/556 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/95).

⁴⁷ Vâvın 25 türü için bk. Emil Bedî Yakub, *Mevsûatü'l-hurûf fil-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988), 501-522.

⁴⁸ Bu konu için bk. Mustafa Çakmaklıoğlu, İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 335.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/234 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/212-213).

⁵⁰ eş-Şems 91/8-9.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/117-118 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/368-369).

⁵² Elifin son mertebesi ise harf olarak zühür edisidir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 56-57.

2. Ontolojik Açından Harfler ve Vâvın Berzahlığı

Harfler ve harflerin niceliksel değerleri olan sayıların yalnızca iletişim ve sayma özelliği taşımadıkları, insanların keşfine açık birtakım gizemli yönlerinin bulunduğu düşüncesine bilginin ulaştığı tarihin en eski zamanlarından itibaren rastlanmaktadır.⁵³ Antik Yunan, Mısır, Hint ve Mezopotamya medeniyetlerinde ve ilâhî dinlerde harf ve sayı gizemlerinin araştırıldığı görülmektedir. Konu hakkında antik Yunan filozoflarından Pythagoras ilk felsefi yorumların sahibi kabul edilirken, İslam düşüncesinde ise Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), İhvân-ı Safâ ve İbnü'l-Arabî'nin görüşleri harflerin doğasına ışık tutmaktadır.⁵⁴

Düşünürler tarafından harfler ilminin hangi bağlamda ele alındığı da önemlidir. İhvân-ı Safâ'nın konu hakkındaki görüşlerini değerlendirdiği makalesinde Bozkurt, bu ilimle ilgilenenleri yaklaşımlarına göre üç grupta inceler: Birinci grup, harflerin gelişigüzel varlıkları olmadığını, birtakım manalar taşıdıklarını kabul edenlerden oluşur. Bunlara göre harfler, ontolojik bazı hakikatlere sahiptir ve bu grubun niyeti bu hakikatleri keşfetmektir. İkinci grup harflerin insanlara tesirini vefk, büyü gibi yollarla araştıranlardan oluşurken; son grup ise harflerin gelecek hakkında bilgi verebileceğini düşünüp bunlarla kehanetlerde bulunanlardan ibarettir.⁵⁵ Bu tasnif aslında büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin nerede durduğunu da bize göstermektedir.

İbnü'l-Arabî harflerin yalnızca linguistik varlıklarından söz etmez, ona göre harfler ontolojik olarak da vardırırlar.⁵⁶ Aralarında peygamberleri de olan bir ümmet olup ilâhî hitaba mazhardırlar ancak bu hitap nehiy içermez, sadece emirdir.⁵⁷ Ona göre harflerin varlığı üç alanda kendini gösterir: Zihin, yazı ve söz.⁵⁸ İbnü'l-Arabî, harflerin öncelikle zihinde var olduklarını, zihinde sureti belirmeyen harfin ne yazıya ne de söze konu olabileceğini belirterek evvela zihindeki varlıkla diğer iki varlık alanını birbirinden ayırır. Bu anlamda zihindeki harflere 'hurûfun müstahzara' (zihinde hazır tutulan harfler) ismini vermesi dikkat çekicidir.⁵⁹ Bu harflerin var oluş yerleri duyu âleminde olmadığı için

⁵³ Peki ama yeryüzünde pek çok alfabe olduğuna göre, harfler ontolojik bazı değerler taşıyorsa bu kimin alfabesine göre olacaktır? Burada iki ihtimal söz konusu edilebilir: Son ilâhî kitap Kur'ân-ı Kerîm olduğuna ve bu kitabın dili de Arapça olduğuna göre, yorumcuların çıkarımları bu dile göre yapılabilir. Bu durumda harf ve karşıldığı mananın Arap harflerine göre yapılması çelişik değildir. Diğer ihtimal ise yeryüzündeki tüm alfabelerin kaynağının Fenike alfabesi olmasından dolayı (bk. İsmail Yakıt, "Ebcad Düzeninde Rakam-Harf İlişkisinin Tarihî Gelişimi ve Hermetizm", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (2006), 85) yorumcuların çıkarımlarının birbiriyle örtüşmesi beklenebilir ve bu durumda da harf ve taşıdığı ontolojik işaretler birbiriyle çelişik olmayacaktır.

⁵⁴ Konu hakkında bk. Usluer, *Hurufilik*, 107-183.

⁵⁵ Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Hurûflüğün İmkânı", 290-291.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî harflerin ontolojik doğası konusunda emindir, ona göre harflerde birtakım sırlar vardır ve bunları o harflere Allah koymuştur. Aslında bu konu kelimelerin ve dolayısıyla harflerin hakiki vâzının kim olduğu konusuyla da alakalıdır. Konuyla ilgili bk. Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Hikemiyat, 2021), 172-177. İbnü'l-Arabî harflerin sırlarını kendisi gibi bilenlerin emanetçi olduklarını düşünür. Ona göre bu sırları uluorta açmak haramdır çünkü kötü niyetlilerin kullanma ihtimali vardır. Diğer taraftan kim eleştirirse eleştirsin, İbnü'l-Arabî bu ilimle uğraşmaktan vazgeçmeyeceğini de belirtmektedir. bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 87.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/190, 233 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/158, 211).

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 85.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/555 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/93-94).

İbnü'l-Arabî'ye göre bunlar berzahlılardır. Bu harfleri diğer varlık alanlarındaki harflerden ayıran en önemli özellik, bunların etkisinin daha fazla oluşudur; öyle ki bunları zihninde hazır eden kimse bir müddet sonra onlarla ittihad eder ve bunların gücü himmet⁶⁰ olarak açığa çıkabilir.⁶¹

Harflerin yazıdaki varlıkları aslında elifin şekilden şekle girmesiyledir, bu da İbnü'l-Arabî'nin mümkünleri vücuda getiren Rahmânî nefes ile elif harfi arasında kurduğu benzerlikle izah edilebilir. Elifin hem yazılı harflerin kaynağı olması hem de harfleri tek başına seslendirirken mutlaka onların mahreciyle birlikte çıkıyor oluşu, bu benzetmenin temelleri arasında yer alır. Her harfin yazıdaki maddesi her ne kadar elif olsa da ruhları başka başkadır; tıpkı insanların bedenlerinin birbirine benzemesine rağmen her birinin başka insanlar oluşu gibi. Harfin silinerek yok olması durumunda şekli yok olsa da ruhu berzaha intikal eder. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin harflerin ontolojik yönlerine dâir inancının göstergelerinden biridir.⁶² Harflerin yazıdan silinmeleri halindeki durumları böyle iken, sözdeki durumları bunun tam tersidir: Bir harf seslendirildiğinde şekli havada teşekkül eder. Söz, söyleyeni tarafından söylenmiş, işiteni tarafından işitilmiş olsa bile, bunlar ortadan kalkmazlar, hava tarafından tutulmaya devam ederler ve sonra ulvî mertebelere doğru yükselirler. Nitekim Allah güzel sözlerin O'na doğru yükseleceğini söylemektedir.⁶³ İbnü'l-Arabî'ye göre gökyüzü ve hava, âlemde söylenen tüm bu sözlerle dopludur ve keşif ehli gökyüzüne bakacak olsa, her birini havada asılı görecektir.⁶⁴

Harfler ontolojik nitelik taşıdıkları için âleme tesir ederler ve buna örnek olarak Kur'an âyetleri verilebilir. İbnü'l-Arabî bununla ilgili *Fütûhât*'ta, âyetlerin tesirini çevresinde gören bir kimseden söz etmektedir.⁶⁵ Diğer taraftan kadîm gelenekte hastalara şifa, yemeklere bereket olarak okunan âyetler, harf ve bunlardan mürekkep kelimelerin tesir edeceğine dâir inancı gösterirken; son dönemlerde yapılan bilimsel çalışmalar da ilâhî lafızların fizikî âleme tesirini delillendirmektedir.⁶⁶ Bu ontolojik doğaya ve dolayısıyla âleme tesirine dâir İbnü'l-Arabî, Kur'an'dan yedi gök, dünya ve bunlarda bulunan her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini ifade eden âyetle istihsadda bulunur.⁶⁷

İbnü'l-Arabî mertebeli âlem tasavvurunda, bazen bir mertebeyi muayyen bir harfe has kılarken, başka bir seferinde o mertebeyi diğer bir harf düzleminde ele alır. Bu bakımdan mesela insan-ı kâmil mertebesini bazen mîm diye tanımlarken,⁶⁸ bazen de bunun vâv olduğunu söyler. Şüphesiz onun bu farklı değerlendirmeleri, değerlendirmeyi yaptığı

⁶⁰ Himmetin üç türü ve âriflerin himmet ile mecâzen yaratmalarına dâir bk. Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 170.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/558-559 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/97-98).

⁶² Chodkiewicz'in ifadesiyle 'lafız sadece manayı taşımaz ama bizzat manadır'. bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 54.

⁶³ el-Fâtır 35/10.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/558 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/97). İbnü'l-Arabî kötü sözlerin ise sahibine döneceğini vurgular. Belki de kötü söz sahibini kötü yapan şeylerden biri de üzerinde taşıdığı bu harflerdir.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/558 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/97-98).

⁶⁶ Konuyla ilgili bk. Hüseyin Akpınar, "Mûsikî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları", *İSTEM* 38 (2021), 161-165; Masaru Emoto, *Sudaki Mucize*, çev. Savaş Şenel (İstanbul: Aritan Yayınevi, 2008).

⁶⁷ el-İsrâ, 17/44. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/191-192 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/159).

⁶⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Tenbîhâtün alâ uluvvî'l-hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-aliyye", *Mecmûâtü resâilü İbn Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Mehacceti'l-Beyza, Dârü'r-Resulî'l-Ekrem, ts.), 1/403.

bağlam ve konuştuğu merteye ile izah edilebildiğinden, çelişik değildir.⁶⁹ Vâvın insan-ı kâmile benzemesi, Vücûd'un görünen tarafı olan âlem ile bâtın tarafını oluşturan ilâhî isimler arasında kâmil insanın bir berzah olmasındandır;⁷⁰ nitekim vâv harfi de mahlûkâtın var edilişindeki 'kün!'emrinin⁷¹ ortasında bulunmakta olduğundan berzaktır. İbnü'l-Arabî, kün kelimesindeki kâf ve nûnun iki öncül mesabesinde olduğunu, bu iki öncül arasındaki bağın ise vâv harfi olduğunu belirtir.⁷² Bir başka yerde de kün kelimesindeki vâvın yazılıştaki görünmemesini, hüviyyetin ayrılmaz bir özelliği oluşuyla açıklar.⁷³ Diğer taraftan vâv görünmez çünkü görünürse med işlevini üstlenecektir, bu da ilâhî hikmete şu sebepten aykırıdır:

(...) nûn harfi kâf harfiyle birleşmek istemiş, vâv aradan çıkmış, kâf ve nûn birbirine temas etmiştir. Arada vâv kalsaydı emir gecikirdi (...) ve oluş iki illetten meydana gelirdi, vâv ve ilâhî emir. Oysa Allah ortaksızdır.⁷⁴

Burası İbnü'l-Arabî'nin sayılara dâir görüşlerine dayanır. Ona göre mümkünlerin varlığı için üç unsur gereklidir çünkü var oluş üçten doğar.⁷⁵ O halde kün kelimesinde vâv harfinin arada bulunması, var oluşun üçten başlaması teorisini de İbnü'l-Arabî'ye göre doğrular; bir başka ifadeyle bizim açımızdan teorinin tutarlılığını gösterir. 20. yüzyıl başlarına kadar İbnü'l-Arabî'ye atfedilen *Şeceretü'l-kevn* adlı eserde de bu kelimenin kâfî kâf-ı kenziyye olarak nitelenir;⁷⁶ yani Cenâb-ı Allah'ın bilinmeyi murad edişine işaret eder. Nûnun görünen kavsi maddi varlıklara, görünmeyen kısmı ise ruhânî varlıklara delâlet ettiğinden⁷⁷ bu harf ise mahlukata dâirdir. Kâf ve nûnun ortasında bulunan vâv işte bu iki mertebeyi birbirinden ayıran ve her iki mertebeden de kendisinde özellikler taşıyan, yani berzah olan insan-ı kâmidir.

İbnü'l-Arabî kün kelimesinin tahlilinden başka manalar da elde eder. Ona göre bu kelime de bulunan vâv harfinin ortasında ehadiyyetin perdesi olan elif bulunur, bu da kevnin mükevvinin sûretinde olduğunu gösterir. Buradaki birinci vâv hüviyyeti gösterirken, hânın vâvın içine derc edilmiş olması, ebceddeki karşılığı olan beş sayısının vâvın ebceddeki karşılığı olan altı sayısının içinde münderec olması gibidir. Nûn harfinin ortasında

⁶⁹ Mesela insan-ı kâmilin ruhu ve aklı açısından ümmü'l-kitâba, kalbi açısından ise levh-i mahfûza benzetilmesi bu duruma bir örnek olarak sunulabilir. bk. İbnü'l-Arabî, "Tenbîhât", 1/405.

⁷⁰ İnsan-ı kâmilin bu berzahlık özelliğiyle ilgili olarak bk. İbnü'l-Arabî, "Tenbîhât", 1/401.

⁷¹ Âlem (kevn) bir ağaçtır, çiçeklerinin aslı da 'kün!' tohumundandır. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Şeceretü'l-kevn", *Mecmûatü resâli İbn Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyza, Dâru'r-Resuli'l-Ekrem, 1421), 1/311.

⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/399 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/395).

⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/33-34 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/42).

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/173-174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/395).

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/577, 8/90-91 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/122, 11/273); Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 465.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, "Şeceretü'l-kevn", 1/313. Eser bu yüzyıla kadar İbnü'l-Arabî'ye izâfe edilirken, yapılan çalışmalar ile artık İbn Gânim el-Makdisî'nin olduğu kabul edilmektedir. bk. İbn Arabî, *Varlık Ağacı Şeceretü'l-kevn*, yay.haz. Ercan Alkan vd., çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 11-14. İfade mâna olarak İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki bilgilerle örtüştüğünden bu kayıtla *Şeceretü'l-kevn*'e atıfta bulunmayı uygun gördük. İblis için ise kün emrindeki kâf, kâf-ı küfriyye; nûn ise nûn-ı nâriyyedir. Böylece İblis kibirlenmiş ve hüsrana uğrayanlardan olmuştur. bk. İbnü'l-Arabî, "Şeceretü'l-kevn", 1/313-314. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'de kâf harfinin özel bir yeri vardır. O tenzih-teşbih dengesini dayandırdığı 'leyse kemilîh şey'un' âyetindeki kâf harfi için 'bizim için güneş 506'da doğdu' demektedir. İfadenin geçtiği yer için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/283 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/91).

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 90.

bulunan vâv ise şehâdet ve gayb âlemlerinin arasını ayırır. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre nûnun yazılışında görünen kavis şehâdet âlemiyken, noktanın kendisinden bedel olarak yazıldığı ikinci görünmeyen kavis ise gayb âleminin göstergesidir.⁷⁸ Vâv, yani insan-ı kâmil de bu ikisini birbirinden ayırır.

Benzer bir çıkarım vücûd dairesi özelinde de yapılır: Vücûd dairesinin iki kavsi vardır ve bu ikisini birbirinden ayıracak olan çap da her ikisinin de özelliğini kendisinde taşıyan insan-ı kâmidir. İnsan-ı kâmilin diğer bir adı ise kevn-i câmîdir. 'Allah isimlerinin tesirini görmeyi dilediğinde...' bu tesiri gayr-ı câmi bir yaratılmışta değil, her iki kavsin sıfatlarını kendisinde toplayabilme kapasitesine sahip olan bir kevn-i câmîde, yani insanda zuhûr ettirmiştir.⁷⁹ Zaten ona göre insan *fâsıl ve câmî kelime*dir ve ona göre kelimeler üç gruptur: Birinci grup fiil ve tesir harflerinden, ikinci grup infiâl ve teessür harflerinden oluşurken; son grup ise a'lâ ve esfel, zâhir ve bâtın, vücûb ve imkânı birleştiren/ayıran berzahî harflerden, yani insandan oluşur.⁸⁰

İbnü'l-Arabî takipçilerinden Müeyyed Cendî, vâv harfinin berzahlığını هو kelimesi bağlamında izah eder. Ona göre Allah lafzının sonunda, yazılışta görünmeyen ancak hâ harfinin telaffuzuyla ortaya çıkan bir vâv vardır. Hâ, Allah'ın hüviyyetini ifade etmektedir, telaffuz edilmesi (yani varlık mertebeleri düzleminde ele alınırsa *zuhûru*) için vâv harfi gereklidir ama tersten akıl yürütmeyle, vâv harfinin varlığı da hâ harfine bağlıdır. Dolayısıyla Allah lafzında yahut bu lafzın yerine kullanılan hâ harfinde var olan vâv, var oluşta insanın eşsiz konumuna delâlet etmektedir.⁸¹ İnsan ise hakikatiyle vücûb ve imkân denizleri arasındaki berzaktır, her iki denizden de birtakım özellikleri kendisinde toplar ancak ne sadece birindedir ne de diğerinden.⁸² Cendî bu durumu şöyle açıklar:

Sen insanlığın ve berzahlığınla Hakk'ın aynı olursun. İlâhî şeylerin tamamı seninle kaimdir. Senin için ayrıca halk olmak da vardır. Hakikat ve ayların hepsinde olursun. Hakk'ı ilahlık ve isimleri cem eden mazhariyetinle kuşatırken, halkı da Allah'ın rahmeti ve bütün âleme uzanan feyziyle kapsarsın. Çünkü sen O'nun halifesisin ve vasıtasısın.⁸³

Yaratılış günlerinin sayısının altı olması, vâvın hem ebced değerinin hem de ebced tertibindeki yerinin altı olduğu düşünüldüğünde,⁸⁴ bu harfin mümkünlerin zuhûrunu temsil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Diğer taraftan Chodkiewicz'in Osman Yahya'dan aktardığına göre, İbnü'l-Arabî'nin en önemli eserleri arasında yer alan *Fütûhât*'in altı ana bölüme ayrılmış olması da hem yaratılış günlerinin sayısından hem de

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 89-90.

⁷⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 48; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 145-146.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 50; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 176.

⁸¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 69; Chittick, İbnü'l-Arabî'nin bunu açık bir şekilde yapmadığını belirterek alfabedeki 28 harfi kozmostaki karşılıklarına göre 7 ana kategoriye böler. Mîm ve vâv harfleri ise insana dâir olan son kısmı oluşturur; çünkü insan mikrokozmostur, bk. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God Principles of Ibn al-Arabî's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), xxix-xxxii.

⁸² Cendî, insan-ı kâmilin berzahlık özelliğine deniz benzetmesiyle pek çok yerde atıfta bulunur. Mesela bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 74, 171-172, 203.

⁸³ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 539.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî *Esrâru'l-hurûf*'ta vâvî müseddes (altı yönlü) bir sır olarak niteler. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-esrâri'l-hurûf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 812), 104^a.

mekânın altı boyutlu olmasından kaynaklanan bir kapsayıcılığa işaret ediyor olabilir; çünkü bu kapsamın, eserin Allah-âlem ilişkisine dâir kuşatıcılığını göstermesi muhtemeldir. Chodkiewicz'e göre ise eserdeki altı ana bölüm, yukarıdakilere ilaveten altı sayısının mükemmel sayıların ilki olması ve vâva karşılık gelmesiyle insan-ı kâmilî temsil etmesindedir.⁸⁵

Mükemmel sayılar, pozitif tam bölenlerinin toplamı, sayının kendisinin iki katına eşit olan sayılardır. Mesela ikinci mükemmel sayı olan yirmi sekizin pozitif tam bölenleri bir, iki, dört, yedi, on dört, yirmi sekizdir ve bunların toplamı yirmi sekizin iki katı olan elli altıya eşittir. Altıda da var olan bu mükemmellik, onun aynı zamanda pozitif tam bölenlerinin toplamı ve çarpımının da kendisine eşit olmasıyla onu *en mükemmel* sayı haline getirmiştir. Geometride ise altı, tüm düzlemsel şekilleri (nokta, çizgi ve üçgen) özetler. Altının bu özelliği hem kadim filozoflar hem de başta Yahudilik üzere Hıristiyanlık ve İslâmî gizemcilik için altıyı önemli kılmıştır.⁸⁶ Yönlerin de esasen dört değil, aşağı ve yukarı ile birlikte altı olması, altı'nın (buradaki altıyı insan-ı kâmil diye de okuyabiliriz) kuşatıcılığını gösterir. İbnü'l-Arabî vâv harfinin menziline Reşâ olduğunu söyler. Reşâ ip demektir, bu ip ile de Allah'a kavuşulur. Vâvın menziline Reşâ olma sebebi ise sayısal değerin altı, yani ilk kâmil sayı olmasıyla ilgilidir.⁸⁷

İbnü'l-Arabî vâv ile altıyı birbirinin yerine kullanır ve her ikisini bütün kâmil sayıların kökü kabul eder ve onun bu kuşatıcı özelliğine dikkat çeker. Ona göre kalp altı yönlüdür ve Allah'ın ez-Zâhir isminin tecellisi ile her şeyi kuşatır ve tamamen nûr olur.⁸⁸ Belki de mümin kulun kalbinin Rabb'ini sığdırması onun bu özelliğindedir. Nitekim İbnü'l-Arabî, kâmil insanın herhangi bir yönün hükmü altında kalmadığını özellikle vurgular.⁸⁹ Hz. Peygamber'e de diğer peygamberlerden farklı olarak altı özellik tahsis edilmiş, o peygamberliğiyle altı yönü içermiştir.⁹⁰

Son olarak vâvın berzahî özelliğiyle simgelediği diğer bir varlık Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Bilindiği üzere Muhammedî hakikat, Hz. Peygamber'in cismaniliği değil, henüz unsurlardan oluşan bedeni yaratılmadan önce var edilen hakikattir. Muhammedî hakikat lâ taayyün, yani Allah'ın mutlak bilinmezlik mertebesi ile taayyün, yani a'yân-ı sâbite mertebesi arasında berzahîdir, bu ikisini birbirinden ayırır. Fâsıl tarafıyla da ilâhî ve kevnî hakikatleri cem eder ve bu yüzden bu berzahîlik "berzahîyyet-i kübrâ" olarak nitelenir.⁹¹

3. Mertebe Tasniflerinde Vâv Harfi

Vâv harfi mahrecine, basitlerine, tabiatına ve sembolize ettiği varlıklara göre çeşitli şekillerde gruplanabilir. Yukarıda yer alanların bir tür özeti sayılabilecek bu mertebeleri tablolarla şu şekillerde gösterebiliriz:

⁸⁵ bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 167.

⁸⁶ bk. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts.), 135-139.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/360-361 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/164-165).

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/600 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/387).

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/409-410 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/29).

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 9/127-128 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/127).

⁹¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 110.

Tablo 1: Allah Lafzında Yer Alan Harflerde Vâv⁹²

و	ا	ل	ل	ا	
İnsan-ı kâmil mertebesinin kuşatıcılığına işaret eder.	ilâhî cemiyetinin mülk ve melekûtü kap-sadığına işaret eder.	iki âlemin hicâbının fenâsından sonra, ilâhî ezeli dâim bekâsına işaret eder.	Mülk lâmidir.	Melekût lâmidir.	Taayyün-i evvele işaret eder.

Vâv, sonuna birleşmeyip öncesine bağlı olan harflerdendir. Bu harflerin ortak özelliği mülk ve şehâdet âleminin hakikatlerinin hakikatlerine işaret olmalarıdır. Âli cinslerin hakikatleridirler, bu yüzden de sonlarına bitişmezler. Bu harfler şunlardır:

Tablo 2: Şehâdet Âlemine Delâlet Eden Harflerde Vâv⁹³

Vâv	Zây	Râ	Zâl	Dâl
İnsânî mertebenin hakikati içindir.	Nâtıktır.	Hassâs u müteharriktir.	Mütegazzîdir.	Cism-i küllînin hakikatidir.

İbnü'l-Arabî bir harfin basîtleri derken onun şeklini oluşturan harflerden bahsetmediğini, bir harfin basîtlerinin, o harfin söylenişinde açığa çıkan harfler olduğunu ifade eder.⁹⁴ Ne var ki aşağıdaki tablolarda da görüleceği üzere, harflerin basîtleri için yalnızca seslendirilişlerinde ortaya çıkan harflerden bahsetmemektedir. Mesela vâvın basîtleri vâv ve elif dışında hemze, fâ ve lâmidir. Diğer harflerde de böyle bir durum söz konusudur. Harfler felekler tarafından oluşturulur ve bu durum göz önünde bulundurulursa, bir harfin meydana gelmesi için basîtlerini oluşturan feleklerin de bir araya gelmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre basîtler altı mertebe üzeredir. İlki nûndur ve Hakk'a aittir. Nûn ikili bir yapıya sahiptir çünkü biz Hakk'ı kendimizden biliriz. Nûnun basîtleri elif ve vâvdır ve bu açıdan nûn vâva ortaktır.⁹⁵ Vâvın basîtleri, basîtleri vâv olan harfler ve basîtlerinde vâva ortak olan harfler ile ilgili şu şekilde bir tablo oluşturmak mümkündür:

⁹² Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 52-72

⁹³ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 67.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/240 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/220).

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/187 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/152). Tercümede muhtemelen bir sehiv neticesinde, basîtlerin mertebelerinin 7 olduğu yazmaktadır.

Tablo 3: Vâvın Basîtleri, Basîtleri Arasında Vâv Olan Harfler ve Basîtlerinde Vâva Ortak Olan Harfler

Vâvın Basîtleri	
Vâv, elif	
Elif, hemze, fâ, lâm⁹⁶	
Basîtleri Arasında Vâv Olan Harfler	
Nûnun basîtleri:	Elif, vâv ⁹⁷
Ayn, ⁹⁸ gayn, ⁹⁹ sîn, ¹⁰⁰ şînin¹⁰¹ basîtleri:	Elif, hemze, vâv, yâ, nûn
Basîtlerinde Vâva Ortak Olan Harfler¹⁰²	
Kâf, Kâf:	Elif, hemze, fâ, lâm
Dâl, Zâl:	Elif, hemze, fâ, lâm, mîm
Fâ, Hâ:	Elif, hemze, fâ, lâm, mîm, zây
Ĥâ, Ĥî, Yâ, Râ, Râ, Ĥâ, Tâ, Zâ, Sâ, Bâ:	Elif, hemze, fâ, lâm, mîm, hâ, zây
Sâd:	Elif, hemze, fâ, lâm, dâl
Zây:	Elif, hemze, fâ, lâm, yâ

Tablo 4: Âlemlerine Göre Harfler ve Vâv Harfinin Âlemi¹⁰³

Azamet âleminin harfleri:	Hâ, hemze
Melekût âleminin harfleri:	Ĥâ, ĥî, ayn, gayn
Ceberût âleminin harfleri:	Tâ, sâ, cîm, dâl, zâl, râ, zây, zâ, kâf, lâm, nûn, sâd, dâd, kâf, sîn, şîn, yâ
Mülk ve şehâdet âleminin harfleri:	Bâ, mîm, vâv

Sonuç

İbnü'l-Arabî'de vâv harfinin yerini bir berzah olması açısından inceleyen bu çalışmada elde ettiğimiz bulguları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Berzah kavramı her ne kadar İslâmî ilimler literatüründe kabir hayatını ifade edecek biçimde yerleşik bir kullanıma sahipse de İbnü'l-Arabî kendisine has metafiziğinde

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/226 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/202).

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/187 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/152).

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/209 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/181-182).

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/210 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/183).

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/222 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/198).

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/214 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/187).

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/209-225 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/181-201).

¹⁰³ Bu tabloda yer almayan harflerden fâ, şehâdet âlemi ile ceberût âlemi arasındaki memzûc âlemin harfidir. Ĥâ harfinin âlemi hakkında ise bilgi yoktur. Diğer taraftan *Fütûhât* tercümesinde bu kısımda önemli bazı yerler atlanmıştır. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/190 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/157).

bu kavrama pek çok misyon yüklemiştir. Bu misyon kavramının peş peşe gelen her iki mer-tebe, birbirine benzer özellikler taşıyan iki varlık ya da durum arasında, bunlara benze-yen ve bunlardan ayrılan (câmi ve fâsıl) tüm şeyler için kullanılmasıyla kendini gösterir. Öyle ki İbnü'l-Arabî metafiziğinde, arasında berzahı olmayan herhangi bir kategori yok gibidir. Esasında berzahın bu çok işlevsel fonksiyonu modern dünya için çok da yabancı değildir. Orta Çağ'a hâkim olan iki doğruluk değerli mantığa göre bir şey ya bir kategoriye aittir ya da değildir, ikisine birden bir açıdan dahil olması kabul edilemez iken; modern mantığın bir alt kolu olan bulanık mantığa (fuzzy logic) göre ara durumlar söz konusu olabilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin berzah düşüncesinin bulanık mantık ile karşılaştırılması dikkat çekici bir incelemenin konusu olabilir.

2. İbnü'l-Arabî harflere ontolojik bir statü tanımaktadır. Bir berzah olarak nitelediği vâv harfi ise câmi ve fâsıl oluşuyla hem harfler arasında hem de nitelediği varlık katego-rileri arasında bu berzahlık özelliğini gösterir. İbnü'l-Arabî bu harfin mahreci, yazılışı, ebced değeri, kelime ya da cümle içindeki konumuyla berzah oluşunu açıklamaktadır. Vâvın mahrecinin mahreçlerin sonu olan dudaklardan başlayarak, göğse inmesi ve yeni-den dudaklara dönmesi ve bu hareketi esnasında tüm harflerin mahreçlerine uğraması sonucunda hem kendi mertebesini koruması hem de ulaştığı mertebelerin özelliğine bo-yanması İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmilin varlık mertebelerindeki fonksiyonuna ben-zemektedir. Bir diğer açıdan benzerlikleri ise; vâvın yaratılış emri olan 'kün!' kelimesinin ortasında, insan-ı kâmilin ise âlem ve ilâhî isimler arasında bulunarak berzah olmaları-ıdır. Vâvın 'kün!' kelimesinin ortasında bulunması harfin bir başka açıdan daha berzah-lığını göstermektedir: Kün'deki kâf harfi -kenz-i mahfi hadisinden hareketle- Allah'ın bi-linmezliğini (kâfa buraya telmîhen kâf-ı kenziyye denir), nûn harfi ise yazılışında görü-nen ve görünmeyen iki kavsiyle mahlûkatı nitelemekte ve berzah olan vâv da bu iki varlık kategorisini birbirinden ayırmakta, -kâf ve nûn harflerini 'kün!' yaparak da- birleştirmek-tedir. Vâvın yazılışı ve ebced değerine dâir makaledeki açıklamalar da onun berzahlık özelliğine örnek olarak verilmektedir. Tüm bunlar İbnü'l-Arabî'nin, harfler üzerine usta-lıklı çözümlenmeler yapan bir müellif yahut sisteminde harflerin ontolojik doğasına ol-dukça fazla yer veren bir metafizikçi olduğunu gösteren önemli örneklerdir.

İbnü'l-Arabî'nin metafizik sistemi tek tek eserleri ele alındığında karmaşık ya da çe-lişkili gelebilir. Ancak sistemin belkemiğini oluşturan kavramlar tespit edilip bunların ilişkili oldukları parçalar birlikte değerlendirildiğinde, karmaşık zannedilenin düzene girdiği ve çelişkili olmakla itham edilenin tam da yerinde olduğu fark edilmektedir. Bu bağlamda makalede harfler âleminden vâvın berzah oluşuna dâir getirilen izahların, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde berzah kavramının fonksiyonuna ve harflerin doğasına ışık tutma iddiasında olduğunu ifade etmeliyiz.

Kaynakça | References

- Abbas, Hasan. *Hasâisü'l-hurûfi'l-Arabiyye ve meânihâ*. Dımaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 1998.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Hikemiyat, 2021.
- Akpınar, Hüseyin. "Mûsîkî ve Su Arasındaki İlişkinin Çeşitli Boyutları". *İSTEM* 38 (2021), 155-168. <https://doi.org/10.31591/istem.1037371>
- Akyar, Nevfel - Sayar, Süleyman. "Zerdüşî Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (Journal of Islamic Studies)* 10 (2020), 57-83.

- Bashier, Salman H. *Philosophy of the Limit: Ibn Arabi's Barzakh Concept and the Meaning of Infinity*. The University of Utah, PhD Thesis, 2000.
- Bozkurt, Birgül. "Harf Gizemi ve Sembolizmi Bağlamında İlhvân-ı Safâ'da Hurûflîğın İmkânı". *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018), 275-293. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13173>
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Basım, 2008.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve shâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 3. Basım, ts.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 3. Basım, 1963.
- Durmuş, İsmail. "Vâv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Elmalı, Hüseyin. "Mu'cemu mekayisi'l-luga". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İslam Ansiklopedisi*. 30/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Emoto, Masaru. *Sudaki Mucize*. çev. Savaş Şenel. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2008.
- Erdoğan, İsmail. "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümünden Sonraki Hayat ile İlgili Görüşlerinin Dinî ve Felsefî Analizi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 13-38.
- Erginli, Zafer. "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı) (2007).
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Gurâb, Mahmûd Mahmûd. *el-Hayâl Âlemü'l-berzah ve'l-misâl min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. Dimaşk: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.
- Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredâtü'elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İbn Arabî. *Varlık Ağacı Şeceretü'l-kevn*. yay. haz. Ercan Alkan vd. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. "Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri". çev. Ali Çiftçi. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 12/1 (2012), 185-188.
- İbn Sînâ, Ebü Ali. "Harflerin Oluşum Sebepleri". çev. N. Nihal İnce. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 29 (2010), 324-338.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn". *Resâilü İbn Arabî*. thk. Muhammed Abdülkerîm Nemrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Şeceretü'l-kevn". *Mecmûatü resâilü İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beyza, Dâru'r-Resuli'l-Ekrem, 1421.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. “Tenbîhatün alâ uluvvi'l-hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-aliyye”. *Mecmûatü resâili İbn Arabî*. 1/373-421. Beyrut: Dârü'l-Mehacceti'l-Beyza, Dârü'r-Resuli'l-Ekrem, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülazîz Sultân Mansûb. 12 Cilt. Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Risâletü'l-esrâri'l-hurûf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 812, 100^b-104^b.
- İbnü'l-Esîr, İmam Mecdüddin Ebi's-Seadat el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Kahraman, Zeynep. *Berzah Âlemi İnançının Ortaya Çıkışı ve Mâtürîdî'nin Berzah Âlemi İnançına Bakışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keskenler, Mustafa Furkan - Keskenler, Eyüp Fahri. “Bulanık Mantığın Tarihi Gelişimi”. *Takvim-i Vekayi* 5/1 (2017), 1-10.
- Lory, Pierre. “İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”. çev. Mustafa Çakmaklıoğlu. *Bilimname : Düşünce Platformu* 4/10 (Ocak 2006), 173-182.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihi*. ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2007.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalca Yayınevi, ts.
- Shikhiyeva, Saadet. “İbn 'Arabî's Science of Letters and Differences of Ideas in Hurûfî Order”. *International Journal of Islamic Sufism* 1 (2021).
- Sviri, Sara. “Seeing With Three Eyes Ibn al-'Arabî's barzakh and the Contemporary World Situation”. *Synthesis Philosophica* 62/2 (2016), 385-393.
- Şen, Zekâi. *Modern Mantık*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2003.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Haneî. *Mevsûatü Keşşâfu istilâhâtü'l-fünân*. thk. Refik Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmîzî, Muhammed b. Ali. b. el-Hasan Ebû Abdullah el-Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2009.
- Vajehyab. Erişim 16 Haziran 2022. <https://www.vajehyab.com/?q=%D8%A8%D8%B1%D8%B2%D8%AE>
- Yakat, İsmail. “Ebced Düzeninde Rakam-Harf İlişkinin Tarihi Gelişimi ve Hermetizm”. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 84-91.
- Yakub, Emil Bedî'. *Mevsûatü'l-hurûf fi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988.
- Yavuz, Mehmet. “İbn Cinnî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

الألفاظ المالية المعربة في ديوان الخراج (دلالاتها اللغوية والاقتصادية)

محمد حسن سهيل | <https://orcid.org/0000-0002-3336-288X>
mohmed.111a00@gmail.com

الجامعة المستنصرية
 عراق/بغداد

الملخص

تأول البحث الألفاظ المالية المعربة في ديوان الخراج من كتاب مفاتيح العلوم من حيث اللغة والوظيفة وأهمية المعاجم اللغوية العربية في توضيح طريقة تعريب تلك المفردات في ديوان الخراج وهو الديوان المسؤول عن جباية ضريبة الخراج والتي تشكل موردا رئيسا في مالية الدولة العربية الإسلامية في العصر الوسيط ومفاتيح العلوم ألف في القرن الرابع الهجري ويتألف من مقالتين: المقالة الأولى العلوم الشرعية وما يقترن بها من العلوم العربية والمقالة الثانية علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم، والكتاب من تأليف الخوارزمي محمد بن احمد بن يوسف الكاتب المتوفي سنة 387هـ. إن الغاية من البحث هو التعريف بالمفردات المالية المعربة في ديوان الخراج وطريقة العرب المسلمين في تعريب المفردات والتي أشارت اليها المعاجم اللغوية العربية بالمفردات الأعجمية المعربة وأشاروا لها بلفظ معرب أو أعجمي والكيفية التي تم التعامل معها في تلك المعاجم وطريقة تعريبها والتي كانت بطريقة الاندماج أو الاستبدال اللغوي بما يتوافق مع المسار اللغوي للعربية ويكون شبيه الصورة بالألفاظ العربية ونطقه بلسانهم وهو ما يسمى المعرب، ونهج أصحاب المعاجم اللغوية العربية منهجا قائما على ذكر أصل الكلمة الأعجمية متبوعة بلفظ معرب وذكرها أصولها بقولهم فارسي، سرياني، يوناني. ضمن النطاق هذا البحث تم التعريف بمفهوم التعريب لغة واصطلاحاً وطريقة العرب المسلمين في تعريب المفردات الفارسية واليونانية في ديوان الخراج وطريقة العرب المسلمين. استخدم العرب المسلمين طريقة الابدال في الحروف أو تغيير البناء من الكلام الأعجمي فصل ابن بري المقدسي المصري (ت582هـ)، طريقة تعريب الألفاظ الأعجمية في كتابه التعريب والمعرب واتضح أن هناك طريقتين اتبعها العرب في التعريب الأولى الابدال في الحروف والثانية طريقة تغيير البناء الأعجمي إلى البناء العربي. في هذه السياق فصلنا الألفاظ المالية المعربة في ديوان الخراج وطريقة العرب المسلمين في تعريب المفردات.

الكلمات المفتاحية

التاريخ الإسلام، ديوان الخراج، الألفاظ المالية، الخراج، مفاتيح العلوم، الخوارزمي

Dîvânü'l-Harâc'da Arapçalaştırılmış Mali Lafızlar

(Dilsel ve İktisadi Anlamları)

Muhammed Hasan Suheyl | <https://orcid.org/0000-0002-3336-288X>
mohmed.111a00@gmail.com

Müstansırıyye Üniversitesi, Bağdat, Irak

Öz

Bu çalışmada dil ve işlev açısından *Mefâtihu'l-Ulûm* adlı eserin *Dîvânü'l-Harâc* bahsinde Arapçalaştırılmış kavramlar ile yabancı terimlerin Arapçalaştırması biçimini açıklamadaki önemi ele alınmıştır. Bahsi geçen *Divân*, orta çağda Arap İslâm Devletleri ekonomisinin ana kaynağını teşkil eden haraç vergilerinin toplanmasından sorumluyken *Mefâtihu'l-Ulûm* adlı eser ise Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârezmî (öl. 387) tarafından 4. asırda iki bölüm (makale) halinde telif edilmiş bir çalışmadır. Eserin birinci bölümü (makale), şeriat ilimleri ve onlarla ilişkili arabî ilimler, ikinci bölümü (makale) ise Grekler ve öteki milletlerden alınmış yabancı ilimler şeklindedir. Araştırmamızdaki amacımız *Dîvânü'l-Harâc*'da geçen ve Arapça sözlüklerde Arapçalaştırılmış yabancı kelime olarak işaret edilen mali terimleri ele almak ve Müslüman Arapların bu terimleri Arapçalaştırma yöntemini açıklamaktır. Sözlüklerde bahsi geçen terimlere Arapçalaştırılmış veya 'Acemî (yabancı) olarak işaret edilmekle beraber onların nasıl kullanıldığından ve Arapçalaştırılma yönteminden de bahsedilir. Bu yöntem Arapça dil akışına uygun olarak bütünleştirme veya dilsel dönüştürme şeklinde olup bu şekilde kelime Arapça kelimelere benzemiştir. Araplar da bu kelimeleri kendi lisanlarıyla telaffuz etmiş ve Arapçalaştırılmış olarak zikretmiştir. İlgili noktada Arapça sözlük müellifleri ise Arapçalaştırılmış olarak yazılmış kelimenin yabancı kelime olarak aslının yazılmasını da yöntem olarak benimsemişler ve bu usullerinde kelimenin Farsça, Süryanice ve Yunanca köklerini zikretmişlerdir. Bu araştırma kapsamında ise dilsel ve ıstılâhi olarak Arapçalaştırma mefhumu ve Müslüman Arapların *Dîvânü'l-Harâc*'da Yunanca ve Farsça terimleri Arapçalaştırma yöntemi de tanımlandı. Bu metotta Müslüman Araplar Arapçalaştırmada yabancı kelimelerin yapılarında değişiklik veya harflerde dönüştürme yöntemini kullanmışlardır. İbn Berrî el-Makdisî (öl. 582) *et-Ta'rib ve'l-mu'arreb* adlı kitabında da yabancı kelimelerin Arapçalaştırma yöntemini detaylandığı bahiste Arapların, Arapçalaştırma usulünde takip ettiği iki yolu (usulü) açıklarken bunlardan birincisinin harflerdeki dönüştürme diğerinin ise Acemî kelime yapısını Arabî kelime yapısına çevirme olduğunu ifade etmektedir. Biz de bu çerçevede *Dîvânü'l-Harâc*'da Arapçalaştırılmış kelimeleri ve Müslüman Arapların Arapçalaştırma yöntemlerini detaylıca ele aldık.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, *Dîvânü'l-Harâc*, Mali Lafızlar, el-Harâc, *Mefâtihu'l-Ulûm*, el-Hârezmî

Atıf Bilgisi

Suheyl, Muhammed Hasan. "Dîvânü'l-Harâc'da Arapçalaştırılmış Mali Lafızlar (Dilsel ve İktisadi Anlamları)". *Eskiyeeni* 50 (Eylül 2023), 841-858.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1299950>

Geliş Tarihi	20 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	21 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Arabized Financial Expressions in the *Dīwān al-Kharāj* (Its Linguistic and Economic Significances)

Muhammed Hasan Suheyl | <https://orcid.org/0000-0002-3336-288X>
mohmed.111a00@gmail.com

University of Müstansiryah, Bağdat, Irak

Abstract

The research dealt with the financial terms Arabized in the *Dīwān al-Kharāj* from the book *Mafātīḥ al-ʿUlūm* in terms of language and function and the importance of Arabic dictionaries in clarifying the way of Arabizing these vocabulary in the *Dīwān al-Kharāj*, which is the Diwān responsible for collecting the al-Kharaj tax, which constitutes a major resource in the finances of the Arab Islamic state in the era Al-Waseet and Keys to Sciences A thousand in the fourth century AH and *Mafātīḥ al-ʿUlūm* consists of two articles: the first article is Sharia sciences and the Arabic sciences associated with them, and the second article is the sciences of non-Arabs from the Greeks and other nations. The book was written by Muhammad ibn Ahmad ibn Yusūf al-Khwārizmī, the writer who died in the year 387 AH. The purpose of the research is to define the financial vocabulary Arabized in the *Dīwān al-Kharāj* and the method of the Arab Muslims in Arabizing the vocabulary, which the Arabic language dictionaries referred to as the Arabized non-Arabic vocabulary, and they referred to it as Arabized or non-Arabic, and the manner in which it was dealt with in those dictionaries and the method of its Arabization, which was by the method of integration or replacement Linguistic in accordance with the linguistic path of Arabic and be similar to the image of the Arabic words and pronounce it in their tongue, which is called Arabized. The approach of the owners of the Arabic linguistic dictionaries is an approach based on mentioning the origin of the foreign word followed by an Arabized word, and they mentioned its origins by saying Persian, Syriac, and Greek. Within the scope of this research, the concept of Arabization was defined linguistically and idiomatically, and the method of Arab Muslims in Arabizing Persian and Greek vocabulary in the *Dīwān al-Kharāj* and the method of Arab Muslims. The Muslim Arabs used the method of substitution in letters or the change of construction from non-Arabic speech. Ibn Burrī al-Maqdisī, (d. 582 AH) separated the method of Arabization of non-Arabic expressions in his book Arabization and the Arabized. It became clear that there were two methods that the Arabs followed in Arabization. In this context, we have separated the financial terms Arabized in the *Dīwān al-Kharāj* and the method of the Arab Muslims in Arabizing the vocabulary.

Keywords

Islamic History, *Dīwān al-Kharāj*, Financial Expressions, al-Kharaj, Mafatih al-Ulum, al-Khwārizmī

Citation

Suheyl, Muhammed Hasan. "Arabized Financial Expressions in the *Dīwān al-Kha* (Its Linguistic and Economic Significances)". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 841-858.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1299950>

Date of submission	20 May 2023
Date of acceptance	21 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

المقدمة

إن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة عالمية استوعبت علوم ومعارف الأمم الأخرى وكان للجوار الجغرافي وحركة التبادل التجاري والفتوحات والصلوات الحضارية أثرها في دخول المفردات الأعجمية إلى العربية والتي استوعبها العرب وعربوها بطريقة إبدال الحروف أو التغيير البنوي للكلام الاعجمي. إن أهمية البحث تظهر في إيراد المفردات المالية العربية في ديوان الخراج والكيفية التي تم التعامل معها في المعاجم اللغوية العربية وطريقة تعريبها والتي كانت بطريقة الاندماج أو الاستبدال اللغوي. إن هدف البحث هو التعريف بالمفردات المالية العربية في ديوان الخراج وهو الديوان المسؤول عن جباية ضريبة الخراج والتي تشكل موردا رئيسا في مالية الدولة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وإن ظاهرة المفردات الأعجمية العربية قد تنبه لها أصحاب المعاجم اللغوية وأشاروا لها بلفظ معرب أو أعجمي وذكروا أصولها بقولهم فارسي، سرياني، يوناني.

مشكلة البحث تدور حول دلالة المفردات المالية العربية في ديوان الخراج من حيث اللغة والوظيفة، وأهمية المعاجم اللغوية العربية في توضيح طريقة تعريب تلك المفردات.

1. البحث الأول: التعريب لغة واصطلاحاً:

التعريب لغة-: أن تنفّوه به العربُ على منهاجها، تقول: عَرَبْتَهُ العربُ وأعربتُه أيضاً⁽¹⁾ وعرب له الكلام، هذبه من اللحن وبينه وأوضحه، تفوه به على منهاج العرب ويقصد بالمعرب الألفاظ التي نقلت من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية والتي استعملها العرب بعد تعريبها، قال السيوطي "مَا استعملته الْعَرَبُ من الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ لمعانٍ في غير لغتها"⁽²⁾.

قال سيبويه " اعلم أنهم ممّا يُعَرَّبُونَ من الحُرُوفِ الأعجمية مَا لَيْسَ من حروفهم البتّة فربّما ألحقوه ببناء كلامهم وربّما لم يلحقوه"⁽³⁾ وهذا يعني أن الألفاظ التي ادخلها العرب في لغتهم قد اجروا فيها ما يمكن تسميته بالاندماج أو الاستبدال اللغوي أي تغييرا بنيويا باللفظ وأبعده عن لفظه الاصيلي من حيث الوزن والنطق بما يتوافق مع المسار اللغوي للعربية ويكون شبيه الصورة بالألفاظ العربية ونطقه بلسانهم وهوما يسمى المعرب ونهج أصحاب المعاجم اللغوية العربية منهاجا قائما على ذكر أصول الكلمة الأعجمية متبوعة بلفظ معرب، فارسي معرب، يوناني معرب وهكذا.

إن ما عربته العرب من الألفاظ الأعجمية وأدخلته في كلامها على قسمين:

الأول: أسماء الأجناس كالفرند والإبريسم واللجام والأجر والبادق والقسطاس والإستبرق.

الثاني: ما كان في تلك اللغات علماً فأجروه على علميته كما كان لكنهم غيروا لفظه وقربوه من الفاظهم وربما ألحقوه ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه، مثال ذلك مرو وخراسان وبلخ أسماء مدن بقيت كما هي⁽⁴⁾.

(1) إسماعيل بن حماد أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: احمد عبد الغفور عطا (بيروت: دار العلم للملايين، 1408 هـ/1987م) "عرب" 1/179؛ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414 هـ/1993م) "عرب" 1/589؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965م) "عرب" 1/27.

(2) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ/1998م)، "عرب" 1/179.

(3) علي بن إسماعيل أبو الحسن ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416 هـ/1996م)، 221/4.

(4) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (القاهرة: دار الهداية، دت)، "عرب" 1/28.

1.1.1. المطلب الاول: طريقة العرب في التعريب:

استخدم العرب طريقة الابدال في الحروف أو تغيير البناء من الكلام الاعجمي، قال أبي منصور الجواليقي يوضح طريقة تعريب الألفاظ الأعجمية " ... اعلم أنهم كثير ما يجتثون على تغيير الأسماء الأعجمية إذا استعملوها فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم إلى أقربها مخرجا وربما أبدلوا ما بعد مخرجه أيضا وربما غيروا البناء من الكلام الفارسي إلى أبنية العرب وهذا التغيير يبدال حرف من حرف أو زيادة حرف أو نقصان حرف أو إبدال حركة بحركة أو إسكان محرك أو تحريك ساكن وربما تركوا الحرف على حاله ولم يغيروه ... قال الشيخ أبو منصور فما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف وربما جعلوه جيما وربما جعلوه قافا لقرب القاف من الكاف قالوا كريج وبعضهم يقول قريك قال ابن بري كريج الجيم فيه بدل الكاف التي بين الجيم والكاف والجيم من موزج بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد لأنها في الوقف هاء وفي الأصل تاء ومنهم من يجعل القاف بدلا من الهاء، قال أبو منصور ولذلك يقولون كيلجة وكيلقة وقيلقة"⁽⁵⁾.

يتضح من قول الجواليقي أن هناك طريقتين اتبعت من قبل العرب المسلمين في التعريب الأولى الابدال في الحروف والثانية طريقة تغيير البناء الاعجمي إلى البناء العربي، وهذا ما ذكره سيويه بقوله "اعلم أنهم مما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة فرمما أحقوه ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه فأما ما أحقوه ببناء كلامهم فبرزهم أحقوه ببناء هجرع وبهرج أحقوه بسلهب ودينار أحقوه بديماس وديباح أحقوه بذلك وقالوا: إسحاق أحقوه بإعصار ويعقوب أحقوه بيزبوع وجورب أحقوه بقوعل وقالوا أجور فألحقوه بعاقول وقالوا شبارق فألحقوه بعذافر ورستاق أحقوه بقراطاس لما أردوا أن يغيروه أحقوه ببناء كلامهم كما يلحقون الحروف بحروف العربية وربما غيروا حاله عن حاله الأعجمية مع إلحاقهم بالعربية غير الحروف العربية فأبدلوا مكان الحرف الذي هو للعرب عربيا غيره وغيروا الحركة وأبدلوا مكان الزيادة ولا يبلغون به بناء كلامهم لأنه أعجمي الأصل فلا تبلغ قوته عندهم أن يبلغ بناءهم وإنما دعاهم إلى ذلك أن الأعجمية يغيرها دخولها العربية بإبدال حروفها فحملهم هذا التغيير على أن أبدلوا وغيروا الحركة كما يغيرون في الإضافة إذا قالوا هنتي نحو زباني وثقفي وربما حذفوا كما يحذفون في الإضافة وي زيدون كما يزيدون فيما يبلغون به البناء وما لا يبلغون به بناءهم وذلك نحو أجر وإبريسم وإسماعيل وسراويل وقبروز والقهرمان فقد فعلوا ذلك بما ألحق ببنائهم وما لم يلحق من التغيير والابدال والزيادة والحذف لما يلزمه من التغيير وربما تركوا الاسم على حاله إذا كانت حروفه من حروفهم كأن على بنائهم أولم يكن نحو خراسان وخرم والكركم وربما غيروا الحرف الذي ليس من حروفهم ولم يغيروه عن بنائه في الفارسية نحو فرند وبقم وأجر وجرز"⁽⁶⁾.

وعلى هذا فإن الشين في (الشمرج) الفارسية، قد أصبحت سينا في اللغة العربية عن طريق التعريب لأن الشين والسين من الأصوات المتقاربة في الصفة المتباعدة في المخرج"⁽⁷⁾.

(5) عبد الله بن بري بن عبد الجبار المقدسي ابن بري، في التعريب والعرب وهو المعروف بمحاشية ابن بري، تحقيق: إبراهيم السامرائي) بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ/1985م، 22-23.

(6) ابن سيده، المخصص، 221/4.

(7) يحيى بن احمد عرشي، أثر الترجمة الشرعية في الدلالة اللغوية لبعض المناهي اللفظية، الناشر: الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة (المدينة المنورة، 1425هـ/2005م)، 471.

2.1.2.1. المطلب الثاني: أقسام المعرب:

وعلى هذا تكون الالفاظ الأعجمية التي عربت دخلت على ثلاثة أقسام:

- قسم غيرته العربُ والحقته بكلامها نحو درهم وبهرج.
- قسم غيرته ولم تلحقه بأبنية كلامها نحو أجر وسفيسير.
- قسم تركوه غير مغبرٍ فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يُعَدَّ منها وما ألحقوه بها عُدَّ منها مثال الأول: خُرَّاسَان لا يثبت به فعلاً لأن وخزم ألحق بسلم وكركم ألحق بمقم⁽⁸⁾.

3.1.3. المطلب الثالث: أسباب دخول الألفاظ الأعجمية إلى العربية:

1- العلاقات التجارية والمجاورة وقد أشار السيوطي إلى هذه العوامل بقوله "وبالجمله فإنه لم يؤخذ عن حَضْرِيّ قط ولا عن سَكَّانِ البَرَّاري من كان يسكنُ أطرافَ بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم"⁽⁹⁾ وذكر أسماء الامم الأعجمية المجاورة للعرب واثرها بدخول اللفظ الاعجمي بقوله "فأنه لم يؤخذ لا مِنْ حَم ولا من جَدَام لمجاورتهم أهل مصر والقبُط ولا من قُضاة وَعَسَّان وايد لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية ولا من تغلب واليمن فأنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مُحالطين للهَند والفرس ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحيشة ..."⁽¹⁰⁾.

2- إن حركة الترجمة في بدايتها كانت تواجه صعوبة في إيجاد مرادفات للمصطلحات الأعجمية باللغة العربية وكان من أهم شروط الناقل أو المترجم ان يجيد اللغة المنقول عنها وهذا الامر شكل عائقاً أمام الناقلين إلى اللغة العربية لا سيما أنهم في الاغلب كانوا من السريان وليس من علماء اللغة مما دفعهم إلى إبقاء معظم المصطلحات على حالها كما في لغاتها الاصلية⁽¹¹⁾.

2. المبحث الثاني: الالفاظ المعربة في مواضع أسماء الذكور والدفاتر والأعمال المستعملة في ديوان الخراج من كتاب مفاتيح العلوم⁽¹²⁾.

1.2.1. المطلب الاول: الالفاظ المعربة في ديوان الخراج:

1- قَانُونُ الخِراج: القَانُونُ كلمة يونانية معربة⁽¹³⁾، جمعها قَوَانِين وقد عرفتها المعاجم اللغوية العربية واجمعت على أنها ليست عربية، قال الجوهري "والقَوَانِينُ الأصول، الواحد قَانُونٌ، وليس بعربي"⁽¹⁴⁾ قال الفيروزآبادي "والقَانُونُ مقياسٌ كُلُّ شيءٍ جمع قَوَانِينُ"⁽¹⁵⁾، قال السيوطي "وقَانُونُ كُلُّ شيءٍ طريقة ومقياسه وأراها دخيلة"⁽¹⁶⁾.

(8) السيوطي، الزهر، 212/1؛ السيد محمد بن السيد حسن، الرموز على الصحاح، تحقيق: محمد علي عبد الكريم الرديني (دمشق: دار اسامة، 1407هـ/1986م)، 59.

(9) السيوطي، الزهر، 167/1.

(10) السيوطي، الزهر، 167/1.

(11) محمد حسن سهيل الدليمي، الأوزان والمكاييل الطبية من كتب الاقرباذين (بغداد: مكتب عدنان، 1442هـ/2021م)، 9.

(12) محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله، الكتب الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي)، 81.

(13) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 81؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة (القاهرة: مكتبة الآداب، 1425هـ/2004م)، 157.

(14) الجوهري، القوانين، 2185/6؛ زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية- الدار النموذجية، 1420هـ/1999م)، "القوانين"، 216.

(15) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة

باشرف: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ/2005م) "القانون"، 1226.

(16) السيوطي، الزهر، 220/1.

ودلالة اللفظ المالية هو أصل كل شيء وقياسه الذي يرجع إليه وتبنى الجباية عليه⁽¹⁷⁾ أو هو الاصل والمقياس الذي تبنى عليه جباية ضريبة الخراج من حيث ابوابها ومقدارها وتسير وفقه الإدارة المالية للدولة وهو كما يسمى مسطر الكتابة⁽¹⁸⁾ ففي قانون الخراج الذي وضعه كسرى أنو شروان امر الكتاب ففصلوها ووضعوا عليها الوضائع⁽¹⁹⁾ اي القوانين وكتبت تلك الوضائع في ثلاث نسخ، نسخة في ديوانه، ونسخة بعث بها الى ديوان الخراج، ونسخة دفعت الى القضاء في الكور ليمنعوا العمال من اعتداء ما في الدستور الذي عندهم⁽²⁰⁾.

والخراج يحمل معنيين أما المعنى العام فهو الأموال التي تتولى الدولة جبايتها وصرافها في مصارفها وأما المعنى الخاص فهو الوظيفة "الضريبة" المفروضة على الأرض وتسمى تلك الأرض الخراجية.
قال تَعَالَى {أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ رَبُّكَ خَيْرٌ} ⁽²¹⁾ وقوله تَعَالَى {فَهَلْ يَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا} ⁽²²⁾، والخراج شئ يوظف على الأرض أو غيرها واصله الغلّة ومِنهُ الْحَدِيثُ الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ ⁽²³⁾، والخراج اسم ما يخرج من الأرض، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي مَنَافِعِ الْأَمْلَاقِ كَرُبْعِ الْأَرْضَيْنِ وَعَلَّةِ الْعَبِيدِ وَالْحَيَوَانَاتِ ⁽²⁴⁾.

وهناك الفاظ عربية تدل في معناها الخراج:

أ-الاتاوة: قال أبو عبيدة، كانت العرب تسمي الخراج الإتاوة، قال الخليل بن أحمد

وقلتم لقاح لا تؤذي إتاوة... وإعطاء أريان من الضرايسر

واللقاح البلد الذي لا يؤذي إلى الملوك خراجاً يقال قوم لقاح إذا لم يملكوا⁽²⁵⁾، وفي كلام بعضهم «كَمْ إِتَاءٌ أَرْضِكَ» بمعنى ريعها وحاصلها ويقصد الاتاوة وهو الخراج⁽²⁶⁾، تؤخذ من اموال الناس كالخراج وهما واحدٌ لثنيءٍ يخرجها القوم في السنة من ما لهم بقدر معلوم⁽²⁷⁾.

ب- الأريان: وتعني الخراج، قال عبد الرحمن بن يزيد قَالَ مُحَمَّدٌ ابْنُهُ قَلَّتْ لَهُ فِي إِمْرَةِ الْحَجَّاجِ يَا أَبَةَ أَنْغَزُو فَقَالَ يَا بَنِي لَوْ كَانَ رَايَ النَّاسِ مِثْلَ رَايِكَ مَا أَدَى الْأَرْيَانَ هُوَ الْخَرَجُ ⁽²⁸⁾، وذكر ابن الاثير حديث عبد الرحمن النخع، لو كان رأي الناس مثل رأيك ما أدى الأريان وهو الخراج والاتاوة وهو اسم واحد، قَالَ الْخَطَّابِيُّ: الشبهة بكلام

⁽¹⁷⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 37.

⁽¹⁸⁾ عبد النبي بن عبد الرسول الاحمد نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، مترجم: حسن هاني فحص (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م)، 39/3.

⁽¹⁹⁾ الوضائع هي صياغة أوامر إصلاحات الملك وأمره بقوانين ثابتة، (ابن منظور، لسان العرب، 8/388).

⁽²⁰⁾ احمد بن داود ابو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، (النجف: المكتبة الحيدرية، 1379هـ/1959م)، 71.

⁽²¹⁾ المؤمنون 23/72.

⁽²²⁾ الكهف 18/94.

⁽²³⁾ محيي الدين يحيى بن شرف ابو زكريا النووي، تحرير الفاظ التنبيه، تحقيق: عبد الغني الدقر (دمشق: دار القلم، 1408هـ/1987م)، 322.

⁽²⁴⁾ مرتضى الزبيدي، الخراج، 5/509.

⁽²⁵⁾ حمد بن محمد بن إبراهيم البستي ابو سليمان الخطابي، غريب الحديث للخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي (بيروت: دار الفكر، 1403هـ/1982م)، 3/55.

⁽²⁶⁾ مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن الاثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1400/1979م)، 1/22.

⁽²⁷⁾ مرتضى الزبيدي، الخراج، 5/509.

⁽²⁸⁾ محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم (لبنان: دار المعرفة، دت)، 1/37.

العرب أن يكون الأربان، بضم الهمزة والباء المعجمة بوحدة يقال فيه أربان وعربان، فإن كانت معجمة بائنتين فهو من التأرية لأنه شيء قرر على الناس والأربان⁽²⁹⁾.

ج- الغلة: والحراج: الغلّة، يقال: «خارجت فلأنا» إذا وافقت على شيء من الغلّة يؤديه إليك كل مدة، قال أبو عبيد هو الغلّة، ألا ترى أنهم يسمون غلة الأرض، والدار، والمملوك خراجاً، ومنه الحديث " أنه قضى بالخراج بالضمأن"، قال الأزهري: الخراج اسم لما يخرج من الفرائض في الأموال ويقع على القرية وعلى مال الفيء⁽³⁰⁾، وقال الرّجّاج: وأما الخراج الذي وظفه الخليفة عمر رضي الله عنه في السواد فإن معناه الغلة ايضاً لأنه أمر بمساحة السواد وفرض على الفلاحين على غلة يؤدونها سنوياً ولذلك سمي خراجاً ثم قيل بعد ذلك للبلاد التي افتتحت صلحاً ووظف ما صلحوا عليه على أراضيهم خراجية لأن تلك الوظيفة اشبهت الخراج الذي الزم الفلاحون وهو الغلة لأن جملة معنى الخراج الغلة⁽³¹⁾.

2- السمرج: فارسي معرب وعربه رؤبة³² بأن جعل الشين سينا، سمرج، السمرج والسمرجة، قال العجاج: يوم خراج يخرج السمرجاً⁽³³⁾، قال ادي شير وهي لفظة مركبة من سه اي ثلاثة ومن ماري حساب⁽³⁴⁾، ويقال: سمرج له اي أعطيه⁽³⁵⁾ والشمرة تعني الحساب، قال الدينوري " والحساب شمرة، وهذا كلام معروف في لغة فارس إلى اليوم، يسمون الخراج الشمرة بالشين على معنى الحساب"⁽³⁶⁾ والشمرج في مفهومه المالي يعني دار الحساب وسمى الدار التي يجبي فيها ذلك سراى شمرة، وتفسيره دار الثلاثة الانجم التي يجبي فيها الخراج في ثلاثة أقساط⁽³⁷⁾ وهو يوم مخصوص بالعجم في استيفاء الخراج في ثلاثة دفعات أو ثلاث مرات وتوضع في سراي شرة وهي المكان الذي تودع به أموال الخراج وكان ملوك فارس يقسطون مبالغ الخراج على كورهم⁽³⁸⁾ وذكر ابن الجوزي ان سبب التقسيط يعود إلى أنها بلاد ضيقة⁽³⁹⁾ ويقصد بالضيقة يعني ما يصيب بلاد فارس من أزمات طبيعية وحروب أدت إلى أزمات مالية تسبب الحاجة إلى الأموال.

(29) ابن الاثير الجزري، النهاية في غريب الحديث، 43/1؛ ابن منظور، "اربان"، 16/13.

(30) محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (القاهرة: دار الفضيحة، 1999م)، 2/19.

(31) مرتضى الزبيدي، الخراج، 5/509.

(32) رؤبة بن العجاج: واسم العجاج عبد الله بن رؤبة بن أسد بن صخر بن كنيف بن عميرة، يتصل نسبه بزيد بن مناة، من مخضري الدولتين ومن أعراب البصرة، سمع من أبي هريرة رضي الله عنه والنسابة البكري، وعداده في التابعين. وروى عنه أبو عبيدة معمر بن المثنى والنضر بن شميل وخلف الأحمر وغيرهم. وله ديوان رجز مشهور. مات في زمن المنصور سنة خمس وأربعين ومائة (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م)، 2/1211.

(33) علي بن إسماعيل ابو الحسن ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م)، "السمرج"، 7/581.

(34) ادي شير، الألفاظ الفارسية المعربة (بغداد: المطبعة الكاثوليكية، 1321هـ/1908م)، 93.

(35) ابن منظور، "سمرج"، 2/309.

(36) الدينوري، الأخبار الطوال، 71.

(37) الدينوري، الأخبار الطوال، 72.

(38) عبيدالله بن عبد الله ابى القاسم ابن خرداذبة، المسالك والممالك (بغداد: مكتبة المثنى، دت)، 48.

(39) عبد الرحمن علي بن محمد ابو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1358هـ/1939م)، 4/311.

3- الأوراج إعراب: أواره⁽⁴⁰⁾ فارسية تعني المنقول وفي المعاجم العربية، الأوارجَةُ مُعَرَّبٌ أواره، وتعني الناقل⁽⁴¹⁾، وفي التهذيب الأوارجة، مُعَرَّبٌ أواره، أي الناقل⁽⁴²⁾، لأنه يُنْقَلُ إليها الأُجْمِدَجُ الذي يُثَبَّتُ فيه ما على كل أنسان ثم ينقل إلى جريدة الاخراجات وهي عدة أوارجات⁽⁴³⁾، وهي من كتب اصحاب الدواوين في الخراج ونحوه وقال هذا كتاب التَّارِيحِ⁽⁴⁴⁾

اما وظيفتها المالية فهي من كتب اصحاب الدواوين في الخراج⁽⁴⁵⁾ أو دفتر الحساب يستعملها كتاب العراق تثبت فيه ما بذمة إنسان من مال الخراج والمدون في القانون ومقدار ما يدفعه حتى يستوفي ما عليه من مال، ينقل فيه ما مثبت بقانون الخراج على أنسان أنسان، وتثبت ما يؤديه دفعة بعد اخرى الى ان يستوفي ما عليه⁽⁴⁶⁾.

4- الرزنامج: وهي لفظة فارسية مركبة من روزاي يوم ومن نامة اي الكتاب⁽⁴⁷⁾، اي كتاب اليوم أو السجل اليومي، والنسبة إليه الروزنامجي الذي بعهدته السجل⁽⁴⁸⁾.

وفي وظيفتها المالية يكتب في كتاب اليوم ما يجري كل يوم من استخراج أو نفقة أو غير ذلك⁽⁴⁹⁾ وصرف مرتبات أرباب المعاش⁽⁵⁰⁾، فالسجل اليومي يدون فيه حسابات الخراج والنفقة والمصروفات وغير ذلك يوميًا، اي هي الورقة الجامعة للحساب اليومي ولا يقتصر الروزنامج على ديوان الخراج وانما هناك روزنامج للجدد والجهابذة⁽⁵¹⁾.

ويأتي في نفس سياق المعنى بارنامه وهو في أصله فارسي مركبة من بار اي حمل ورخصة ومن نامة اي رسالة وهي الورقة الجامعة للحساب⁽⁵²⁾ وهي بفتح الموحدة والميم صرح به عياض في المشارق، وقيل بكسر الميم، وقيل بكسرهما، كما في بعض شروح الموطأ: الورقة الجامعة للحساب، وعبارة المشارق: زمام يرسم فيه متاع التجار وسلفهم وهو معرب نامه وأصلها فارسية.

وقال أبو عبد الله بن الطيب الشريفي في حواشيه على القاموس: البرنامج من الألفاظ الفارسية التي عربتها العرب كما في غريب مختصر الشيخ خليل وغيره⁽⁵³⁾.

(40) الفيروزآبادي، الأوراج، 179؛ مرتضى الزبيدي، الأوراج، 404/5.

(41) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم أبو عبد الرحمن الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي-إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، دت)، "الأوراجة" 174/6؛ الفيروزآبادي، الأوراجة، 179.

(42) محمد بن أحمد الهروي، أبو منصور الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرع (بيروت: دار إحياء التراث 1422هـ/2001م) "الأوراجة"، 126/11؛ ابن منظور، الأوراجة، 208/2.

(43) الفراهيدي، اوراجات، 174/6؛ الفيروزآبادي، اوراجات، 179؛ مرتضى الزبيدي، اوراجات، 404/5.

(44) الفيروزآبادي، الأوراجة، 208؛ ابن منظور، الأوراجة، 208/2.

(45) الفراهيدي، الأوراجة، 174/6؛ الفيروزآبادي، الأوراجة، 179.

(46) السيوطي، معجم مقاليد العلوم، 157.

(47) ادي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، 75.

(48) عبد الله بن بَرِّي بن عبد الجبار المقدسي ابن ابي الوحش، غلط الفقهاء، تحقيق: حاتم صالح الضامن (بيروت: عالم الكتب، 1408هـ/1987م)، 22.

(49) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 81؛ السيوطي، معجم مقاليد العلوم، 157.

(50) إبراهيم مصطفى واخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، دت)، 343/1.

(51) أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس المقرئ، تعاظ الخنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: محمد حلي محمد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، دت)، 226/2.

(52) الفيروزآبادي، البرنامج، 180/1؛ مرتضى الزبيدي، البرنامج، 421/5.

(53) مرتضى الزبيدي، البرنامج، 430/5؛ محمد عبَّد النَّجِّي بن عبد الكبير ابن محمد الحسيني الإدريسي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخت والمسللات، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1403هـ/1982م)، 71/1.

قَالَ ابْنُ بَرِيٍّ وَمِنْ هَذَا أَلْبَابُ الْبِرْنَامِجِ وَهِيَ أَلْوَا حُ يَكْتُبُ فِيهَا الْحِسَابُ⁽⁵⁴⁾ كَأَنَّهُ يَبِيعُ عِدَّةَ أَثْوَابٍ عَلِيٍّ مَا هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي الْبِرْنَامِجِ⁽⁵⁵⁾، قَالَ الْمَطْرُزِيُّ " فَارْسِيَّةٌ وَهِيَ اسْمُ النِّسْخَةِ الَّتِي فِيهَا مَقْدَارُ الْمَبْعُوثِ وَمِنْهُ قَالَ السَّمْسَارُ أَنَّ وَزْنَ الْحَمُولَةِ فِي الْبِرْنَامِجِ كَذَا..."⁽⁵⁶⁾.

أَمَّا وَظِيفَتُهَا الْمَالِيَّةُ هِيَ الْوَرَقَةُ الْجَامِعَةُ لِلْحِسَابِ أَوْ الَّتِي يَرَسُمُ فِيهَا مَا يَحْمِلُ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ مِنْ أُمَّتَةِ النَّجَّارِ وَسَلْعِهِمْ⁽⁵⁷⁾ أَوْ هِيَ النِّسْخَةُ الْمَكْتُوبَةُ فِيهَا عِدَدُ الشِّيَابِ وَالْأَمْتَعَةِ وَأَنْوَاعُهَا الْمَبْعُوثُ بِهَا مِنْ أَنْسَانٍ لِآخِرٍ، فَالْبِرْنَامِجُ هِيَ تِلْكَ النِّسْخَةُ الَّتِي فِيهَا مَقْدَارُ الْمَبْعُوثِ، وَمِنْهُ قَوْلُ السَّمْسَارِ: أَنَّ وَزْنَ الْحَمُولَةِ فِي الْبِرْنَامِجِ كَذَا، وَنَصَ فَقِهَاءُ الْمَالِكِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْبِرْنَامِجَ: هُوَ الدَّفْتَرُ الْمَكْتُوبُ فِيهِ صِفَةُ مَا فِي الْوَعَاءِ مِنَ الشِّيَابِ الْمَبِيعَةِ⁽⁵⁸⁾.

5- التَّأْرِيحُ: قِيلَ لَفْظَةً فَارْسِيَّةً وَمَعْنَاهُ النِّظَامُ وَالتَّأْرِيحُ شَيْءٌ مِنْ كِتَابِ أَصْحَابِ الدَّوَاوِينِ وَيُقَالُ هَذَا كِتَابُ التَّأْرِيحِ وَرَوَّجْتُ الْأَمْرَ فَرَأَجَ يَرُوجُ رَوَّجًا إِذَا أَرَجْتَهُ⁽⁵⁹⁾ وَيُقَالُ هَذَا كِتَابُ التَّأْرِيحِ⁽⁶⁰⁾.

قَالَ الْخَوَارِزْمِيُّ يَعْطَلُ لِعَقْدِ لَعْدَةِ أَبْوَابٍ يَحْتَاجُ إِلَى عِلْمٍ جَمَلُهَا وَأَنَا أَظُنُّ أَنَّهُ تَفْعِيلٌ مِنَ الْأُورَاجِ تَقُولُ: أَرَجْتُ تَأْرِيحًا لِأَنَّ التَّأْرِيحَ يَعْطَلُ لِلْعَقْدِ شَبِيهًا بِالْأُورَاجِ فَإِنَّ مَا يَثْبُتُ تَحْتَ كُلِّ اسْمٍ مِنْ دَفْعَاتِ الْقَبْضِ يَكُونُ مَصْفُوفًا لَيْسَ يَسْهُلُ عَقْدُهُ بِالْحِسَابِ وَهَكَذَا يَعْطَلُ التَّأْرِيحُ⁽⁶¹⁾. وَالتَّأْرِيحُ: سَوَاءٌ يَعْطَلُ لِلْعَقْدِ لَعْدَةَ أَبْوَابٍ يَحْتَاجُ إِلَى عِلْمٍ جَمَلُهَا.

وَحَسَبَ تَعْرِيفَ الْخَوَارِزْمِيِّ فَإِنَّ التَّأْرِيحَ هُوَ أَبْوَابٌ مَمْتَنِّمَةٌ يَثْبُتُ فِيهِ دَفْعَاتُ الْأَشْخَاصِ الْمَقْبُوضَةِ وَتَرْتِبُ صَفُوفًا لَيْسَ يَسْهُلُ عَقْدُهَا بِالْحِسَابِ وَهَكَذَا هِيَ طَرِيقَةُ عَمَلِ التَّأْرِيحِ، وَتَسْمَى طَرِيقَةً مَا يَحْتَجُّ فِي التَّأْرِيحِ، التَّرْقِينُ أَوْ الْعَرِضَةُ إِذَا خَلَا بَابٌ مِنَ السَّفَرِ لِيَكُونَ التَّرْتِيبُ مَحْفُوظًا⁽⁶²⁾ وَهُوَ مَبْنُوعٌ مِنَ الصَّفْرِ فِي حِسَابِ الْهِنْدِ وَحِسَابِ الْجَمَلِ وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ رِقَانٍ وَهِيَ بِالنَّبَطِيَّةِ الْفَارِغُ⁽⁶³⁾

6- الصِّكُّ: صِكٌّ: وَثِيقَةٌ، فَارْسِيٌّ دَخِيلٌ⁽⁶⁴⁾ وَتَعْنِي الْكِتَابَ تَعْرِيبُ جِ كَ وَمِنْهُ السَّرْيَانِيُّ وَالتَّرْكِيُّ جِ كَ⁽⁶⁵⁾ وَالصِّكُّ: الْكِتَابُ، فَارِسِيٌّ مَعْرَبٌ، وَجَمْعُهُ أَصْكٌ وَصُكُوكٌ وَصِكَّاكٌ، قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ وَالصِّكُّ الَّذِي يَكْتُبُ لِلْعَهْدَةِ مَعْرَبٌ أَصْلُهُ جِ كَ، وَجَمْعُ صِكَّاكَ وَصُكُوكًا، وَكَانَتِ الْأَرْزَاقُ تُسَمَّى صِكَّاكَ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَخْرُجُ مَكْتُوبَةً وَمِنْهُ الْحَدِيثُ فِي النَّهْجِيِّ عَنِ شِرَاءِ الصِّكَّاكِ وَفِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: " قَالَ لَمَرَّوَانُ أَحَلَّتْ بَيْعَ الصِّكَّاكِ هِيَ جَمْعُ صِكٍّ وَهُوَ الْكِتَابُ، وَذَلِكَ أَنَّ

⁽⁵⁴⁾ ابن بري، في التعريب والمغرب، 50.

⁽⁵⁵⁾ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تصحيح التصحيح وتحريم التحريف، تحقيق: السيد الشراقوي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ/1987م)، 157.

⁽⁵⁶⁾ ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو الفتح، برهان الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 39.

⁽⁵⁷⁾ إبراهيم مصطفى واخرون، المعجم الوسيط، 52/1.

⁽⁵⁸⁾ عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، 375/1.

⁽⁵⁹⁾ ابن منظور، التاريخ، 208/2.

⁽⁶⁰⁾ مرتضى الزبيدي، التاريخ، 404/5.

⁽⁶¹⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 81.

⁽⁶²⁾ السيوطي، معجم مقاليد العلوم، 159.

⁽⁶³⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 81.

⁽⁶⁴⁾ محمد رواس قلنجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء (دمشق: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ/1988م)، 19.

⁽⁶⁵⁾ ادي شير، الألفاظ الفارسية العربية، 108.

الأمرأ كانوا يَكْتُوبُونَ لِلنَّاسِ بِأَرْزَاقِهِمْ وَأَعْطَيْتَهُمْ كُتُبًا فَيَبْيَعُونَ مَا فِيهَا قَبْلَ أَنْ يَفْضُوها مُعْجَلًا، وَيُعْطُونَ الْمُشْتَرِي الصَّكَ لِيَمِضِي وَيَقْبِضَهُ، فَهُوَ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ يَبِيعُ مَا لَمْ يُقْبِضْ»⁽⁶⁶⁾

ووظيفة الصك المالية هو عمل يعمل لكل طمع (ارزاق أو رواتب) يجمع فيه أسامي المستحقين وعدتهم ومبلغ ما لهم ويوقع السلطان في آخره بإطلاق الرزق لهم والصك أيضاً يعمل لأجور السارباين والجمالين ونحوهم⁽⁶⁷⁾.

7- الفهرست: الفهرس، بالكسرة، قَالَ اللَّيْثُ: هُوَ الْكِتَابُ الَّذِي تُجْمَعُ فِيهِ الْكُتُبُ، وَقَالَ وَلَيْسَ بَعْرِي مُحْضٌ وَلَكِنَّهُ مَعْرَبٌ وَقَالَ غَيْرُهُ: هُوَ مَعْرَبٌ فَهَرَسْتُ وَقَدْ اشْتَقُوا مِنْهُ الْفِعْلَ فَقَالُوا فَهَرَسَ كِتَابَهُ فَهَرَسَةٌ وَجَمَعَ الْفَهْرَسَةَ فَهَارِسٌ⁽⁶⁸⁾ وَهِيَ مِنَ الْفَهْرَسِ مَعْرَبٌ فَهَرَسْتُ⁽⁶⁹⁾.

عمل الفهرس هو ذكر الأعمال والدفاتر تكون في الديوان وقد يكون لسائر الأشياء⁽⁷⁰⁾ فهو السجل تجمع فيه أسماء الكتب والدفاتر الحسابية مرتبة بنظام معين يذكر فيه ما اشتمل عليه من الفصول والأبواب مرتبة بنظام معين.

8- الدستور: نسخة الجماعة المنقولة من السواد⁽⁷¹⁾ وهي مركبة من دست بمعنى القاعدة ومن وراي صاحب والدستور الدفتر الذي تكتب فيه أسماء الجند أو الذي تجمع فيه قوانين الملك ويطلق على الوزير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما تركه⁽⁷²⁾ والدستور، بالضم، التُسْحَةُ المعمولة للجماعات التي منها تحريرها، معربة واصله الفتح وإنما ضم لما عرب ليلتحق بأوزان العرب فليس الفتح فيه خطأ محضاً كما زعمه الحريري⁽⁷³⁾. وفي الأصل، الدفتر المُجْمَعُ فِيهِ قَوَائِنُ الْمَمْلُوكَةِ⁽⁷⁴⁾ وَقَالَ الصَّغَانِيُّ هُوَ اسْمُ (التُسْحَةِ الْمَعْمُولَةِ لِلْجَمَاعَاتِ) كَالدَّفَاتِرِ (الَّتِي مِنْهَا تَحْرِيرُهَا) وَيَجْمَعُ فِيهَا قَوَائِنَ الْمَلِكِ وَضَوَابِطَهُ، فَارْسِيَّةٌ مَعْرَبَةٌ وَاسْتَعْمَلَهَا الْكِتَابُ فِي الْيَدِيرِ أَمْرَ الْمَلِكِ تَجْوِزًا⁽⁷⁵⁾، وجاء في اصلاحات كسرى أنوشروان في الخراج أنه كتب القانون في ثلاث نسخ، نسخته خلدها ديوانه، ونسخه بعث بها إلى ديوان الخراج، ونسخه دفعته الى القضاء في الكور، ليمنعوا العمال من اعتداء ما في الدستور الذي عندهم⁽⁷⁶⁾

9- الأنجيدج تفسيره المملووظ، لفظه فارسية معربة وهي من الدفاتر التي يستعملها كتاب العراق⁽⁷⁷⁾ وفي التَّهْدِيْبِ: الْأَنْجِيْدُجُ بِفَتْحِ فَسْكَوْنِ فَسْكَوْنِ فَسْكَوْنِ التَّحْتِيَّةِ وَذَالِ وَجِيْمٍ، الَّذِي يُثْبِتُ فِيهِ مَا عَلَى كُلِّ أَنْسَانٍ، ثُمَّ يُنْقَلُ إِلَى جَرِيْدَةِ الْإِخْرَاجَاتِ⁽⁷⁸⁾

(66) الرازي، "صك"، 177؛ ابن منظور، "صك"، 457/10.

(67) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 82.

(68) الازهري، "الفهرست"، 277/6؛ ابن منظور، "الفهرست"، 167/6؛ الفيروزآبادي، "الفهرست"، 564.

(69) ادي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، 122.

(70) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 39.

(71) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 39.

(72) ادي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، 63.

(73) الفيروزآبادي، "الدستور"، 391؛ مرتضى الزبيدي، "الدستور"، 292/11.

(74) أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري

(بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 451.

(75) مرتضى الزبيدي، "الدستور"، 292/11.

(76) الدينوري، الإخبار الطوال، 72.

(77) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 83.

(78) الفيروزآبادي، "الانجيدج"، 179؛ مرتضى الزبيدي، "الانجيدج"، 404/5.

والأنجيزج دفتر حسابي يستعمل في ديوان الخراج يثبت فيه ما بذمة كل شخص من المبالغ المستحقة لديوان الخراج ومقدار ما يدفعه ثن ينقل الى جريدة أو سجل الاخراجات.

10- الأوشنج تفسيره المطوي والمجموع لفظة فارسية معربة ايضاً، وهو من الدفاتر التي يستعملها اهل العراق⁽⁷⁹⁾.

2.2.2. المطلب الثاني: الالفاظ المعربة في مواضع كتاب ديوان الخراج

ومن أبواب المال: أخماس المعادن وأخماس الغنائم وجزاء رؤوس أهل الذمة جمع جزية وهو معرب كزيت وهو الخراج بالفارسية.

1- **الطسق**: وهو بالفارسية تشك وهو الأجرة⁽⁸⁰⁾ فارسي معرب⁽⁸¹⁾ قَالَ أَبُو منصور، الطسق شبه ضريبة معلومة وليس بعربي صحيح⁽⁸²⁾ والطسُقُ الوظيفَةُ من خراج الأرض، وكتب الخليفة عمر رضي الله عنه إلى عثمان بن حُنَيْفٍ في رجلين من أهل الذمة أسلماً " ارفع الجزية عن رؤوسهما، وخذ الطسق من أرضيهما⁽⁸³⁾ والطسق ما يوضع من الوظيفة على أصناف الزروع لكل جريب من خراج الارض المقرر عليها⁽⁸⁴⁾.

2- **التخمين**: الحرص للخضر مشتق من خمأنا وهو بالفارسية لفظة شك وظن⁽⁸⁵⁾، قَالَ الجوهري التَّخْمِينُ الْقَوْلُ بِالْحَدِيثِ وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ هَذِهِ كَلِمَةٌ أَصْلُهَا فَارِسِيٌّ مِنْ قَوْلِهِمْ خَمْنَا عَلَى الظَّنِّ وَالْحَدِيثِ⁽⁸⁶⁾، قال السيوطي أن التخمين ليس بعربي في الأصل⁽⁸⁷⁾ وَقَالَ الازهري هَذِهِ كَلِمَةٌ أَصْلُهَا فَارِسِيَّةٌ ثُمَّ عَرَبَتْ وَأَصْلُهَا مِنْ قَوْلِهِمْ خَمْنَا⁽⁸⁸⁾ وَأَصْلُهَا مِنْ قَوْلِهِمْ خَمْنَا عَلَى الظن والحديث⁽⁸⁹⁾

الخاتمة:

أثبتت الدراسة أن العرب المسلمون قد استوعبوا الألفاظ الأعجمية في ديوان الخراج واستبدلوها بطريقة إبدال الحروف أو التغيير البنيوي للفظ الاعجمي ويقصد بها إبدال الحروف التي ليست من الحروف العربية الى أقرب مخرجا أو ربما أبدلوها من حيث البناء اللغوي من الكلام الفارسي أو اليوناني الى الكلام العربي، فما بين الكاف والحيم ربما جعلوه جيما وربما جعلوه قافا مثل كريج أو قريق، في المجمل فإن العرب المسلمون اعتمدوا طريقتين في التعريب، الأولى الابدال في الحروف والثانية تغيير البناء الاعجمي الى البناء العربي.

⁽⁷⁹⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 83.

⁽⁸⁰⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 83.

⁽⁸¹⁾ الازهري، الطسق، 8/302؛ ابن منظور، الطسق، 1/225.

⁽⁸²⁾ الازهري، الطسق، 8/302.

⁽⁸³⁾ الجوهري، الطسق، 4/1517.

⁽⁸⁴⁾ ابن الاثير الجزري، النهاية في غريب الحديث، 3/124.

⁽⁸⁵⁾ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 87.

⁽⁸⁶⁾ أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)،

183/1.

⁽⁸⁷⁾ مرتضى الزبيدي، التخمين، 1/70.

⁽⁸⁸⁾ الازهري، خمين، 7/190.

⁽⁸⁹⁾ ابن منظور، خمين، 13، 142.

توصلت الدراسة الى رصد عدد الألفاظ المالية العربية في ديوان الخراج والتي بلغت عشرة مفردات في مواضع أسماء الذكور والدفاتر والاعمال المستعملة في ديوان الخراج ومفردتان في مواضع كتاب ديوان الخراج.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن أبي الوحش، عبد الله بن بَرِّي بن عبد الجبار المقدسي. *غلط الفقهاء*. تحقيق: حاتم صالح الضامن. بيروت: عالم الكتب، 1987م.
- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن علي بن محمد. *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. بيروت: د.م. 1939م.
- ابن بري، عبد الله بن بري بن عبد الجبار المقدسي. *في التعريب والمعرب وهو المعروف بجاشية ابن بري*. تحقيق: إبراهيم السامرائي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- ابن خرداذبه، أبي القاسم عبيد الله بن عبد الله. *كتاب المسالك والممالك*. بغداد: مكتبة المثنى، د.ت.
- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المحكم والمحيط الأعظم*. تحقيق: عبد الحميد هندأوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م.
- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المخصص*. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين الأنصاري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ.
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي. *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. *دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون*. مترجم: حسن هاني فحص. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- أدي شير، الألفاظ الفارسية العربية. بغداد: المطبعة الكاثوليكية، 1908م.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرع. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1987م.
- الحموي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. *غريب الحديث للخطابي*. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي. بيروت: دار الفكر، 1982م.
- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف. *مفاتيح العلوم*. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 2، د.ت.

- الدليمي، محمد حسن سهيل. الأوزان والمكاييل الطبية من كتب الاقربا بآدين. بغداد: مكتب عدنان، 2021م.
- الدينوري، ابو حنيفة احمد بن داود. الأخبار الطوال. النجف: المكتبة الحيدرية، 1959م.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، دار النموذجية، الطبعة 5، 1999م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله. الفائق في غريب الحديث. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: دار المعرفة، الطبعة 2، د.ت.
- السيد محمد بن السيد حسن. الرموز على الصحاح. تحقيق: محمد علي عبد الكريم الرديني. دمشق: دار أسامة، الطبعة 2، 1986م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. تحقيق: محمد إبراهيم عبادة. القاهرة: مكتبة الآداب، 2004م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك. تصحيح التصحيف وتحرير التحريف. حققه وعلق عليه وصنع فهرسه: السيد الشرقاوي راجعه رمضان عبد التواب. القاهرة: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1987م.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. بيروت: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، 1999م.
- عريشي، يحيى بن احمد. "أثر التوجيه الشرعي في الدلالة اللغوية لبعض المناهي اللفظية". الجامعة الاسلامية المدينة المنورة: السعودية، 2005م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. العين. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 8، 2005م.
- قلعجي، محمد رواس - حامد صادق قنيبي. معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1988م.
- الكتّاني، محمد عبد النبي بن عبد الكبير ابن محمد الحسني. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والسلسلات. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت، 1982م.
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين. الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965م.
- المطرزي، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي أبو الفتح. المغرب في ترتيب المعرب. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس. اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. تحقيق: محمد حلمي محمد أحمد. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. تحرير ألفاظ التنبيه. تحقيق: عبد الغني الدقر. دمشق: دار القلم، 1408هـ.

Kaynakça | References

- ‘Arîşî, Yahya b. Ahmed. *Esr’t-Tevcihi’ş-Şer’i fî Delâleti’l-Lüğaviyye liba’di’l-Menâhî’l-Lafziyye*. Medine: Câmî’atü’l-İslâmiyye, 2005.
- Abdü’l-Mün’am, Mahmud Abdurrahman. *Mu’cemü’l-Müstalahât ve Elfâzü’l-Fıkhıyye*. Beyrut: Dâru’l-Fadîle, 1999.
- Ahmed Negrî, el-Kâdî Abdü’n-Nebî b. Abdu’r-Resûl. *Düstûru’l-Ulemâ-Câmiu’l-Ulûm fî Istilâhahati’l-Fünûn*. çev. Hasan Hâni Fahs. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Sihâh Tâcü’l-Lüğâ ve Sihâhü’l-Arabıyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlim, 4. Basım, 1987.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud. *Ahbâru’t-Tıval*. Necef: Mektebetü’l-Haydariyye. 1959.
- Düleymî, Muhammed b. Hasan Süheyl. *el-Evzân ve’l-Mekâyilü’t-Tıbbıyye min Kütübü’l-Ekrâbâzîn*. Bağdat: Mektebetü’l-Adnân, 2021.
- Ebu’l-Bekâ el-Hanefî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kırîmî el-Kefevî. *el-Külliyâtü Mu’cem fi’l-Mustalahât ve’l-Furûk ve’l-Lugaviyye*. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.
- Edî Şîr. *Elfâzu’l-Fârisıyyetü’l-Muarribe*. Bağdat: el-Mabaatü’l-Katalokiyye, 1908.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tezhîbü’l-Lüğâ*. thk. Muhammed Avd Mera. Beyrut: Dâru’d-Türâsü’l-İhyâü’l-Arabî.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim. *el-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. İbrahim es-Semerrâî. b.y.: Dâr ve Mehtebetü’l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecüdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Kâmûsü’l-Muhît*. thk. Mektebetü’l-Türâs. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî. *Misbâhu’l-Münîr fî Çarîbi’l-Şerhi’l-Kebîr*. Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Harezî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu’l-Ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 2. Basım. ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Çarîbü’l-Hadis li’l-Hattâbî*. thk. Abdulkerim İbrahim el-Ğarbâvî. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1982.
- İbn Ebî Vahş, Abdullah b. Berrî b. Abdülcebbar el-Makdisî. *Ğalatü’l-Fukahâ*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987.
- İbn Hurdazbih, Ebî’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik*. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Cefâl. Beyrut: Dâru İhyâüt-Türâsü’l-Arabî, 1996.
- İbn Sîde, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-Azam*. thk. Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000.
- İbnü’l-Berrî, Abdullah b. Berrî b. Abdülcebbar el-Makdisî. *Fi’t-Ta’rib ve’l-mu’arreb*. thk. İbrahim Semerrâî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târihu’l-Mülûk ve’l-Ümem*. Beyrut: y.y., 1939.
- İbnü’l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddîn Ebü’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadîs ve’l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979.
- Kal’acî, Muhammed Ruvâs- Kanîbî, Hâmid Sâdık. *Mu’cem Lüğatü’l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2. Basım, 1988.

- Kettânî, Muhammed b. Abdulhayy b. Abdülkebir İbn Muhammed el-Hasenî. *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Meâcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselselât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1982.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *İtti'âzü'l-Hünefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fatimiyyîn el-Hulefâ*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ, ts.
- Mutarrizî, Nâsır b. Abdül'l-Seyyid Ebî'l-Mekârim İbn Ali Ebu'l-Feth. *el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tahrîru'l-Elfâzi't-Tenbîh*. thk. Abdülğanî ed-Dakr. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1408.
- Râzî, Zeynü'd-dîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye; 5. Basım, 1999.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *Tashîhu'd-Tashîf ve Tahrîru'd-Tahrîf*. thk. Seyyid eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987.
- Seyyid Muhammed b. es-Seyyid Hasan. *er-Râmûz Al's-Sihâh*. thk. Muhammed b. Ali b. Abdülkerim er-Redînî. Dimaşk: Dâru Üsâme, 2. Basım, 1986.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüğâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Mu'cem Mekâlidü'l-Ulûm fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm*. thk. Muhammed b. İbrahim Abbâde. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hasenî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hedâye, 1965.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *Fâik fi Ğaribi'l-Hadîs*. thk. Ali Muhammed b. el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.

Arab Poets' Panegyric Odes to Ottoman Sovereigns

Esat Ayyıldız | <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

esatayildiz@hotmail.com

Kafkas University | <https://ror.org/04v302n28>

Faculty of Science and Letters, Department of Arabic Language and Literature

Kars, Türkiye

Abstract

This study aims to examine the rich tradition of panegyric odes composed by Arab poets in honor of Ottoman sovereigns, highlighting the historical, cultural, and political context that gave rise to this distinctive form of literary expression. The paper seeks to explore the reciprocal relationship between Arab poets and the Ottoman Empire, shedding light on how these poets paid tribute to the imperial majesty, conveyed the sultans' might, and helped to legitimize their rule. By focusing on a diverse range of panegyric odes from the later periods of the Ottoman Empire, the research encompasses the evolving dynamics of power, patronage, and poetic expression that underpinned this unique interaction between Arab poets and the Ottoman court. The primary purpose of the study is to offer a comprehensive analysis of the thematic and stylistic features of these panegyric odes, elucidating the creative strategies employed by Arab poets to extol the virtues of the Ottoman sultans and to articulate their own political, social, and religious allegiances. The paper utilizes historical, literary, and textual analysis, to examine panegyric poetry's role in fostering cultural exchange and diplomatic communication between the Arab and Ottoman worlds, and its function in bolstering imperial ideology and projecting the Ottoman state's image. This paper further delves into the critical intersections of politics, religion, and artistic expression within these odes, illuminating how the poets navigated these spheres to construct a nuanced portrait of Ottoman rule. By interpreting the subtexts, allegories, and metaphors employed within these poems, the research uncovers the profound philosophical, spiritual, and cultural paradigms that underscored the political landscapes of the time. Through this lens, the panegyric odes emerge as invaluable literary artifacts that bear testimony to the grandeur of the Ottoman Empire and the intricate socio-political relationships that existed between the Arab poets and the Ottoman court.

Keywords

Arabic Language and Literature, Arabic Poetry, Panegyric, Ottoman Empire, Ottoman Sovereigns

Highlights

- The study contends that panegyric odes by Arab poets were key in enhancing cultural and political ties between the Arab and Ottoman worlds.
- The study offers an in-depth analysis of the rich tradition of panegyric odes dedicated to Ottoman sultans by Arab poets.
- The research demonstrates how these panegyric odes played a significant role in conveying the might of the Ottoman sultans and legitimizing their rule.

- It provides a comprehensive exploration of the evolving dynamics of power, patronage, and poetic expression between Arab poets and the Ottoman court.
- The paper elucidates the poets' praise of Ottoman sultans and their articulation of personal allegiances in their works.

Citation

Ayyıldız, Esat. "Arab Poets' Panegyric Odes to Ottoman Sovereigns". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 859-876. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1302129>

Date of submission	25 May 2023
Date of acceptance	12 August 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Arap Şairlerin Osmanlı Hükümdarlarına Övgü Şiirleri

Esat Ayyıldız | <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

esatayildiz@hotmail.com

Kafkas Üniversitesi | <https://ror.org/04v302n28>

Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Kars, Türkiye

Öz

Bu çalışma, Arap şairler tarafından Osmanlı hükümdarları onuruna yazılan zengin kaside geleneğini incelemeyi ve bu kendine özgü edebî ifade biçimini ortaya çıkaran tarihsel, kültürel ve siyasî bağlamı vurgulamayı amaçlamaktadır. Makale, Arap şairler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki karşılıklı ilişkiyi keşfetmeyi amaçlamakta ve bu şairlerin imparatorluğun ihtişamına saygı gösterme, sultanların kudretini betimleme ve yönetimlerini meşrulaştırmaya yardımcı olma yollarına ışık tutmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine ait çeşitli kasidelerle odaklanan araştırma, Arap şairler ile Osmanlı sarayı arasındaki etkileşimin temelini oluşturan güç, himaye ve şiirsel ifadenin değişen dinamiklerini kapsamaktadır. Çalışmanın temel amacı, Arap şairlerin Osmanlı sultanlarının erdemlerini yüceltmek ve kendi siyasî, sosyal ve dinî bağlılıklarını ifade etmek için kullandıkları stratejileri aydınlatarak, bu methiyelerin tematik ve üslup özelliklerinin kapsamlı bir analizini sunmaktır. Tarihsel, edebî ve metinsel analizlerden faydalanan makale, methiye şiirinin Arap ve Osmanlı dünyası arasındaki kültürel alışverişi ve diplomatik iletişimi teşvik etmedeki rolünü ve imparatorluk tasavvurunu destekleme ve Osmanlı devletinin imajını yansıtırma işlevini incelemektedir. Bu makale ayrıca bahse konu olan kasidelerde siyaset, din ve sanatsal ifadenin kritik kesişim noktalarını inceleyerek şairlerin Osmanlı yönetiminin incelikli bir portresini oluşturmak için bu alanlarda nasıl hareket ettiklerini aydınlatmaktadır. Yapılan araştırma, bu şiirlerde kullanılan alt metinleri, alegorileri ve metaforları yorumlayarak, dönemin siyasî manzarasını gözler önüne seren derin felsefi, manevi ve kültürel paradigmaları ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede mezkûr kasideler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtişamına ve Arap şairler ile Osmanlı sarayı arasında var olan girift sosyo-politik ilişkilere tanıklık eden kıymetli edebî eserler olarak tezahür etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Edebiyatı, Arap Şiiri, Methiye, Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı Hükümdarları

Öne Çıkanlar

- Çalışma, Arap şairlerin methiyelerinin Arap ve Osmanlı dünyaları arasındaki kültürel ve siyasî bağları güçlendirmede kilit rol oynadığını öne sürmektedir.
- Bu çalışma, Arap şairler tarafından Osmanlı sultanlarına ithaf edilen zengin kaside geleneğinin derinlemesine bir analizini sunmaktadır.
- Araştırma, bu kasidelerin Osmanlı sultanlarının kudretini aktarmada ve yönetimlerini meşrulaştırmada nasıl önemli bir rol oynadığını göstermektedir.
- Arap şairler ile Osmanlı sarayı arasında gelişen güç, himaye ve şiirsel ifade dinamiklerinin kapsamlı bir incelemesi sunulmaktadır.
- Bu makale, şairlerin Osmanlı sultanlarını övmelerini ve eserlerinde kişisel bağlılıklarını ifade etmelerini açıklığa kavuşturmaktadır.

Atıf Bilgisi

Ayyıldız, Esat. “Arap Şairlerin Osmanlı Hükümdarlarına Övgü Şiirleri”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 859-876. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1302129>

Geliş Tarihi	25 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	12 Ağustos 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction

In recent years, there has been a growing interest among scholars in the intricate relationships between the Ottoman Empire and the Arab world, particularly in the realms of literature, politics, and culture. Among the many aspects of this fascinating relationship, the tradition of panegyric odes composed by Arab poets in honor of Ottoman sovereigns holds a unique position. In these poems, the poets extol the virtues of the Ottoman sultans, celebrate their achievements, and pay tribute to their imperial majesty. The present paper, entitled “Glorifying the Crescent: Arab Poets’ Panegyric Odes to Ottoman Sovereigns”, aims to contribute to the existing body of scholarship by offering a comprehensive analysis of this rich and multifaceted literary tradition.

The panegyric odes under examination in this study not only provide a valuable insight into the historical, cultural, and political contexts that gave rise to this distinctive form of literary expression but also serve as a testament to the enduring influence of the Ottoman Empire on the Arab world. These poems, which were composed during the later periods of the empire, reflect the evolving dynamics of power, patronage, and poetic expression that underpinned the unique interaction between Arab poets and the Ottoman court. Through a close reading of a diverse range of panegyric odes, this paper seeks to explore the reciprocal relationship between Arab poets and the Ottoman Empire and to shed light on the ways in which these poets helped to legitimize the rule of the sultans, convey their might, and pay tribute to their imperial majesty.

In order to achieve its objectives, this study employs a combination of historical, literary, and textual analysis. The primary focus of the research is on the thematic and stylistic features of the panegyric odes, elucidating the creative strategies employed by Arab poets to extol the virtues of the Ottoman sultans and to articulate their own political, social, and religious allegiances. Additionally, this paper investigates the role of panegyric poetry as a medium of cultural exchange and diplomatic communication between the Arab and Ottoman worlds, as well as its function as a means of reinforcing the imperial ideology and projecting the image of the Ottoman state.

The significance of this study lies not only in its contribution to the understanding of the cultural and political interactions between the Ottoman Empire and the Arab world but also in the broader implications of its findings for the study of panegyric poetry as a genre. By examining the rich tradition of Arab poets’ panegyric odes to Ottoman sovereigns, this paper not only enriches the existing scholarship on this important subject but also opens up new avenues for future research in the fields of Ottoman studies, Arabic literature, and comparative literary studies.

1. Arab Poets’ Tributes to Ottoman Sultans and Their Underlying Reasons

Throughout history, the Ottomans and Arabs have shared a deep and enduring connection, marked by a mutual exchange of cultural, religious, and social aspects.¹ This

¹ See Muḥammad Ḥarb, *al-Uthmāniyyūn fī al-tārīkh wa al-ḥadāra* (Cairo: Al-Markaz al-Miṣrī li-l-Dirāsāt al-Uthmāniyya wa Buḥūth al-‘Ālam al-Turkī, 1414/1994), 315-320; Mesut Uyar, “Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War”, *War in History* 20/4 (2013), 526-544; Şükran Fazhoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 77-81.

close relationship has contributed to a rich and diverse shared heritage, as these two groups have lived together, interacted, and influenced each other in various ways. As key players in the complex and vibrant history of the Middle East and its surrounding regions, the Ottomans and Arabs have coexisted for centuries, with their paths often intertwined. This coexistence has naturally led to significant interactions and exchanges between these two culturally and historically rich societies, creating a lasting impact on each other's customs, traditions, and values.

The mutual influence between the Ottomans and Arabs can be observed in numerous aspects of their respective cultures, such as language, literature, arts, architecture, and cuisine.² This blending of cultural elements has resulted in a unique and diverse tapestry that continues to captivate the imagination of scholars and enthusiasts alike. Their shared experiences and interactions have fostered an atmosphere of mutual respect, admiration, and understanding. This has allowed the Ottomans and Arabs to learn from one another, enriching their collective heritage and leaving an indelible mark on the history of the region. The historical coexistence of the Ottomans and Arabs has resulted in a dynamic and intricate relationship that transcends geographic, political, and cultural boundaries. The mutual influence and exchange between these two groups have shaped their identities and contributed to the rich and diverse legacy that continues to inspire generations today.³

Throughout history, Arab poets have demonstrated a deep appreciation and admiration for Ottoman rulers, which has manifested in the form of eulogies and panegyric poetry. These literary works were a means for Arab poets to express their respect, gratitude, and loyalty to the Ottoman sovereigns who played an essential role in the Islamic world and the region. One of the motivations behind Arab poets writing eulogies to Ottoman rulers was the recognition of the Ottoman Empire's significance in the Islamic world. As the caliphs and leaders of the Muslim ummah, the Ottomans not only provided political stability but also upheld the tenets of Islam and ensured its propagation. In writing eulogies, Arab poets sought to acknowledge the contributions of the Ottoman sultans to the Muslim community and celebrate their achievements.

Another motivation for Arab poets to write eulogies in praise of the Ottoman rulers was to express their loyalty and allegiance. The Ottoman Empire had a diverse demographic composition, encompassing various ethnic and religious groups. Arab poets, as part of this multicultural fabric, sought to demonstrate their commitment to the empire and its rulers, emphasizing the unity of the Islamic world under the Ottoman banner. Furthermore, Arab poets were also motivated by the prospect of patronage

² An in-depth analysis of scholarly works that focus on the quotidian experiences within the Arab territories under the Ottoman governance is instrumental in enhancing comprehension regarding the degree of affinity shared between these two cultures. See Heghnar Zeitlian Watenpaugh, "An Uneasy Historiography: The Legacy of Ottoman Architecture in the Former Arab Provinces", *Muqarnas* 24 (2007), 27-43; Jane Hathaway - Karl Barbir, *The Arab Lands Under Ottoman Rule 1516-1800* (London - New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 114-186.

³ See Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule", *International Journal of Middle East Studies* 14/2 (1982), 185-201.

and support from the Ottoman court. By composing eulogies that extolled the virtues of the sultans, Arab poets could potentially gain the favor of the Ottoman rulers, leading to material support, social prestige, and enhanced opportunities for their artistic and intellectual pursuits.

In addition to these motivations, Arab poets were inspired by the rich cultural and artistic heritage of the Ottoman Empire. The empire's achievements in the realms of art, architecture, and literature provided ample material for Arab poets to draw upon in their eulogies, showcasing their admiration for the sophistication and refinement of the Ottoman civilization. Arab poets were motivated to write eulogies for Ottoman rulers due to a variety of factors, including the recognition of the empire's importance in the Islamic world, the expression of loyalty and allegiance, the prospect of patronage, and the appreciation for the cultural and artistic achievements of the Ottomans. Through their eulogies, Arab poets played a crucial role in perpetuating the legacy of the Ottoman Empire and fostering a sense of unity and pride among the diverse communities under its rule.

In the sphere of Arabic literature, it is essential to recognize certain poets who admired the Ottoman rulers. One such prominent figure is Aḥmad Shawqī (d. 1940), who is known for composing both politically infused and panegyric poems about the Turks. Shawqī's oeuvre consists of numerous odes, among which twenty-eight of varying lengths are specifically dedicated to Turkey and the Turks. A considerable number of these odes encompass political themes. The encomiastic verses he crafted for the Ottoman sultans are deemed an integral part of his political poetry, primarily because they were dedicated to figures actively engaged in politics. Shawqī's admiration for the Ottoman rulers was based not on their physical attributes but on their political identities and objectives.⁴

Shawqī consistently portrayed Turkey and the Turks in a favorable light throughout his poetry. His support for the caliphate and Muslim identity likely intensified his respect for the Ottoman rulers. The political environment of his time likely played a role in emphasizing this particular aspect of his identity. Shawqī argued that the precarious situation facing Islamic nations, under the threat of invasion from Western powers such as the British occupation of Egypt, necessitated the fortification of the caliphate bond between Islamic countries and Turkey. In his assessment, the Ottoman Empire was the only force capable of resisting the colonial European powers, particularly England. Consequently, in line with numerous other intellectuals such as 'Abdullah Nadīm and Shaykh 'Alī Yūsuf, Shawqī considered rallying under the Ottomans as the most logical course of action to counter the European threat, and he composed his poetry with this mindset as a guiding principle.⁵

Sulaymān Pasha al-Bārūnī (d. 1940), an Arab poet, demonstrated a strong affinity for the Ottoman administration. He rose to prominence in Libya during the time when the Ottoman Empire was experiencing disintegration. al-Bārūnī traveled to Egypt,

⁴ Ahmet Kâzım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 79-81.

⁵ Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid", *İlmî Araştırmalar* 4 (1997), 179-192. Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair*, 79-81.

where he founded his own printing press and published a newspaper urging Muslims to rally around the Ottoman State. As Italy began its invasion of Libya, he took on a more active role, engaging in battles on multiple fronts. He was elected as a representative to both the Ottoman Parliament (Majlis-i Mab'ūthān) and the Senate (Majlis-i A'yān). Throughout Turkey's National Struggle, al-Bārūnī championed the cause of unity and solidarity. His poetry reflects his deep yearning for the Ottoman administration, as well as his love for his homeland and the quest for freedom.⁶ For an extended period, al-Bārūnī pursued the establishment of an autonomous Berber-administered entity within the vilayet of Tripolitania. Despite being elected as a representative for the Jebel of Fassatu in 1908, his relationship with Turkey had been tumultuous. al-Bārūnī had been imprisoned three times for asserting that Libya had the right to liberate itself from Ottoman rule and establish an independent republic. He astutely recognized that the Arabo-Turks were unlikely to successfully repel the Italian forces. However, al-Bārūnī also understood that by actively managing the conflict alongside the Turks at a high level, he could potentially leverage the war's conclusion to negotiate with the Italians for the autonomy that he had been unable to obtain from the Sublime Porte.⁷

Aḥmad Dhū al-Fiqār b. 'Umar al-Kāshif (d. 1367/1948), an Egyptian poet of Circasian descent with ancestral connections to the Caucasus, displayed a strong affinity for the Ottoman Empire. His prowess in crafting political poetry was evident in his work. al-Kāshif found himself confronting allegations that he favored a caliphate governed by Arab leaders.⁸ He contended that Islam, an unwavering opponent of racism, did not allocate the caliphate to a particular nation, and he refuted the claims leveled against him. al-Kāshif argued that all individuals who adhered to Islam were equal and that the most qualified person to assume the caliphate was the one who could defend it most effectively. In his odes, he professed that the Ottoman rulers were deserving of the caliphal title and that this status was divinely bestowed upon them.⁹ al-Kāshif aligned himself with Pan-Islamic advocates and declared his loyalty to the Ottoman caliphs. His poetry candidly conveyed his admiration for the Ottoman sultan holding the caliphate position. Additionally, he composed verses critiquing the alliance between the Khedive and the British, advocating for continued allegiance to the Ottoman authorities.¹⁰

Ḥafīz Ibrāhīm (d. 1932), a distinguished poet, is renowned for his panegyrics dedicated to the Ottomans. While engaging with the full range of classical Arabic poetry themes, he excelled beyond his peers in infusing his works with social and political significance. Nonetheless, despite his general accomplishments in classical themes,

⁶ Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 53-54.

⁷ Angelo Del Boca, *Mohamed Fekini and the Fight to Free Libya*, trans. Anthony Shugaar (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 34.

⁸ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002), 1/124

⁹ Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, "Rithā' al-Khilāfa al-'Uthmāniyya fi al-Shi'r al-Miṣrī al-Ḥadīth", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 44.

¹⁰ Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1971), 104.

some argue that he did not succeed in the panegyric genre. This assertion stems from the suggestion that his pursuit of this type of poetry was driven by a desire for employment rather than a reflection of his authentic sentiments. In contrast, when he crafted panegyrics from the heart, they were regarded as genuine masterpieces.¹¹ Within Ḥafız İbrâhîm's poetry, one can discern both patriotic fervor and devotion to Islamic principles. By adopting a stance against racism, he positioned himself as an advocate for the Turks. He lauded the Ottoman caliph, critiqued divisions among Muslims, and expressed congratulations to the community following the constitution's adoption in 1908. Additionally, he extolled the exceptional qualities of 'Abd al-Ḥamîd II in his poetry, attributing these traits to the latter's endurance in the face of adversity. His loyalty extended not only to Egypt but also to the caliph, who symbolized Muslim unity, and to the Ottoman State. During his era, poets such as Mustafâ Fahmî (d. 1914) and Nûbar Pasha (d. 1899) criticized the Ottoman State, while poets like Ḥafız İbrâhîm embraced the Turks' caliphate and incorporated this theme into their poetry.¹²

Panegyrics in Arabic literature that serve to glorify the Ottoman dynasty can be regarded as a substantial and enduring tradition. These eulogies, written in honor of various rulers, are the product of a longstanding custom that can be traced back to the pre-Islamic period. The tradition of panegyrics composed for Ottoman sultans has firmly established its roots within this literary practice. As the culmination of this steadfast tradition, these works celebrate rulers from past epochs, irrespective of their Turkic or Arab origins. Yûsuf b. Abî al-Fatḥ al-Suqayfî (d. 1646) adopted the techniques of his forebears who extolled earlier poets while he himself praised Ottoman Sultan 'Uthmân II. In this regard, al-Suqayfî elucidates that once under the protection of the Ottoman sultan, there is no cause for concern regarding potential adversities. Furthermore, he emphasizes that the Ottoman ruler surpasses all other monarchs, making it unnecessary to invoke the names of even the most illustrious historical emperors, such as Alexander the Great, in his presence.¹³

Throughout the reign of the Ottoman sultans, their esteemed position as the caliphs was consistently emphasized. As the protectors of the Muslim faith, these sultans played a critical role in preserving the religious and political unity of the Islamic world. They dispatched envoys to various countries across the Islamic realm, likely with the intent of amplifying their renown as caliphs. Their efforts resonated with thoughtful Muslims, particularly those concerned about the growing influence of European powers on the internal affairs of the Islamic world. The Ottoman Empire was recognized as the sole remaining independent Muslim power with a significant role in the civilized world. This sentiment was also reflected in Arabic poetry, which highlighted the

¹¹ Hüseyin Yazıcı, "Ḥafız İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/91-92.

¹² Ahmet Yıldız, "Ḥafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018), 200.

¹³ İbrahim Ethem Polat, "Arap Edebiyatı Üzerinden Türk Tarihine Bir Bakış", 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, ed. Zeki Dilek et al. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2009), 329.

caliph's mandate as the ruler of Muslims and the representative of God's Messenger. During the era of the Ottoman sultans, Arabic literature contributed to the portrayal of this critical responsibility. Poetry played a substantial role in emphasizing their religious and political supremacy. In the verses, the dual authorities of the sultan and the caliph were depicted as inseparable twins, emphasizing the unity and importance of their roles in the Islamic world.¹⁴

2. Examining the Thematic Landscape of Arab Poetry Celebrating Ottoman Sovereigns

In the vast corpus of poetic works composed by Arab poets in honor of the Ottoman rulers, a range of specific themes can be observed, reflecting the deep reverence and admiration held towards these eminent figures. In the following discussion, we will examine these recurring themes in greater detail and explore their significance in the context of the cultural, religious, and political landscapes of the time. One salient theme often employed by Arab poets when celebrating the accomplishments and virtues of Ottoman rulers was the exaltation of their genealogical lineage. By accentuating the prestigious ancestry of the sultans and highlighting the illustrious predecessors that graced their familial past, the poets effectively connected the Ottoman rulers to a revered historical legacy. This strategy served not only to elevate the status of the sovereigns but also to anchor their rule in a sense of continuity and tradition, thereby reinforcing their authority and legitimacy in the eyes of their subjects. The prominence of the Ottoman rulers within the broader Islamic world was another recurrent theme in the poetry of this period. Poets sought to emphasize the significance of the sultans within this wider context, both in terms of their political influence and their religious authority. In doing so, they often expressed the deep satisfaction and reverence felt by the Muslim population towards the Ottoman leadership. This emphasis on the rulers' importance served to strengthen their image as esteemed and influential figures and reinforced the notion that their rule was divinely ordained and sanctioned by the Muslim community at large. In their panegyrics, Arab poets consistently underscored the degree to which the Ottoman sovereigns were deserving of praise and admiration. They lauded the rulers' exceptional qualities, emphasizing their courage, wisdom, and piety, and extolling their many accomplishments. At times, the poets even suggested that no wordsmith, regardless of their skill or talent, could adequately capture the full measure of the sultans' praiseworthy attributes. This rhetorical strategy not only served to aggrandize the subjects of their praise but also underscored the extraordinary nature of the Ottoman rulers, further elevating their status and esteem.¹⁵

The caliphate status of the Ottoman ruler was another central theme in the poetry of this period. Poets portrayed the sultan as the preeminent spiritual and temporal leader of the Muslim community, the imam who guided the faithful and executed vital

¹⁴ Turki Mugheid, *Sultan Abdulhamid II. im Spiegel der arabischen Dichtung: Eine Studie zu Literatur und Politik in der Spätperiode des Osmanischen Reiches* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987), 124.

¹⁵ Aḥmad Shawqī, *al-Shawqīyyāt* (Windsor: Hindawi, 2020), 287-291.

responsibilities on their behalf. This depiction of the ruler as the ultimate authority in the Islamic world served to reinforce their position and showcase the crucial role they played in the lives of the Muslim populace. Ottoman rulers were also frequently lauded through various Islamic references, which served to further bolster their religious credentials and solidify their connection to the divine. Poets frequently extolled the sultan's wisdom, erudition, and piety, emphasizing their adherence to the tenets of Islam and their unwavering devotion to the faith. This focus on the rulers' spiritual qualities underscored their legitimacy as religious leaders and reinforced the notion that they were divinely chosen to guide the Muslim community. Additionally, the rulers' mission of providing aid to the poor, the orphans, and the downtrodden was often emphasized in the poetry of this period. By depicting the sultans as compassionate and benevolent figures, the poets highlighted their commitment to social justice and underscored their role as the protectors and guardians of the vulnerable. This portrayal served not only to humanize the rulers but also to underscore the moral and ethical dimensions of their rule, further legitimizing their authority in the eyes of their subjects. In their verses, Arab poets often depicted the Ottoman sovereigns as individuals who brought prosperity, peace, and abundance to their people and the Islamic world at large. By emphasizing the beneficial impact of their rule on the material and spiritual well-being of the populace, the poets effectively cast the sultans as benevolent and transformative figures, instrumental in ushering in an era of growth, stability, and harmony across their vast domains. This portrayal served to enhance the image of the Ottoman rulers as wise and effective leaders, responsible for ushering in a golden age of cultural, economic, and political flourishing.¹⁶

Moreover, Arab poets often narrated the achievements of the caliphs in unifying the diverse demographic landscape that constituted the expansive Ottoman territories. By emphasizing the ruler's ability to bring together various ethnic and cultural groups under a single, harmonious political system, the poets showcased the sultan's skill in diplomacy and governance. This theme highlighted the ruler's capacity to prevent ethnic disputes and maintain social cohesion, further solidifying their reputation as effective and just leaders. In this context, the poets also underscored the voluntary submission of other nations to the Ottoman rule, emphasizing the widespread recognition of their authority and the peaceful environment that their governance engendered. By focusing on the establishment of peace and stability throughout the region, the poets not only lauded the political prowess of the Ottoman rulers but also portrayed them as agents of peace and order, fostering a sense of collective security and well-being for all those who lived under their rule. In the panegyrics they composed, Arab poets often accentuated their own modest status in relation to the majestic and awe-inspiring figure of the Ottoman ruler. By adopting a humble and deferential tone, they effectively demonstrated their deep respect and admiration for the sovereign, positioning themselves as supplicants seeking the ruler's favor and patronage. By doing so, they not only reinforced the hierarchical relationship between the ruler and

¹⁶ Shawqī, *al-Shawqīyyāt*, 287-291.

the ruled but also highlighted the honor and prestige associated with gaining the attention and favor of such a powerful and revered figure. For the poets themselves, earning the favor and esteem of the Ottoman rulers was considered a significant accomplishment, a testament to their own talent and worth. The poets often openly expressed their profound love and devotion towards the sultans in their verses, revealing the depth of their emotional connection to these exalted figures. Through their passionate declarations of admiration and loyalty, the poets sought to demonstrate their unwavering commitment to the cause of the Ottoman Empire and to the individuals who embodied its ideals and aspirations.¹⁷

In conclusion, the themes employed by Arab poets in their panegyrics to the Ottoman rulers were multifaceted, encompassing various aspects of the sovereigns' political, religious, and personal attributes. By exalting the rulers' genealogy, emphasizing their importance in the Islamic world, and celebrating their numerous virtues and accomplishments, the poets effectively crafted a powerful and compelling image of the Ottoman sovereigns as wise, benevolent, and divinely-ordained leaders. Through their skillful use of language and imagery, the poets not only immortalized the sultans in verse but also contributed to the construction of a lasting and influential legacy that would resonate throughout history.

3. An In-Depth Look at an Arabic Poem Celebrating Ottoman Glory

On the 26th of January, 1906, during a gathering held at a hotel, the esteemed poet Hāfiḫ Ibrāhīm crafted a composition extolling the grandeur of the Ottoman Empire and the preeminence of its sovereigns. This poem, comprising twenty-six verses, exemplifies a commendable instance of panegyric in the realm of literature:

- | | |
|--|--|
| 1. "أَبْخَصِي مَعَانِيكَ الْقَرِيبُ الْمُهْدَبُ | عَلَى أَنْ صَدَرَ الشِّعْرُ لِيَمْدُجَ أَرْحَبُ" |
| 2. لَقَدْ مَكَّنَ الرَّحْمَنُ فِي الْأَرْضِ دَوْلَةً | لِعُمُتْمَانٍ لَا تَعْفُو وَلَا تَتَشَعَّبُ |
| 3. بَنَاهَا فَظَلَّتْهَا الدَّرَارِي مَنَارِلًا | لِبَدْرِ الدُّجَى تُبْنِي وَلِلسَّعْدِ تُنْصَبُ |
| 4. وَقَامَ رِجَالٌ بِالْإِمَامَةِ بَعْدَهُ | فَزَادُوا عَلَى ذَلِكَ الْبِنَاءِ وَظَنَّبُوا |
| 5. وَرَدُّوا عَلَى الْإِسْلَامِ عَهْدَ شَبَابِهِ | وَمَدُّوا لَهُ جَاهًا يُرْجَى وَيُرْهَبُ |
| 6. أُسْوَدَ عَلَى الْبُسْفُورِ تَحِييَ عَرِينَتِهَا | وَتَرَعَى نِيَامَ الشَّرْقِ وَالْعَرْبِ يَرْقُبُ |
| 7. لَهَا وَتَبَاتٌ تَحْتَ ظِلِّ هِلَالِهَا | كَمَا مَرَّ سَهْمٌ أَوْ كَمَا انْقَضَ كَوْكَبُ |
| 8. إِذَا رَاعَهَا مَسُّ مِنَ الضَّمِيمِ خِلْتَهَا | كَمَنْ رَاعَهُ بِالْمَسِّ سِلْكُ مَكْهَرَبُ |
| 9. وَإِنْ هَرَّهَا ذَلِكَ الْهَلَالُ لِحَادِثٍ | رَأَيْتَ قَضَاءَ اللَّهِ يَمْشِي وَيَرْكَبُ |
| 10. إِذَا صَاءَتِ الْأَحْسَابُ يَوْمًا لِمُعْرِقٍ | فَعُمُتْمَانُ حَيْرُ الْقَاتِحِينَ لَهُمْ أَبُ |
| 11. وَإِنْ تَوَّاهَ بِالْأُبْنَاءِ وَالْبِائِسِ وَالِدُ | فَأَوْلَى الْوَرَى بِالنَّبِيِّ ذَلِكَ الْمُعْصَبُ |
| 12. فَهَذَا سُلَيْمَانٌ وَقَثَائُونٌ عَدْلِيهِ | عَلَى صَفْحَاتِ الدَّهْرِ بِالنَّبِيِّ كُتِبُ |
| 13. وَذَلِكَ الَّذِي أُجْرَى السَّغِينِ عَلَى النَّزِيِّ | وَسَارَلَهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مَرْكَبُ |
| 14. عَلَى بَابِهِ الْعَالِي هُنَاكَ تَأَلَّقَتْ | سُطُورٌ لِأَقْلَامِ الْجَلَالَةِ تُنْسَبُ |
| 15. هُنَا، فَاحْفَظُوا الْأَبْصَارَ، عَرِشُ مُحَمَّدٍ | هُنَا الْفَاتِحِ الْعَازِي الْكَبِيِّ الْمُدْرَبُ |

¹⁷ Shawqī, *al-Shawqiyiyyāt*, 287-291.

- بِأَكْنَافِهِ كَوْشُوطٌ وَالْحَظْبُ عَيْهَبٌ
 حَيَاتِي وَأَمَّا صَارِمِي فَمُشَطَّبٌ
 وَإِنْ كَانَتْ الْأُخْرَى فُشِدُوا وَجَرُّوا
 وَأَعْدَاؤُهُمْ فِي الْعَرَبِ تَشَقَّى وَتُنْكَبُ
 وَأُمْسَى لَهُمْ فِي الشَّرْقِ مَسْرَى وَمَسْرُبٌ
 فَأَصْحَى امْتِيَازَ الْقَوْمِ وَالشَّرْقِ مَعْرُبٌ
 وَأَيُّ مَكَانٍ لَيْسَ فِيهِ تَعَصُّبٌ؟
 فَفِيهِ مِنَ الصَّهْبَاءِ طَبَعٌ مُدَوَّبٌ
 وَخَفَّ ضَعْفَهَا فِي الْكَأْسِ وَالْكَاسُ تُظْرِبُ
 وَيَطْوِيهِ تَيَّارُ الْقَضَاءِ قَيْرَسُبٌ
 عَلَى كُلِّ عَرْشٍ مِنْ عُرُوشِكَ أَشْعَبٌ
16. وَمَا كَانَ مِنْ عَبْدٍ الْمَجِيدِ إِذِ احْتَمَى
 17. يُنَادِيهِمْ: أَمَا تَزِيلِي فِدْوَتَهُ
 18. فَإِنَّ كَانَتْ الْحُسْنَى قِيَامِي سَمَاؤَهَا
 19. كَذَلِكَ كَانُوا يَسْتَقِرُّونَ فِي الدُّرَا
 20. فَكُمْ طَلَبُوا مِنْهُمْ أَمَانًا فَأَمَّنُوا
 21. فَكَانَ أَمَانَ الْقَوْمِ وَالشَّرْقِ مَشْرِقٌ
 22. يَقُولُونَ: فِي هَذِي الرُّبُوعِ تَعَصُّبٌ
 23. فَسَيَا شَرْقُ إِنَّ الْعَرَبَ إِنْ لَانَ أَوْ قَسَا
 24. فَخَفَّ بِأَسْفَافِ الرَّأْسِ وَالرَّأْسِ يَصْطَلِي
 25. وَيَا عَرَبُ إِنَّ الدَّهْرَ يَطْمُو بِأَهْلِهِ
 26. أَرَاكَ مَقَرَّ الظَّامِعِينَ كَأَنَّمَا

“1. Can the refined verse truly encompass your meanings, although the essence of poetry is more welcoming to praise?

2. The Merciful (God) granted ‘Uthmān a state on earth that neither perishes nor fragments.

3. He built it, and the constellations assumed it to be a dwelling for the full moon to be built and for the fortunate stars to be erected.

4. Men took up leadership after him, and they added to that construction and reinforced it.

5. They restored Islam to its youthful vigor, and extended for it a prestige that is both sought and feared.

6. Lions on the Bosphorus protect their den and shepherd the nations of the East, while the West watches.

7. Under the shade of its crescent, it has a steadfastness like that of an arrow in flight or a swooping comet.

8. When a touch of injustice alarms it, it reacts like one who has been shocked by an electrified wire.

9. And if that crescent is shaken by an incident, you see the decree of God in motion, whether on foot or horseback. [i.e. Infantry and cavalry set in motion to establish order.]

10. One day, if the lineage information of the nobles comes to light, ‘Uthmān is the best of the conquerors and their ancestor.

11. If a father boasts of his sons and power, the one most worthy of pride among all beings is this noble.

12. That is Sulaymān and his just law, inscribed on the pages of time with golden dust.

13. That is the one who made the ship sail on land. The one for whom the ship traveled on both land and sea.

14. On his lofty door, there shone lines attributed to the pens of majesty.

15. Here, lower your gaze: the throne of Muḥammad, the Conqueror, the Warrior, the brave, and the wise.

16. What had 'Abd al-Majīd done? When the conditions were dark, [Lajos] Kossuth took refuge under his protection.

17. He addresses them in this manner: "As for my guest, I would sacrifice my life for him. As for my sharp sword, there are lines upon it."

18. If it's about friendship, I am its sky. If it's about another situation, unsheathe your swords and test me!

19. Thus, they ascended to the peaks, while their enemies in the West suffered and were disgraced.

20. How many times they [i.e. their enemies] asked for mercy from them and were granted it, and in the East they had both an escape route and a path.

21. When the East was a sunrise, it provided security for the [European] people; and when the East was a sunset, it became a distinction for the people.

22. They say that in these lands there is fanaticism, and which place is without fanaticism?

23. O East! Whether the West softens or hardens, there is a nature melted from red wine within it.

24. When its head gets heated, fear the power in its head. When the bowl is stirred, fear its weakness in the bowl.

25. O West! Fate elevates its people, the current of destiny folds them, and it lowers them.

26. I see you as the headquarters of the covetous, as if there is an Ash'ab on every throne of yours."¹⁸

In this laudatory poem, the author celebrates the merits and achievements of the Ottoman Empire, highlighting its divine origins, celestial connections, steadfast leadership, and formidable military prowess. The poem emphasizes the empire's role in reinvigorating Islam, protecting the nations of the East, and exerting a profound impact on the global stage. In the opening verse, Ḥafīz İbrāhīm employs a rhetorical question to query if the nature of poetry can genuinely encompass the essence of the esteemed Ottoman dynasty that it endeavors to extol. The rationale behind this approach is to convey the notion that the esteemed virtues of the Ottoman dynasty's members are so numerous that even an artfully composed poem would prove inadequate in capturing their true value. The second verse sets the divine foundation of the empire by attributing its inception to God's mercy. The poet asserts that God endowed 'Uthmān, the progenitor of the Ottoman dynasty, with an earthly state characterized by endurance and unity, thus emphasizing its resilience and permanence.

In the third verse, the empire is metaphorically compared to an astral edifice, with constellations considering it as an abode for the full moon and propitious stars. This celestial metaphor accentuates the empire's prominence and its position within the cosmic hierarchy. The fourth verse acknowledges the lineage of leaders succeeding 'Uthmān, who contributed to the growth and fortification of the empire. This verse

¹⁸ Ḥafīz İbrāhīm, *Dīwān Ḥafīz İbrāhīm*, ed. Aḥmad Amīn et al. (s.l.: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil'l-Kutub, 1987), 331-333.

underscores the continuity of the dynasty and its perpetual evolution under diverse rulers. In the fifth verse, the poet lauds the empire's role in rejuvenating Islam, attributing to it a prestige that evokes both admiration and trepidation. This implies the empire's capacity to elicit awe and reverence among its contemporaries. The sixth verse utilizes the metaphor of lions safeguarding their den on the Bosphorus, depicting the empire's custodianship of the nations of the East while the West monitors from afar. This imagery emphasizes the empire's might and its status as a bastion against external adversaries.

In the seventh verse, the poet draws a parallel between the empire's steadfastness and the trajectory of an arrow in flight or a swooping comet. This analogy underscores the empire's unwavering determination and its capacity to leave a lasting impression on the world. The eighth verse delineates the empire's response to injustice, accentuating its prompt reaction, comparable to that of an individual shocked by an electrified wire. This metaphor communicates the empire's dedication to upholding justice and redressing wrongdoing. In the ninth verse, the poem further examines the empire's role in preserving order, observing that when the crescent—a symbol of the empire—is disturbed by an incident, one can witness God's decree in motion, whether through infantry or cavalry. This verse emphasizes the empire's ability to enforce order and reestablish stability. In the tenth verse, the poet envisages a day when the distinguished lineage of world leaders is unveiled, proclaiming 'Uthmān as the preeminent among conquerors and their forebear. This verse serves to accentuate the illustrious ancestry and the achievements of the empire's founding figure, thereby declaring the Ottoman dynasty as the most noble of all dynasties.

In the eleventh verse, the poet subtly alludes to the accomplishments of 'Uthmān's progeny, which evoke a sense of pride in their forefather. Indeed, the poet posits that 'Uthmān is the patriarch most deserving of admiration. Classical Arabic literature typically anticipates those who extol their lineage to emphasize their paternal ancestry rather than their offspring, as this serves as an indication of their noble heritage. However, the context of panegyrist Ḥāfiẓ in this poem markedly differs from that of poets from the classical era. Ḥāfiẓ understands that his obligation is not to gratify 'Uthmān, who passed away centuries prior, but rather to appease the contemporary Ottoman sovereign. In this light, the poet creates a narrative in which 'Uthmān, a figure from a distant past, takes pride in his descendants, thereby praising both the forbears of the Ottoman rulers and the current governing figures. This adept utilization of panegyric poetry serves as a testament to the exceptional prowess of Ḥāfiẓ İbrāhīm.

In the twelfth verse, the poet commences the commemoration of the most eminent sultans throughout the Ottoman Empire's history. Within this framework, the twelfth verse is devoted to lauding Sulaymān the Magnificent. The poet maintains that Sulaymān has etched his name in history in golden letters, particularly due to the legislation he instituted. The thirteenth verse is dedicated to extolling Mehmed the Conqueror. The poet seeks to accentuate Mehmed's international fame, which he attained by conquering Constantinople—a metropolis deemed impervious for centuries—and transforming it into an Islamic city subsequently known as Istanbul. In this regard, the poet

alludes to a pivotal military strategy employed during the conquest, venerating the innovative and ingenious tactic of transporting ships overland, a maneuver that contributed to the siege's successful outcome. In the fourteenth verse, it is insinuated that Mehmed the Conqueror seized the Byzantine imperial authority by conquering the city. The poet likely aims to assert that, as a result of this achievement, the Ottoman emperors have reached a level of esteem analogous to the resplendent rulers of Ancient Rome. In the fifteenth couplet, the poet articulates the concluding eulogistic lines for Mehmed the Conqueror. Within this context, he pays homage to Mehmed's distinguished throne, his martial prowess, his bravery, and his sagacity.

In the sixteenth verse, the poet extols Sultan 'Abd al-Majid I, shedding light on the Sultan's benevolence, as exemplified by his approval of Lajos Kossuth's asylum request. In 1849, Kossuth, journeying toward the Turkish border, arrived in the border town of Orsova and penned a letter to Sultan 'Abd al-Majid, beseeching sanctuary within the Ottoman Empire. The asylum seekers included an array of ministers, high-ranking military officers, and civilian officials from both Hungary and Poland, with Hungarian leader Lajos Kossuth among them. The Ottoman Turks received these displaced individuals with assurances of friendship, as articulated by Kossuth himself. The act of humanitarian protection extended to the Hungarians and Poles by Sultan 'Abd al-Majid I and his fellow Ottoman statesmen is indelibly inscribed in history. As anticipated, the influx of refugees into the Ottoman Empire precipitated a diplomatic crisis. On August 14, 1849, Austrian Ambassador Stürmer presented a note to the Ottoman Empire, demanding the repatriation of the refugees. Subsequently, two days post-Austria's note, Russian Ambassador Titof submitted a parallel note, echoing identical requests. The Ottoman Empire's response to both notes was negative. The empire's refusal to heed its allies' admonitions incited their ire and enmity, escalating the situation into an international crisis. Consequently, the Hungarian refugee predicament imposed considerable strain on the Ottoman Empire for an extended period.¹⁹

Upon underscoring the benevolence of the Ottoman Sultan, Ḥāfiẓ Ibrāhīm articulates in the seventeenth verse that the Sultan is willing to lay down his life in defense of those seeking his protection and, if required, will unhesitatingly wield his sword. In the eighteenth verse, the poet proceeds to recount the Ottoman Sultan's words, declaring his utmost benevolence in matters of friendship. In this context, the poet also alludes to the Sultan's pronouncements, expressing his readiness to confront his adversaries in battle when necessary.

In the nineteenth verse, Ḥāfiẓ Ibrāhīm delineates the ascent of Ottoman rulers to their apex, attributing their elevation to the successes displayed throughout their history. He accentuates the steadfastness of their position at the summit while concurrently acknowledging the adversities encountered by their Western antagonists and the subsequent erosion of their prestige. In the twentieth verse, the poet poses a rhetorical inquiry regarding the number of instances in history when the Ottomans' adversaries have implored their mercy. The poet's intention is to underscore the

¹⁹ Alev Duran – İsmail Köse, "Lajos Kossuth ve Macar Mülteciler", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 302-303.

magnanimity of the Ottoman rulers, who hearken to the entreaties of their persistent foes. The twenty-first verse alludes to the security historically extended by the Ottoman Empire to Europeans. However, the poet elucidates that this privilege has metamorphosed into a prerogative due to shifting political exigencies. The ambiguity in the twenty-second verse renders it challenging to discern the poet's exact intention, yet it appears plausible that he is addressing critics who contest his defense of the Ottoman dynasty. This interpretation is substantiated by subsequent verses wherein the poet cautions Eastern populations against the machinations of the West.

The twenty-third verse inaugurates a concluding segment in which the poet addresses the East directly, exhorting his compatriots to exercise vigilance against the multifarious aspects of the West. The narrative is sustained in the twenty-fourth verse. In the twenty-fifth verse, the poet, employing a style reminiscent of classical Arabic poetry, warns the West about the capricious nature of fate, reminding them that those who ascend with the aid of fate will inevitably descend once more. In the twenty-sixth and final verse, which culminates the poem, the poet characterizes European imperialists as the embodiment of avarice. Drawing upon the wealth of classical Arabic literature, he posits that Ash'ab-renowned for his covetousness-appears to be seated on all European thrones. Ash'ab, a man hailing from Medina's populace, serves as the muse for the famed proverb "more covetous than Ash'ab" [*aṭma' min Ash'ab*], utilized to depict rapacious individuals.²⁰

Conclusion

In conclusion, this comprehensive examination of the significant tradition of Arabic poetry has provided a thorough understanding of the multifaceted ways in which Arab poets sought to exalt the Ottoman sultans, particularly emphasizing their role as caliphs. The study has delved into the various techniques employed by these poets in their artistry, using their creative prowess to express loyalty, admiration, and support for the Ottoman rulers as the protectors of Islam and the leaders of the Muslim world. Furthermore, the analysis has unveiled the intricate motivations and inspirations behind the poets' panegyric works, which often originated from their profound desire to emphasize the unity of the Muslim world under the Ottoman caliphate and counteract the burgeoning influence of European powers. Additionally, the paper has brought to light the pivotal role played by the Ottoman sultans in nurturing and promoting these poetic expressions, consequently solidifying their status as both influential political figures and esteemed religious leaders. The in-depth exploration of this subject matter has shed light on the importance of the relationship between the Arab poets and the Ottoman sultans, illustrating how their mutual respect and admiration served to strengthen their alliance.

In light of this extensive exploration, it is unequivocally evident that the panegyric odes composed by Arab poets in praise of the Ottoman sultans played an indispensable role in reinforcing the political and religious legitimacy of the Ottoman caliphate.

²⁰ İbrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ İbrāhīm*, 331-333.

These poetic works not only extolled the myriad achievements and virtues of the Ottoman rulers but also served as a testament to the enduring connection between the Arab and Ottoman worlds. By examining this rich tradition of Arabic poetry, the study has contributed to a more profound understanding of the cultural, political, and religious dynamics that shaped the relationship between the Arab and Ottoman worlds during the zenith of the Ottoman Empire. This enhanced understanding has the potential to inspire further scholarly inquiry into the complex interactions between these two civilizations and the lasting impact they have had on the development of the broader Islamic world.

References

- Abou-El-Haj, Rifaat Ali. "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule". *International Journal of Middle East Studies* 14/2 (1982), 185-201.
- Boca, Angelo Del. *Mohamed Fekini and the Fight to Free Libya*. trans. Anthony Shugaar. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Duran, Alev -Köse, İsmail. "Lajos Kossuth ve Macar Mülteciler". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 291-314.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2nd Edition, 2015.
- Harb, Muḥammad. *al-'Uthmāniyyūn fi al-tārīkh wa al-ḥaqāra*. Cairo: Al-Markaz al-Miṣrī li-l-Dirāsāt al-Uthmāniyya wa Buḥūth al-'Ālam al-Turkī, 1414/1994.
- Hathaway, Jane - Karl Barbir. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800*. London - New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Ibrāhīm, Ḥāfiẓ. *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*. ed. Aḥmad Amīn et al. s.l.: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil'l-Kutub, 3th Edition, 1987.
- Khourī, Mounah A. *Poetry and the Making of Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Mugheid, Turki. *Sultan Abdulhamid II. im Spiegel der arabischen Dichtung; Eine Studie zu Literatur und Politik in der Spätperiode des Osmanischen Reiches*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987.
- Polat, İbrahim Ethem. "Arap Edebiyatı Üzerinden Türk Tarihine Bir Bakış". 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. ed. Zeki Dilek et al. 317-332. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2009.
- Shawqī, Aḥmad. *al-Shawqīyyāt*. Windsor: Hindawi, 2020.
- Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. "Rithā' al-Khilāfa al-'Uthmāniyya fi al-Shi'r al-Miṣrī al-Ḥadīth". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 33-62.
- Uyar, Mesut. "Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War". *War in History* 20/4 (2013), 526-544.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian. "An Uneasy Historiography: The Legacy of Ottoman Architecture in the Former Arab Provinces". *Muqarnas* 24 (2007), 27-43.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hāfiẓ İbrāhīm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/91-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcı, Hüseyin. "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid". *İlmî Araştırmalar* 4 (1997), 179-192.
- Yıldız, Ahmet. "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018), 195-212.
- Zirikli, Khayr al-Dīn. *al-A'lām*. 8 Volumes. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002.

Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin *el-Fecru's-Sâdik* Adlı Eseri Özelinde Vehhâbilik Eleştirisi

İbrahim Hakkı İnal | <https://orcid.org/0000-0001-6115-5864>

Sorumlu Yazar | ibrahim.inal@omu.edu.tr

Öndokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Samsun Türkiye

Mehmet Sever | <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

msever@bayburt.edu.tr

Bayburt Üniversitesi | <https://ror.org/050ed7z50>

İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Bayburt Türkiye

Öz

18. asrın ortalarında ortaya çıkan Vehhâbilik, İslam düşüncesinde geleneksel dinî anlayışa tepkiselliği ile dikkat çeken bir akımdır. Kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri, bid'at merkezli bir düşünceden hareketle, Müslüman toplumun yüzyıllara dayanan dinî anlayışını inkâr etmek üzere inşâ edilmiştir. Bu doğrultuda Vehhâbilik, küfür alameti kabul ettiği kurum ve yapıları ortadan kaldırmayı yapısal bir karaktere dönüştürmüştür. Bu çalışma, Vehhâbiliğin Irak'taki faaliyetlerinden rahatsız olan Iraklı şâir Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin (ö. 1936) Vehhâbilik hakkında eleştirel risâlesini incelemektedir. Zehâvî, Vehhâbiliğin tarihi kökenini ortaya koymak; siyasi ve dinî alandaki faaliyetlerini eleştirmek için yazdığı *el-Fecrü's-Sâdik* adlı eser ile bu dinî hareketin bilinmeyen yönlerini açıklamaya çalışmıştır. Eser, muhtevası itibarıyla şirk, bid'at, tevessül ve tekfir gibi Müslüman toplumun gündemini meşgul eden konuları incelemiştir. Reddiye türü olan eser, içerik yönünden Vehhâbilik hakkında yazılan ilmî çalışmalarda önemli bir kaynak olarak dikkat çekmektedir. Çalışmada metin tahlili yöntemi kullanılarak, Zehâvî'nin ortaya koyduğu teorik ve tarihsel eleştiri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Zehâvî'ye göre Vehhâbilik dinî olmaktan daha çok siyasi hedefler uğrunda araçsallaştırılmış bir harekettir. Temeli Hâricî düşünceye dayanan bu yapının sosyolojik zemini kabile tassubuna dayanmakta, ötekine karşı tepkiselliği barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Cemil ez-Zehâvî, Reddiye, Vehhâbilik, Tevessül, Tekfir.

Öne Çıkanlar

- Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Vehhâbilik eleştirisinin temelinde Vehhâbiliğin menşeyinin Hâricîlik mezhebi olduğu düşüncesi hakimdir.
- Zehâvî, tevessül konusunu risâlesinin merkezine konumlandırmıştır. Çünkü tevessül meselesi, Vehhâbiliğin kendi içindeki paradokslarının rahatlıkla görüleceği bir konu mahiyetindedir.
- Zehâvî'ye göre Vehhâbiliğin dinî olmaktan çok siyasi bir yapıya sahip olduğu eylemlerinden anlaşılmaktadır.

Atıf Bilgisi

İnal, İbrahim Hakkı – Sever, Mehmet. “Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin *el-Fecru's-Sâdik* Adlı Eseri Özelinde Vehhâbîlik Eleştirisi”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 877-900.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1282005>

Geliş Tarihi	12 Nisan 2023
Kabul Tarihi	28 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45) Veri Toplanması Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40) Makalenin Yazımı Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Criticism of Wāhhabism in Jamīl Sidqī al-Zahāwī's *al-Fajr al-Sādiq*

İbrahim Hakkı İnal | <https://orcid.org/0000-0001-6115-5864>

Corresponding Author | ibrahim.inal@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University | <https://ror.org/028k5qw24>

Faculty of Divinity, Department of Islamic Sects, Samsun Türkiye

Mehmet Sever | <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

msever@bayburt.edu.tr

Bayburt University | <https://ror.org/050ed7z50>

Faculty of Theology, Department of Kalam and Islamic Sects, Bayburt Türkiye

Abstract

Wāhhabism, which emerged in the mid-18th century, is a movement that draws attention with its reactivity in Islamic thought. The views of its founder, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, were built to deny the centuries-old religious understanding of the Muslim community, based on a *bida’*-centered thought. In this direction, Wahhābism has transformed the elimination of institutions and structures that it regards as signs of disbelief into a structural character. This study examines the critical treatise on Wahhābism by the Iraqi poet Jamīl Sidqī al-Zahāwī (d. 1936), who was disturbed by its activities in Iraq. Zahāwī wrote *al-Fajr al-Sādiq* to reveal the historical origins of Wahhābism and criticise its political and religious activities, and tried to explain the unknown aspects of this religious movement. The work, in terms of its content, has examined the issues that occupy the agenda of Muslim society such as *shirk* (polytheism), *bida’* (heretical innovation), *tawassul* (request), and *takfir* (excommunication). The work, which is a refutation, draws attention as an important source in scholarly studies on Wahhābism in terms of its content. In this study, the theoretical and historical criticism put forward by Zahāwī will be tried to be revealed by using the textual analysis method. According to Zahāwī, Wahhābism is a movement instrumentalised for political rather than religious purposes. The sociological basis of this structure, which is based on Khārijite thought, is based on tribalism and contains reactionism against the other.

Keywords

History of Islamic Sects, Jamīl Sidqī al-Zahāwī, Refutation, Wahhābism,-Tawassul, Takfir.

Highlights

- Jamīl Sidqī al-Zahāwī's criticism of Wahhābism is based on the idea that the origin of Wahhābism is the sect of Khāricism.
- Zahāwī placed the issue of *tawassul* at the centre of the treatise. Because the issue of *tawassul* is a subject in which the paradoxes of Wahhābism can be easily seen.
- According to Zahāwī, Wahhābism has a political structure rather than a religious one.

Citation

İnal, İbrahim Hakkı – Sever, Mehmet. “Criticism of Wāhhabism in Jamīl Sidqī al-Zahāwī's *al-Fajr al-Sādiq*”. *Eskiyeni* 50 (September 2023), 877-900. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1282005>

Date of submission	12 April 2023
Date of acceptance	28 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Author Contributions	Conceiving the Study Author-1 (%55) - Author-2 (%45) Data Collection Author-1 (%70) - Author-2 (%30) Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40) Writing up Author-1 (%80) - Author-2 (%20) Submission and Revision Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

İslam toplumları, tarihin belirli dönemlerinde siyasî, iktisadî ve dinî bazı buhran dönemleri yaşamışlardır. Bu kriz dönemleri, Müslümanların kendi iç dünyalarında bazı hepsaplaşmaları, tartışmaları tetiklemiş ve kimi dönemlerde siyasî ve itikadî fırkaların doğuşuna sebep olmuştur. Buhran dönemlerinde ortaya çıkan âlimler, fikir ve siyaset önderleri, sorunları mevcut dinî ve siyasî düzenin kendinde veya Müslümanlarda olduğunu kabul etmişlerdir. Halihazırdaki krizin aşılması için kendilerince ıslah ve öze dönüş şeklinde ifade ettikleri eylem ve fikir hareketlerine bu problemlili noktaların düzeltilmesi ile başlamışlar, ideal kabul ettikleri dinî düşünceyi ikame etmek için yerine göre militan bir harekete dönüşmeyi de göze almışlardır.¹ Bu iddiaların doğruluğu ve toplum nezdinde kabulü kolay olmamış, birçok tepkiyle karşılaşmıştır. Kurulu dinî ve siyasî düzene ve anlayışa karşı çıkan her siyasî ve dinî hareketin meşru ve haklı olduğu veya tam aksine bâtil ve ehl-i bid'at olduğu da her zaman tartışılmaya devam etmiştir. Mezheplerin veya ideolojilerin taraftarları olduğu kadar muhaliflerinin de olması, kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu bağlamda İslam toplumlarının kriz dönemlerinde belli kişi ve gruplar tarafından ileri sürülen çözüm önerilerinin genel karakteri öze dönüş, selefeye uyma ve bid'atlerden kaçınma şeklinde görülmüştür.² Osmanlılar döneminde ve coğrafyasında ortaya çıkan Vehhâbilik hareketi de bu iddiaları farklı bir üslup ve tavırla ortaya koymuştur. Vehhâbilik doğduğu andan itibaren kurucusunun en yakınlarından bile kendine karşı itirazların yükseldiği bir harekettir.³ Günümüzde İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde taraftar bulan⁴ bu hareketin doğduğu coğrafya içinde iken ortaya koyduğu temel fikirler ve kendi çağdaşları tarafından aleyhlerine yöneltilen ithamların⁵ ve itirazların bilinmesi, Vehhâbilik'in daha iyi anlaşılması noktasında faydalı olacaktır. Vehhâbilik hakkında yapılan çalışmalar ve ortaya çıkan literatür bir hayli zengindir. Bu çalışmalarda daha ziyade Vehhâbilik'in tarihi ele alınmış kökenlerine dair konular incelenmiştir. Ebru Koçak tarafından hazırlanan *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilik'e Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)*⁶ adlı doktora tezi kurucu figür Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikri sistematiğini şekillendiren siyasi-dini arka planı, Vehhâbilik'in siyasi etkilerini, İbn Abdülvehhâb'a yönelik farklı ilmi sınıflardan gelen reddiyelerin tetkikini ve Osmanlı coğrafyasındaki Vehhâbilik algısı vb. konuları ele alan bir çalışmadır. Büyükkara'nın *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*⁷ eseri Suud devletinin 20. Yüzyılın başında temellerinin atılmasından bugüne kadar olan süreçte Vehhâbilik'in rolünü konu edinmektedir. Kartaloğlunun

¹ M. Ira Lapidüs, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 25.

² Mehmet Zeki İçşan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 249.

³ Cemil Sıdkı ez-Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık* (Mısır: Matbaatü'l-Vâiz, 1323), 19; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 340.

⁴ Özellikle Hint alt kıtası ve Afrika'da ortaya çıkan dinî ve siyasî hareketler savundukları görüşlerinden dolayı Vehhâbilere benzetilmiştir. Konu hakkında değerlendirmeler için bk. Rifat Türkel, "Etkileri Açısından Vehhâbilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği) = Wahhabism in Terms of Its Effects (Sample of the Countries Other Than Saudi Arabia)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 700.

⁵ Esther Peskes - Mehmet Çelenk, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 414.

⁶ Ebru Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilik'e Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003)

*Sebilürreşād Dergisi Bağlamında Osmanlı'nın Son Döneminde Vehhâbîlik Algısı*⁸ adlı makalesi Osmanlı'nın son dönemlerinde yoğunlaşmaya başlayan Vehhâbî literatürünü değerlendirmektedir. Ortaya çıktığı andan itibaren Vehhâbîlik aleyhine yazılan reddiyelere dair literatür çalışmaları da yapılmıştır. Ancak Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyeler muhteva yönünden pek incelenmemiştir. Bu noktada bu çalışma Vehhâbîliğin yayılma ve Suud iktidarında resmileşme süreçlerine yakın bir dönemde yazılan bir eser olmakla birlikte, tarihi, siyasi ve dini yönden konuya yoğunlaşmış, modern çalışmalarda görebileceğimiz tenkit yönlerini barındıran Vehhâbîlik hakkında bir reddiyedir.

1. Zehâvî'nin Hayatı ve Eserleri

Cemil Sıdkî ez-Zehâvî 29 Zilhicce 1279/18 Haziran 1863 tarihinde Bağdat'ta doğmuştur. Zehâvî, Süleymaniye Bölgesinin en önemli Kürt aşiretlerinden biri olan Bâbân aşiretine mensuptur.⁹ Bu aşiretin üyelerinden Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Babanzâde Mustafa Zihni Paşa (ö. 1911), Babanzâde İsmail Hakkı Bey (ö. 1912), Babanzâde Ahmed Nâim (ö. 1934 gibi) birçok ünlü sima yetiştirilmiştir.¹⁰ Babası Bağdat Müftüsü Muhammed Feyzî ez-Zehâvî (1308/1890) olup ilk eğitim ve tahsilini babasından almıştır. Üstün zekâ kabiliyeti ile dikkat çeken Zehâvî'nin Arap şiirine ilgisi daha bu yaşlarda babasının gözünden kaçmamıştır. Klasik usulde İslâmî ilimleri tedris eden Cemil Sıdkî, küçük yaşlarda *Envârü't-Tenzil* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserleri okumuştur. Düzenli bir eğitim almayan Zehâvî, ilgisinin geniş bir alanı kuşatması sebebiyle Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe'yi okuyup şiir yazacak derecede öğrenmiştir. Batı dillerinden bir dile vâkıf olmasına rağmen, tercüme eserler üzerinden Batı'da revaçta olan pozitif bilimleri ve yeni gelişmeleri yakından takip etmiş, özellikle tabiat ilimleri ve felsefe alanında çalışmıştır.¹¹ Ancak bu alanda temel kaynaklara vakıf olamaması, tabiat bilimlerinde modern araştırma ve sonuçlarla uyumayan yanlış fikirlere saplanmasına da sebep olmuştur.¹² Fikir dünyasındaki bu eğilimler onun üstlendiği görevlerde de görülebilir. Nitekim Zehâvî, Bağdat ve İstanbul'da farklı görevler üstlenmiştir. İlk olarak Bağdat'ta müderris olarak görev yapan Zehâvî, resmî kurumlarda müdür, mahkeme üyeliği, eğitim konseyi üyeliği ile Bağdat ve İstanbul meclislerinde vekil olarak çalışmıştır. Yemen'e gönderilen heyette vâizlik görevinde bulunmuştur. Ayrıca İstanbul'da Mekteb-i Hümayun felsefe hocalığı ve Dârü'l-Fünûn Arapça hocalığı görevlerini de ifâ etmiştir.¹³

Zehâvî sıra dışı bir karaktere sahiptir. O, bir dönem medreselerde müderrislik yapıp, Vehhâbîleri eleştiren bir müderris; yine bir dönem II. Abdülhamid'in hilafet yıllarını ve

⁸ Habip Kartaloğlu, "Sebilürreşād Dergisi Bağlamında Osmanlı'nın Son Döneminde Vehhâbîlik Algısı" (Ankara: Atlas Sosyal Bilimler Kongresi, 2021).

⁹ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dârü'l-Melâyin, 2002), 2/137; Philip Charles Sadgrove, "Zehâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/69.

¹⁰ Mehmet Yalar, "Zehâvî ve Realist Arap Şiirindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 48.

¹¹ Zehavizade Cemil Sıdkî, "İspat-ı Mebde", *Resimli Gazete* 2/ö.s. (nüsha-i fevkalade) (15 Temmuz 1313), 43-49.

¹² Yalar, "Zehâvî ve Realist Arap Şiirindeki Yeri", 50; Sadgrove, "Zehâvî", 44/177.

¹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/137; Yusuf Ali ed-Devide Muhammed, *Cemil Sıdkî ez-Zehâvî Hayâtuhü ve Şi'ruhu* (Câmiati Ümmü Dermân, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 27; Sadgrove, "Zehâvî", 44/178; M. Faruk Toprak, "Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde İstanbul Anıları", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 28.

eserlerini metheden bir yazar, daha sonra cüretkâr bir muhalif olmuştur. Gençliğinden itibaren felsefî eğilimlerindeki doğu-batı mukayesesi, hayat ve ölüm tasavvurları, kadın hakları¹⁴ ve tabiat felsefesine dair görüşleri sebebiyle nihâyetinde zındık olarak suçlanabilecek derecede farklı eğilimlere yönelen bir şairdir.¹⁵ Zehâvî'nin düşünce dünyasına hâkim olan ılımlı sosyalizm, onun hilâfet merkezli görüşlerinde görülmektedir. II. Abdülhamid ve yönetimini övmesine¹⁶ rağmen, imamın kim olacağı konusunda modernleşme sürecinin ortaya koyduğu eşitlikçi bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

Zehâvî'nin çalışmamıza konu olan *el-Fecru's-Sâdık* adlı eseri dışında manzûm ve mensur olmak üzere birçok eseri vardır. Özellikle şiirlerinde modern Arap şiirinin etkilerini görmek mümkündür. Arap realist şiir akımının öncülerinden kabul edilen¹⁷ Zehâvî, *Divân, Rübâiyyâtü Ömer Hayyâm, el-Kelimü'l-Manzûm, eş-Şezerât* isimli şiir kitapları; *Kitâbu'l-kânât, el-Câzibiyye ve Ta'lîluha, ed-Defu'l-âmm ve'z-zavâhiru't-tabiiyye ve'l-felekiyye, el-Haylu ve Sibâkuhâ, Hikmet-i İslamiye Dersleri*¹⁸ gibi nesir tarzı eserleri ile döneminin fikir ve sanat dünyasında etkili olmuştur.

2. Osmanlı Irak'ında Vehhâbilik ve Temsilcileri

Vehhâbiler, Ahsâ bölgesini ele geçirdikten (1204/1790) sonra Bağdat bölgesinde etkileri artmaya başlamıştır. Bu gelişme aynı zamanda Osmanlı devleti nezdinde Vehhâbilik algısını etkilemiş ve resmi ve askeri ilişkiler hızlanmıştır. Bölge valisi Süleyman Paşa yaşanan gelişmeler neticesinde İstanbul'a gönderdiği raporlarda çöl şartlarında düzenli ordu ile savaşmanın zor olduğunu, bu sebepten bazı aşiretlerle ittifak ederek mücadeleyi devam ettirmek istediğini bildirmiştir. Daha sonra yardımcısı Kethüdâ Ali Paşa'yı görevlendiren vali, ilerleyen süreçte Vehhâbilerle anlaşmaya varmıştır. Bölgede kısmi sükûnet dönemleri olsa da anlaşma şartlarına uyulmadığı gibi Vehhâbiler Kerbela baskını düzenlemişlerdir.¹⁹ Savaşın ilerlemesiyle birlikte bölge hakkında Vehhâbî'ye karşı tepkiler oluşsa da coğrafyada mevcut Şii varlığı, fikri anlamda selefi eğilimleri taşıyan ulema nezdinde Vehhâbilîğe karşı ciddi bir rekasyona sebebiyet vermemiştir. Zehâvî, eserini kaleme alma amacının özellikle Bağdat ve civarında Vehhâbî mezhebinin yayılması ve genişlemesini engellemek olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Zira başta Bağdat olmak üzere bölge halkının içinde Vehhâbî görüşleri destekleyenlerin adedi çoğalmıştır.²¹ Bu yüzyılda reformist ve selefi eğilimi olan islahatçıların Vehhâbilikle ithamı sıkça görülen bir durumdur. Bununla birlikte Ali el-Kârî (ö.1606) ve Muhammed Hayât es-Sindî (1163/1730) gibi Hanefî alimlerin selefi eğilimleri de bilinmektedir. Bu durum bölge Hanefîler'i üzerinde etkisini göstermiştir. Şam ve Bağdat bölgesinde selefi eğilimlerin varlığı her geçen gün artmıştır. Bu noktada Alûsî ailesinden Bağdat müftüsü Ebu's-Senâ (ö. 1270/1854),

¹⁴ Sadgrove, "Zehâvî", 44/178.

¹⁵ Yalar, "Zehâvî ve Realist Arap Şiirindeki Yeri", 51.

¹⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 10-14.

¹⁷ Yalar, "Zehâvî ve Realist Arap Şiirindeki Yeri", 56.

¹⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/137 vd.

¹⁹ Rifat Türkel, *Vehhâbilik Ve Arka Planı: Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 133-136.

²⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 75.

²¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 16.

Muhammed Emin el-Vâ'iz (ö. 1275/1858) gibi isimler dönemin en belirgin simalarıdır.²² Müellif bu destek faaliyetlerine katılanların genelinin meselenin önemini kavrayamayan kimseler olduğunu söylemektedir. Ancak bununla birlikte kimi destekçilerin ise bölgede siyasi veya dinî liderliği ele geçirmek için bu faaliyetlere katkı verdiğini düşünmektedir.²³ Vehhâbîliği eleştirme ve Irak ahalisini uyarma noktasında kendisini cesaretlendiren ve teşvik edenler olmuştur. Bunlar içinde kendisine en fazla yardımcı yapan dönemin önemli edip ve şâirlerinden Ma'rûf b. Abdilganî Mahmûd er-Rusâfî'dir (ö.1875-1945).²⁴ Zehâvî ile Rusâfî edebi muhitlerdeki arkadaşlıklarından daha ziyade dikkat çeken ortak yönleri, Irak bölgesinde en önemli Seleflik taraftarı sayılabilecek olan Mahmud Şükrî Âlûsî'nin (ö.1924) öğrencileri olmalarıdır. Zira Zehâvî gibi Ma'rûf er-Rusâfî (ö.1945) de Mahmud Şükrî Âlûsî'nin öğrencisidir.²⁵ *el-Fecru's-Sâdik* risalesinden anlaşıldığına göre²⁶ Âlûsî'nin selefi söyleme olan sempatisi ve İbn Teymiyye üzerinden çağdaş selefi düşüncenin filizlenmesine destek veren eserler²⁷ yazmış olması, Vehhâbîlerin bölgede yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu durumdan rahatsız olan Zehâvî, Âlûsî'nin ulema üzerindeki etkisini bildiği için bu eseri yazmaya niyet etmiştir.²⁸

3. Osmanlı Dönemi Vehhâbîlik Eleştirisi Olarak Zehâvî'nin Vehhâbîlik Risalesi

Zehâvî, edip, şair ve entelektüel bir siyasetçidir. Ailesinden aldığı ilmi geleneği devam ettirmekle birlikte, Osmanlı bürokrasisinde çeşitli görevler de üstlenmiştir. Farklı sosyal sınıflar içinde Osmanlı modernleşmesinin değişik yönlerini müşahade etmiştir. Osmanlı hilafetinin, başta milliyetçilik, ıslahatçılık ve seleflik gibi akımlar arasında yaşadığı siyasi ve dinî tartışmaların yakın şahidi olmuştur.²⁹ Yaşadığı tecrübelerin onun fikir ve dinî düşüncesinde etkileri de daha sonraki süreçlerde gözlemlenmiştir. Bu noktada günümüzde Irak toprakları olarak bilinen Bağdat vilâyeti ve çevresi birçok dinî tartışmanın ve yeni dinî oluşumların görüldüğü bir bölgedir. Günümüz selefi hareketlerin de hala fazlaca görüldüğü bu coğrafya, tarihsel süreçte bu gibi benzeri oluşumların beslendiği ve fazlaca taraftar bularak güçlendiği bir merkezdir.³⁰ Dir'îye gibi bölgeye yakın bir coğrafyada ortaya çıkan Vehhâbîlik, Bağdat ve civarında Müslüman toplumu etkilemeye başlamış ve hızla yayılarak birçok taraftar da bulmuştur.³¹ Yaşadıkları buhranın etkisiyle siyasi ve dinî hayatın sıkıntılı bir döneminde kabile ve köylü toplumların içinden doğan ıslahatçı bir hareket olan Vehhâbîlik³² bir çıkış kapısı gibi görülmeye başlanmıştır. Osmanlı devlet

²² M. Nafi Basheer, "Yeniden Dirilen Seleflik: Nu'mân el-Âlûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 296-298.

²³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 16.

²⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 75.

²⁵ Erol Ayyıldız, "Ma'rûf er-Rusâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/69.

²⁶ İbn Teymiyye, *İmânü'l-Evsat*, thk. Ali b. B. Ez-Zehrânî, (b.y.: Darü İbni'l-Cevzi, 2003), 374.

²⁷ Irak Selefliği bağlamında Âlûsî ailesinin etkileri hakkında farklı bir çalışma için bk. M. Nafi Basheer, "Yeniden Dirilen Seleflik: Nu'mân el-Âlûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 293.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y..PRK.AZJ.]*, No. 50, Gömlek No. 15.

²⁹ Toprak, "Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde İstanbul Anıları", 34-35.

³⁰ bk. Arkân Keylân, *el-Fikru's-Siyâsi li's-Selefiyye fi'l-Irak*, (Bağdat: Dâru Kanâdil, 2018).

³¹ Rifat Türköl, "Osmanlı Vehhâbîlik Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 213.

³² Lapidüs, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, 25.

ricâlî ve ulemanın bu harekete karşı geç kalmasına³³ rağmen sert tepki göstermesi yanında bazı âlimlerin Vehhâbîliğe meyletmesi halkın zihninde karışıklığı da sebep olmuştur. Zehâvî, bu karışıklığın farkına varmış, Vehhâbîliği bütün yönleri ile ele almaya çalışmıştır. Zehâvî'ye göre, kafa karışıklığı yaşayan halkın Vehhâbîliği bir islahat hareketi görmesi fecr-i kâzib/yalancı fecir gibi gerçeği yansıtmayan bir yanılgıdır. O, ümmetin yaşadığı bunalımdan kurtulmasının ilk adımı olarak bâtili bâtil olarak tanıması gerektiğini düşünür. Bu sebeple karanlıkta ortaya çıkan Vehhâbilik/fecr-i kâzib ile hakikati bulmak ve o yolda yürümek imkansızdır. Buradan hareketle Vehhâbîliğin ancak fecr-i sadık ile yani gerçek bilgi veren kişi ve haberle anlaşılabilceğini ifade etmek için yazdığı esere *el-Fecrû's-sâdik* ismini vermiştir. Zehâvî bu eseri Vehhâbîlerin liderinin Abdurrahman b. Faysal et-Türkî olduğunu zikrettiği dönemde yazmıştır.³⁴ Abdurrahman b. Faysal et-Türkî'nin (ö. 1928) iki defa yönetimde olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki 1291-93 /1874-1877 yılları arasındadır. Bu dönemde Zehâvî on dört yaşlarındadır. Anladığımız kadarıyla Zehâvî eserini Faysal et-Türkî'nin ikinci dönemi olan 1307-1309/1890-1892 yıllarında yazmıştır. Zira 1896'da İstanbul'a gelen müellif, eserde halife ve icraatlarını överken, 1899 yılında İstanbul'dan ayrıldıktan sonra şiiirlerinde İstanbul yönetimini tenkit etmiştir.³⁵ Bu takdirde eserin yazıldığı tarih ve metin içindeki övgüler arasında bir çelişki olduğu düşünülebilir. Söz konusu çelişkinin anlaşılması adına eserin temize çekildiği tarihe dikkat çekilmelidir. Eserin son kısmında verilen tarihten anlaşıldığına göre İstanbul'dan döndükten sonra Zehâvî'nin hilafet merkezine ve halifeye bakış açısı genel itibarıyla hala olumludur. Eserin temize çekilmesi 7 Kasım 1904 Ramazan ayında olmuştur.³⁶ Anlaşıldığı kadarıyla yazar, yaşadığı tecrübeler ve gözlemlerine dayanarak özellikle Vehhâbilik meselesinin çözümünde Osmanlı hilâfetinin siyasetine güvenmektedir.

4. Zehâvî'nin Gözüyle Vehhâbîliğin Menşei Problemi

Vehhâbilik hakkındaki modern araştırmalarda ele alınan konulardan biri de şüphesiz bu yeni dinî hareketin tarihsel kökenlerinin hangi mezhebe dayandığı meselesidir.³⁷ Zehâvî, kendi döneminde diğer âlimlerin de dile getirmiş olduğu Hâricîlik eksensli açıklamalara katılmıştır.³⁸ Ona göre Hz. Ali'ye isyan ederek ordusundan ayrılanlar ile Vehhâbîler'in ortak yönleri çokça olmak şöyle dursun, Vehhâbîliğin kökeni bizatihi Hâricîlere

³³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, sad. Dünder Günay (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 6/1868; Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahıs'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 30.

³⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 23.

³⁵ Toprak, "Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiiirlerinde İstanbul Anıları", 29-31.

³⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 75. ; Osmanlı Arşiv kayıtlarında Zehâvî'nin kendi el yazısıyla kitabını Mâbeyn-i Hümayyûn Başkitâbet tarafından halifeye takdimi için kaleme aldığı metnin sonunda tarih olarak 16 Mayıs 1321 tarihi bulunmaktadır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Arzuhal Jurnal [Y..PRK.AZJ.]*, No. 50, Gömlek No. 115. Ayrıca yine aynı eserin tahkik edilmesi için Bağdâd vâlliliği tarafından Maarif Nezâretine gönderilen belgelerde 8 Teşrîn-i evvel 1321 tarihi yer almaktadır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 899, Gömlek No. 45.

³⁷ Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri* (Asam, 2001), 7-44.

³⁸ Hâriciliğin modern dönemde ortaya çıkan gruplarda tezahürlerini görmek için bk. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 24.

dayanmaktadır.³⁹ Hz. Ali devrinde isyan eden başta halife olmak üzere Muâviye ve onlarla birlikte olanları kâfir kabul edenler, kendi yaşadıkları bölgeleri “Dârü'l-İmân”, muhalif oldukları kimselerin bölgelerini ise “Dârü'l-Harb” olarak isimlendiren Hâricîlerin fikrinsel takipçileri Zehâvî'ye göre Vehhâbîlerdir.⁴⁰ Zehâvî, Hz. Ali'nin bu fikirde olanları açıkça küfre düşmelerine rağmen onları tekfir etmediğini hatta mescide gelmelerine müsaade ettiğini, aynı safta savaşa katılmaları halinde ganimetten pay alacaklarını ve savaşı kendileri başlatmadıkları sürece onlarla savaşmayacağını söylediğini nakletmektedir.⁴¹ Ayrıca Zehâvî, Abdullah b. Ömer tarihiyle Buhârî'den naklettiği bir hadise dayanarak,⁴² Hâricîler ve Vehhâbîler arasındaki benzerliği ortaya koymaya çalışır. Rivayete göre Hâricîler müşrikler hakkında nâzil olan ayetleri kendi dönemlerinde başta Sahabe ve tabiîn hakkında inmiş gibi kabul etmişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb ve takipçileri de bu yolu benimsemiş, Müslümanları kafir ilan ederek isyan ve savaşa teolojik zemin hazırlamışlardır.⁴³ Zehâvî'nin, hadislerde geçen ve tarihsel süreçte daha çok Hâricîler'i tanımlamak için kullanılan “Mârika” kelimesini, kendi dönemi itibarıyla Vehhâbîler için kullanması da iki grup arasında kurmaya çalıştığı benzerliğin diğer bir örneğidir.⁴⁴

Zehâvî, Vehhâbî mezhebinin tarihini dikkatli bir şekilde okuyucusuna sunmaya çalışmıştır. Buna göre Muhammed b. Abdülvehhâb 1111/1700 Uyeyne köyünde doğmuştur.⁴⁵ Babası bölgenin önemli Hanbelî alimlerinden olan İbn Abdülvehhâb, ilk eğitimin ardından Mekke ve Medine gibi bölgenin önemli ilim merkezlerinde ilim tahsil etmiş⁴⁶ ve bu ilim havzalarında birçok hocadan ders almıştır. Zehâvî, Muhammed İbn Abdülvehhâb'ın hocalarının tamamının ismini verme gereği duymamıştır. Fakat bu eğitim esnasında hocaları içinde Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (ö.1194/1780) ve Şeyh Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1165/1751-52) gibi alimlerin İbn Abdülvehhâb hakkındaki kanaatlerini dile getirmiştir. Zira bu gibi anekdotlar Zehâvî'nin okuyucusu üzerinde etkili olacaktır. Bu yaklaşımdan hareketle Zehâvî adı geçen hocaların, İbn Abdülvehhâb'ın sapkın fikirlere sahip olduğunu ve ileride ümmeti idlâl edecek bir eğiliminin olduğunu fark ettiklerini ve çevrelerinde bulunan insanları bu hususta ikaz ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁷ Daha da önemlisi Zehâvî, İbn Abdülvehhâb'ın eğilimlerinin çocukluk döneminde okuduğu eserlerden kaynaklandığına dair bilgiler vermektedir.⁴⁸ Ona göre İbn Abdülvehhâb,

³⁹ Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu” *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler* 12/34, (2008), 63-68.

⁴⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 43.

⁴¹ Bu görüşün temelleri için bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 14.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Menâkıb”, 25.

⁴³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 18-19.

⁴⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 15.

⁴⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 17 Zehâvî'nin verdiği doğum tarihinde yanlışlık vardır. Zira kaynaklarda İbn Abdülvehhâb'ın doğumu 1115 (1703) şeklinde geçmektedir. bk. Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, 51; Mehmet Ali Büyükkara, “Vehhâbîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/492.

⁴⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 16-17; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, 51-52.

⁴⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 17.

⁴⁸ Sabri Paşa, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın içindeki duyguları küçükken sakladığını zikreder. bk. Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan (Vehhâbîler Tarihi)* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1992), 28.

Hız. Peygamber'in vefatı esnası ve sonrasında peygamberlik iddiasında bulunan Müseylemetü'l-Kezzâb, Secâh el-Esved el-Ansî, Tuleyha el-Esedî gibi kişilerin tarihi şahsiyetlerin dikkatli bir okuyucusudur.⁴⁹ Yalancı peygamberlerin iddiaları ve kabileler üzerindeki tesirleri onu etkilemiştir. Hatta yazar bu etkinin çok daha güçlü olduğunu, aslında İbn Abdülvehhâb'ın mezhep faaliyetlerinin temelinde peygamberlik iddiasının yattığını savunmaktadır. Zira Zehâvî'nin daha sonra ortaya koyduğu birtakım iddialar ve isimlendirmeler, bu hareketin bir ıslah veya mezhep hareketinden daha çok nübüvvet merkezli yaklaşımları barındırdığını ortaya koymaktadır. Örneğin İbn Abdülvehhâb, kendi yaşadığı bölge halkından olup davete katılanlara Ensar, bölge dışından gelerek görüşlerini benimseyenlere de Muhâcir ismini vermiştir. Yine İbn Abdülvehhâb, kendisiyle tanışmadan önce hac yapmış kimselere tekrar hac yapmalarını emretmiştir. Zira önceki hac şirk içinde yapıldığı için makbul bir hac değildir.⁵⁰ Zehâvî'ye göre bu gibi iddialar ancak yeni bir dinde görülebilir.

Ona göre, İbn Abdülvehhâb, 1143/1731 yılında kendi düşüncelerini kabul ettirmek için faaliyetlere başlamış, 1745 senesinde Dir'îye Emiri Muhammed b. Suûd ile iş birliği yapmış ve 1150/1750 tarihinde görüşleri bölge halkı tarafından bilinen bir kimse olmuştur.⁵¹

Zehâvî, tarihi gelişimine dair bilgiler vermiş olduğu Vehhâbîleri eserinde Mârîka ve Hâricî olarak kabul etmiştir. Dir'îye bölgesinde başlayan bu hareketin kökenlerini Hâricîlik içinde kabul etmiştir.⁵² Eserinde özellikle Necd bölgesi hakkında kaynaklarda zikredilen birtakım rivayetler ile mevcut kanaatlerini desteklemiştir. Bu minvalde Necd bölgesinin tarih boyunca peygamberlik iddiasında bulunan yalancıların bol olduğu iddialarına değinerek, Vehhâbîliğin de bölgenin karakterine uygun görünüm barındırdığına temas etmektedir.⁵³ Bu rivayetlerden hareketle İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini fitne olaylarına sebep olan bid'at fikirler kabul etmektedir.⁵⁴

Zehâvî, Vehhâbîlerin işledikleri en kötü eylem olarak 1217/1801-2 senesinde Kerbelâ baskını ile başlayan ve Tâif (1803) şehri işgali ile devam eden 19 senelik isyanı ve yaşanan kanlı savaşları zikretmektedir.⁵⁵ Küçük büyük, yaşlı çocuk demeden insanları öldüren Vehhâbîler, onları çıplak halde açlığa ve soğuğa terk etmişlerdir. Bununla da yetinmeyen Vehhâbîler, mushafı, Kütüb-i sitte ve binlerce cildi bulan eserleri yakmış, evleri tahrip edip yıkmışlardır.⁵⁶ Aynı rivayetleri Ahmet Cevdet Paşa'nın eserinde de görebileceğimiz bu sertlik yanlısı tutum⁵⁷, Vehhâbîlerin Hâricîlerle olan benzerliğini ortaya koymaktadır. Bu tartışmalar ekseninde modern çalışmalar, Vehhâbîlerin ilham kaynak ve kökeninin

⁴⁹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 17.

⁵⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 16.

⁵¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 16.

⁵² Ayrıca bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (Rağbet Yayınları, 2016).

⁵³ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı*, 18.

⁵⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 21.

⁵⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 22.

⁵⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 22; Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbîyan*, 48.

⁵⁷ A. Cevdet Paşa'nın Vehhâbîlerin tarihi ve görüşleri hakkındaki açıklamaları için bk. Sayın Dalkıran, "Târih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri (I)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 219-252.

Hanbelî düşünce içinde ikinci imam kabul edilen İbn Teymiyye olduğu görüşündedirler.⁵⁸ Özellikle Laoust'a göre, İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışını klasik Sünnî düşüncenin kabul etmediği bir bağlamda değerlendirmesi, Vehhâbîlerin temel argümanlarından biri haline gelmiştir.⁵⁹

Vehhâbî Suûdîlerin, Şerîf Gâlib'le on beş sene zarfında gerçekleşen tartışma ve mücadelelerini aktaran müellif, daha sonra Vehhâbîlerin 1220/21-1807 senesinde Mekke ve Medine'yi işgal ettiğini belirtir.⁶⁰ Bu dönemde Vehhâbîler Hz. Peygamber'in türbesinin ziyaret edilmesini yasaklamışlardır. Mısır valisi Mehmet Ali Paşa (ö. 1264-65/1849) ve oğlu İbrahim Paşa'nın (ö. 1264/1848) 1233/1817 yılında bölgeyi işgalden kurtarmaları ve sonrasında Vehhâbîler ile Reşidoğulları arasında cereyan eden mücadeleler kısa bir şekilde özetlenmiştir.⁶¹

5. Zehâvî'ye Göre Vehhâbîlerin İtikadî Görüşleri

Vehhâbîlerin görüşlerini birkaç madde halinde ele alan Zehâvî, bu hususları Vehhâbîlerin daha çok fırâk-ı dâlle/ehl-i bid'at olduklarını ispat edecek argümanlar üzerinden belirlemiştir. Bu noktada müellif, Vehhâbî mezhebi ve mensuplarının bedevî bir hayat tarzını yansıttıklarını⁶², ve tecsîm fikrini kabul ederek yanlış bir tevhid anlayışını insanlara zorla kabul ettirmeye çalıştıklarını⁶³ vurgular. Yine akfî istidlâlî kabul etmediklerini,⁶⁴ kıyâsa⁶⁵ ve ümmetin ortak aklının neticesi olan icmâya⁶⁶ muhâlif olduklarını, müctehid âlimleri ve Müslümanları tekfir ettiklerini⁶⁷ ve bütün bunların nihayetinde tevessülü inkâr⁶⁸ etmeyi bir ilke olarak benimsediklerini detaylı şekilde okuyucularına aktarmayı hedeflemiştir.⁶⁹ Bu tespitlerini haklı çıkaracak tarihi olayları ve iddiaları eserinde bolca zikretmeye çalışmıştır. Kullandığı temel kaynak İbn Abdülvehhâb'ın İbn Suûd için yazdığını belirttiği *Keşfü's-şübehât* adlı eseridir. Zehâvî, İbn Abdülvehhâb'ın söz konusu eserinde bütün Müslümanların altı asırdır küfür içinde yaşadıklarını savunmuş,⁷⁰ kafirler ve müşrikler için nâzil olan ayetleri Müslümanlar hakkında inmiş gibi değerlendirdiğini söyler. İbn Suûd bu risâle etrafında şekillenen yeni inancı, kendi mülkünü genişletmek ve Arap kabilelerini kendi saltanatına boyun eğdirmek için bir araç olarak kullanmıştır.⁷¹ Bu fikrî arka plan Arap kabilelerinin canları pahasına savunacakları bir inanç

⁵⁸ Hanifi Şahin, *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 116.

⁵⁹ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 346; Selda Güner, *Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 50.

⁶⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 20.

⁶¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 22-23.

⁶² Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 25.

⁶³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 29.

⁶⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 31.

⁶⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 37.

⁶⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 33.

⁶⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 39,43.

⁶⁸ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 47 vd.

⁶⁹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 27-28; Vehhâbîlerin tevessül hakkındaki görüşlerini görmek için bk. Faysal b. Kazzâr el-Cessâm, *Tevhid İnançına Aykırı İddialar ve Cevaplar*, çev. Ahmet İhsan Dündar (İstanbul: Ümmülkura, 2006).

⁷⁰ Muhammed İbn Abdülvehhâb, *Keşfü's-şübehât* (b.y.: Dârü'l-İmân, ts.), 21, 24,25,31.

⁷¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 19-20.

etrafında toplanmalarını sağlamış, fanatizmi besleyerek şiddet eylemlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.⁷²

Zehâvî tarafından İbn Abdülvehhâb'ın kendi görüşlerini kabul etmeyen kimselerin daha önce yapmış oldukları ibadetlerin kabul olmadığını ileri sürdüğü dile getirilmiştir. Mezhebe davet edilen kişilere, şirk üzerine bir hayat sürdüğünü itiraf etmesi ve hatta ölen anne ve babalarının da müşrik olduklarını ikrar etmeleri yönünde bir telkinin yapıldığı aktarılmıştır.⁷³

5.1.1. Vehhâbîlik Eleştirisinin Siyasi Temelleri: Meşru Halifeye İsyan ve Muhalefet

18. yüzyılla birlikte İslam dünyasında birçok gelişme yaşanmıştır. Yüzyıllar boyunca devam eden siyasi, askerî ve dinî anlayışların, kurulu düzenlerin yeni fikirler ve ideolojiler karşısında istenilen sonuçları temin edemeyişi, Müslüman düşünürleri yeni çözüm arayışları içine sokmuştur. Bu bağlamda tartışılan konulardan biri de siyasi kontrolün hilâfet kontrolünden çıkması ve adem-i merkeziyetçi bir yapıya dönüşmedir.⁷⁴ Avrupa milletleri arasında hızla yayılan milliyetçi akımlar da bu anlayışı desteklemekte, Müslüman toplumlar arasında merkezi bir yönetime bağlı olmayan müstakil devletlerin oluşması fikri revaç bulmaktaydı. Bu fikrin karşısında duran en büyük engel o günün dünyasında İslam ümmetinin Hz. Peygamber'in vefatından itibaren var olan hilâfet kurumudur. Mevcut hilâfete dayalı siyâsi düzen, adem-i merkeziyetçi fikirlerin en büyük engeli olarak kabul edilmekteydi. Bununla birlikte hilâfeti savunanlar da hilâfetin ümmetin birlik ve beraberliğe ihtiyaç duyulan bir yüzyılda olumlu katkıları ile askerî, siyasi ve ekonomik sorunların daha rahat çözüme kavuşacağına inanmaktaydılar. Zehâvî, bu görüşü destekleyenlerdendir. Her ne kadar İstanbul'a gittikten sonra mevcut Halife II. Abdülhamid hakkında olumsuz şiirler yazmış olsa da risâleyi kaleme aldığı dönemde, hilâfetin önemini kabul etmektedir. Bu bağlamda Vehhâbî hareketinin siyasi sonuçlar bakımından bir isyan hareketi olduğunu, dinî ıslahat hareketi olmaktan çok, siyasi bir karaktere sahip olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla hilâfeti zedeleyecek olan bir dinî ve siyasi hareket meşru değildir. Zira Osmanlı'nın yıkılma sürecinde Vehhâbîler, dinî ıslahat iddialarını seslendirmiş olsalar bile, Osmanlı Halifesine (el-Hilâfetu'l-uzmâ el-İslâmiyye) karşı çıkmışlar ve böylece Hâricîlerin takipçileri ve siyâsi yönü olan bir yapı olduklarını ortaya koymuşlardır.⁷⁵ Bu bağlamda daha sonraki tarihlerde oluşan ihyâcı ve tasavvufi hareketler Vehhâbîlerden ayrılırlar. Zira İslam coğrafyasının Kafkaslar, Hind kıtası, Kuzey Afrika ve Mağrib bölgesinde ortaya çıkan hareketler, sömürgeci Avrupa devletlerine karşı bağımsızlık hüviyeti taşımasına rağmen, Vehhâbîler'in mücadelesi İslam hilafetine karşı olmuştur.⁷⁶ Hilafetin ve halifenin değerinin bilinmesi için Zehâvî, yıldız sarayını öven şiirler kaleme almıştır.⁷⁷ Ona göre Vehhâbî fitnesini söndürecek olan, hilafetin merkezi İstanbul ve Yıldız sarayıdır. Zira halife, İslam milletlerinin dışında diğer dinlere mensup

⁷² Alberto Toccano, *Fanatizm*, çev. Barış Özkul (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 25.

⁷³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 17.

⁷⁴ Güner, *Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)*, 27.

⁷⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 23.

⁷⁶ Yusuf Gökçalp - Sabri Yılmaz, Ömer Faruk Teber, "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5/4, (2020), 573-593.

⁷⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 3.

halkların bile sığındığı bir kaledir. İcraatlarıyla İslam ümmetinin lideri olan sultan/halife, bozulan sistemi yenileyecek ve düzeni temin edecektir.⁷⁸

Zehâvî, hilâfeti el-îmâmetü'l-Kübrâ olarak isimlendirmektedir. Tanım olarak bazı âlimlerin kabul ettiği “din ve dünya işlerinde şahıslardan birinin genel başkanlığıdır”⁷⁹ görüşünü benimseyerek Sünnî ulemanın birçoğu tarafından yüzyıllardır tercih ettiği tanımı terk etmiştir. Sünnî ulemanın cumhuru, hilafeti daha çok “Hz. Peygamber’e vekâleten” şeklinde izah etmiştir.⁸⁰ Burada Zehâvî’nin imâmet meselesini daha reel bir zeminde değerlendirdiği görülmektedir. Zehâvî imamın kim olacağı noktasında tarihsel süreçte yaşanan tartışmaların da dışına çıkmaya çalışmaktadır. Sünnîlerin Kureyşî olmayı, Şîîlerin masum ve Alevî (Ali soyundan) olmasını şart koşması birçok noktadan tartışılmıştır. Bu bağlamda Kureyşî olma şartı, bizzat Osmanlı halifelerinin meşruiyetini tartışılır hale getirmiştir. Dolayısıyla bu gibi şartlar dönemin siyasi atmosferinde problemi daha da içinden çıkılmaz hale getirecektir. Bu kaygılardan hareketle veya ılımlı bir sosyalist zihniyete sahip olmasının doğal bir sonucu olarak Zehâvî, imamın kim/kimlerden olması gerektiği tartışmasını, bütün Müslümanların kardeş olarak eşit haklara sahip olmalarından hareketle herkesin imam olabileceğini söyleyerek çözüme kavuşturmuştur. Bu açıklama her ne kadar Zehâvî’nin de sıkça eleştirdiği Hâricîlerin imamet fikrini temsil ediyorsa⁸¹ da kendisi bu yaklaşımı tercih etmiştir. Hâricîlerin imamın takva sahibi herhangi bir Müslüman olmasını caiz görmesi⁸² Kureyş’in otoritesini kabul etmeme gibi bir tepkiyi barındırırken Zehâvî, mevcut halifenin otoritesini daha da pekiştirmeye yarayan bir söylem üzerinden meseleye yaklaşmaktadır. Tabi ki bu yaklaşımda onun yaşadığı yüzyılda hâkim söylemlerden biri olan eşitlik/müsâvât fikrine sıcak bakması bu tutumu desteklemiştir. Ona göre bir ırkın diğerine karşı üstünlüğü yoktur. Aksi takdirde “Müslümanlar ancak kardeştir”⁸³ ayetinin ifade etmiş olduğu kardeşliği, dinî ve dünyevi eşitlikleri kabul etmeksizin gerçekleştirmek imkansızdır.⁸⁴ Ayrıca ülü’lemre itaati ifade eden ayetlerde ve Hz. Peygamber’in “Emire itaat edin Habeşli bir köle bile olsa”⁸⁵ hadisi de bu eşitlik anlayışını destelemektedir.⁸⁶ Tartışmaların tarihi sürecindeki farklı yaklaşımları da değerlendiren Zehâvî’nin yorumları çok dikkat çekicidir. Ona göre “İmamlar Kureyş’tendir” hadisi ile kendi görüşü arasında bir teâruz yoktur. Çünkü Kureyş’ten olma durumu ilk dönemde geçerlidir. Ulemanın bu noktada icmâi vardır. Ancak bu icmâ bütün asırları kapsamaz. Zira “Ezmânın teğayyürü

⁷⁸ Zehâvî, *el-Fecru’s-Sâdik*, 4.

⁷⁹ Zehâvî, *el-Fecru’s-Sâdik*, 4.

⁸⁰ Tanımlar arasındaki farklar için bk. Hasan Gümüsoğlu, *İslam’da İmamet ve Hilafet* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999), 34-44.

⁸¹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 48; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Koni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 86-87.

⁸² Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 1/108.

⁸³ Hucurât, 49/10.

⁸⁴ Zehâvî, *el-Fecru’s-Sâdik*, 5.

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Muhayyidîn Yahyâ b. Şeref en-Nüveyrî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, (Dimâşk: Dâru İbn Kesîr, 2007) 72.

⁸⁶ Zehâvî, *el-Fecru’s-Sâdik*, 6.

ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez” ilkesi gereği zaten geçmiş ulema ilk asırlardan sonraki Kureyşî olmayan sultanların hilafetini kabul etmişlerdir.⁸⁷ Ayrıca Kureyş'e itaat konusu, hadislerinde anlattığı gibi Allah'ın emirlerine itaat edip istikamet sahibi oldukları müddetçe geçerlidir. İtaat belli şartlara bağlanmıştır. Nitekim Abbasilerin zamanla iktidar ve istikametlerini kaybetmeleri sebebiyle imamet ve hilafet ellerinden çıkmış ve Osmanlılar'a geçmiştir.⁸⁸

Zehâvî, imamın Kureyş'in dışından seçilmesini kabul ederek Hâricîlerin ve Vehhâbîler'in yaklaşımına kısmî bir onay vermiş olsa da teorik anlamda Hâricîlerle temel farklılıkları vardır.⁸⁹ Hâricîler gibi devrimci zihniyete sahip olanlar imamın varlığını vâcip kabul etmezler. Hâlbuki Zehâvî, Ehl-i Sünnet'in görüşüne uygun şekilde imamın varlığını ve nasbını vacip kabul etmektedir. Zira dinî ve tevhidin gerçekleşmesi ancak güvenli ortamda gerçekleşebilir. İmamın olmadığı bir yerde dinî ikame edilmesi, şirkin ortadan kaldırılması imkânsızdır.⁹⁰ İşte bu yaklaşım Zehâvî'nin Vehhâbîleri tenkit ettiği bir diğer yöndür. Zira dinî ikame etmek için ortaya çıktığını söyleyen Vehhâbîler, dinî hayatın teminatı kabul edilen halifeye isyan ederek, İslam toplumunun düzenini bozmaktadırlar.⁹¹ Sonuç olarak Vehhâbîlerin bölgeye hakimiyeti, Hâricîlerin iktidara gelmelerinden farksız bir durumu ortaya çıkarmıştır.⁹²

5.1.2. Vehhâbîlerin Dinî Tecrübeye Muhalefetleri: Hadarî ve Akfî Anlayış Zemîninin Kaybedilmesi

Vehhâbîlerin, aklın eşlik ettiği dinî anlayış biçimine karşı oluşu, Zehâvî'nin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Muhammed b. Abdilvehhâb, bedevi hayat tarzı ve anlayışının sadeliği önceleyen ve çok kültürlü anlayıştan uzak durmayı hayat tarzı olarak kabul eden yaklaşımı bölge halkı üzerinde gözlemlemiştir. Bu bağlamda bölgeye hâkim olan en önemli faktörün akıl ve etrafında şekillen dinî anlayıştan (kıyas ve icmâ) daha çok duyguların peşinde güç bulan cehalet ve karizmatik lidere itaat olduğunu fark etmiştir. Bedevi hayat tarzının kendine has bu durumu Zehâvî'ye göre İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini bir isyana çevirmesinde engel değil bilakis itici bir güçtür.⁹³ Öyle ki bölgede akfî ilimlere dair hiçbir emâre kalmamıştır. Bu durumda bölge halkını kendi görüşleri etrafına toplamak kolay olacaktır. Bu fikri güçlendirme noktasında Vehhâbîlerin kullandığı bir diğer argüman ise mezhep imamlarını taklid etmenin gereksiz olduğudur. Zira yüzyıllar boyunca birçok dinî, siyasi ve sosyo-kültürel şartların etkisiyle oluşan mezheplerin hafızası, Müslüman toplumunu yönlendirmektedir. Özellikle bu mezheplere göre toplumu yönlendiren ulemâ, Sünnî düşüncenin hâkim olduğu coğrafyada, halife veya imama karşı isyan edilmesini meşru kabul etmemektedir. Onlar hakkında fâsık veya fâcir gibi

⁸⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 6-7.

⁸⁸ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 7.

⁸⁹ bk. Hatice Teber, *Haricî-İbâdî Tefsir Geleneği Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsîri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 31.

⁹⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 8.

⁹¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 15.

⁹² Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 20-24; M.G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Eker - Mutlu Bozkurt (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/170.

⁹³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 25.

isimlendirmeleri slogana çevirerek bir isyana başlamak pek de mümkün değildi. İlk olarak mezheplerin toplum üzerindeki etkisinin kırılması sağlanmıştır. Böylece günahkâr olan kişi ya da halifenin de şirke düşebileceği anlayışı ile Müslüman toplum hakkında sınırları/hürmeti gerektiren sınırlar ortadan kalkarak, siyasi isyana hizmet etmiştir. Harârî ve aklî zeminin ortadan kaldırılması, aynı zamanda yeni bir dinî ve siyasi yapıyı desteklemiştir. Zira İbn Abdülvehhâb'ın aklı reddetmesinin temelinde, asırlar boyunca aklî istidlallerle ve ortak akılla (icmâ) inşâ edilmiş dinî düşüncenin kendi görüşlerine karşı en güçlü direnç noktası olduğunu görmesi yatar.⁹⁴ Zira icmâ, İslam düşüncesinde “gerçek ve hak inanç”ın ne olduğunu belirlemede en güçlü dayanak ve ilkedir.⁹⁵ Toplumun kabul ettiği ve icmâyâ uygun görüşlere karşı çıkılamayacağı için, İbn Abdülvehhâb ve taraftarları icmânın sonuçlarına değil bizatihi icmâyâ karşı çıkmışlardır.

5.1.3. Toplumsal Meşruiyet Zeminini Kaybetmek: Tekfir

İbn Abdülvehhâb'ın eleştirilerinde aşırıya gitmesi ve tekfiri bir yöntem olarak kullanması, iddialarında haklı olduğunu ispat etme noktasında bir araçtır. Zehâvî, cahil olan bedevî kabilelerin bu şekilde ortaya konan görüşlerin haklı fikirler olduğuna inandıklarını söylemektedir. Bu bağlamda Zehâvî'nin teolojik ve politik başarımın elde edilmesi noktasında tetikleyici bir araç olarak kullandığı en güçlü söylem tekfirdir. Zira toplum nezdinde riyâset/başkanlık gibi bir talep ancak iddialarında aşırı talepkâr olanların erişebileceği bir makamdır. Bu yolda söylemlerin keskinliği toplumu harekete geçirme için önemlidir.⁹⁶ Müellif, İbn Abdülvehhâb'ın elindeki en önemli silahın tekfir olduğunu düşünmektedir. İslam toplumunu ötekileştirmeye yarayan ve Vehhâbî liderlerin ortaya koyacağı şiddet eylemlerini dinî bir bağlamda destekleyecek olan en önemli kavram tekfirdir. Aynı zamanda tekfir, grup dayanışmasını güçlendiren bir yapıya sahiptir. Böylece küfre düşenlerin sahip olduğu topraklar, harp toprakları kabul edilebilecek; savaş ve sonrasında elde edilecek ganimetler rahatlıkla mülk edinilebilecektir.⁹⁷ Böylece iktisâdî kazancın cazibesi yanında ötekileştirme aracı görevini yerine getiren tekfir, siyasi ve politik talepleri toplum nezdinde meşrulaştırma aracı haline dönüşmüş, ihtiyaç duyulan teolojik zemini hazırlamıştır.⁹⁸

Zehâvî, Vehhâbîlerin mezhebi görüşlerini yaymak için tekfir kavramına sarılmalarını kendi kaynaklarından hareketle eleştirmektedir. Ona göre ümmetin çoğunluğu hata ve cehaletten dolayı bir müminin küfre düşmeyeceğini kabul etmiş ve bu konuda icmâyâ varmıştır. Hatta Vehhâbîlerin görüşlerine itibar ettiği İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye dahî bu gibi kimselerin küfre nispet edilmelerini kabul etmemiştir. Zira bir Müslüman kimse imandan çıkmadığı halde cehâlet ve hatadan dolayı amellerinde ve fikirlerinde şirk ve küfrü hatırlatan emâreler olsa bile dinden çıkmış kabul edilmez.⁹⁹ Ayrıca tekfir konusunda Vehhâbîlerin hoyratça tutumları Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine de

⁹⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 25.

⁹⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 7.

⁹⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 42.

⁹⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 42.

⁹⁸ Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 98.

⁹⁹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 43.

uygun değildir. Zira İbn Teymiyye'ye göre Ahmed b. Hanbel, tevhid ve sıfatlar konusunda hatalı gördüğü Cehmiyye, Havâric, Mürcie ve Kaderiyye mezheplerine mensup kişilerin arkasında namaz kılmış ve onları tekfir etmemiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla Vehhâbîlerin Hanbeli olduklarını olduklarına dair iddialarının, en azından kendi mezhebi aidiyetlerinin gerektirdiği çizgilere riayet etmeyi gerektirdiğini düşünmektedir.¹⁰¹

6. Vehhâbilik Eleştirisinde Ortak Bir Argüman Olarak: Tevessül ve İnkâr

Allah'a kurbiyeti/yakınlığı sağlamayı temin eden şeyler tevessül ve vesile kavramları ile İslam düşüncesinde yer bulmuştur. Kur'ân ve hadislerde yer bulan vesile kavramı Vehhâbîlerle birlikte gündeme gelmiş ve günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde tevessülü kabul eden ve etmeye taraftar olanlar kendilerine uygun deliller ile meseleyi açıklama gayretinde olmuşlardır.¹⁰² Tevessül, Vehhâbîlerin, Müslümanlar aleyhine dile getirdikleri ithamların dayandığı en temel argümandır. Bundan dolayı Vehhâbilik eleştirilerinde ve reddiyelerinde ele alınan konuların başında tevessül gelmektedir.¹⁰³ Son yıllarda yapılan bir çalışma, Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelerde yirmi civarında eserin tevessül inkârını merkeze alarak telif edildiğini göstermektedir.¹⁰⁴ Zehâvî de eserinde bu konuya temas etmiş, Vehhâbîlerin tevessül konusundaki hatalarını karşı cevaplar ile ortaya koymaya çalışmıştır. Müellife göre tevessül, “amaca ulaşmak için kullanılan araç ve sebepten” ibarettir. Tevessülde bulunmanın anlamı noktasında İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüş olmalarına rağmen Hz. Peygamber'le tevessülde bulunmayı câiz görmüşlerdir.¹⁰⁵ Zira ümmetin çoğunluğuna göre maksudun gerçekleşmesini sağlayan gerçek fail Allah Teâla'dır.¹⁰⁶ Buna rağmen Vehhâbîlerin tevessül meselesini tekfir için araçsallaştırması, siyasi hedeflerin gerçekleşmesinde kullandıkları bir bahanedir. Zira Vehhâbîler, ümmetin geçmiş asırlardaki tecrübelerini ve dinî yaşantısına dair hususları, Osmanlı kimliğinde düşmanlaştırarak reddetmeyi ve İslam'ın dışında kabul etmeyi benimsemişlerdir.¹⁰⁷ Yeni dinî anlayışı tesis edebilmek için, geçmişe ait dinî mirası, çok geniş çaplı bir ayıklama yapmakla başaracaklarını düşünmüşlerdir.¹⁰⁸ Tevessül ve istigâse gibi anlayışların en çok bulunduğu kurum olan tasavvuf da bu eleştirilerden fazlasıyla nasibini almıştır. Bu tutum sadece Vehhâbîler ile sınırlı kalmamıştır. Hac ve Umre için bölgeye gelen ıslahatçılar, kendi coğrafyalarında özellikle tasavvuf karşıtlığını reform çalışmalarının merkezine yerleştirmişlerdir.¹⁰⁹ Her şeyden önce Vehhâbîler ve onları kendilerine rehber edinen Müslümanlar,

¹⁰⁰ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *İmânü'l-Evsat*, thk. Ali b. Buheyrt ez-Zehrânî (b.y.: Dârü İbni'l-Cevziyye, 2003), 374.

¹⁰¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 45-46.

¹⁰² Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 33.

¹⁰³ Osmanlılar dönemi Vehhâbilik eleştirilerinin bir değerlendirmesi için bk. Ebru Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbilîğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)* (Ankara Üniversitesi, Doktora, 2022), 484-503.

¹⁰⁴ Süleyman Sarı, “Selefi ve Vehhâbilere Reddiye Eserler”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/3 (2009), 340 vd.

¹⁰⁵ Yavuz, “Tevessül”, 41/6.

¹⁰⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 53.

¹⁰⁷ Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik* (Dergah Yayınları, 2016), 98.

¹⁰⁸ Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik*, 99.

¹⁰⁹ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3/170.

İslam toplumunda tasavvufî unsurlar barındıran uygulamaların hepsinden nefret ediyorlar, şirkin nüfuz alanları olarak kabul ediyorlardı. Teorik kabuller ya da pratik uygulamalar, Mekke döneminde müşriklerin dinî hayatları ile özdeş kabul edilmekteydi. Bu bağlamda türbe ziyaretleri ayrı bir önem taşımaktaydı. Vehhâbîler'e göre şirk kültürünün ortadan kaldırılması noktasında atılması gereken ilk adım türbe ziyaretlerinin engellenmesi ve türbelerin yıkılması olmuştur.¹¹⁰

Zehâvî'ye göre Vehhâbîlerin, Müslümanların işlediği bid'at ve hurafelere muhalefette aşırıya giderek, tekfiri benimsemeleri, kendileri hakkında bir delil olarak da kullanılabilir. Zira ümmetin üzerinde icmâya vardığı hususları inkâr etmek veya başka bir ifade ile Peygamberin yasaklamadığı hususları hiçbir delile dayanmaksızın haram kabul etmek, enbiya ve sâlihlerin dinî hakkıyla anlatamadıkları anlamına gelmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, "Benim ümmetim dalâlet üzerinde toplanmaz"¹¹¹ buyurmuştur. Ümmetin çoğunluğunun bugüne kadar yaptıkları ve caiz olduğuna dair icmânın bulunduğu tevessülü kabul etmemek büyük bir hatadır.¹¹² Eğer ümmetin çoğunluğu tevessül ile küfre düşmüşler ise Hz. Peygamber'in vermiş olduğu haberin yanlış olması icap eder ki Vehhâbîlerin benimsemiş oldukları bu yöntem sonuçları itibarıyla dört mezhep imamına göre küfürdür.¹¹³ Tarihsel tartışmalardan ve Vehhâbîlerin iddiasından hareketle Zehavî, tevessül konusunu risâlenin merkezine konumlandırmıştır. Tevessül meselesi, Vehhâbîliğin kendi içindeki paradokslarının da rahatlıkla görülebileceği bir konudur. Bu bağlamda Vehhâbîler, müşrikler hakkında nâzil olan ayetleri bağlamından koparmış¹¹⁴ daha da ileri giderek, istigâsede bulunanları ve türbeleri ziyaret edenleri, putlara tapan (abede-i evsân) müşrikler olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁵ Zehâvî'ye göre bu gibi konular asılları itibarıyla küfrü zorunlu olarak gerektiren meseleler değildir. Ancak Vehhâbîlerin kendi fikirlerini kabul etmeyenleri tekfir etme hususunda sergiledikleri aceleci tavır için bu gibi uygulamalar bahaneden başka bir şey değildir.¹¹⁶ Ancak bu sayede Vehhâbî mezhebinin güçlenmesi ve bölgedeki siyasî hakimiyeti tesis edilebilecektir.¹¹⁷

Zehâvî'ye göre tevessülün meşruiyetine dair birçok âyet ve hadis vardır. Örneğin vesile ayetinin¹¹⁸ tefsirinde İbn Abbas, Allah'a yaklaştıran her şeyin vesile olduğunu kabul etmekte iken Vehhâbîler sadece fiillerin tekarrübü temin ettiğini savunmaktadırlar. Müellife göre bu yaklaşım zorlama bir tevildir. Zira âyetin bağlamı vesilenin kişiler şeklinde anlaşılmasına elverişli olduğu gibi bu yöndeki anlam daha güzeldir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yanına gelerek istiğfar edenlerin talepleri Hz. Peygamber'in istiğfarına bağlanmıştır. Bu bizatihi tevessülün caiz olduğunu göstermektedir.¹¹⁹ Aslında Vehhâbîler, Hz. Pey-

¹¹⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3/171.

¹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Dârü İhyai-Kütübi'l-Arabi, ts.), 1/1303.

¹¹² Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 53-54.

¹¹³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 60.

¹¹⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 25/47.

¹¹⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 31.

¹¹⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 42,47.

¹¹⁷ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 47.

¹¹⁸ el-Mâide 5/120.

¹¹⁹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdik*, 55.

gamber'in hayatta iken vesile olmasına karşı çıkmamakta, öldükten sonra yapılan tevessülün şirk olduğunu iddia etmektedirler. Zehâvî bu fikrin de bâtil olduğunu düşünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in ümmetine istiğfarı hayatı ile sınırlanamaz. Zira Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ümmetine vesile olacağını dair hadisler vardır. Bununla birlikte Vehhâbîlerin ayetin muayyen bir gruptan bahsetmesi ve Hz. Peygamberin hayatı ile sınırlı olması Vehhâbîlerin çoğu zaman uyguladıkları "Sebebin hususiyeti, hükmün umumi olmasını engellemez" ilkesi gereği, tevessülün her zaman için geçerli olmasını gerektirir.¹²⁰ Yine Müslümanların tevessül ve istigâse bulunmaları Vehhâbîlerin yaklaşımına göre yanlış olmaması gerekir. Eğer tevessül ve istigâse sadece Allah'a mahsus ise ki diğer Müslümanlar da bunu kabul eder, Müslümanların kabirlerini ziyaret ettikleri şahısların ölmüş olmalarının bir mahzuru yoktur çünkü Allah Hay'dır.¹²¹ Tevessülün Hz. Peygamber tarafından yapıldığına dair deliller de vardır. Hz. Peygamber dua yaparken "Senden isteyenlerin hakkı için" demiştir.¹²² Fatıma b. Esed için dua ederken "Nebî ve ondan önceki nebîler hakkı için" şeklinde duaları vardır. Bu durum Hz. Peygamberin hayatı ile sınırlıdır diyen Vehhâbîlere karşı tekrar aynı ikazı yapan Zehâvî, kendisinden talep edilen, duaların kabul edilmesinin istendiği zatın Hz. Allah olduğunu ve dâima diri olduğunu hatırlatır. Hadislerde geçen delillerin dışında tevessülün sahabe döneminde de uygulandığını örneklerle ispata çalışan Zehâvî, bunların dışında konuya farklı cephelerden de bakmıştır.¹²³

Zehâvî, Vehhâbîlerin tevessül ve istigâse konusunda takındıkları tavrın yanlışlığını metot yönünden de değerlendirir. Ona göre Vehhâbîler, müşrikler hakkında inen ayetleri sebeplerin hususiyetine bakmaksızın, lafzın umumî olduğundan hareketle değerlendirdiklerini söyler. Usul açısından bu yaklaşım temelde doğrudur. Ancak enbiya ve evliya türbelerini ziyaret eden Müslümanlar ve onların buralarda yaptıkları dualar ile Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerin duaları arasında büyük farklar vardır.¹²⁴ Bu farklardan en önemlisi, müşrikler putları aracı kabul ederken bizatihi ibadet ediyorlardı. Lügat yönünden duanın ibadet anlamına geldiği bilinen bir husustur. Halbuki Müslümanlar tevessül ve istigâsede bulunurken asla ibadet etmezler. Ayrıca müşrikler, putlar aracılığı ile Hz. Allah'a ortak koşmakta iken Müslümanlar şirk koşmazlar.¹²⁵

Vehhâbîlerin ayetlerden hareketle Müslümanları "yakınlaştırma" yönünden müşriklere teşbih etme ithâmını değerlendiren Zehâvî, bu konu hakkında da cevaplar vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen müşriklerin inancı ya da şirk anlayışı paganizm merkezli hatta politeist bir tanrı inancıdır. Onlar, farklı görevler yükledikleri tanrıları içerisinde putlarını en yüce ilah olan Allah'a ulaştırarak aracılar kabul ederler. En zor işleri yapma kudretinde olan Allah'a ancak aracılar vasıtasıyla ulaşırlar. Vehhâbîlerin müşriklerin bu durumunu Müminler hakkında kıyas yapmaları hatalıdır. Zira müminler tevhid inancına

¹²⁰ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 55.

¹²¹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 55-56.

¹²² Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 9/256-257. Hadis hakkındaki tartımlar için ayrıca bk.Faysal b. Kazzâr El-Câsim, *Tevhid İnancına Aykırı İddialar ve Cevapları*, çev. Ahmet İhsan Dündar (İstanbul: Ümmülkura, 2006), 92-93.

¹²³ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 61-62.

¹²⁴ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 48.

¹²⁵ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 48.

sahiptirler. Müşriklerin putların ibadete layık olduğunu düşünmesine rağmen, Müslümanlar tevessül de buldukları kişilerin böyle bir hususiyetleri olmadığı noktasında itikatları nettir. Ayrıca müşrikler, putlarına bilfiil belli ritüellerle ibadet ederler. Ancak müminler türbe ziyaretlerinde, tevessül ve istigâsede bulunurken ibadet etmedikleri gibi böyle bir şeyi akıllarından¹²⁶ bile geçirmezler. Zehâvî'ye göre Vehhâbîlerin Müslümanlar hakkındaki bu ithamlarının bir diğer sebebi, sahip oldukları teşbih ve tecsim anlayışıdır. Hanbeli gelenek içinde daima kendine yer bulan antropomorfist anlayışın farklı tezahürleri her zaman görülmüştür. Bu durum klasik dönemden itibaren bizzat Hanbelî alimler tarafından da tenkit edilmiştir.¹²⁷ Hatta Vehhâbîlerin görüşlerinin tutarsızlığı hakkında ciddi bir Hanbeli literatür bile oluşmuştur. Müellife göre Vehhâbîler, Allah'ın semada cisim gibi olduğunu söylemişler ve Arş üzerine istivâ etmesini orada oturma olarak kabul etmişlerdir. Mekkeli müşrikler de Allah'ın semada olduğuna inanmakta idiler. Putların, mekânsal olarak semada olması sebebiyle kendilerinden uzak olan Allah'a kendilerini yaklaştırdığını düşünmekteydiler. Zira konu ile alakalı ayette (Zümer, 39/3) geçen (زُلْفَى) kelimesi de bu durumu anlatmaktadır. Müslümanlar ise Allah'ın mekândan münezzehe olduğuna inanmaktadırlar. Onların kendilerini Allah'a yaklaştıracak herhangi bir aracıya ihtiyaçları yoktur. Zehâvî'ye göre Allah'ı Arş üzerinde bir mekânda kabul eden müşriklerin durumu, Vehhâbîlerin tekfir ettikleri Müslümanlardan daha çok, bizzat Vehhâbîlere benzemektedir. Bu durumda Vehhâbîlerin bu iddialarının doğru olmadığı ortadadır.¹²⁸ Daha da önemlisi Vehhâbîler, Müslümanları müşriklere benzetirken en önemli hususlardan birisi olan ibadet meselesini görmezden gelmekte ve bundan dolayı büyük bir hata yapmaktadırlar. Müşrikler, putları aracı kılarken oruç tutmak, namaz kılmak gibi ibadetleri bilmiyorlar ve yapmıyorlardı. Müslümanlar ise Allah'a ibadet ediyorlar, onu mekândan tenzih ediyorlardı. Bu bariz fark ortada iken ortaya konan iddialar, şeytanın hilesi olup tekfir için üretilen bahanelerden başka bir şey değildir.¹²⁹

Sonuç

Vehhâbîlik 18. asrın ortalarından itibaren İslam dünyasında gündemde olan bir dinî harekettir. Kurucusu Muhammed İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri kısa zaman içinde Necid ve Ahsa bölgesinde yaşayan ve hadarî düşünceden uzak bir hayatı benimseyen kabileler tarafından desteklenmiştir. Özellikle Emir İbn Suûd'un kendi siyasi emellerine hizmet edeceğine inandığı Vehhâbîliği benimsemesi ile hareket daha güçlü bir hale gelmiştir. Vehhâbî düşüncenin ileri sürdüğü iddialar ilk andan itibaren muhalefetle karşılaşmış olsa da bölgenin coğrafi şartları ve hayat tarzı bu fikirlere kucak açmıştır. Zamanla Hicaz ve civarında yönetimi ele geçiren Vehhâbîlerin yeni dinî söylemleri, bölgeye gelenler üzerinde etkili olmuştur. Özellikle İslam coğrafyasının farklı bölgelerinin işgal altında olduğu 18. yüzyılda bu dinî söylem, arayışlar çağında bir çözüm olarak kabul edilmiştir. Bu atmosferde Vehhâbîlerin sıkça telaffuz ettiği selefî söylem tarzı özellikle Irak bölgesinde

¹²⁶ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 49.

¹²⁷ Güner, *Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)*, 119; Sarı, "Selefi ve Vehhâbîlere Reddiye Eserler".

¹²⁸ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 50-51.

¹²⁹ Zehâvî, *el-Fecru's-Sâdık*, 51.

etkili olmaya başlamıştır. Bu yeni dinî söylemin ve kısa tarihinin dikkatli okuyucularından biri olan Cemil Sıdkî ez-Zehâvî, Vehhâbilik hakkında bir risâle yazmıştır. Modern Arap şiirinin önemli temsilcilerinden bir kabul edilen ez-Zehâvî, güçlü bir entelektüel birikime sahip olduğu gibi, Osmanlı bürokrasisi içinde de değişik kademelerde görev yapmış bir kimsedir. Zehâvî, Vehhâbîlerin Irak bölgesinde sıradan halkı iknadaki gücünün dışında bölge nüfusu üzerinde karizmatik kimlikleri ile yetkin durumda olan kimi alimleri de etkilediğini gözlemlemiştir. Bunun üzerine Vehhâbîlerin ortaya attığı fikirlerin yanlış olduğunu ispatlamak için eserini yazmıştır. Eserde dikkat çeken en önemli noktalardan biri, Zehâvî'nin, Vehhâbîlerin düşüncelerine yön veren en temel etkenin, çöl ve kabile hayatının sadeliği ve duygusal dünyaları olduğunun farkında olmasıdır. Ona göre bölge halkı, düşünce faaliyetlerinin getirdiği tekellüfü kabul etmeyecek bir karaktere sahiptir. İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri bu bağlamda sade ve kabile dayanışmasına da imkân veren bir asabiyye inşâ etmektedir. Kendisi gibi olmayı düşman kabul eden anlayış bu bağlamda tekfir gibi bir argümana sahip olmuştur. Zehâvî bu tespitleri yaptıktan sonra Vehhâbilîğin siyasi bir hareket olduğunu söyler. Ona göre bu hareket her ne kadar bazı görüşleri sebebiyle sempatizanlar bulsa da aslında Osmanlı hilafetine karşı bir isyandır. Ayrıca İbn Abdülvehhâb'ın siyasi emelleri olan karizmatik bir yapısı olduğunu ileri sürer. O, küçüklüğünden itibaren lider olmak istemektedir. Bu hedefi gerçekleştirebileceği yegâne alan dinî düşüncedir. İbn Abdülvehhâb çalışmalarını ve söylemlerini bu fikre göre dizayn etmiştir. Zehâvî'ye göre Vehhâbilîğin dinî olmaktan çok siyasi bir yapıya sahip olduğu eylemlerinden anlaşılmaktadır. Nitekim gerçekleştirdikleri eylemler ile dinî iddiaları örtüşmemektedir. Kendileri gibi inanmayanları müşrik kabul ederek, siyasi amaçlarına ulaşmak istemektedirler. Bu bağlamda Müslümanları tekfir etmeleri, siyasi ve askerî uygulamalarını meşrulaştırmak için kullandıkları bir araçtır. Vehhâbîlerin Müslümanları tekfir ederken ileri sürdükleri kabir ziyareti, tevessül ve istigâse gibi kavramlar sadece tekfirin teolojik zeminini oluşturmada en uygun olduğu için ileri sürülmüştür. Zehâvî, Vehhâbîlerin zikredilen kavramları yanlış bir biçimde değerlendirmelerini aslında kendi yanlış tevhid anlayışlarından doğduğunu ileri sürmektedir. Zira istiva meselesinde de teşbih ve teccime varan görüşler ileri sürmeleri, onların tevhidi yanlış anladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla Müslümanları tekfir etmeleri kendi yanlış anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Zehâvî'nin dikkat çeken fikirlerin bir diğeri ise, mezhep imamlarını taklit edilmesinin haram olduğu fikridir. Ayrıca mezhep imamları ve takipçilerinin ortaya koyduğu icmâya muhalefet etmeleridir. Böylece mezhep imamları taklit edilemeyecek, icmâ ile sabit olan hükümler görmezden gelinecek ve İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine bir alan açılacaktır. Mezhep imamları ve icmânın otoritesi yıkılarak, yeni dinî anlayışa imkân verilecektir. Zehâvî'nin Vehhâbîlerin görüşlerini anlatırken kullandığı en önemli kavramlardan biri de tevessüldür. Vehhâbîler tevessülde bulunanları tekfir etmişlerdir. Zira bu durumda olanlar Vehhâbîlere göre Hz. Peygamber dönemindeki müşrikler gibidirler. Zehâvî, bu iddianın siyasi emelleri gerçekleştirmek için kullanılan bir bahane olduğunu söylemektedir. Ayet ve hadislerden deliller ile meşru tevessülün varlığını ispatlamaya çalışan müellif, aklî istidlallerde bulunmayı ihmal etmez. Zehâvî, tevessül ve Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesi gibi hususların şirk olmadığını, ancak Vehhâbîlerin karşı olduğu geleneksel dinî düşüncüyü temsil ettiği için kullanılan bir araç olduğunu vurgular.

Bu görüşleri çerçevesinde Zehâvî'nin eseri, Vehhâbîlerin düşüncelerini farklı bir perspektiften incelemesi, sosyolojik zemin ve psikolojik etkenleri ele alması özelliği ile kendi dönemindeki eleştirel eserlerden ayrılmakta, ilmî bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

- Ahmed Cevdet Paşa. Tarih-i Cevdet. sad. Dünder Günday. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.
- Ayyıldız, Erol. "Ma'rûf er-Rusâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/69-71. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 9. Basım, 2018.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 33-48.
- Basheer, M. Nafi. "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'mân el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi". çev. Kadir Gömbeyaz. *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 293-326.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Arzuhal Jurnal* [Y..PRK.AZJ.], No. 50, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Arzuhal Jurnal* [Y..PRK.AZJ.], No. 50, Gömlek No. 115.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi* [MF.MKT.], No. 899, Gömlek No. 45.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*. Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cessâm, Faysal b. Kazzâr. *Tevhid İncancına Aykırı İddialar ve Cevaplar*. çev. Ahmet İhsan Dünder. İstanbul: Ümmülkura, 2006.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Koni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Dalkıran, Sayın. "'Târih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri (I)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 219-252.
- Ecer, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*. Asam, 2001.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 97-110.
- Gökalp, Yusuf - Yılmaz, Sabri - Teber, Ömer Faruk. "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5/4, (2020), 573-593.
- Gümüoğlu, Hasan. *İslâm'da İmamet ve Hilafet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Güner, Selda. *Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hodgson, M.G.S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Alp Eker - Mutlu Bozkurt. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Dâru İhyai-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

- Kartaloğlu, Habip. “Sebilürreşâd Dergisi Bağlamında Osmanlı'nın Son Döneminde Vehhâbilik Algısı” (Ankara: Atlas Sosyal Bilimler Kongresi, 2021).
- Keylân, Arkân. *el-Fikru's-Siyâsi li's-Selefiyye fi'l-Irak*. Bağdat: Dâru Kanâdîl, 2018.
- Koçak, Ebru. *Osmanlılar Döneminde Vehhâbiliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)*. Ankara Üniversitesi, Doktora, 2022.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Lapidüs, M. Ira. *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*. çev. İ. Safa Üstün. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Muhammed, Yusuf Ali ed-Devîde. *Cemil Sıdkî ez-Zehâvî Hayâtuhû ve Şi'ruhu*. Câmîatü Ümmü Dermân, Yüksek Lisans, 2008.
- Nüveyrî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. Dimâşk: Dâru İbn Kesîr, 2007, 72.
- Peskes, Esther - Çelenk, Mehmet. “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/2 (2003), 413-429.
- Sabri Paşa, Eyüp. *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbiler Tarihi)*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.
- Sadgrove, Philip Charles. “Zehâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/177-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Sarı, Süleyman. “Selefi ve Vehhâbilere Reddiye Eserler”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi)* 9/3 (2009), 327-346.
- Sıdkî, Zehavizade Cemîl. “İspat-ı Mebde”. *Resimli Gazete* II/ö.s. (nüsha-i fevkalade) (15 Temmuz 1313), 43-49.
- Şahin, Hanifi. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlılar ve Vehhabilik*. Dergah Yayınları, 2. Basım, 2016.
- İbn Abdülevehhâb, Muhammed. *Keşfü'ş-Şübehât*. b.y.: Dârü'l-İmân, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *İmânü'l-Evsat*, thk. Ali b. Buheyd ez-Zehrânî. b.y.: Dârü İbni'l-Cevziyye, 2003.
- Teber, Hatice. *Hariç-İbâdî Tefsir Gelenği Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsîri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Teber, Ömer Faruk. “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu” *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler* 12/34, (2008), 57-72.
- Toccano, Alberto. *Fanatizm*. çev. Barış Özkul. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Toprak, M. Faruk. “Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde İstanbul Anıları”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14 (2012), 27-36.
- Türkel, Rifat. “Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği) = Wahhabism in Terms of Its Effects (Sample of the Countries Other Than Saudi Arabia)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (2013), 699-718. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1974>
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik Ve Arka Planı: Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Türkel, Rifat. “Osmanlı Vehhâbilik Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 213-242.

- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Yalar, Mehmet. "Zehâvî ve Realist Arap Şiirindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 47-73.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teveessül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehâvî, Cemîl Sıdkî. *el-Fecru's-Sâdik*. Mısır: Matbaatü'l-Vâiz, 1323.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dârü'l-Melâÿîn, 15. Basım, 2002.

Şeriatî'nin Aynasında Marks: Marks'ın Bir İslamcının Aynasına Yansıyan Suretleri ve Marksizmler*

Sever Işık | <https://orcid.org/0000-0002-8051-4647>
severquista@gmail.com

Gaziantep Üniversitesi | <https://ror.org/020vvc407>
 Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye

Öz

Bu makalenin amacı Şeriatî'nin Marks ve Marksizme bakış açısını ortaya koyarak bir değerlendirmesini yapmaktır. Şeriatî'nin sol teolojisi aleyhte olmakla birlikte daima Marksizm'le ilişki içinde teşekkül etmiştir. Marksizm analizinde ve eleştirisinde muhafazakâr bir dil kullanılmaktan özenle kaçınan Şeriatî için Marksizm, küfür ideoloji değil, aşılması ve alt edilmesi gereken yabancı ve rakip bir ideolojidir. Şeriatî'nin amacı kitleleri siyasal mücadeleye çekmek ve toplum adına mücadele eden Müslümanlar için bir çeşit siyasal kılavuz işlevi görecek olan bir dini ideoloji oluşturmaktır. Onun, Marksizm'e bakışında önemli tarihsel değişimler söz konusudur. İlk dönem çalışmalarında "üç Marks" ayrımından hareketle olumsal olan yaklaşım, zamanla daha negatif bir karakter edinir. Geç dönem çalışmalarında Marksizm yeniden değerlendirilir ve materyalist bir ideoloji olarak reddedilir. İslam-Bilim ideolojisinin dini kaynakları yeniden vurgulanarak iki ideoloji arasındaki farklılıklar keskinleştirilir. Ona göre İslam, kapitalizmle ortak ontolojik zemini paylaşan Marksizmden temelden farklı ve bütünlüklü bir ideolojidir. Biri reddedilmeden diğeri kabul edilemez. Tevhidi esas alan İslam, radikal bir özneliği yaratma, özgürlük ve eşitlik gibi temel ideallere ulaşma hususunda Marksizm başta olmak üzere tüm modern ideolojilerden daha üstün bir konumdadır. Avrupa merkezci bir ideoloji olan Marksizm aynı zamanda yabancılaştırıcı batılı bir ideolojidir. Sol etosu kendi sol teolojisine dahil etmekle birlikte Marksizmin ontolojik kabulleri kesin olarak reddeder. Tevhide dayanan devrimci bir dünya görüşü inşa etmeye çalışır. Bu maneviyatçı dünya görüşü adaleti, özgürlük ve eşitliği temel amaç edinir. Bireysel inanç ve zahidane yaşam bu dünya görüşünün en önemli unsurlarındadır. İslam, Müslüman toplumları kapitalizme ve emperyalizme karşı mobilize edecek, yabancılaşmaya karşı toplumun kimliğini koruyacak yegâne yapıdır. Bu nedenle yabancı ve yabancılaştırıcı ideolojileri terk etmek ve devrimci bir ideoloji olarak İslam'a dönmek gerekir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, Şeriatî, Marks, Marksizm, İslam, İdeoloji, Tevhid, Materyalizm

Öne Çıkanlar

- Şeriatî'ye göre Marksizm aşılması ve alt edilmesi gereken rakip bir ideolojidir.
- Şeriatî'nin Marks'a ve Marksizme bakışının tarihsel olarak evrildiği ve nihayetinde materyalist bir ideoloji olarak Marksizmin reddiyle sonuçlandığı görülmüştür.
- Şeriatî, İslamı ideoloji formunda yeniden yapılandırarak Müslüman kitlelerin değişim ve dönüşümüne kılavuzluk edecek bir dini ideoloji oluşturmaya çalışır.

- Şeriatî, dini kaynaklarını vurgulayarak kendi İslam-Bilim ideolojisinin Marksizmden farkını keskinleştirmeye çalışır.
- Şeriatî'ye göre tevhidi esas alan İslam adalet, eşitlik ve özgürlük hedefine ulaşma hususunda Marksizm ve diğer Batılı ideolojilerden daha üstün bir konumdadır.

Atıf Bilgisi

Işık, Server. “Şeriatî'nin Aynasında Marks: Marks'ın Bir İslamcının Aynasına Yansıyan Suretleri ve Marksizmler”. *Eskiye*ni 50 (Eylül 2023), 901-923.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1307585>

Geliş Tarihi	31 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	30 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Reflections of Marx in Shariati: Marxisms and The Reflected Images of Marx in the Mirror of an Islamist

Sever Işık | <https://orcid.org/000-0002-8401-2353>
severquista@gmail.com

Gaziantep University | <https://ror.org/020vvc407>

Faculty of Art and Science, Department of Philosophy, Gaziantep, Türkiye

Abstract

The article aims to reveal and remark upon the view of Shariati on Marx and Marxism. The leftist theology of Shariati has always consisted in relation to Marxism, although in an unfavorable way. Marxism is not a sacrilegious ideology, but a strange and opposing ideology that needs to be overcome and defeated, from the viewpoint of Shariati, who avoids using conservative wording when analyzing and criticizing it. Shariati aims to attract the masses into a political opposition and to establish a religious ideology which may serve as a kind of political guideline for Muslims fighting for the good of society. There are important historical changes in Shariati's view of Marxism. Whereas his approach was more contingent upon "three Marx" differentiation during his early studies, it developed into a more negative aspect over the course of time. In late period works, Marxism is reevaluated and rejected as a materialist ideology. The differences between the two ideologies are sharpened by re-emphasizing the religious sources of the Islam-Science ideology. According to him, Islam is an ideology that is holistic and fundamentally different from Marxism, which shares common ontological ground with capitalism. One cannot be accepted until the other one is rejected. Islam, which is based on Tawhid, is in a superior position to all modern ideologies, especially Marxism, in terms of creating a radical subjectivity and achieving basic ideals such as freedom and equality. Because it is a Eurocentric ideology, Marxism is also an alienating Western ideology. While it includes the left ethos in its left theology, it categorically rejects the ontological assumptions of Marxism. Shariati, tries to construct a revolutionary worldview based on Tawhid. This spiritualist worldview is based on justice, freedom and equality. Individual belief and spiritual life are the most essential elements of this worldview. Islam is the only structure that will mobilize Muslim societies against capitalism and imperialism and protect the identity of the society against alienation. For this reason, it is necessary to abandon foreign and alienating ideologies and return to Islam as a revolutionary ideology.

Keywords

Philosophy, Shariati, Marx, Marxism, Islam, Ideology, Tawhid, Materialism

Highlights

- According to Shariati, Marxism is a rival ideology that must be overcome and defeated.
- It has been observed that Shariati's view of Marx and Marxism has evolved historically and ultimately resulted in the rejection of Marxism as a materialist ideology.
- Shariati tries to create a religious ideology that will guide the change and transformation of the Muslim masses by restructuring Islam in the form of ideology.
- Shariati tries to sharpen the difference of his Islam-Science ideology from Marxism by emphasizing its religious sources.

- According to Shariati, Islam, which is based on tawhid, is in a superior position to Marxism and other Western ideologies in terms of achieving the goal of justice, equality and freedom.

Citation

Işık, Server. "Reflections of Marx in Shariati: Marxisms and The Reflected Images of Marx in the Mirror of an Islamist". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 901-923.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307585>

Date of submission	31 May 2023
Date of acceptance	30 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Ali Şeriatî'nin (1933-1977) düşünsel mirası tercümelere müteakip 1980 ve sonrası Türkiye'deki İslamcı kuşakların en önemli söylem, düşünce, perspektif ve eylem kaynaklarından birini oluşturmuştur. Özellikle 1980'lerde kitleleri mobilize etme yeteneğine kavuşmuş muhalif bir ideoloji olan İslamcı söylem, Marks ve Marksizme dair epistemolojik söylemlerinin ve ideolojik silahlarının önemli bir kısmını Şeriatî'nin teorik cephaneliğinden tedarik etmiştir. Şeriatî'nin İslam yorumu sosyal ve siyasal gelişime bigâne kal(a)mayan, kalmak istemeyen fakat bunu kendi inançlarından kopmaksızın gerçekleştirmek isteyen genç kuşaktan çok sayıda kişiyi etkilemiştir.¹ Şeriatî'nin solun amaçlarını ve ütopyalarını da temellük eden radikal ve evrenselci İslam yorumu özellikle geleneğin ağırlığından bunalan, geleneğin geçmişe dönük fıkhi/hukuksal diline yabancılaşan ve dünyayı değiştirmek isteyen genç kuşaklar için bir çeşit teorik ve pratik siyasal eylem kılavuzu işlevi görmüştür. Kendi gençlik döneminden “Muhammed ile Marks(ın) gençlerin kalbinde birbiriyle savaştığı bir dönem” olarak bahseden² Şeriatî'nin, İslamı, maneviyatçı, özgürlükçü eşitlikçi ideallerle buluşturan devrimci/sol dini söylemi kendi ülkesinin sınırlarını aşmış İslam dünyasının birçok yerinde eğitilmiş genç kuşakların siyasal İslamî ideolojiye yöneliminde ve siyasal formasyonlarında hatırı sayılır bir rol oynamıştır. Yaklaşımı ve mücadelesiyle oluşumuna önemli katkı sağladığı devrimin statükolaşmasına karşın Şeriatî'nin devrimci mirası günümüzde de etkisini bir ölçüde sürdürmeye devam etmektedir. Devrimin mayalandığı dönemden devrimin düzene dönüştüğü bugüne dek Şeriatî'nin eserleri lehte ve aleyhte, fakat daima politik dalgalanmalara paralel olarak çok farklı ve karşıt perspektifler çerçevesinde daima tartışma konusu yapılmıştır. Şeriatî'nin temel iddiası, adaletin temin ve tesisinde, ezilenlerin sömürü karşıtı devrimci mücadelesinde, eşitlikçi bir toplumun inşasında, kapitalizm ve emperyalizmin alt edilmesinde bağımsız ve bütünlüklü bir ideoloji olarak İslam'ın Marksizm başta olmak üzere tüm Batılı ideolojilerden daha üstün olduğudur. İslam, bu amaçları tahakkuk ettirecek imkân ve potansiyeline sahiptir. İslamın ritüellerden ibaret bir itikat olarak kurumsallaştırılmasına ve dünyanın gerçekliğine bigâne kalmasına itiraz eden Şeriatî'ye göre bu, hiyerarşiyi ve mevcut hâkimiyeti reddeden devrimci bir özneliğin ve idealin yaratımına odaklanmış, tüm “değerleri değersizleştiren” kapitalizmle mücadele eden, dinsel çöşku ve itirazı birleştiren dini bir söylem ile mümkün olabilirdi. Yapılması gereken egemenlere hizmet eden bir itaat ideolojisi haline getirilen dinin zincirlerinden çözülmesi, gerçek çağrısının yeniden ortaya konulması yoluyla bir isyan ve yeniden inşaa ideolojisine dönüştürülmesidir. Bu gerçekleştiğinde, İslam, sadece Müslümanların değil, günümüz toplumlarının tamamının sorunlarının çözümüne katkı sağlayacak canlı ve üretken bir alternatif olacaktır.

¹ Şeriatî'den yapılan ilk çeviriler bir program dahilinde yapılmamış olmakla birlikte istifade edilebilir niteliktedirler. Şeriatî külliyyatının daha özenli, derli toplu çevirisi ve toplu yayını 2000'li yıllarda Fecr Yayınları tarafından gerçekleştirilmiştir. Şeriatî'nin ortak bir kültür havzası içerisinde konuşması ve yazması, modern düşüncelerin ifadesinde dahi sürekli İslamî bir vokabüleri istihdam etmesi onun metinlerinin aynı kültür mirasından beslenmiş olup aynı sözcük dağarcığına sahip olan Türkçeye tercümesi sırasındaki anlam kayıplarını minimuma indirmektedir. Bu nedenle Şeriatî'nin Türkçe tercüme metinleri okuyucu için aşina, anlaşılır ve yararlanılabilir durumdadır.

² *Ali Rahnama*, Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi, çev. Zehra Savan (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 519.

Şerîatî'nin İslam'ı ideolojik formda yapılandırma girişiminin en önemli boyutlarından biri kuşkusuz mesajı zamanla buluşturan dilsel yenilenmedir. İslam'ın dilini devrimci, mesihiyani bir dille mecz eden söz konusu dilsel yenilenme ile, o, dinin doğasında var olduğuna inandığı devrimci ve değişimci dinamiği modern bir dile tercüme ederek özellikle kentli, eğitilmiş orta sınıfları mobilize etmeye, siyasal ve toplumsal mücadelenin içine çekmeye ve sorumluluk üstlenmeye çağırmıştır. Dolayısıyla onun düşünsel faaliyeti eş zamanlı olarak çifte bir hermenötüğü içerir: Dini nasların yeniden yorumlanması ve yeni bir dile tercümesi. Vahiy/Nas lafız değil, fakat mana itibarıyla onun teorisinin geçmişle sürekliliğini sağlarken, dil yenilik unsuru olarak bugüne bağlanır. Şerîatî, izleyicilerinden kendilerini adanmaya çağırdığı ideallerin kökenleri itibarıyla kadim olan Adem'den İbrahim'e, oradan Hz. Muhammed'e ve Hz. Hüseyin'e, oradan da günümüze dek uzanan bir mesajın ve mücadelenin zamanın (sosyalizan) diline tercümesi olduğunu düşünmekteydi. Hiç kuşkusuz bu dil "bilimsel", ideolojik, sosyolojik ve siyasal bir dildir.³ Onun nazarında sosyalizm kendi zamanı itibarıyla dinin ideallerinin taşıyıcısı olan bir düşünceydi. Zira eşitlik ve özgürlük yanlısı, sermayecilik ve sınıfsal ayrımcılık karşıtı mücadeleye peygamberlerin önderlik ettiği bir mücadeledir; fakat materyalist sosyalizm (Marksizm) bu mücadeleyi peygamberlerin yolundan saptırmıştır, şimdi yapılması gereken onu yeniden kendi mecrasına taşımak ve dinle/İslamla bütünleştirmektir. Sosyalizm onun nazarında bir iktisadi düzen değil, kapitalizme muhalif ve mugayir olan manevi-yatçı yaşam tarzıydı.

Bir din olarak İslam'ın politik karakterini reddeden, onu isyan ve itiraz imkânlarından mahrum bırakan, düzenle bütünleşen resmi, "boyun eğdirilmiş" İslam'ın sıkı bir eleştirmeni olan Şerîatî'nin radikal İslam anlayışı Batılı ve Doğulu birçok düşünür ve düşünce geleneğinden etkilenenimin açık izlerini taşır. Onun söylemi, solun eşitlikçi ütopyalarını, üçüncü dünyaçılığın antiemperyalist söylemini, Batı evrenselciliğine karşı yerlililiğin "öze dönüş"çü yaklaşımını içerdiği kadar yerleşik, kurumsal dini söylemin radikal bir eleştirisini de içerir. Sartre, Frantz Fanon, Hegel, Marks, Heidegger, Georges Gurwitsch, Henry Gorbun, Raymond Aron gibi birçok Batılı düşünürün yanı sıra Afganî'nin emperyalizm karşıtı mücadelesi ve müslümanların kendi kaderlerini eline almasını salık veren Muhammed İkbal'in dinamik İslam düşüncesi de Şerîatî üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Bununla beraber Şerîatî'nin söyleminin inşasında ister lehte ister aleyhte olsun Marks'ın ve Marksist geleneğin ayrıcalıklı bir yeri olduğu söylemek gerekir. Şerîatî'nin siyasal bir eylem kılavuzu ve dövüşken bir ideoloji olarak *İslam-Bilim*'ini inşa ederken göz önünde bulundurduğu ideolojik örnek önceleri rakip ve daha sonra hasım olarak göreceği Marks ve Marksizm'dir. O, Marks'ın sınıfsız toplum, sınıfsal sömürü, altyapı üstyapı, tarih, toplum, sınıf, praksis vb. kavramlarına yoğun bir şekilde müracaat eder. Fakat ironik bir şekilde *İslam-Bilim*, erken dönemdeki yer yer uzlaşılarda birlikte Marksizm'le mücadeleye içinde oluşa gelir ve tüm etkilenimine rağmen Şerîatî, baştan itibaren kararlı bir şekilde Marksizm'i reddeder. Onun Marksizmle bu gerilimli ilişkisi gelenekçiler kadar Marksistleri de rahatsız etmiştir. Çağdaş muhafazakâr ulema başta olmak üzere İslam-

³ Şerîatî, günün dilini kullanmanın önemini farkındadır. Kapitalizmi mahkûm edip, yeni değerlere çağırırken bilinçli olarak (örneğin dünyaya meyiletmeme gibi) dini bir amacı bugünün dilini kullanarak ifade ettiğini söyler. bk. Ali Şerîati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 21.

cılar tarafından gerçek düşüncelerini İslam perdesiyle maskeleyen bir “gizli Marksist”; Marksistler tarafından ise fanatik bir “anti Marksist” olmak ve Marksizm’i çarpıtmakla eleştirilmiştir. Kimileri içinse o, “üçüncü yolu gösteren şaşkın ve yolunu kaybetmiş bir aydın”dı.⁴ Şeraiti ve Mücahidin-i Halk için “İslam Marksizmi” etiketi muarızları tarafından onları gelenekçi Müslümanların gözünde düşürmek için ortaya atılmıştı; diğer taraftan Ortodoks Marksistler de kendi ateizmleriyle malul olmayan bu sosyo-ekonomik adalet anlayışını kendilerine karşıt bir alternatif ve tehdit olarak görmekteydiler.⁵ Tüm bu negatif yaklaşımların mevcudiyetine karşın Şeriatî'nin düşünceleri devrim öncesi İran'ın gergin ortamında aralarında derin ayrımlar bulunan İslamî ve sol ideolojik eğilimler arasında söylemsel bir bağ kurma imkânı sağlamış⁶ bu da rejim karşıtı devrimci muhalefetin kitleselleşmesine önemli katkı sağlamıştır.

Tüm söylemler gibi Şeriatî'nin devrimci dini söylemi de kendisini mümkün kılan bir tarihsellik içinde vücuda gelmiştir. 1960'ların ortalarından itibaren Nasırcılıkla birlikte devletçi Arap sosyalizminin zayıflaması, Arap-İsrail savaşında yaşanan yenilgi sonrası İslam dünyasındaki gençler arasında militan siyasal doktrin arayışları radikal İslam sosyalizminin ortaya çıkışında etkili olan tarihsel arka planı oluşturur.⁷ İran öznelinde ise özellikle Musaddık'ın devrilmesi sonrası İran'da giderek yükselen anti-emperyalist ve anti-kapitalist yaklaşım ile Stalin sonrası Stalin'inin etkisinin azalmasıyla ortaya çıkan “bağımsız sol” anlayış da söz konusu düşünsel gelişim sürecinde etkili olmuştur.⁸ Öncelikle Şeraitî'nin en önemli temsilcisi olduğu radikal İslam sosyalizmi, devrin diğer sosyalizmlerinden, Nasır'ın en önemli temsilcisi olduğu “devletçi sosyalizm”den, “Arap sosyalizmi”nden, Kutup ve Sibai'nin temsil ettiği sosyal adaletçi, fundamentalist versiyonlardan farklılık gösterir.⁹ Radikal sosyalizm anlayışı kendisinden önceki sosyalizmlerden daha radikal ve önceliklerin düşünemediği bir yenilik olan Marksizm ile uzlaşmayı içeren bir yakınlaşmayı içerir.¹⁰ Şeriatî'nin Marksizan etkiler taşıyan sosyal adaletçi, eşitlikçi ve özgürlükçü İslam yorumu, devrim öncesi İran'ında ve akabinde birçok İslam ülkesinde seküler ve sol ideolojilere yönelebilecek genç kuşaktan hatırı sayılır miktarda insanın mücadele ideolojisi olarak İslamî benimsemesinde kendi çağdaşlarından daha etkili olmuştur.¹¹

Şeriatî'nin Marks ve Marksizm ya da en genel anlamıyla sol ve sosyalizm algısı Soğuk Savaş sonrası üretilen milliyetçi ve mukaddesatçı söylemden tümenden farklı bir karakter arz eder. Kızıl Marks ve Marksizm onun için tecessüm etmiş kötülük ve öncelikli düşman değildir. Onun için Marksizm istinat ettiği materyalizmi sebebiyle farklı bir dünya görüşü olmakla birlikte bir kısım ortak yöntem, amaç ve hedeflerin paylaşıldığı rakip ve yabancı

⁴ Hamid İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 282; Ervand Abrahamian, “Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *Merip Reports*, no. 102 (1982), 26; Ervand Abrahamian, *Radical Islam: Mujahedin of Iran* (New Haven: Yale University Press, 1989), 114.

⁵ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 282.

⁶ Assef Bayat, “Shariati and Marks: A Critique of an “Islamic” Critique of Marxism”, *Alif* 10 (1990), 20.

⁷ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 282.

⁸ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 284.

⁹ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 258.

¹⁰ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 284.

¹¹ İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, 290-291.

bir ideolojidir. Marksizm eleştirisinde ortodoks/geleneksel bir dil kullanmaktan özenle uzak duran Şerîatî, Marks'ı, Marksizmi ve onun takipçilerini kâfir ve küfür kavramlarıyla tanımlamaktan özenle kaçınır; Marksistlerin halk için yapmış oldukları fedakârlıkları takdir eder. Bu tutum onun iman ve amel kavramlarına yaklaşımının doğal uzantısıdır. Onun için halka karşı sosyal sorumluluk bilinci edinmiş ve eyleme geçmiş, dolayısıyla iman ve amel bütünlüğü edinmiş bu âlimane küfürde cahilane dindarlarınkinden daha değerli olan bir şey vardır.

Şerîatî'ye göre imanın ya da küfrün asıl göstergesi dilsel ikrar değil (sosyal) ameldir. Ona göre Kur'an'daki kullanımı itibarıyla "küfür", inanç ve düşüncenin değil, eylemin tanımıdır. Bu sebeple iman ve küfür ayrımı da inançla değil, amel ile yapılır; inancı değerli kılan eylemdir. İslam/hak/tevhid ve küfür/batıl/şirk dinleri arasındaki ayrımında ölçü ameldir. Çünkü "her iman, her ideoloji, her tür düşünce ve bilim, amel aşamasında değerli olur...batıl veya hak düşünce, doğru veya yanlış din, İslâm veya küfür dini, Tevhid ya da şirk, amelde ayrılır".¹² Ona göre Kur'an kâfiri, "metafizige inanmayan, ruha ve ölümden sonraki dünyaya inanmayan kimse", mü'mini ise bunlara inanan kimse olarak tanımlamaz. Kur'an, din ve küfür tanımını zihinselliğe göre değil, amele göre yapmaktadır. Dolayısıyla bir din veya dindışı ideolojinin hak ve batıl oluşunun ölçüsü toplumsal ameldir/eylemidir.¹³ Dini kavramların bu şekilde yeniden okunması Şerîatî'ye toplum için mücadele eden kişi ve güçleri yeniden tanımlama ve konumlandırma imkânı sağlar. Bu radikal okumada mü'min, toplumsal yükümlülükle eyleme geçeni, kâfir ise toplumsal bir yükümlülük altına girmeyen ve eyleme geçmeyen (ler)i ifade etmektedir. Lafzi bir iman onun için hiçbir değer taşımaz. İnancın varlığının ölçütü ve delili ameldir. Şerîatî'nin burada "sosyal amel"den kastı topluma karşı aydınlarca ifa edilmesi gereken yükümlülüklerdir ki bu görev toplumu uyarmak, uyandırmak, ona sosyal ve siyasal bilinç vermektir.¹⁴ Onun nazarında gerçek dindar, sosyal ve siyasal yükümlülük üstlenen ve halk için mücadele eden kişidir. Yoksa salt ibadet, zikir vs. dindarlığın ölçütü olamaz. İslamın bizzat kendisi gerçek dindara devrimci mücadelesinde yol gösterecek olan bir "amel ideolojisi"dir. "Salih amel" (ameli salih) ise "özel bir ideoloji yolunda bireyi ve toplumsal düzeni değiştirmektedir".¹⁵ Bu perspektiften hareketle söz konusu dönemde Şerîatî, Marksist guruplara atıfla halk için savaşan İslamî olmayan grupları övmüş ve onların, halka hizmete dayanan sosyal sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınan dindar mü'minlere göre Tanrı'ya daha yakın olduklarını söylemiştir. Gerçekte o, ortak düşmana karşı Marksistleri taktik müttefik olarak görmekteydi. Müslüman ve Marksist militanlar felsefi meselelerde, Tanrı konusunda ayrışmakla beraber ortak sosyo-politik ve iktisadi hedefleri paylaşmaktaydılar. Zira her "ikisi de aynı halk için aynı mücadele yolunu seçmişti".¹⁶ Şerîatî'ye göre İslam'ın düşmanı Marksizm değil, sömürgecilik ve emperyalizmdi. Marksizm, İslama aykırı rakip bir ideoloji olmakla birlikte bu zıtlık düşmanca değildi, "fikirlerini sunma ve davet tarzları" birbirinden farklı olmakla beraber "idealleri ve

¹² Ali Şerîatî, Makaleler. çev. S. İslam (İstanbul: Objektif Yayınları, 1993), 88.

¹³ Ali Şerîatî, *İslam Bilim 1*. çev. Faruk Alptekin (İstanbul: Nehir Yayınları, 1992), 346-347.

¹⁴ Şerîatî, *Makaleler*, 88-89.

¹⁵ Ali Şerîatî, *Kuran'a Bakış*. çev. Ali Seyyidoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 51.

¹⁶ *Rahnema*, Ali Şerîatî: *Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 442.

sloganları” ortaklı.¹⁷ Şeriatî'ye göre esas mücadele “Müslümanlarla inanmayanlar arasında değil, Müslümanlarla zalimler arasında”ydı.¹⁸ Dolayısıyla Şeriatî için eşitlik ve adaletin uygulanması için verilen mücadelede öldürülenler değil, öldürenler mürted, kâfir ve Allah düşmanıydılar.

Şeriatî'ye göre sosyalizm ortaya çıkışı itibarıyla haklı ve insani gerekçelere istinat eden ve bir çeşit erdemi ifade eden bir ideolojidir. 18. ve 19. yüzyıl Avrupası'nda sömürü ve kapitalizme karşı vicdan ve adalet talebi olarak ortaya çıkan, “insancıl ve devrimci” bir hareket olan sosyalist hareketin ve işçi sınıfının kurtuluşu için mücadele eden özgür düşünceli insanların amacı işçi sınıfını özgürlüğe kavuşturmak, sınıfsal ayrımcılık ve sömürüye dayanan ilişkilerin olmadığı bir toplum modeli kurmak, “emeğin değeri”ni “para değeri”nin yerine ikame etmektir.¹⁹ Sosyal demokrasinin kapitalist sistemin en büyük koruyucusu ve kollayıcısı haline gelişi gibi örneklerin mevcudiyetine rağmen başlangıçta “sosyalizm ve demokrasi, aydın düşünen, özgürlükçü ve adalet taraflarının tertemiz kanlarının, en aziz şehitlerinin semeresi olarak bu asrın insanına armağan ettikleri iki büyük hediyeydi”.²⁰ Şeriatî, Batı tarihi çerçevesinde düşünüldüğünde sosyalizmin dine cephe almasını da tarihsel nedenlere istinaden anlaşılır bulur. Zira kilise/din Avrupa'nın Orta çağ'ında düşüncel ve kültürel altyapıyı oluşturan feodalite ile yaptığı işbirliğini daha sonra kapitalizmle yapmış, Tanrı/din adına onun fedailiğine soyunarak sosyalizme karşı çıkmıştır. Dinin kapitalizme bu desteğine karşın sosyalizm de materyalizme sığınmıştır. Başka bir ifadeyle dinin sermayeyle ittifakına karşılık sosyalizmde materyalizmle ittifak yapmıştır. Din, düzeni desteklediğinden devlete ve düzene karşı çıkanlar aynı zamanda dine de karşı çıkmışlardır.²¹ Fakat Şeriatî, Batı tarihine ait bu gerçeklik ve karşı tutumun Marks ve Marksistler tarafından kopyalanarak diğer tarihlere ve dinlere teşmil edilmesine kesin bir dille karşı çıkar. Ve aşağıda bahsedeceğimiz gibi Avrupalı Marksistleri toplumbilimci Marks pahasına ateist ve materyalist Marks'ı ön plana çıkarmakla suçlarken yerli Marksistleri de kendi toplumlarını tanımamakla, Batı Marksizmi'ni olduğu gibi taklit etmek ve halkı yabancılaştırmakla suçlar. Şeriatî'nin nazarında onların geçmişin taklidiyle yetinen gelenekçilerden, “bizzaman” ulemadan pek bir farkı yoktur. Gelenekçiler taklit için geçmişe yönelirken yerli Marksistler ise Batı'ya bakmaktadır. Dolayısıyla biri geçmişte diğeri yabancı bir yerde yaşamaktadır. Zihnen bugünde ve burada olmadıklarından ikisi de toplumun mevcut gerçekliğini anlayıp analiz edemediğinden ve çıkış yolunu gösteremediğinden/gösteremeyeceğinden topluma verecek bir şeyleri yoktur. İkisi de toplumun dikkatini başka yöne çekerek kendine yabancılaştırmaktadırlar. Buna karşın Şeriatî, yerli kimliği korumakla birlikte yerelliğe ve geçmişe sığınmayan/kapanmayan, evrensel olana yönelmekle birlikte zamanın ve sosyal gerçekliğin farkında olan, Avrupa merkezci evrenselliği reddeden yeni bir söylem inşasının peşindedir.

Bu yazıda Şeriatî'nin Marks'a (1818-1883) ve Marksizme bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Onun Marks'a ve Marksizme yaklaşımını, yorumlayışını, konumlandırışını ve

¹⁷ *Rahnema*, Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi, 516.

¹⁸ *Rahnema*, Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi, 442.

¹⁹ Ali Şeriatî, “Papa ve Marks Olmasaydı”, çev. Doğan Özlük, *Dine Karşı Din* ed. Hicabi Kırlangıç, Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 212.

²⁰ Şeriatî, “Papa ve Marks Olmasaydı”, 217.

²¹ Şeriatî, “Papa ve Marks Olmasaydı”, 211.

ondan etkilenişini irdelerken onun radikal söylemini Marksizme indirgeyici yaklaşımdan olduğu kadar ondan tamamen aklayıcı, tenzihçi yaklaşımdan da uzak durmaya gayret edeceğiz. Zaman zaman değinecek olsak da bu makalenin sınırlı çerçevesi içinde amacımız Şeriatî'nin sunduğu Marks portresinin ve Marksizm tasniflerinin sahiçilik ve sahiçliklerini ilgili kaynaklara başvurarak araştırmak değil, onun Marks'ı ve Marksizmi algılama ve alımlama biçimini ve bu alımlamadaki değişim, dönüşüm ve kopuşları belirlemektir. Açıkça Şeriatî'nin Marks portresi bir bilim adamından çok bir eylem adamı olan Şeriatî tarafından vücuda getirilmiştir; bu portre, masa başı yazının içinden çok koşuşturmanın, konuşmanın içinde hayat bulmuştur. Fakat ironik bir şekilde Şeriatî, eylem içindeki Marks'ı, kendi deyimiyle politikacı ve "eylemci Marks"ı değil, bilim adamı "sosyolog Marks"ı yeğler. Dolayısıyla onun Marks portresi bir yerde empresyonist bir yerde hermenötik karakter arz eder. Empresyonisttir, zira Marks'a atıfları nadiren doğrudan metin aktarımlarına dayanır; o, daha çok Marks okumalarından hafızada kalanlara, izlenimlere istinat eder. Bu portre çizimi daima konuşmacının ve dinleyicinin zamanı, eylemi ve ihtiyacı ile diyalektik bir ilişki içinde varlık bulur. Onun için de statik değil dinamikdir; değişimlere, kopuş düzeyinde yeni(den) yorumlara açıktır. Zaten Şeriatî'ye göre kişileri bir noktada sabitlemek, hep aynıymış varsaymak onları anlamamaktır. Zira bir kişinin ömr-ü hayatında birden fazla düşünce aşaması ve yaşamı olabilir ki bu son derece doğal ve makuldür. Zira değişim yaşamın yasasıdır. Şeriatî'nin kendisi de bu yasadan beri değildir.

1. Marks'ın üç yüzü: Filozof, Sosyolog ve Politikacı Olarak Marks

Şeriatî'ye göre yaşayan, donuk ve taklitçi olmayan araştırmacı özgür düşünce insanları her zaman kendi geçmişlerini eleştirip düzeltir, çalışmalarını, dilini, zevkini hatta yönünü, düşünce ve öğretilerini bile kimi zaman devrimci biçimde değiştirirler.²² Dolayısıyla düşünsel gelişim açısından bakıldığında daima hareket ve evrim halinde olan bu kişiler genellikle üç aşamadan geçerler: Tarihsel miras içinde bocalama aşaması, bu mirasa başkaldırma yani redd-i miras aşaması, kendini bulma aşaması. Bu değişim ve gelişim sürecini Hafız'dan Ebu'l-Ala Ma'arri'ye, Hayyam'dan, Celâl Âl-i Ahmed'e, Proudhon'dan St. Simon'a dek birçok kişide izlemek mümkündür. Dolayısıyla düşüncesi dinamizm arz eden bu kişiler kendi öğretilerini oluşturma ve yetkinleşme sürecinde işe öncelikle negatif bir eylemle, reddi mirasla başlarlar. Kalıtsal ve her şeye egemen olan yargılara karşı başkaldırarak bunalım, isyan, itiraz ve olumsuzlama dönemine ulaşırlar. Şeriatî'ye göre kişinin yerleşik tarihi mirasın, geleneğin bir parçası olan inanç ve eylemleri sorgulaması ve reddetmesi insanın gelişiminin, bilinç düzeyinin yetkinleşmesinin doğal bir belirtisidir. Zira onun nazarında akılane bir reddediş cahilane bir kabulden evladır. Kendi ifadesiyle: "Bilinçli küfrün, cahilce dinden daha üstün bir makamı vardır".²³ Geçmişten tevarüs eden çürütücü mirasın reddi, yeni olanın inşası için gerekli olan bir pozitif eylemdir.

Söz konusu tarihsel gelişim süreci Marks için de geçerlidir, dolayısıyla bir "tek Marks"tan değil, birçok Marks'tan söz etmek gerekir. Marks'a bu şekilde yaklaşmayanlar

²² Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 455-456.

²³ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 457.

ondaki farklı şeyleri bir çelişki olarak görüp sürekli tevil etme yoluna gitmektedirler;²⁴ oysa düşüncesi değişimler geçiren Marks, yaşamı boyunca birbirinden farklı düşüncelere sahip olmuştur. Dolayısıyla ona göre ortada bir çelişkiden çok çeşitli Markslar vardır ve bu Marksların birbirleriyle daima uyum ve tutarlılık içinde oldukları söylenemez. Onun için Şeriatî *İslam-Bilim*'de (İslam-Şinasi) “üç Marks”tan bahseder: Filozof Marks, sosyolog Marks, politikacı Marks. Yaşamın gerçekliği, toplum, sınırlar, ulusların yazgısı vb. insan(lığ)ın yeryüzü yaşamında olup bitenleri düşünmeyen filozof Marks, Hegel'in öğrencisi “soyut ve mutlak bir idealist”, dini kitlelerin afyonu olarak gören, dine şiddetle muarız olan bir ateisttir. Daha sofistike bir karakter arzeden toplumbilimci Marks ise soyut düşüncelerden kurtulmuş, toplumun yaşamına ve toplumsal konulara ilgi duyan bir bilim adamı, Simon ve Proudhon gibi “yükümlü bir toplumbilimci”dir.²⁵ Son çehresiyle Marks, politikacıdır. Bu dönemde işçi sınıfının önderliği için Proudhon'un karşısına rakip olarak çıkan Marks'ın bilimsel yüzü değişir ve diplomatik bir çehreye bürünür. Bu gelişim ve dönüşümle birlikte Marks “toplumbilimci ve bilimsel bir düşünür olmaktan çıkarak” bir “siyasi parti ve sınıf önderine, yükümlü bir siyasi lidere” dönüşür.²⁶ Politikacı Marks, işçi sınıfının zaferi arzusuyla artık bilimin değil, siyasetin diliyle konuşan, işçi sınıfının kaderine dair mutlak yargılarda bulunan, zafer müjdeleyen, slogan atan Marksist/ideolog Marks'tır.

Şeriatî için makbul ve muteber olan Marks, ideolog değil, sosyolog Marks'tır. Sosyolog Marks, ekonomik determinizme değil, tarihi determinizme inanan ve tarihin yasalarını araştıran bir bilim adamıdır. Marks'ın bu yönüne istinat eden Marksizm de ideoloji değil, “tarih ilmi”dir.²⁷ Amacı “tarihin hareketinin bilimsel yasalarını keşfetmek” olan “Marksizm, tarihin hangi nedenlere ve etkenlere göre ve hangi bilimsel yasaya uygun olarak hareket ettiğini gösterir sadece”. Dolayısıyla onun ideolojiyle işi yoktur; ideoloji yapmak tarihi ve toplumu birey temeli üzerine kuran “ütopist sosyalistlerin, dinlilerin ve filozofların işi”dir. İdeoloji, tarihi ve toplumu cebri yasalara göre değil, kişi temeli üzerine kuranların işidir. “Benim ideolojim yok” diyen toplumbilimci Marks, ideolojiyi bir tür aldatmaca olarak görerek olumsuzlar. İdeoloji, mevcut durumu izah etmek için egemen sınıfın ideologları ve filozofları tarafından üretilen, onlara hizmet eden “gerçek olmayan gerçek”lerdir. Onun için Şeriatî'ye göre bilimsel “Marksizm ne inançtır ne idealdir ne yol göstermektir ne de bir konuyu ortaya atıp öneri getirmektir. Tam tersine Marksizm, tarihi keşfetme tekniğidir”.²⁸ Bu durumda tarihçi ve toplumbilimci Marks ise ekonomik alt yapı ile ideolojik üst yapı kurumları arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışan bir bilim adamıdır. Burada Şeriatî'nin açıkça Marks'ın Aydınlanma epistemolojisi içinde kalarak yaptığı hakikat/bilim ve ideoloji ayrımından hareket ettiği görülmektedir. İdeolojiyi yanlısına ve yanlısı bilinç olarak konumlandıran bu gençlik dönemi yaklaşımında Şeriatî, Marks'ın teorisini bir iktidar söylemi/felsefesi olarak değil, tarihin yasalarını keşif bilimi olarak okumaktadır. Böylece Şeriatî'nin nazarında olgun Marks, Althusser'de

²⁴ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 460.

²⁵ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 461.

²⁶ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 479.

²⁷ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 476.

²⁸ Şeriatî, *İslam Bilim* 1, 476.

olduğu gibi “tarih kıta”sını keşfederek felsefeden/ideolojiden kopmakta bilimin sularında yüzmektedir.

Politikacı Marks’a gelirsek, Şerîatî’ye göre Proudhon ile rekabete girişen yaşlı politikacı Marks ise siyasi çalışmalar yapmaya ve sloganlar üretmeye başlamış, bununla birlikte Marksizm de bilimsel karakterini kaybederek bir sınıf ideolojisine ve silahına dönüşmüştür.²⁹ Bu dönüşümle birlikte bilimsel dilin yerini siyasal bir dil almıştır. Sosyolog Marks tarihin yasaları çerçevesinde proletaryanın yapacağı devrimden “haber kipi”yle bahsederken politikacı Marks, “istek kipi”yle konuşmaktadır. “İstek kipiyle anlatım ideolojinin, haber cümleleriyle anlatım ise bilimin işidir”.³⁰ İşçi sınıfı lideri olarak ideolog Marks, dogmatik karakter edinerek takipçilerine mutlak zafer (ve son) müjdelemekte, “insani bir iman” ile değil, “bilimsel iman”la konuşmaktadır.³¹ Açıkça Şerîatî’nin nazarında politikacı Marks, olgun Marks’ın Marksizmi’ni değerden düşürür.

Marksizm’i değerden düşüren bir diğer sorun ise Şerîatî’ye göre ideolojik “avamileşme”dir. İdeolojiler üniversitelerden, akademik mahfillerden çıkarak kitlelerin arasına girdiklerinde avamileşirler. Aynı şey Marksizm’in de başına gelmiştir. Marksizm aslında politik Marks’la birlikte işçi sınıfının ideolojisi haline geldikçe “hakikat Marksizm’i” “maslahat Marksizm”ine “bilimsel şiar” ise “siyasi şiar”a dönüşmüştür. “Toplumbilim dönemi Marksizmi”nden, “siyasi dönem Marksizmi”ne yaklaştıkça Marksizm derinliğini yitirir, gerçeği arayıcı vasfından uzaklaşır; “tarihin keşfi ilmi” olmaktan çıkar, ideolojiye dönüşür ve artık üniversitede kaybettiği prestijini fabrika ve tarlalarda kazanır.³² Üçüncü Marks’ın mirası olan avamileşme takipçileri Engels ve Stalin gibi kişiler tarafından daha ileri götürülmüş ve Marksizm, ekonomik determinizmden ve materyalizmden başka bir şey tanımayan kaba bir öğretiye dönüştürülmüştür. Şerîatî’nin “devlet Marksizm”i veya “resmi Marksizm” olarak da adlandırdığı bu pragmatist, materyalist, bürokratik, totaliter yapıdaki avami Marksizm ile bilimsel Marksizm arasında köklü bir ayrılık vardır. Resmi Marksizm tarihsel materyalizme, bilimsel Marksizm ise tarihsel determinizme dayanmaktadır. Marks’ın, Engels’in müdahale etmediği metinlerinde tarihsel/diyalektik determinizm vardır; fakat, materyalizm yoktur. Yine Marks, “tarihsel determinizm” terimini kullanmayı tercih ederken Stalin’in bir çalışmasının adının “tarihsel materyalizm” olması tesadüf değildir.³³ Yani Marksizm sonradan ekonomizme ve materyalizme dayanan bir ekole dönüştürülmüştür.³⁴ Oysa idealizm kadar materyalizmi de reddeden³⁵ bilimsel Marksizm, maddeci bir felsefe değildir; çünkü felsefe değildir. Tarihselcidir; çünkü konusu sosyo-ekonomik gerçekliğin tarih boyunca şekillenmesinin tarihidir.³⁶ “Ne idealizm ne de materyalizm” olan bilimsel Marksizm için anahtar kavram praksistir.³⁷ Şerîatî’ye göre Marks’ın epistemolojisi esas olarak praksiste kök salmıştır. Burada insan sosyal

²⁹ Şerîati, *İslam Bilim* 1, 482.

³⁰ Şerîati, *İslam Bilim* 1, 478.

³¹ Şerîati, *İslam Bilim* 1, 481.

³² Şerîati, *İslam Bilim* 1, 481.

³³ Ali Şerîati, *Marksizm*. çev. Yakup Arslan-Kenan Çamurcu (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 66, 67, 93.

³⁴ Şerîati, *Marksizm*, 128.

³⁵ Şerîati, *Marksizm*, 128.

³⁶ Şerîati, *Marksizm*, 104.

³⁷ Şerîati, *Marksizm*, 71, 128.

ilişkiler içinde üreterek, eyleyerek ve yaratarak öğrenen bir varlıktır.³⁸ İnsanın ve toplumun özü praksistir.³⁹ Avami Marksizm'de altyapı değiştiğinde üst yapıda değişir. Bilimsel Marksizm'de ise değişimin asıl sebebi ve etkeni üretim araçları değil, praksistir. Bilimsel Marksizm'de altyapı sosyal ilişkilerin toplamı iken avami Marksizm'de yerleşik üretim şeklidir.⁴⁰ Sınıfsal mücadele hususuna gelince, yaşlı Marks sadece sınıfsal mücadele esasına dayanırken, olgun Marks mücadelenin sadece sınıflar değil, kitleler ve güçler arasında olduğunu düşünür.⁴¹ Bir diğer önemli ayrılık noktası ise insan meselesidir. Diyalektik hareketi esas alan tarihi determinizm insanın özgür iradesini tanıırken, tarihsel materyalizmde insanın özgür iradesi yok sayılır, her şey insanın dışındaki zorunlu maddi etkenlerle açıklanır.⁴² İşte devlet Marksizmi de bu ekonomik determinizme dayanmaktadır ve ondan yararlanmaktadır; çünkü hâkim güçler insan iradesinin özgürlüğüne inandıktan korkarlar.⁴³

Görüldüğü gibi bu “üç Marks” ayırımından hareketle kategorik olarak reddetmeksizin başlangıçtan itibaren kararlı bir şekilde “genç filozof” ve “yaşlı politikacı” Marks'a ve ona istinat eden Marksizm (ler)e taarruz eden Şeriatî, olgun Marks'ın tarihin ve toplumun bilimsel analizi için bilinmesi gereken mirasını ve yöntemini ise onaylar. Cemil Meriç'in Türk aydınlarının Marks'a yaklaşımını tanımlamak için kullandığı ifadeye atıfla söyleyecek olursak Şeriatî, Marks'ı ne bir peygamber olarak görür ne de ahmakça reddeder.⁴⁴ Bu üç Marks ayırımıyla Şeriatî, Marks'ın teorik mirasını tümüyle reddetmek ve onaylamak durumunda kalmadan analitik bir ayırım ve ayıklama ile Marks'ın mirasında, tarih ve toplum analizinde işlevsel, kendi ifadesiyle bilimsel olan unsurları onaylanıp yeniden yorumlayarak temellük ederken, felsefi ve ideolojik (materyalist) görüşlerini reddeder. Bu durum Şeriatî'nin metinlerindeki Marksizm'le olan gerilimli ilişkisini açıklar mahiyettedir. Şeriatî, çağdaşlarında sıkça görülen ve kendisinin de muzdarip olduğu tümünden ret veya onaylama yoluna gitmeden geniş Marksist külliyatla boğuşarak, tarihsel doğruluğu tartışılır olmakla birlikte, kendi Marks ve Marksizm yorumunu geliştirmiştir. Mücadelenin gerçeği ve gereği olarak yoruma daima strateji eşlik etmektedir. Şeriatî'nin bu “üç Marks” portresi inşai ve yorumsal bir karakterdedir. En azından olgun Marks ile tarihsel materyalizm arasına ayırım koyan Şeriatî, izleyicileri için daha kabul edilebilir bir Marks resmi ortaya koymaktadır. Ona göre kendimizi avami ve resmi Marksizm'den kurtararak bakarsak *Kapital*'deki Marks, ekonomist olmakla birlikte ekonomik determinizme (ekonomizme) tapan bir insan değil, bilakis insan iradesini ekonomiye tabi kılan, ekonomiyi her şeyin sebebi olarak gören kapitalist ekonomi görüşünü eleştiren ve ona saldırıda bulunan bir kişidir.⁴⁵ Özellikle *İslam-Bilim*'de Marks'ın tarihi materyalizme değil, tarihi determinizme inandığını özenle vurgulayan Şeriatî, bu tasnifine uymayan verileri yeniden

³⁸ Shahrough Akhavi, “Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati”, *Middle Eastern Studies* 24/4 (1988), 407.

³⁹ Şeriatî, *Marksizm*, 105.

⁴⁰ Şeriatî, *Marksizm*, 58-59.

⁴¹ Şeriatî, *Marksizm*, 62-63.

⁴² Şeriatî, *Marksizm*, 68,69,71.

⁴³ Şeriatî, *Marksizm*, 91.

⁴⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1993), 294.

⁴⁵ Şeriatî, *Marksizm*, 92.

yorumlar. Marks'ın düşüncesindeki süreklilikler görmezden gelinir ve neredeyse birbirinden bağımsız üç Marks var sayılır. Bunlarda biri onaylanırken diğer ikisi reddedilir ve sürekli olarak Şeriatî'nin şiddetli hücumuna maruz kalır. Yine Şeriatî, politik Marks ile birlikte Marksizm'in avamileştiğini onaylar gibi olmakla birlikte Marks'ı Marksizm'in kendisinden sonra yaşadığı tarihsel "sapmalardan" aklar. Bilimsel Marksizm'in tahrifatından yukarıda da bahsettiğimiz gibi Engels ve Stalin gibi kişileri sorumlu tutar. Marksizm, onlar tarafından materyalist bir dogmaya/inanca dönüştürülmüştür. Böylece, tarihsel doğruluğu bir yana, Şeriatî, ortodoks materyalistlerin "materyalist Marks"ının karşısına "materyalist olmayan Marks" ile çıkmakta, ironik bir şekilde adeta "gerçek Marks"ı ortodoks Marksistlerin tekelinden, gerçek Marksizm'i de reel Marksizmden kurtarmaya çalışmaktadır. Söz konusu "materyalist olmayan Marks" yorumu kabul edildiğinde İslamî ve sosyalist iki söylem arasındaki bariyerlerin alçalacağı ve karşıdan karşıya dahi olsa belirli bir diyalogun mümkün olacağı açıktır.

Şeriatî'nin Marks ve mirasına ilişkin bu değerlendirmeleri onun yabancı ve yerli Marksist hareketlere yaklaşımını da belirler. Birinci ve üçüncü Marks ile aynı düşünsel çerçevede hareket eden Avrupalı komünist-Marksist partiler ve hareketler Şeriatî'nin hedefindedirler. Şeriatî, onları olgun Marks pahasına genç ve yaşlı Marks'ı ön plana çıkararak kitleleri din karşıtı sloganlarla aline etmekle, materyalizmi savunarak tanrı, ruh ve uhrevi yaşamı reddeden genç ateist Marks'ı gereğinden fazla ön plana çıkararak tüm dinleri aşağılamakla, devrimci duyarlılıklarını kaybederek Marksizm'in bürokratikleştirilmesine ve kurumsallaştırılmasına karşı koymamakla, Afrika'daki ulusal özgürlükçü hareketleri desteklememekle, modern çağda asıl çelişki ve mücadelenin kapitalistler ve işçi sınıfı arasında değil, emperyalizmle Üçüncü Dünya arasında olduğu gerçeğini kabul etmemekle, bu ülkelerdeki kurtuluş mücadelelerini desteklememekle, Üçüncü Dünya'da yabancı emperyalizmine ve uluslararası kapitalizme karşı mücadelede dinin devrimci ve ilerici bir güç olduğu gerçeğini görmemekle suçlar.⁴⁶ Yine Batı'nın ideolojik tahakkümünü meşrulaştırdığı, politik ve ekonomik üstünlüğüne hizmet ettiği düşüncesiyle sahte bir universalizm olarak gördüğü sol enternasyonalizme de karşı çıkan⁴⁷ Şeriatî, İran'daki en büyük Marksist politik organizasyon olan Tudeh partisini de geleneksel İran için Asyatik değil, feodal üretim modelini benimsemesi sebebiyle eleştirir.⁴⁸ Tudeh, İran, sanki endüstriyel sanayi çağındaymış gibi davranmaktadır. Oysa İran, hukuk düzenini, Aydınlanmayı, Fransız Devrimi'ni seküler sınıflar ve rekabetçi kapitalizmi deneyimlememiş olan Orta çağ'dadır. Yine ona göre yaşlı Marks'ın ayak izlerini takip eden Tudeh, daha Kapital'i Farsçaya çevirmemişken materyalist yayınlar yaparak ateizm ve ekonomik determinizmi destekleyerek kitleleri yabancılaştırmaktadır.⁴⁹ Bu durum ekonomik ve

⁴⁶ Abrahamian, *Radical Islam: Mujahedin of Iran*, 115; Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", 26-27.

⁴⁷ Yadullah Shahibzadeh, *Islamism and Post-Islamism in Iran: An Intellectual History* (Palgrave Macmillan, 2015), 46.

⁴⁸ Şeriatî için "Asya tipi üretim tarzı"nın önemi onun doğru oluşunda değil, Marks'ın doğudaki toplumların tarihsel gelişiminin Batı toplumlarınınkinden farklı oluşunu fark etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. bk. Şeriatî, *Marksizm*, 144.

⁴⁹ Abrahamian, *Radical Islam: Mujahedin of Iran*, 116; Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", 26-27.

politik koşullar elverişli olmasına rağmen onların niçin başarısız olduğunu da açıklamaktadır. Şeriatî, Andre Martine'ye atıfla Marksistlerin İslam dünyasındaki başarısızlık sebebinin onların kendi toplumlarının gerçeklerini, tarih ve ruhunu doğru dürüst tanımadan Avrupa'dan öğrendikleri bütün Marksist teorileri ve kuru yöntemleri piyasaya sürmek olduğunu ifade eder. "Bu nedenle de toplumlarının diri gerçeği, sosyal ruhu, aslı özellikleri ve sosyal koşulları ile kendilerinin ithal ettikleri teorileri arasında uyum sağlamaktan aciz kalmaktadırlar ve tüm çabaları yenilgi ile sonuçlanmaktadır. Hem zaten uyum sağlamaları da olanaksızdır".⁵⁰ Ona göre mevcut haliyle taklit edilen bir dogmaya dönüşen Marksizmin, Üçüncü Dünya'ya vereceği bir şey yoktur. Şeriatî, Batı mukallidi bu İranlı entelektüelleri Celal Al-i Ahmed gibi *garpzedeler*⁵¹ olarak adlandırır.

Şeriatî'ye göre kendi zamanı itibarıyla amacı sınıf ve sömürü karşıtı "insancıl ve devrimci hareketin ideolojik altyapısını belirlemek, açıklamak ve tedvin etmek"⁵² olan Marks'ın düşüncesini değerli kılan şey, kendisine bağlandığı ve ülkülerine iman ettiği hareketi bilimsel açıdan inceleyerek bir zemine oturtmaya ve ona bir fikirsel yön tayin etmeye çalışmasıdır. Marks, kendisini, kendisine karşı sorumlu hissettiği işçi sınıfına sınıfsal bilinç ve ideolojik silah temin etmiş ve bu hareketi felsefe, mantık, sosyoloji, iktisat gibi bilimlerle silahlandırmıştır.⁵³ Dolayısıyla bugün bilinçli ve bilimsel bir şekilde Marks'a öykünmek onun fikirlerini körü körüne taklit etmek ve onlarla amel etmek değildir.⁵⁴ Yapılması gereken kendi zamanımızın devrimci hareketleri için yön belirlemek ve onu bilimsel araçlarla donatmaktır. Yoksa Marks'ın Avrupa için yapmış olduğu ve ancak onlar için cari olan analizleri olduğu gibi kendi toplumlarımız için tekrarlamak değil. Üçüncü Dünya'da solun yaptığı şey budur; fakat artık yolun sonuna gelinmiştir.

Üçüncü Dünyacılık ve anti-emperyalizm ile ilişkisi bağlamında Şeriatî'nin Marks'ı eleştirdiği en önemli hususlardan biri de sömürgecilik meselesidir. Ona göre bir sömürgecilik teorisi olmadığından Marks bu olguyu anlamaktan ve analiz etmekten acizdir. Sömürgecilik hem sömürgeci toplumdaki kapitalist-işçi ilişkisini hem de sömürülen toplumdaki sosyal ve sınıfsal sistemi değiştirmiştir. Marks'ın bilmediği şey kapitalisti semizleten şeyin artı-değer dolayısıyla işçi sınıfının üretimi değil, sömürülen ülkelerin servet ve varlıkları olduğudur. Avrupa metropolleri refahlarını bu varlıklara borçludur. Avrupa'nın sermaye birikiminin kaynağı Marks ve Engels'in sandığı gibi Avrupa proletaryasının emeği olan üretim değil, yağmadır; Asya ve Afrika'nın sömürgeleştirilmesidir.⁵⁵ Bunu gör(e)meyen Marks, Doğu'ya karşı başlanan ekonomik ve kültürel sömürgeciliği bir haşiye ile geçiştirmiştir.⁵⁶ Oysa Şeriatî'ye göre söz konusu olgu öylesine önemlidir ki Marksizmin tarihsel tezinin dahi çökmesinin sebebidir. Zira Marksistler Avrupalı işçileri yaşam seviyesini yükseltmeye ve burjuva karşıtı bir devrime yönlendirirken, Asya ve

⁵⁰ Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991), 230.

⁵¹ Celal Al-i Ahmed, *Garpzedeler: Batıdan Gelen Veba*, çev. B. Tuna (İstanbul: Nehir Yayınları, 1998). Al-i Ahmed kitabının önsözünde "garpzede" kavramını Ahmed Ferdid'e borçlu olduğunu ifade eder. bk. Al-i Ahmed, *Garpzedeler: Batıdan Gelen Veba*, 27.

⁵² Şeriatî, "Papa ve Marks Olmasaydı", 212.

⁵³ Şeriatî, "Papa ve Marks Olmasaydı", 214.

⁵⁴ Şeriatî, 2015: "Papa ve Marks Olmasaydı", 214.

⁵⁵ Şeriatî, *Öze Dönüş*, 198-199.

⁵⁶ Şeriatî, *Öze Dönüş*, 202.

Afrika'yı sömüren burjuva da işçiye yağmadan pay verip satın alma gücünü arttırmış sigorta, sosyal güvence, çalışma saati vb. uygulamalarla yaşam koşullarını düzeltmiş, böylece Marks'ın kaçınılmaz bulduğu devrimin önüne geçilmiştir.⁵⁷ Sonuçta Marks için Batı dışı dünya, dünya tarihinin tali bir unsuru olarak belirmektedir. Bu durumda Avrupa-merkezci Marksizm ise Batı kolonyalist söyleminin bir uzantısına dönüşmektedir. Bu nedenle tüm etkilenimine ve sol ethosun edinimine karşın Şerîatî'nin öze dönüşçü anti-kolonyal söylemi İran-İslam toplumuna yabancı olduğunu düşündüğü Marksizme karşı bariyerleri giderek yükseltmiş, ciddi bir karşı direnç oluşturmuştur.

2. Söylemin Keskinleşmesi ve Safların Sıkılaştırılması: Marksizmin Yeniden Değerlendirilmesi ve Reddi

Gerçekte Şerîatî'nin düşünceleri de yukarıda kendilerinden bahsettiği özgür düşünen insanların düşünceleri gibi hareket ve değişim halindedir. Onun Marks portresi de yaşam, eylem, tarih ve toplumla karşılıklı etkileşim içinde değişime uğramıştır. Baştan itibaren Marks'ın ve Marksizm'in materyalizmine sıkı bir direniş gösteren Şerîatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri* ile birlikte rakip ideoloji olan Marksizme daha kesin ve karşıt bir konum edinir ve burada daha bütünlüklü bir Marks portresi çizer. Artık olgun Marks da dahil Marks'ın tüm yüzleri tek yerde birleşir: Materyalist Marks. Böylece Şerîatî'nin *İslam-Bilim*'indeki tarihsel determinist Marks, materyalist Marks'a dönüşür. Marksizm de aynı şekilde bütünlüklü materyalist bir ideoloji olarak karakterize edilir. Söz konusu çalışmada Marksizmle İslam arasında daha bariz bir duvar örer ve daha muarız bir dil kullanır. Esere yakından bakmadan önce eserin sıhhatine dair bazı iddiaların ileri sürüldüğünü belirtmek gerekir. Fakat eserin Şerîatî'nin kaleminden çıktığı kesindir. Zira o, bunu hiçbir zaman reddetmemiştir. Dahası sonraki çalışmalarında da burada ileri sürülen iddia ve argümanları takip etmek mümkün olmaktadır.

Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri'nde Şerîatî'nin temel argümanı Batı'yı reddetmenin ve Batı'ya karşı çıkmamanın aracı olan Marksizm ve ona karşıt görünen tüm Batılı ideolojilerin materyalist bir hümanizme dayandıkları, insanı özgürleştirmeyi vaat eden bu ideolojilerin teorik olarak özgürleştirme düşüncesini içermekle birlikte pratikte bunu başaramayıp karşı konuma savrulduklarıdır. Ona göre Batı tarihi kültürünün ve toplumsal örgütlenmesinin ürünü olan ve insanın maddi boyutunu ön plana çıkarmış olan Protestanlık, liberalizmi, varoluşçuluk, Marksizm, kapitalizm, faşizm gibi ideolojilerin tamamı aralarındaki yüzeysel farklara karşın temelde "materyalizmden doğan kardeşler"dir.⁵⁸ Fakat bu ideolojiler içinde kapsayıcılık, yoğunluk ve etkinliği itibarıyla Marksizm ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Saint-Simon ve Proudhon'un etkisinde kalan Marks, bu hümanist üstatlarının etkisiyle diğer materyalist ideolojiler gibi antik Yunan mitolojisine istinat eden, insan ve Tanrı'yı sürekli olarak birbiriyle mücadele halindeki düşman ve rakipler olarak görüp tanrıları yeren, Tanrı karşısında bir değer olarak insanı ise öven Prometeci bir inanç ve toplum düşüncesi devralmıştır.⁵⁹ Din bilgisi oldukça yetersiz olan ve dine karşı tutu-

⁵⁷ Şerîati, *Öze Dönüş*, 200.

⁵⁸ Ali Şerîati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Ali Erçetin (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 47.

⁵⁹ Şerîati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 51.

munda burjuvazi aydınlarının peşinden giden Marks ve takipçilerinin din yorumu esas itibarıyla Feuerbach'ın söylediklerinin basit bir tekrarından başka bir şey değildir.⁶⁰ Marks'ın dinin insanın yaratımı olduğu tezinde muhteva Feuerbach'ın Marks'a ait olan sadece üsluptur.⁶¹ Oysa Tanrı ile insan arasına ayırım koyan (ateist) Batılı hümanist düşünceye dayanan bu dini yorum Doğu dinleri için geçerli değildir. Zira Yunan düşüncesinde insanı rakip olarak gören tanrılar insanı kıskanırken ve kötü niyetli iken, “Doğu'nun dini mesajı, insanın yerden göğe, maddi ve hayvani mertebeden, ilahi ve meleki mertebeye yükselmesine dayanır”.⁶² Doğulu dinler konusunda bilgisiz olan Marks'ın dini analizi diğer dinler bir yana tüm Hıristiyanlık tarihine dahi teşmil edilemez. Hıristiyanlığa/dine acımasızca saldırırken bir propagandistin tutumunu takınan ve saldırısında dinin silahlarını ödünç alan⁶³ Marks'ın üslubu bir filozofunkinden çok Hıristiyan papazına, riyakâr bir politikacınkine benzemektedir.⁶⁴ Din karşıtı tutumuyla, Orta çağ kiliyesiyle aynı fanatik ve ürkütücü işlevini üstlenmiş olan Marksizm kendi papalarına sahip tanrısız bir gücü temsil etmektedir.⁶⁵

Marksizm'in dine herhangi bir materyalist ekolden daha fazla şiddetli ve fanatikçe saldırmasının sebebinin dinin ve materyalizmin felsefi görüşleri değil, ahlak, ekonomi, kültür, tarih, toplum, ahiret ve evrenle ilgili farklı ve zıt iki insanlık kavramının sebep olduğu köklü bir farklılık⁶⁶ olduğunu ifade eden Şeriatî, söz konusu eserde artık *İslam-Bilim*'deki çalışmalarından farklı olarak İslamı ve Marksizmi geçirimsiz ve bütünlüklü karşıt iki ideoloji olarak konumlandırır. Şeriatî için Marksizm ekonomi, politika, etik, tarih, felsefe vb. insan yaşamını bütün boyutlarıyla kapsayan bir ideoloji olarak İslam'ın en büyük rakibidir ve bu sebeple tüm boyutlarıyla ele alınması gereken bir olgudur.⁶⁷ İki farklı temelden hareket eden bu iki ekol, insanları iki zıt zihni temel ve dünya görüşünden birine çağırıldığından,⁶⁸ insanlık yolunda zıt yollar izlediklerinden birini kabul etmek ancak diğerini inkâr etmekle mümkündür.⁶⁹ Zira İslam ve Marksizm tümünden iki farklı dünya görüşü olup hiç biri bölünmeye razı değildir. Onlara bir şeyler eklemek veya çıkarmak onları yıkmak anlamına gelir. Bir bütün olarak her biri kendi hikmet-i vücûduna sahiptir.⁷⁰

Ona göre birbirlerine tamamen karşıt iki ideoloji olan İslam ve Marksizm arasındaki tek benzerlik her ikisinin tam ve kapsamlı birer ideoloji olmasıdır.⁷¹ İnsan hayatını ve düşüncesini her yönüyle kapsayan her iki karşıt ideolojinin kendine has evren görüşü, ahlak sistemi, tarih felsefesi, örgütlenme biçimi, insan görüşü ve açıklama yöntemleri vardır. Marks'ın materyalist evreni kendi ifadesiyle gerçek bir kaderden yoksun “kalpsiz

⁶⁰ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 49.

⁶¹ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 53.

⁶² Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 51.

⁶³ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 58, 71.

⁶⁴ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 56.

⁶⁵ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 88.

⁶⁶ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 59.

⁶⁷ Bayat, “Shariati and Marks: A Critique of an “Islamic” Critique of Marxism”, 24.

⁶⁸ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 80.

⁶⁹ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 87.

⁷⁰ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 81.

⁷¹ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 61.

ve ruhsuz bir dünya” iken İslam’ın evren anlayışı ise görünmeyene inanma ilkesine dayanır.⁷² Böylece daha önce praksis ilkesinden hareketle düalizmi reddeden Şeraiati, İslamı ve Marksizm’i karşı kutuplarda konumlandırır. Ardından bu zıt dünya görüşleriyle bağlantılı olarak insan ve insan iradesi meselesine geçilir. Şeriatî’ye göre din veya dine karşı her ideoloji insan sorunu çerçevesinde dolaşır. Bu noktada İslamla en fazla çatışan Marksizm’dir. Bunun sebebi ise karşı dünya görüşleri olarak olguları yorumlamada takındıkları tavidir. İslam ve Marksizm tüm ekonomik, ahlaki, siyasi ve sosyal alanlarda zıtlaşırlar. İslam, insanı “tevhit” temeli üzerinden Marksizm ise “tevlit” üzerinden değerlendirir.⁷³ Ona göre Marks’ın maddi dünya görüşünün dar sınırları içerisinde hiçbir şey üretime daha değerli olmadığından teoride, insani ideallerden, yüksek ahlaki değerlerden bahseden ve hümanizmi gerçekleştirdiğini ileri süren Marksizm pratikte ekonomizme dönüşür. Bu sebeple Marks’ın sadık izleyicisi olan Lenin, adalet ve eşitlik ilkesini gerçekleştirmeye çalışırken tümüyle Batı değerlerine yaslanan kapitalist sistem ve kültürü esas alır; mümkün olan en yüksek maddi refahı amaçlar. Maddi olanda bulduklarından Marksizm ve kapitalizm arasındaki temel mesele, iki farklı insanlık, ahlak ve evren anlayışı arasındaki bir fark değil, sermayenin kimin elinde olacağı meselesidir. Aralarındaki tek fark birinin bir burjuva sınıfı, diğerinin ise bir burjuva toplumu yaratmak istemesidir.⁷⁴ Yani karşıt bir amaçla yola çıkan Marksizm de kapitalizmle aynı limana demir atmaktadır. Bu sebeple Şeriatî, Marksizm’in bir yüzünde Batı kapitalizmi olan madeni paranın öteki yüzü olduğunu söyler. Yukarıda ortaya koyduğumuz gibi *İslam-Bilim* başta olmak üzere önceki bir kısım çalışmalarında genç ve yaşlı Marks’ın kusurları bir yana, genel olarak Marks’a ilişkin olumsal bir resim çizen, bilimsel Marksizm’in avamileşmesinden, ekonomizme ve materyalizme dönüştürülmesinden Engels ve Stalin gibi takipçilerini sorumlu tutarak olgun Marks’ı aklayan Şeriatî, burada söz konusu kusurların bizzat Marks’ın kendisinden kaynakladığını ifade eder. Daha önce Marks’ı ardıllarının eylemlerinden ve Marksizm’e ilişkin avami/resmi yorumlarından özenle ayıran Şeriatî, şimdi Lenin gibi Marksistlerin eylemlerinden de Marks’ı mesul görmektedir.

Şeriatî, Marks’ın Feuerbach’tan aktardığı yabancılaşma fikrinin de İslam söz konusu olduğunda hiçbir geçerliliği olmadığını söyler. Zira maddi determinizmden kurtulmuş olan Tanrı’nın cennetinde bile onun emrine karşı durmuş olan insan (Adem) İslam’da Allah ile karşılıklı ilişki içindedir ve Marks’ın düşündüğünün tersine insanı meydana getiren, kendi değerini ona yükleyen sonra da öven Tanrı’nın bizatihi kendisidir.⁷⁵ İslamî bir hümanizm üzerinde ısrar eden Şeriatî için insan, Tanrı’nın kendisi için sürekli yasaklar koyduğu zavallı kul değil, “kendisine üflenmiş hayat ruhunun vücut bulması”ydı.⁷⁶ İslam, hümanist gelenekten farklı olarak Tanrı ile insan arasında bir karşıtlığı değil, birliği, tevhidî esas alır. İnsanı yüceltmek ve özgürleştirmek anlamında gerçek ve tutarlı bir hümanizmi tesis eder.

Şeriatî’ye göre Marks’ın insan karşısındaki konumu da tutarsız ve değer düşürücüdür. Sosyolog Marks, tarih felsefesinde ve ekonomisinde filozof ve antropolog olarak Marks’ın

⁷² Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 62-63.

⁷³ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 66.

⁷⁴ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 67-68.

⁷⁵ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 64-66.

⁷⁶ Şahrüh Akhavi, *İran’da Din ve Siyaset*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 261.

tanrılaşan insanı için korkunç bir mezar kazır. Filozof Marks'ın insanı “iki ayağı üzerinde yeryüzünü dolaşan bir Tanrı”dır adeta. Ancak sosyolog Marks bu manzarayı hepten değiştirir; Tanrı'nın tahtına oturtulan insanı alıp baş aşağı fırlatır. Tanrı'ya, tarihi ve kendini yaratan insan diyalektik materyalizm yasasının bir ürünü haline dönüşür; ekonomik aletlerin kulu haline gelir. Böylece filozof Marks'ın “tanrı-insan”ı “mal/meta” olan insana dönüşür.⁷⁷ İnsanın değerinin bu birden düşüşü Marksizm'in kaçınılmaz kaderidir, çünkü insana verdiği değerlerin hiçbir mantıki ve bilimsel değeri yoktur. Bu durumda kaçınılmaz olarak insan başlangıcını ya tabiatı ya da maddede arayacaktır.⁷⁸ Görüldüğü gibi Şeriatî, Marksizmi materyalist determinizm anlayışının gereği olarak insanı reddettiği, onu bağımsız bir özne olarak görmediği, tarih yapımında ona bir rol, önem biçmediği için eleştirmektedir. Şeriatî'ye göre Marksizm'de insan dış etkenlerin ve çevrenin yaratımıdır. Tarihsel değişimler ise insanın değil “üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin bir ürünüdür.” Bu durumda Şeriatî, haklı olarak tarihteki devrimlerin, isyanların ve şehitlerin nasıl değerlendirileceğini sorar.⁷⁹ Marksist hümanizm materyalizme dayandığından ekonomizme varıp insanı nesne statüsüne indirir. İslam ise var oluşu açıklama düzeyinde insanı Allah'a ve mutlak değerlere çıkarır.⁸⁰ Temel ilkesi insanın kuruluş felsefesi olan İslam, insanı bilince yükseltirken⁸¹ “irade sahibi ve gökle yerin tutsaklığından kurtulmuş bir varlık olarak tanıtmakla gerçek hümanizme varır”.⁸²

Fark edileceği gibi *İslam-Bilim*'de Marksizmi, materyalist determinizmle tesmiye edenleri “avami Marksizmi” “bilimsel Marksizm”le karıştırmakla suçlayan Şeriatî'nin olgun Marks'ı burada iktisadi materyalizmin bizatihi münşi ve banisi olarak arzı endam etmektedir. Şeriatî'nin Marksizme karşı tutumu kesinlikle muhafazakâr bir çizgiye evrilmiş olmakla birlikte son zamanlarda söyleminin daha da negatifleştiği, safların netleştiği, cephe-lerin ayrıştığı ve mevzilerin giderek daha derin kazıldığı aşıkârdır. Politik biyografisinin yazarı Rahnama da, Şeriatî'nin İslam ve Marksizm'i bu denli biri diğerini yok etmeye götüren kesin bir karşıtlık ve düşmanlık içinde konumlandırmasının kesinlikle *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*'ne has olduğunu söyleyerek⁸³ onun *İslam-Bilim*'deki Marks'tan tümünden koptuğunu söyler: “[*Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*] Şeriatî'nin görüşlerinin bir revizyonu, mücahitlere açık bir saldırı ve anti-Marksist bir manifestodur”.⁸⁴ Şeriatî'nin bu Marksizm karşıtlığının kesinleşmesinin bir kısım tarihsel politik sebepleri vardır. Rahnama'ya göre Marksist kanadın Mücahidin-i Halk içinde gerçekleştirdikleri darbenin hem Şeriatî'nin hem de Müslüman alim ve militan kuşağının anti-Marksizm'inde derin etkisi olmuştur. Zira Şeriatî “mücahitlerin ideolojik öğretmeni”ydi”. Dolayısıyla Marksistlerin Müslüman ideolojisine karşı yaptıkları darbe onun ideolojisine yapılmış bir saldırdı. Örgütün ideolojik değişimini ifade eden broşürleri doğrudan Şeriatî'yi hedef almıştır.⁸⁵ Şeriatî'nin düşünsel

⁷⁷ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 73.

⁷⁸ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 77.

⁷⁹ Bayat, “Shariati and Marks: A Critique of an “Islamic” Critique of Marxism”, 1990.

⁸⁰ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 81.

⁸¹ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 70.

⁸² Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 86.

⁸³ Rahnama, *Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 488.

⁸⁴ Rahnama, *Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 491.

⁸⁵ *Rahnama, Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 514-515.

gelişiminin siyasal mücadele içinde oluşa geldiği açıktır. Fakat bu düşünsel gelişimin daha geniş bir bağlama oturtulması gerekir. Hapishane sonrası çalışmalarında isyan söylemini yumuşatan, ideolojik ve teorik çalışmaları ön plana çıkaran Şerîatî, İslamî hareketin devamı için strateji ve taktikleri yeniden değerlendirmeye çalışır. Bu dönemde düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri Marksizm'in eleştiriye tabi tutulması, İslamî hareketin yöneliminin yeniden ifade edilmesi olmuştur.⁸⁶ Artık Şerîatî, Müslümanları kapitalizm ve onun eleştirisi olarak ortaya çıkan Marksizmin materyalist güçlerine karşı eğitmek ve aktif bir şekilde cevap vermek için harekete geçirmeye; mücadeleye dahil etmeye ve İslami savunmayı yeniden örgütlemeye çalışır.⁸⁷

Şerîatî'nin bu dönemin en önemli çalışmalarından biri de *Öze Dönüş*'tür. Burada özellikle kültür emperyalizmine karşı mücadelede, toplumun vicdanında ve "ben"inde bilfiil var olan, hayat ve hareket bağışlayan, ruh, iman ve hayat olarak yaşayan, kültür ve medeniyet olarak somutlaşan bir "öz" olarak İslamî mirasa dönüş ön plana çıkarılır.⁸⁸ Şerîatî'nin kültürel dönüşümü siyasal dönüşümün önüne koyduğu bu "öze dönüş" projesinin, Marksizm açısından önemli içerim ve implikasyonları vardır. *Öze Dönüş*'te en büyük tehlike ve düşman olarak kültürel emperyalizm ön plana çıkarılırken Marksizmin de özünü İslam'ın oluşturduğu İran ruhuna aykırı olan, halkı kendi özüne/kimliğine yabancılaştırıcı bir "yabancı ideoloji" olduğu vurgulanır. *Öze Dönüş*'e göre Marksizm (1) İran halkının Müslüman Doğulu kimliğine yabancı bir düşünce olup (2) halkın varoluşsal ve tarihsel kimliğiyle savaş halindedir. (3) İranlı Marksistler yanlı düşünen, konuşan, yanlış hareket eden kişiler iken (4) Marksizm ise ulusal egemenlik ve bütünlüğün önünde duran bir engel ve tehlikedir. (5) Zira onlar sınıf savaşını asli bir hakikate dönüştürmüşlerdir (Rahnema, 2016:495). Fakat, "öze dönüş" projesi salt Marksizm'i dışlayan bir proje değildir. Şerîatî, bu projeye yerleşik veya muhalif tüm siyasal ideolojileri bertaraf etmeyi amaçlar. O, "öze dönüş"le hem İslam öncesi İrani bir mirası ön plana çıkaran seküler milliyetçi ideolojiye, hem yabancı, Batıyı tekrarlayan ve halkı dine aline eden materyalist Marksizm'e, hem de geçmişini taklit ederek İranlıların Batılı ideolojilerine yönelmesine sebep olan muhafazakâr söyleme karşı koymayı ummuştur.⁸⁹ Aşına, bugün ve burada/buralı/yerel olanın üzerinde yükselecek bir evrensellik peşinde olan *Öze Dönüş* projesiyle Avrupamerkezciliğe karşı çıktığı gibi kültürel özcülüğe de meydan okur ve onu aşmaya çalışır.

Sonuç olarak Şerîatî'nin devrimci İslamî ideolojisi baştan itibaren Pehlevi otoriterlenizmine, kapitalist bir modernleşme ve Batılılaşma programının İran'daki sosyal, kültürel ve ekonomik hayatın tamamına şiddetli bir şekilde empoze edilmesine karşı bir muhalefet ideolojisi ve kitleleri buna karşı mobilize edici bir hareket olarak inşa edilmiştir. Bu ideoloji aynı zamanda büyük ölçüde sosyalist ve Marksist daha az ölçüde ise Pehlevi rejimine ve onun emperyal güçlere bağımlılığına karşı olan fakat kitleleri etkin biçimde mobilize etme imkânına sahip olmayan seküler liberal milliyetçi söylemlere bir alternatif sunmuştur. Bu nedenle Şerîatî, Batı emperyalizmine ve yerli tiranlığa "düşman" olarak

⁸⁶ Rahnema, Ali Şerîati: *Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 511.

⁸⁷ Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge University Press, 2006).

⁸⁸ Şerîati, *Öze Dönüş*, 38-41.

⁸⁹ Boroujerdi, Mehrzad. *İran Entelektüelleri ve Batı*. çev. Fethi Gedikli (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 155.

sosyalist ve Marksist devrimci söylemlere ise “rakip” olarak sık sık göndermede bulunur. Sosyalist ve Marksist devrimci düşünceye karşı sempatik bir tutum sergilemesine ve özgürce borçlanmasına rağmen, Şeriatî bu geleneğin İran'daki temsilcilerini yalnızca dindar kitleler ile etkin bir şekilde iletişim kuramamaları sebebiyle eleştirmez. Ona göre, diğer Batı-dışı toplumlarda olduğu gibi, İran'da da sosyalist ve Marksist düşünce, Avrupa'nın sömürgeci modernitesinin ve küreselleşmesinin bir uzantısıydı.⁹⁰ Modern dünyada devrimci aydının görevi sınıf sömürüsü ve özgürlüğü Batı kapitalizminin çorak arazisinden; eşitlik ve adaleti şiddet ve Marksizmin paranoid diktatörlüğünden, Tanrı'yı ise kasvetli din adamları mezarlığından kurtarmaktır. Ona göre maneviyat, özgürlük ve eşitlik tüm insan toplumlarında mevcut olmakla birlikte yine de bu ideallerin bir sentezini geliştiren yegâne görüş olan İslam, aynı anda hem maddi hem de manevi olanı dikkate aldığından hem bireysel aklı ve özerkliği hem de eşitlikçi toplumsal yönelimi onaylar.⁹¹ Bu nedenle ona göre İslam toplumun kimliğini koruyacak, birliğini sağlayacak ve ona dinamizm bağışlayacak yegâne kurtuluş reçetesidir.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi son dönem çalışmalarında Marksizm'den uzaklaşmasına ve kopuşuna paralel olarak sol etosu terk etmemekle birlikte kendi söyleminin ontik, epistemik ve etik kaynaklarını yeniden tanımlamaya girişir. “Benim dünya görüşüm evrenin manevi tefsirine dayalıdır”⁹² diyen Şeriatî son dönem çalışmalarında söyleminin etik kaynaklarını özgürlük, adalet ve irfan olarak ortaya koyar. Ona göre bu ayrılmaz üçlü insanın mutluluğunun temini için zorunludur. Onun için İslamî hareketin yöneliminde esas olan bu üçlünün takip edilmesi ve bunlara ulaşılmasıydı. Tüm dinlerin, felsefelerin ve devrimlerin gayesi de buydu. Gerçekte bu idealler *İslam-Bilim*'de zaten ele alınmıştı. Yeni dönemde ideolojinin irfanî dozu artırılmıştır. Zira Şeriatî, İslamî değerlere vurgu yapan irfanın Marksizm'e yönelmenin panzehiri olduğunu düşünmekteydi. Üstelik bu onu liberal ve Marksist ideolojilerden ayıran ayırıcı vasfıydı. İrfana dayanan bir devrimci püritenizmin peşinde olan Şeriatî'ye göre öncelikle kendini devrimci yetiştirmek, özünü tekâmül ettirmek gerekiyordu. Bu püritenizmin üç sacayağı, namaz (Allah ile münasebet), iş, sosyal mücadeledir.⁹³ Şeriatî bu şekilde oluşturmak istediği özelliğin irfanî, ruhani dini boyutunu yeniden tanımlayıp, tahkim ve takviye ederek kendi İslam-Bilim ideolojisi ile Marksizm arasındaki sınırları keskinleşir, aradaki gerilim çatışma eğilimine evrilir.

Sonuç

Şeriatî'nin amacı adalet ve tevhid esasına dayanan, sömürünün olmadığı eşitlikçi, sınıfsız, özgür bir toplum düzeninin yani “nizam-ı tevhidi”nin kurulmasıdır. İnsanlığın tarihi de böylesi bir toplumun teşekkülü (ideal toplum) için verilen mücade-

⁹⁰ Siavash Saffari, *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 25-26.

⁹¹ Saffari, *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*, 244. Şeriatî'nin toplum teorisinin din, devrim, aydın vb. birçok boyutuna dair yararlı bir makale derlemesi için bk. Dustin J. Byrd- Seyed Javad Miri (Ed), *Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion, Revolution, and the Role of the Intellectual* (Leiden: Boston: Brill, 2018).

⁹² Şeriatî, *Öze Dönüş*, 453.

⁹³ *Rahnema*, Ali Şeriatî: *Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, 516-517.

nin/mücadelelerin tarihidir. Diyalektik bir karakter arz eden bu tarih, tevhid/hak ve şirkin/batılın çatışmasıdır. Ona göre dinin de gayesi budur ve peygamberler de bunun için mücadele etmişlerdir. Onun için Marksizm, egzistansiyalizm, liberalizm vs. seküler ideolojilerin başaramadığı bu amaçları ancak İslam gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Söz konusu amaçlar ancak özgür iradeye sahip sorumlu insanın ediminde ortaya çıkacağından bu idealler için sorumluk yüklenmek ve mücadele etmek gerekir. Şerîatî'ye göre tarih boyunca tevhid söylemi içerisinde peygamberler tarafından ifa edilen insanın özgürlük ve adalet mücadelesi modern dönemde Marksizm başta olmak üzere materyalist ideolojiler tarafından asli mecrasından saptırılmıştır. Aydınların misyonu bu tarihi nebevî misyonu yeniden yüklenmek, adalet ve özgürlük için mücadele etmek, sömürücü unsurları tasfiye etmektir.

Şerîatî'nin kendi tarihselliğinin derin izlerini taşıyan, çağın ideallerini temellük eden dini söylemi özellikle ilk dönemleri itibarıyla Marks ve Marksizmden önemli ölçüde etkilenmiştir. Ancak Şerîatî'nin düşüncesinin Marksizmle ilişkisi dinamik ve değişim halindeki bir ilişkidir. Şerîatî'nin ilk dönem çalışmalarındaki Marksizme olumsal yaklaşım son dönemde çalışmalarında negatif bir karakter edinir. *İslam-Bilim*'de "üç Marks" ayrımından hareketle bilim adamı sosyolog Marks'ın tarih ve topluma ilişkin mirasına olumlu yaklaşım sergileyen Şerîatî, burada Marks'ı tarihin ve toplumun yasalarının keşfini amaçlayan tarihsel determinist olarak niteleyerek materyalizmini arızileştirir hatta materyalizmden aklar; Marksizm'in sonradan ekonomist-materyalist bir ideolojiye dönüştürüldüğünü iddia eder ve bundan ardıklarını sorumlu tutar. Marks'ı ve Marksizm'i materyalist olarak yorumlayanların bilimsel Marksizm'le avami/resmi Marksizmi karıştırdığını söyler. Fakat bu düşünceler zamanla değişir ve Marks, iktisadi materyalizminin/determinizmin bizzat kurucusu haline gelir. Marksizm de bütünlüklü materyalist ve determinist bir ideoloji olarak reddedilir. İslam ile Marksizm biri inkâr edilmeden diğeri kabulü mümkün olmayan iki aykırı ve çatışan ideoloji olarak görülmeye başlanır. İslam, tevhide istinat eden bütünlüklü bir ideoloji olarak konumlandırılır.

Kapitalizmi en büyük düşman olarak gören Şerîatî, kendi *İslam-Bilim*'ini Marksizmin kapitalizm karşıtı mücadeleyi önemli ölçüde üstlendiği, kapitalizm karşıtı en güçlü muhalif ideoloji olarak kitleleri seferber ettiği, devrimler yaptığı bir tarihsellikte oluşturmuştur. Kapitalizme karşı mücadelede İslam ve Marksizm arasında bazı uzlaşmalar olabirdi. Marksizm düşman değil, fakat ortak düşmana karşı savaşan rakip ve alt edilmesi gereken bir ideolojidi. Farklı dünya görüşleri olmakla birlikte Marksizm ve İslam, öncelikle düşman kapitalizme karşı bazı ortak idealleri ve hedefleri paylaşmaktaydılar. Fakat Marksizm, materyalist dünya görüşü sebebiyle kapitalizmle sonuçlanmış, kapitalizmle aynı limana demir atmıştır. Şerîatî, Marksizm'i, bütünüyle materyalist bir ideoloji olarak tanımladığında daha önce bir yorumsama faaliyetiyle alçaltmaya çalıştığı bariyerleri yükseltir. Şerîatî'nin "öze dönüş"çü söylemi merkeze aldığı son dönem söyleminde İslamî-irfanî boyutu daha görünür hale gelir. Bu kapsamda Marksizm de İslam'a aykırı yabancı ve yabancılaştırıcı bir ideoloji olarak görülür ve reddedilir. Marksizmle mesafenin açılmasına karşın maneviyatçı sol/sosyalist idealler varlığını korumaya devam eder.

Kaynakça | References

- Abrahamian, Ervand. "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution". *Merip Reports* 102 (1982), 24-28.
- Abrahamian, Ervand. *Radical Islam: Mujahedin of Iran*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Akhavi, Shahrugh. "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati". *Middle Eastern Studies* 24/4 (1988), 404-431.
- Akhavi, Şahrüh. *İran'da Din ve Siyaset*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Al-i Ahmed, Celal. *Garpezdeler: Batıdan Gelen Veba*. çev. B. Tuna. İstanbul: Nehir Yayınları, 1998.
- Bayat, Assef. "Shariati and Marks: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism". *Alif* 10 (1990), 19-41.
- Boroujerdi, Mehrzad. *İran Entelektüelleri ve Batı*. çev. Fethi Gedikli. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Byrd, Dustin J. - Miri, Seyed Javad (Ed.) *Ali Shariati and the Future of Social Theory: Religion, Revolution, and the Role of the Intellectual*. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslamî Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1993.
- Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London and New York: I. B. Tauris, 2000.
- Rahnema, Ali. Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*. çev. Zehra Savan. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Saffari, Siavash. *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Shahbizadeh, Y. *Islamism and Post-Islamism in Iran: An Intellectual History*, Palgrave Macmillan, 2015.
- Şeriatî, Ali. *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991.
- Şeriatî, Ali. *İslam Bilim 1*. çev. Faruk Alptekin. İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
- Şeriatî, Ali. *İslam Sosyolojisi*. çev. Kenan Sökmen. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.
- Şeriatî, Ali. *Makaleler*. çev. S. İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1993b.
- Şeriatî, Ali. *Marksizm*. çev. Yakup Arslan- Kenan Çamurcu. İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- Şeriatî, Ali. *Kuran'a Bakış*. çev. Ali Seyyidoğlu. Ankara: Fecr Yayınevi, 4. Baskı, 1996.
- Şeriatî, Ali. *Ne Yapmalı?*. çev. Ali Erçetin. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, 1999.
- Şeriatî, Ali. *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*. çev. Ali Erçetin. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, 1999.
- Şeriatî, Ali. *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 2. Baskı. Çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Şeriatî, Ali. "Papa ve Marks Olmasaydı. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. 210-219. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Baskı, 2015.
- Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge University Press, 2006.

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun 'Felek'in Felsefesi' Adlı Kitap İçin Yazdığı Eleştiriyeye Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan'ın Cevabı

Ömer Faruk Erdoğan <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye

Öz

Günümüz Türk akademisinde kitap değerlendirmeleri önemli bir yere sahip olmaya başladı. Yazarların eleştiri veya takdirlerinin eserin niteliğine göre şekillendiği bu tarz yazılarda tarafsız olabilmek oldukça mühim bir mevzudur. Yakın bir süreçte Oku Okut Yayınları tarafından açık erişimle okuyucuya sunulan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun yazarı olduğu "Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?" adındaki eser, kitap değerlendirmelerinde yol gösterici bir rol üstleneceğini vaat etmektedir. Bu konudaki değerlendirme ilim camiasının takdirine bırakılmakla beraber bu yazı, bahsi geçen kitabın niteliğini ele almaktan ziyade 2. Bölümünün (Örnek Değerlendirme Yazıları) 3. Başlığında (Ömer Faruk Erdoğan. *Felek'in Felsefesi*) şahsıma ve eserlerime yapılan eleştirileri değerlendirecektir.

Anahtar kelimeler

Kitap Değerlendirmesi, Türk Akademisi, Muammer İskenderoğlu, Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır, Ömer Faruk Erdoğan

Atıf Bilgisi

Erdoğan, Ömer Faruk. "Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun 'Felek'in Felsefesi' Adlı Kitap İçin Yazdığı Eleştiriyeye Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan'ın Cevabı". *Eskiyeeni* 50 (Eylül 2023), 925-931. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1369325>

Geliş Tarihi	29 Eylül 2023
Kabul Tarihi	30 Eylül 2023
Yayın Tarihi	30 Eylül 2023
Değerlendirme	Editör Değerlendirmesi
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

A Response by Assoc. Prof. Ömer Faruk Erdoğan to Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu's Critical Review of the Book The Philosophy of the Celestial

Ömer Faruk Erdoğan <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Science,
Department of Islamic Philosophy, Kütahya, Turkey

Abstract

Book reviews have gained significant importance in contemporary Turkish academia. It is important to be impartial in such articles, where the criticism or appreciation of the authors is shaped according to the quality of the work. Recently, the open-access book titled “How to Write a Book Review”, authored by Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu that has been released by Oku Okut Publications promises to serve as a guiding tool for book reviews. While leaving the overall evaluation of this book to the academic community, this essay will focus on analyzing the criticisms directed towards me and my works in the third heading (Ömer Faruk Erdoğan. The Philosophy of the Celestial) of the second chapter (Sample Review Articles) rather than discussing the quality of the book in question.

Keywords

Book Review, Turkish Academy, Muammer İskenderoğlu, How to Write a Book Review, Ömer Faruk Erdoğan.

Citation

Erdoğan, Ömer Faruk. “A Response by Assoc. Prof. Ömer Faruk Erdoğan to Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu's Critical Review of the Book The Philosophy of the Celestial”. *Eskiyeni* 50 (September 2023), 925-931. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1369325>

Date of submission	29 September 2023
Date of acceptance	30 September 2023
Date of publication	30 September 2023
Review	Editorial
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CCBY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Yakın zamanda yayınlanan bir kitap benim özellikle dikkatimi çekti. "Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?" adında Oku Okut Yayınlarından 2023 yılında açık erişimle yayınlanan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'na ait kitabın 2. Bölümünün (Örnek Değerlendirme Yazıları) 3. Başlığı (Ömer Faruk Erdoğan *Felek'in Felsefesi*), 37 ila 42. Sayfaları arası kitabımın ve diğer bazı çalışmalarımın değerlendirmesine ayrılmıştır.

"Niteliğin önemsenmeyip niceliğin yüceltilmesi, bunun doğal sonucu olarak emek gerektiren akademik çalışmalar yerine yüzeysel çalışmalar ve popüler faaliyetlere değer verilmesi, Batı üniversitelerinin büyük çoğunluğunun yarım asırdan fazla bir süredir temel politikası olduğu söylenebilir. Lindsay Waters *Akademik Düşmanları* adlı eserinde üniversite yöneticilerinin terfi standartlarını yükselttikleri zaman üniversitelerin itibarını yükselteceklerine inanıp sonuçta akademik çalışmaların içini nasıl boşalttıklarının hikâyesini anlatır.¹ Batı üniversitelerinin yaşadığı bu süreci şimdilerde Türk üniversitelerinin yaşadığını söyleyebiliriz. Bu yazımda bu sürecin bir örneği olarak bir üniversite mensubunun çalışmalarını ele alacağım. Yayıncı piyasasında akademik çalışma nasıl yapılacağına dair bolca eser bulunduğundan, burada daha çok yazarın yayınları özelinde akademik çalışmanın nasıl yapılması gerektiğini örneklemeye çalışacağım."²

Bölüme yukarıdaki paragrafla Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, ne yapacağını sınırlarını çizmiş olmasına rağmen bölüm başlığı ile uygunsuz bir içerik oluşturacağını işaretlerini göstererek yazısına başlamaktadır. Şahsımı Türk Üniversitelerinin içeriğini boşaltan yazılara imza atan bir akademisyen olarak tanıtan yazar, yazısına eleştiri yapacağı eserlerden ilki olan (yazıda kitabın tam adı verilmemiştir) "Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar"³ adlı çalışmanın içeriğinden bahsederek devam etmektedir. Kiritize ettiği eserde bölümlendirmelerin yapısal olarak isabetli olup olmadığından bahsetmeyip kitabın genel değerlendirmesine geçen İskenderoğlu, konuyu anlamadığını ve alıntılarla meseleleri geçiştirdiğini iddia etmektedir. Bunları yaparken de kes-kopyala-yapıştır tekniğini kullandığını, metinleri alıntılarken tahrif ettiğini, bazı metinleri kendi ifadelerim imiş gibi değiştirdiğini iddia etmekte ve bunları delillendirmek için kitap içerisinde örnekler vermektedir.⁴

Sayın İskenderoğlu; "Diğer taraftan Erdoğan s. 301'de Şenol Korkut, 'Meşşâî Geleneğinin Kurucu Filozofu Fârâbî', s. 144'ten birkaç tahrifle doğrudan alıntıladığı metni⁵ sanki kendi ifadeleri imiş gibi veriyor ve s. 143-144 diye atıf gösteriyor."⁶ iddiasında bulunmaktadır. Şayet böyle bir durumu suistimal etmek için kullansaydım zaten dipnot vererek Şenol Korkut ve eserini zikretmeyi lüzumlu görmez ve böylece akademik anlamda bir ah-laksızlığa bulaşmış olurum. İlgili alıntının anlam içeriği aynı kalmakla alıntı üzerinde (İskenderoğlu'nun koyu punto ile belirttiği) değişiklik ve kısaltmaları yapmış olmam,

¹ Lindsay Waters, *Akademik Düşmanları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009).

² Muammer İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023), 37.

³ Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019).

⁴ Bk. İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*, 37-38.

⁵ Bk. Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğinin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslâm Felsefesi ve Tarihi I*, ed. Bayram Ali Çetin-kaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/144.

⁶ Bk. İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*, 38.

metnin anlam içeriğinde en küçük bir değişim ve dönüşüm oluşturmamıştır.⁷ Takdir okuyucuya aittir. Sayın İskenderoğlu, eleştirilerine yanlış sayfayı atıf göstermem, tahrifte bulunmam, ikincil kaynak kullanmam, dipnotlarda gereksiz uzatmalara sebebiyet veren açıklamalara yer vermem gibi iddialarla devam etmektedir.⁸

"Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar" adlı kitabım ile ilgili değerlendirmesini bitiren İskenderoğlu, şahsımın diğer bazı eserlerinden örnekler vererek tahribata devam ettiğimi iddia etmektedir. Örnek Değerlendirme Yazılarının 3. Başlığı "Ömer Faruk Erdoğan *Felek'in Felsefesi*" şeklinde olmasına rağmen sayın İskenderoğlu, şahsıma ait diğer bazı çalışmalarını da bu başlık içerisinde eleştirmeye devam etmiş, başlığın konu bağlamının dışında değerlendirmeler yapmıştır. İskenderoğlu, etik açıdan sorun teşkil eden bu yöntemi bil hakika kitabında yer verdiği diğer çalışmalarda izlememiştir. Dolayısıyla bu başlık sadece bir kitap eleştirisinin ötesine geçerek şahsımın, doçentliğimin ve yayınlarımlarımın eleştirildiği bir bölüme dönüştürülmüştür.

Kitap dışı değerlendirmelerin içerisinde en dikkat çekicisi "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe ilişkisi ve Tehâfüt Geleneği"⁹ adlı yayıma yapmış olduğu eleştiridir.

"Osmanlı'yı sadece bir asker devlet olarak düşünmek büyük bir haksızlık olacaktır. Yıkılışının bile yüzyılları aldığı bir imparatorluğun, her alanda güçlü bir medeniyet kurmuş olduğunu kabul etmek ulaşılabilecek yegâne sonuçtur."¹⁰ ifadesi yazarın akademik zihniyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir."

İskenderoğlu'nun ilgili alıntındaki **yegâne** ifadesini kullanmamı akademik zihniyetimin göstergesi sayması şaşılacak ve aynı zamanda vuzuha kavuşturulması gereken bir durumdur. İlgili ifadenin makalemde doğru kullanılmadığı inkâr edilemez bir durum olmakla birlikte İskenderoğlu'nun da değindiği gibi "akademik çalışmalarda yegâne sonuç olmaz, muhtemel sonuçlardan tercih edilen sonuç olabilir ve bu sonuç da gerekçelendirilerek sunulabilir." ifadesine hak vermemek mümkün değildir. Buradaki kullanım herhangi bir makaleyi yazarken karşılaşılabilecek bir mantık hatasıdır. Makale hakemleri ve dergi editörleri zaten bu tarz yanlışlıkları düzeltmek, yazarı olumlu yönde geliştirmek için vardır. İlgili çalışmanın giriş kısmına bakılacak olursa **yegâne** ifadesinin maksadını aşan bir vurgu olduğu kabul edilse bile bu maksadın İslam coğrafyasının savaş üzerine geliştiği ve yayıldığı düşüncesine bir reddiye olduğu görülecektir.

"Bir medeniyet tasavvuru, içerisinde felsefi düşünce sistemi olmadan inşa edilemez. Tarih yazıcılığının ve anlatımının, savaşların ve fetih politikalarının egemenliği üzerine geliştiğine şahit olduğumuz bu süreçte; bilim, kültür ve medeniyet üzerine söylenecek çok az şey olduğunu zannetmek büyük bir yanlıdır. Bu yanlılığın sahiplerinin, Hz. Peygamber dönemini dahi sadece savaşlara hapsedilmiş bir asr-ı saadet olarak takdim etmesi, bu sorunsalın ne kadar ciddi olduğunu gözler önüne sermektedir. İslâm'la tanışma sürecinden sonraki Türk devletleri çok yönlü gelişim politikaları izleyerek, sadece bir egemenlik devleti olarak kalmamışlar, aynı zamanda bir medeniyetin temellerini de atmışlardır. Türk-İslâm medeniyeti başlığında özetlenebilecek bu tarihsel vâkıânın en önemli ve en son

⁷ Bk. İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*, 38.

⁸ Bk. İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*, 39.

⁹ Ömer Faruk Erdoğan, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe ilişkisi ve Tehâfüt Geleneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 273-326.

¹⁰ Erdoğan, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe ilişkisi ve Tehâfüt Geleneği", 273.

temsilcisi kuşkusuz Osmanlı Devleti'dir. Osmanlı'yı sadece bir asker devleti olarak düşünmek büyük haksızlık olacaktır. Yıkılışının bile yüzyılları aldığı bir imparatorluğun, her alanda güçlü bir medeniyet kurmuş olduğunu kabul etmek ulaşılabilecek yegâne sonuçtur."¹¹

"Yegâne" ifadesinin yanlış kullanımı üzerinden benim akademik zihniyetimi belirlemek, 59 sayfalık bir çalışmanın çöp olduğunu ima etmek, kes-kopyala-yapıştır ile üretilen emeksiz bir çalışma olduğu ve bütün bir çalışmanın aynı akademik zihniyet üzerinden yazıldığı izlenimini vermek ne kadar hakperest bir yaklaşımdır? Yanlıştan hâli hiçbir çalışma olmamasına rağmen bu çalışmaların ve yine bu çalışmaları yapan akademisyenlerin Türk Üniversitelerinin en büyük nitelik sorununa sebep olduğuna yönelik imalar ne kadar hakperesttir?

Bazı alıntılardaki sayfa hataları, şahsıma ait yorumlamalardaki hatalar, elbette kabuldür ve bu yanlışlıklar her akademik çalışmada olduğu gibi benim çalışmalarım da mevcuttur. Bunları kasıtlı yaptığım gibi bir algı oluşturan sayın İskenderoğlu, bu tarz hataları akademik niteliğin düşmesinin **yegâne** sorumlusu yapmaktadır.

İskenderoğlu yine yazısının devamında benzer ithamlarda bulunarak sonuç bölümüne ulaşmaktadır.

"Sonuç olarak denebilir ki, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, Türk üniversiteleri atama ve yükseltme kriterlerini niceliksel olarak yükseltmekle yayınların niteliğinde büyük bir düşüşe vesile olmuştur. Artık üniversite mensupları için senelerce emek verip kalıcı bir eser ortaya koymak yerine, seri üretimle akademik teşvik listesinin baş sıralarında yer almak en büyük gaye oluvermiştir. Bu amaçla üretilen yayınların ise akademik dünyaya hiçbir katkısının olmadığını söylemeye gerek yoktur."¹²

Burada da yazısı boyunca hedef gösterdiği şahsım ve çalışmalarımın sebep olduğu sonuca değinen sayın İskenderoğlu, yaptığı genelleme ile Türk akademi camiasının nitelikli eser üretmediğini, çalışmaların emeksiz ve seri üretim olduğunu vurgulayarak şahsıma ait çalışmaların niteliğine ve seri üretimliğine yaptığı vurguyu tekrar pekiştirmektedir.

Bütün bunlarla beraber sayın İskenderoğlu, "Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?" kitabının 2. Bölümünde (Örnek Değerlendirme Yazıları) yer verdiği yazılardan sadece iki tanesine ağır eleştiriler getirmiştir. Diğer yazıları olması gerektiği gibi değerlendirmiş, çalışmaların olumlu ve olumsuz yönlerini uygun bir dille ifade etmiştir. 2. Bölümün ikinci başlığındaki (İlhan Kutluer. İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989) yazısını ve yine aynı bölümün 3. Başlığında yer alan (Ömer Faruk Erdoğan *Felek'in Felsefesi*) yazısını değerlendirirken farklı bir tavır takınmıştır. Ayrıca İskenderoğlu kitabında bir üst bakış oluşturmaya çalışmış, bunu da bahsi geçen iki yazıyı merkeze alarak yapmak istemiştir. Kendisini ve kendi belirlediği bir düşünme şeklini elit olarak kabul etmiş ve kitapta da adeta neyin nasıl yapılacağına kendisi tarafından belirleneceği izlenimi oluşturmuştur. Bunu anlayabilmek için kitabın içeriğine bakılabileceği gibi kaynakçası da bize bunun belirtilebilirliğini vermektedir. 76 sayfadan oluşan kitabın kaynakçasında (69-76 arası) kendisine ait

¹¹ Ömer Faruk Erdoğan, "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği", *Talid Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 273.

¹² Bk. İskenderoğlu, *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*, 41-42.

birçok esere atıf yapan İskenderoğlu, (70-75) kendisinin bu alandaki otorite olduğuna yönelik bir izlenim oluşturmaktadır.

İskenderoğlu'nun ilgili yazısına yazdığımız cevabın bir boyutu yukarıda ele aldığımız eleştirel sürecin tutarlılığı üzerineydi. Buradan itibaren ifade edeceklerim ise bu yazının kaleme alınmadan önceki mazisi hakkındadır. İlgili yazı ilk olarak İskenderoğlu'nun <https://www.academia.edu/> adresinde kendisi tarafından metne dökülmüştür. Sayın İskenderoğlu benim doçentlik sürecimde ÜAK tarafından jüri üyesi olarak görevlendirilmiştir. Çalışmalarımı okumuş olması ve bunlar üzerinden değerlendirme yapması jüri görevlendirmesi ile ilgilidir. "Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?" eserindeki şahsımla ilgili bölüm büyük oranda Üniversiteler Arası Kurul'a (ÜAK) sunduğu jüri raporundan oluşmaktadır. Sayın İskenderoğlu bu raporla birlikte şahsımı ÜAK Etik Kurulu'na sevk etmiş, çalışmalarda "çarpıtma" (6 temel etik ihlalden üçüncü sıradaki) yaptığımı iddia etmiştir. Etik Kurul toplantı yapmış ve jüri üyesi Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun raporunda belirttiği iddiaların etik ihlal oluşturmadığına karar vermiş ve Sayın İskenderoğlu'nu jüri üyeliğinden çıkartıp yedek jürinin raporunu değerlendirmeye almıştır. Etik Kurul bundan dolayı benden savunma dahi istememiştir. Jürimde yer alan diğer beş üye bazı eleştiriler getirmekle beraber olumlu rapor yazmışlardır. Şu ana kadar bilimsel etik olarak değerlendirdiğimiz bu sürecin etik olmayan muhtemel (ve aynı zamanda yegâne olmayan) sonuçlarından birisi ise şudur: Sayın İskenderoğlu sadece doçent adayı ile paylaşılan bir raporu bir yayına dönüştürmüş ve şahsımı Türk akademisinin kötü örneği olarak göstermiştir.

İskenderoğlu'nun eleştirilerinin odağına yerleştirdiği husus, Türk üniversitelerinin akademik seviyesini düşüren, niteliği düşünülmeक्सizin niceliğine bakılarak kes-kopyala-yapıştır tekniği ile emek harcanmaksızın seri üretim şeklinde çıkartılan yayınların türetildiği iddiasıdır. Bunu yaparken malum olduğu üzere "bir üniversite mensubu" ifadesiyle şahsımı, tam ismim ve bazı eserlerimle beraber zikretmiştir. Şu soruları sorarak bu bölüme noktayı koymak istiyorum: İskenderoğlu'nun doçentlik jüri raporundan ürettiği ve büyük bölümü kes-kopyala-yapıştır tekniği ile oluşturulan kitabının 2. bölümün 3. Başlığında yer alan (Ömer Faruk Erdoğan *Felek'in Felsefesi*) adlı yazı Türk üniversitelerin akademik seviyesini ne ölçüde yükseltecektir? Sayın İskenderoğlu'nun özgeçmişinde 35 kitap/kitap bölümü, 82 makale/kitap kritiği, 5 tam metin bildiri vb. çalışmalar bulunmaktadır. Oldukça kaliteli, önemli ve nitelikli olduğunu düşündüğüm ve bir kısmını okuyup inceleyerek bu kanaate ulaştığım bahsi geçen yayınların görünür de bir nicelik sorunu da oluşturduğu aşikâr iken Türk üniversitelerinin kalitesinin düşüşünü, İskenderoğlu'nun iddiasındaki gibi, ben ve benim gibi üniversite mensuplarımızın, niteliği boş niceliği çok yayın yapmasına bağlamak ne kadar tutarlı bir yaklaşımdır?

Sonuç olarak, eleştiri düzeyi yüksek, etik sınırları hiçe sayan ve yer yer üstü örtük hakaretler barındıran bu kitabın ilgili bölümünde, bahse konu olan çalışmalarımın ne kadar niteliksiz olduğuna yönelik ithamlarda bulunulmuştur. Yazar, sadece değerlendirmesini yapacağını iddia ettiği eseri değerlendirmemiş, bu çalışmaya ilaveten şahsıma ait diğer bazı çalışmalarımı da yazısına dahil edip tamamının çöp olduğunu ima etmiştir. Bu tarz çalışmaların akademik teşvik için yazıldığını, bilimsel hiçbir değer taşımadığını, kes-kopyala-yapıştır tekniğiyle hızlı üretim fabrikasyon çalışmalar olduğunu söylemiş; tikel

bir örnek olmak kaydıyla şahsımı hedef göstererek büyük bir camiyayı zan altında bırakmıştır. İçeriklerde tahribatlar yaptığımı, metinleri çarpıttığımı vb. ithamlarda bulunarak bunları tikel örnekler üzerinden bina etmiş ve çalışmalarımın tamamını nitelikten uzak kılmıştır.

Cevap niteliğindeki olması haliyle nihayete erdireceğim bu metin, (sözde kes-kop-yala-yapıştır tekniğini kullanarak) yaklaşık üç yıldır üzerinde emek harcadığım (sözde niteliksiz) yeni kitabımın yazımına ara vermeme vesile olduğu için maalesef hızlı ve aceleci bir tavırla yazılmıştır. Bu metindeki bütün (sözde) çarpıtmalar, metin içi tahrifler, dipnotlardaki hatalar, Türk üniversitelerinin kalitesini düşüren, Türk akademisinin geleceğini tehlikeye atan bütün ifadeler şahsıma aittir. Buradaki ironiyi daha nitelikli çalışmalar yaparak Türk akademisinin niteliğini yükseltmenin hepimizin görevi olduğunu vurgulamak için yaptığımı belirterek enerjimizi felsefeyi sevdirmeye, nitelikli öğrenci yetiştirmeye harcamamız gerektiğini düşünüyorum. Birbirimizi eleştirmek en doğal hakkımızdır. Bu süreç zaten bilimsel çalışmalarımızın değerlendirme sürecinde editörler, hakemler tarafından yapılıyor. Yayınlanan çalışmalar meslektaşlarımız ve genel okuyucu kitleleri tarafından hem eleştiriliyor hem de takdir ediliyor. Bu sürecin hiçbir noktasında şahsa hakaret olmamalı, genellemelerle isim verilerek birileri hedef gösterilmemeli, kişi değil çalışmalar edebince felsefenin diline yakışır tarzda eleştirmeli ve yine edebince takdir edilmelidir.

Kaynakça | References

- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Osmanlı'da Kelâm-Felsefe ilişkisi ve Tehâfüt Geleneği". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 273-326.
- İskenderoğlu, Muammer. *Kitap Değerlendirmesi Nasıl Yazılır?*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2023. <https://doi.org/10.55709/okuokutpress.42>
- Korkut, Şenol. "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî". *İslâm Felsefesi ve Tarihi I*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/124-175. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Waters, Lindsay. *Akademik Düşmanları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Publication Policies

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academics studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 8.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.

Yayın İlkeleri

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.
- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10.5 points and footnotes with 8.5 points using the [Eskiyeni Manuscript Template](#) in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: www.isnadsitemi.org.
- A printed version of *Eskiyeni* can be reached via subscription and purchase. The online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelimelik Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.
- Makale, Microsoft Word'de [Eskiyeni Makale Şablonu](#) kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10,5, dipnotlar 8,5 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- www.isnadsistemi.org
- Eskiyeni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online versiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.