

EskiYeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

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

Sayı/Issue: 52 (2024)

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
nihatck@gmail.com

Editör/Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hümeysra Hacıibrahimoğlu
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
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

Kübra Gül Özdemir
<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04v302n28>
ozdemirkubragul@gmail.com

Yayın Editörü / Publication 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
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın / Electronic Publication

31 Aralık / December 2023
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE
Tel: +90 312.311 88 00
eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü / Univ., GERMANY
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Fac of Islamic Studies, SERBIA
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

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
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan
Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

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>

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancık
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

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

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

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 Ü/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.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

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

Musa Yanık

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

Mantık / Logic

Dr. Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
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
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/0468j1635>
emresamlioglu53@gmail.com

Sosyoloji / Sociology

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

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir

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

Hitit Ü / Univ,

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin

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

Eskişehir Osmangazi Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

ishaktekin05@gmail.com

Dr. Aslıhan Kuşçuoğlu

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

Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ

İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,
TÜRKİYE

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

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar

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

Amasya Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir

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

Atatürk Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Dr. Ayşe Uzun

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

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu

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

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül

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

Erciyes Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

tugba.d.gul@gmail.com

Dr. Alime Çelik

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

Ankara Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

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

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

sumeyyesehede.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbāl Aslan

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

İstanbul Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam / Islamic Theology

Dr. Ömer Fidanboy

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

Mustafa Kemal Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/056hgc41>

omerfarukfidanboy@gmail.com

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı

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

Ondokuz Mayıs Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam

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

Kırklareli Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

gcam@klu.edu.tr

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

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

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

busrabetulpinar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra

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

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

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

tosyevi@mynet.com

*Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayınlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.*

*Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.*

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

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

Sayı/Issue: 52 (Mart/March 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Abdullah Demir ----- 1-8

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Dinî Yaşantılarında Farklılaşan Tecrübeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on the Differentiated Experiences in the Religious Lives of Women Who Stopped Wearing the Headscarf

Kemal Ataman - Muhammet Numan Sağırlı ----- 9-30

Politik Kararlar Almada Dindarlığın Etkisi Nedir? Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma

What is the Role of Religiosity on Political Decision-Making Styles? A Quantitative Study on Adults

Doğan Bekir Dökücü - Ali Ayten ----- 31-49

Parodi Din Kavramı: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm) Örneği

The Concept of Parody Religion: The Case of the Church of Flying Spaghetti Monster (Pastafarianism)

Dilâ Baran ----- 51-77

Peter Berger Örneğinde Sekülerleşme Tartışmaları: Etkiler ve Fikrî Değişim

Debates on Secularization in the Example of Peter Berger: Impacts and Intellectual Change

Ahmet Özalp - Fatma Özer ----- 79-99

İbn Halduncu Perspektiften Tarihin Yasaları: Şehirleşme ve Sekülerleşme

The Laws of History From The Perspective of Ibn Khaldun: Urbanization and Secularization

Behçet Batur ----- 101-114

Müzik Bağlamında Şiddet Sorunu ve Toplumsal Alana Yansımaları

The Problem of Violence in the Context of Music and the Social Sphere Reflections

Sümeyye Aydın Bulut ----- 115-132

Manevi İçerikli Gelişim Destek Programının Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Umutsuzluk, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi

Study on the Effect of Spiritual Development Support Program on Hopelessness, Religious Coping and Psychological Well-Being Levels of Parents with Autism Spectrum Disorder

Mehmet Emrullah Duran-----133-159

Karanlık Risalesi: Felsefeden Mistisizme

Tractate of Darkness: From Philosophy to Mysticism

Mehmet Murat Karakaya-----161-188

Batıl İtikatlarla Savaşın Edebî Cephesi: Kılıçzâde Hakkı'nın Hikâyeleri

The Literary Front of the War Against Superstition: Kılıçzâde Hakkı's Stories

Tuğba Özen-----189-212

Mu'tezilî Perspektiften Nûh Kıssası: Cüşemî Örneği

The Story of Noah from a Mu'tazilite Perspective: In the Example of al-Jishumî

Fatih Pamuk-----213-241

Gazzâlî'ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik

The Meaning and Causality of the Concepts Âdatullah and Sunnatullah, and Causality According to al-Ghazâlî

Selami Yalçın-----243-266

Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir İlmihâl: Şerâ'it-i İslâm

A Verse Catechism of Unknown Author: Sharâit al-Islâm

Mehmet Fatih Uzun-----267-297

1895-1909 Tarihli Sivas Eytâm İdâne Defteri'nin Yetim Haklarının Uygulanması Açısından Analizi (198 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili)

Analysis of the Sivas Orphans Idâna Book Dated 1895-1909 in Terms of the Implementation of Orphans' Rights (Sivas Shar'iyya Registry No. 198)

Ebubekir Siddık Yücel-----299-323

Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi

Knowledge of Tafsîr in al-Bukhârî's al-Jamî' al-Sahîh

Murat Bahar-----325-350

Kahramanmaraş Depremleri Sonrası Manevi Başa Çıkma, Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) ve İslam Odaklı Travma Bazlı Bilişsel Davranışçı Terapi (İO-TBBDT)

Islamic Coping, Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) and Islam Oriented Trauma Focused Cognitive Behavioral Therapy (IO-TF-CBT) in Post-Kahramanmaraş Earthquake Period

Metin Çınaroğlu -----351-376

İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi

The Goals and Contents of Disciplines in Theological Education: A Qualitative Analysis of Academician Opinions

Aslıhan Kuşçuoğlu - Cemal Tosun -----377-403

İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması

Problems in Teaching Arabic at Faculties of Theology: A Meta-Synthesis Study

Muhammed Esat Altıntaş -----405-433

Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi

The Problem of Proofs for God's Existence Between Physics and Metaphysics:

A Critique of Theology and Philosophy

Recep Erkmen -----435-467



İSNAD Atıf Sistemi: Türkçe – İngilizce – Arapça - Farsça

Abdullah Demir

orcid.org/0000-0001-7825-6573
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Türkiye
ror.org/05ryem72

Öz

İSNAD Atıf Sistemi (www.isnadsistemi.org), Sivas Cumhuriyet Üniversitesinin proje desteği ile akademik araştırmalarda kullanılmak üzere Türkiye merkezli ve Türkçe olarak geliştirilen bir akademik yazım ve kaynak gösterim sistemidir. İSNAD, akademik araştırma, yazım ve yayın etiğiyle ilgili temel kuralları kapsar. Bu, bir yazının başlığının belirlenmesinden özetinin yazılmasına ve anahtar kavramlarının seçimine, başlık formatından tablo ve şekillerin oluşturulmasına, İngilizce, Arapça ve diğer dillerdeki eser adları ve yazar isimlerinin yazılmasına, tarih ve yüzyılların gösterilmesine, yayın etiğine dikkat edilmesine, kaynak eserden alıntı yapılmasına ve atıf bilgilerinin düzenlenmesine kadar geniş bir yelpazeyi içerir. Bilindiği üzere kaynak gösterimi, belirli kurallara uygun olarak yapılmalıdır; bu hem bilginin bilimsel doğruluğu hem de fikri mülkiyet haklarına saygı açısından önemlidir. Bir bilimsel çalışmanın hazırlanmasında kullanılan kaynaklar, diğer araştırmacılar tarafından erişilebilir ve doğrulanabilir olacak şekilde bibliyografik bileşenleriyle doğru ve eksiksiz olarak yazılmalıdır. İSNAD Atıf Sistemi'nde; atıf yapılan kaynağa dair bilgiler, metin içinde (Yazar Soyadı, Basım Tarihi, Sayfa No.) şeklinde veya dipnotta "Yazar Adı Soyadı, *Eser Adı*, Sayfa No." düzeninde ilgili bilim dalının genel kullanımına uyularak yazılabilmektedir. Ancak kaynakça her iki kullanımda da aynı şekilde oluşturulmaktadır. İSNAD; EndNote, Zotero, Mendeley ve Citavi gibi akademik yazım araçları için hazırlanmış şablonlarıyla kullanımı kolay bir sistemdir. İSNAD'ın kullanımı, aslı İngilizce ve tam metinleri ücretli olan atıf stillerinin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde tam olarak öğrenilememesinden ve yaygınlaşmamasından kaynaklanan eksiklikleri giderecektir.

Anahtar Kelimeler

Akademik Yazım; Kaynak Gösterim Stilleri, İSNAD Atıf Sistemi, İSNAD Türkçe, İSNAD Arapça, İSNAD Farsça, İSNAD İngilizce

Atıf

Demir, Abdullah. "İSNAD Atıf Sistemi: Türkçe – İngilizce – Arapça - Farsça". *Eskiyeini* 52 (Mart 2024), 1-8. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1458782>

ISNAD Citation Style: Turkish - English - Arabic - Persian

Abdullah Demir

orcid.org/0000-0001-7825-6573

abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Fac of Theology, Dept of Islamic Theology, Ankara, Türkiye
ror.org/05ryem72

Abstract

ISNAD Citation Style (www.isnadsistemi.org) is an academic writing and citation system developed in Turkish for use in academic research with the project support of Sivas Cumhuriyet University. ISNAD covers the basic rules of academic study, writing, and publication ethics. This includes determining the title of an article, writing the abstract and selecting key concepts, formatting the title, creating tables and figures, writing the names of works and authors in English, Arabic, and other languages, showing dates and centuries, paying attention to publication ethics, citing the source work, and organizing citation information. As is well known, citations should follow certain rules; this is important for the scientific accuracy of the information and for respecting intellectual property rights. The sources used in the preparation of a scientific study should be written correctly and entirely with their bibliographic components so that they are accessible and verifiable by other researchers. In the ISNAD Citation Style, information about the cited source can be written in the text as (Author's Surname, Date of Publication, Page No.) or in the footnote as "Author's Name, Surname, Title of the Work, Page No." by the general usage of the relevant discipline. However, the bibliography is created in the same way in both uses. ISNAD is an easy-to-use system with templates prepared for popular programs such as EndNote, Zotero, Mendeley, and Citavi. The use of ISNAD will overcome the deficiencies caused by the fact that citation styles, originally in English and whose full texts are paid, are not fully learned and widespread in Turkey and Turkic Republics.

Keywords

Academic Writing; Citation Styles, ISNAD Citation System, ISNAD Turkish, ISNAD Arabic, ISNAD Persian, ISNAD English

Cite

Demir, Abdullah. "ISNAD Citation Style: Turkish - English - Arabic - Persian". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 1-8. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1458782>

İSNAD Atıf Sistemi (www.isnadsistemi.org), akademik çalışmalarda kullanılmak üzere Türkiye merkezli ve Türkçe olarak geliştirilen akademik yazım ve kaynak gösterim sistemidir. Sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” manasındaki Arapça “sened” kökünden türeyen isnad, “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyene kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” anlamlarına gelmektedir. “Sözünün senedi nedir?” örneğinde olduğu gibi sözün kaynağını sorgulamak ve belirtmek için kullanılır.¹ Bu anlamda isnad, akademik yazımda atıf veya alıntı yapılan kaynağı belirtmek için geliştirilen atıf sistemine marka adı olarak seçilmiştir.

Atıf yapmak ve alınan bilginin kaynağını belirtmek (isnad), İslam dünyasında Hz. Peygamber’den aktarılan sözlerin doğruluğunu teyit etmek amacıyla 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve sonrasında fıkıh, tarih ve diğer alanlardaki eserlerde bu uygulama devam etmiştir. Batı dünyasında bu tür uygulamalar, 10./16. yüzyılın ortalarından itibaren yine ilk olarak dinî metinlerde sonrasında tarih ve diğer alanlardaki kitaplarda kullanılmıştır. İslam kültür mirasında örnekleri görülen kaynak gösterme konusundaki öncülüğe Fuat Sezgin “Arapça tarihsel eserlerde karşılaşılan rivayet zincirleri (isnad) pekâlâ günümüz kitaplarındaki gibi kaynaklara işaret olarak kabul edilebilir.” diyerek dikkat çekmiştir.²

Bilindiği üzere belli kurallara uyularak kaynak gösterimi hem bilginin bilimselliğinin hem de fikrî mülkiyet haklarına saygının bir gereğidir. Bilimsel bir çalışmanın hazırlanmasında yararlanılan kaynaklar, başka araştırmacılar tarafından tekrar ulaşılabilir ve kontrol edilebilir olacak şekilde bibliyografik bileşenleri ile doğru ve eksiksiz olarak yazılmak durumundadır.

İSNAD Atıf Sistemi, Türkiye merkezli olarak Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Psikoloji, Sanat, Sanat Tarihi, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji ve Tarih gibi sosyal ve beşerî bilimler alanında atıf ve kaynak göstermede görülen standart gereksiniminin giderilmesi amacıyla geliştirilmiştir.

Modern atıf ve kaynak gösterme sistemleri, 20. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. *The Chicago Manual of Style*'in ilk versiyonu 1906'da yayımlandı ve 2017'de 17. edisyonu piyasaya sürüldü. APA'nın (*The Publication Manual of the American Psychological Association*) ilk versiyonu 1952'de yayımlandı ve 2019'da 7. edisyonu çıktı. İSNAD Atıf Sistemi'nin ilk edisyonu Sivas Cumhuriyet

¹ Raşit Küçük, “İsnad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154.

² Bk. Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015), 1/6.

Üniversitesi'nin proje desteği ile akademik yayıncılıkta uzmanlaşmış öğretim üyeleri ve hakemli dergi editörlerinin görüşleri, önerileri ve değerlendirmeleri alınarak 2018'de kullanıma sunuldu. 2019 yılında ise kullanıcılardan alınan geri dönüşlere göre geliştirmeler yapılarak 2. edisyonu yayımlandı.

Sistem Adı	Yayın Dili	Alanı	İlk Edisyon	Güncel Edisyon	Erişim
Chicago The Chicago Manual of Style	İngilizce	Beşerî Bilimler	1906 203 Sayfa	17. Edisyon (2017) 1144 Sayfa Türkçe çevirisi bulunmuyor.	Tam Metin Ücretli 45 Dolar
APA The Publication Manual of the American Psychological Association	İngilizce	Psikoloji	1952 61 Sayfa	7. Edisyon (2019) 428 Sayfa Türkçe çevirisi 369 TL	Tam Metin Ücretli 27 Dolar
İSNAD İSNAD Atıf Sistemi	Türkçe	Sosyal ve Beşerî Bilimler	2018 59 Sayfa	2. Edisyon (2019) 216 Sayfa Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça tam metin	Ücretsiz Açık Erişimli

İSNAD, akademik yazım ve yayın etiğiyle ilgili temel ilkeleri ve kuralları kapsar. Bu, bir yazının başlığının belirlenmesinden özeti ve anahtar kavramların seçimine, başlık formatından tablo ve şekillerin oluşturulmasına, İngilizce, Arapça ve diğer dillerdeki eser adları ve yazar isimlerinin yazılmasına, tarih ve yüzyılların gösterilmesine, yayın etiğine dikkat edilmesi gereken noktalardan, kaynak eserden alıntı yapılmasına ve atıf bilgilerinin düzenlenmesine kadar geniş bir yelpazeyi içerir.

İSNAD Atıf Sistemi; öğrenciler, araştırmacılar, yayınevleri ile kurum ve kuruluşların hizmetine sunulmuştur. Mart 2024 itibarıyla sosyal ve beşerî bilimler alanında yayım yapan 168 hakemli dergi İSNAD'ı kullanmaktadır. Lisans mezuniyet tezi, yüksek lisans tezi ve doktora tezlerinin yazımında İSNAD'ın kullanılmasını öngören ve bunu tez yazım kılavuzlarına dâhil eden üniversitelerin sayısı artmaktadır. Aynı tarih itibarıyla İSNAD'ı 55 Enstitü tez yazım kılavuzuna eklemiş durumdadır. Ayrıca ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongre düzenleyen birçok kurum ve kuruluş, katılımcılarından bildirimlerini İSNAD'a uygun olarak hazırlamalarını talep etmeye başlamıştır.

Ücretsiz olarak kullanıma sunulan bu sistem, kullanıcı dostu internet arayüzü ve kaynakça düzenleme yazılım eklentileri ile hızla kabul görmekte ve benimsenmektedir. Kullanıcılar İSNAD'ın EndNote, Zotero, Mendeley ve RefWorks ve Citavi gibi atıf ve kaynakça düzenleme yazılım eklentileri sayesinde atıf ve kaynak gösterme işlemlerini daha kolay, daha hızlı ve hatasız olarak yapabilmektedirler.

İSNAD yazım kılavuzu Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsça olarak hazırlanmış ve açık erişim olarak www.isnadsistemi.org adresinden kullanıma sunulmuştur. Ayrıca İSNAD Akademi TV'de akademik araştırma ve yazıma ilişkin eğitim videoları ve seminerler de ücretsiz olarak erişime açılmıştır.

Ekim 2023 itibarıyla “İSNAD Yazım Denetimi” de kullanıma sunulmuştur. Microsoft Word programında kullanılmak üzere hazırlanan “İSNAD Yazım Denetimi” sözlüğü ile esna-i hüsnâ, sûre isimleri, Arapça ve Farsça kökenli yazar ve eser ile kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin yazımına uymayan yazımlar kontrol edilmekte ve düzeltme önerileri sunulmaktadır. Bu sayede yazılış şekline emin olunmayan kelimelerin yazılış şekillerini görmek için *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne müracaat edilerek kontrol edilmesi zorluğu ortadan kalkmaktadır.

İSNAD'ın iki versiyonu bulunmaktadır: İSNAD Dipnotlu ve İSNAD Metiniçi. Sunulan bu alternatifler sayesinde atıf yapılan kaynağa dair bilgiler, metin içinde veya dipnotta gösterilebilmektedir. Örneğin psikoloji alanında hazırlanan bir tezde, kullanılan kaynağa İSNAD'a uygun olarak metin içerisinde “Tokur, 2021, 55” şeklinde atıf yapılabilmektedir. Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Müzik, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji veya Tarih alanında hazırlanan çalışmalarda ise kullanılan eser dipnotta “Ali Bilgen, *Türk Tarihi* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021), 32” şeklinde belirtilmektedir. Bununla birlikte gerek İSNAD Metiniçi gerekse İSNAD Dipnotlu sistemin tercih edildiği çalışmalarda, kaynakça tek bir biçimde “Soyad, Ad. Eser Adı. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Tarihi (Bilgen, Ali. Türk Tarihi. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021)” şeklinde oluşturulmaktadır. Kaynakçada eser künye bilgilerinin belli bir standartta yazılması ve nokta (.) ile ayrılması araştırma ve yayınlarda kullanılan referansların veri tabanlarına kolayca aktarılmasına imkân vermektedir. Böylece atıf oranı ve etki değeri gibi bibliyometrik hesaplamalar yapan indekslere temiz veri sunulmaktadır. APA, Chicago ve MLA gibi uluslararası atıf ve kaynak gösterim sistemlerinin kaynakçada eser künye bilgilerinin nokta ile ayrılarak yazılmasını gerekli görmeleri de aynı fikre dayanmaktadır. İSNAD'ın kullanılması ile WoS, TR Dizin ve SCOPUS gibi akademik indekslere temiz veri sunulabilecek böylece atıf kaybı yaşanmadığından araştırmaların etki faktörleri doğru olarak hesaplanabilecektir.

İSNAD'ın kullanımı, tam metinlerine ancak satın alınarak veya abonelikle ulaşılabilen İngilizce atıf stillerinin Türkçe çevirilerinin kullanılmasından kaynaklanan eksiklikleri giderecektir. Bilindiği üzere ticari birer ürün olan APA, MLA ve Chicago gibi atıf ve kaynak gösterme sistemleri, bu stillerin basılı kitap formları ile online tam metin erişimlerinin ücretli olması ve öğrencilerin İngilizce dil becerilerinin yeterli düzeyde olmaması gibi nedenlerle ortaöğretim, lisans ve lisansüstü eğitim-öğretim aşamalarında tam olarak öğretilmemektedir. Örneğin Mart 2024 itibari ile APA Kılavuzu 27 Dolar, Chicago atıf sisteminin matbu nüshası 45 Dolar'dır. Yurt dışında üniversiteler, bu sistemlere abone olarak öğretim üyeleri ve öğrencilerin kullanımına ücretsiz olarak sunmaktadır. Türkiye'de ise bu sistemlere abone olan kurumsal kullanıcı sayısı çok azdır. Dolayısı ile öğrencilerin bu sistemlerin tam metinlerine ulaşmaları zorlaşmaktadır. Türkiye merkezli olarak geliştirilen İSNAD Atıf Sistemi'nin dili, Türkçedir. İSNAD'ın hem tam metin erişimi hem de online kullanımı tamamen ücretsizdir, açık erişime açılmıştır.

APA, MLA ve Chicago gibi atıf ve kaynak gösterme sistemleri, çoğu kişinin zannettiği gibi sadece dipnot ve kaynakça oluşturma kurallarını içermez. Bu atıf sistemleri, akademik bir yazının başlık formatının nasıl olması gerektiği, dolaylı ve doğrudan alıntının nasıl yapılacağı, tablo ve şekillerin nasıl oluşturulacağı gibi akademik bir metin kaleme alınırken dikkat edilmesi gerekli tüm kural ve belirlemeleri içerirler. Oysa bu husus, yeteri kadar bilinmemektedir. İlgili sistemlerin İngilizce olarak hazırlanmış olmaları ile matbu nüshaları ve online tam metin erişimlerinin ücretli olmasının bu bilinmezlikte etkili olduğu söylenebilir.

İSNAD; akademik çalışmalarda yaygın olarak başvuru kitap, makale ve tez gibi kaynaklara ek olarak sosyal medya mesajından nota kâğıdı türüne varıncaya kadar 41 veri türüne dair atıf ve kaynak gösterme kurallarını içerir.

İSNAD'ın yaygınlaşması, akademik yazımda sosyal ve beşerî bilimlerde özelinde standartlaşmanın sağlanmasına katkı sağlayacak ve yazarların işini kolaylaştıracaktır. Ayrıca akademik bir yazı kaleme alınırken dikkat edilmesi ve uyulması gerekli tüm bu incelikler; okur, öğrenci ve araştırmacılar tarafından rahatlıkla ulaşılabilir ve öğrenilebilir olacaktır.

Hâlihazırda akademik yazımla ilgili bütün bu hususlar İSNAD gibi belli bir sistem kapsamında yaygın şekilde öğretilmediği için yayımcılar, editörler, yayın kurulları, danışmanlar ve redaktörler; öğrenci ve yazarların yazım ve atıf hatalarını tashih etmek için yoğun çaba sarf etmek zorunda kalmaktadırlar. Ayrıca Türkiye merkezli atıf sisteminin ve bu sisteme ait yazılım şablon eklentilerinin bulunmaması, akademik bir yazı hazırlanırken kaynak gösterme yazılım kullanımının yaygınlaşmasını engellemektedir. Ne yazık ki her yıl yüzlerce yayın yapan kurum ve kuruluşun,

benimsedikleri “Yazım ve Atıf Kuralları” için hazırlattıkları EndNote, Zotero ve Mendeley yazılım eklentileri bulunmamaktadır. Buna karşın İSNAD, matbu ve online olarak ücretsiz ulaşılabilir olduğu gibi bilgisayar yazılım eklentileri ile de yazarlara kolay bir kullanım imkânı sunmaktadır.

25-26 Aralık 2021 tarihlerinde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nin koordinesinde Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS), Artvin Çoruh Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Harran Üniversitesi, Hitit Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği (ÜNAK) ve Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi iş birliğinde üniversitelerde bilimsel kitap ve dergi yayıncılığının mevcut durumu, sorun ve ihtiyaçları ile çözüm önerileri ve örnek uygulamalara yönelik 4. Türkiye Editörler Çalıştayı gerçekleştirilmiştir (www.editorlercalistayi.com). Çalıştayda editörler, yayımcılar, kütüphaneciler, araştırmacılar ve ilgili taraflarca önerilen kararlar, çevrim içi olarak oylamaya açılmıştır. Kabul edilen kararlar, 4. Türkiye Editörler Çalıştayı Kararları olarak ilgili kurumlara sunulmuştur. Aşağıda sunulan 26 ve 27 numaralı kararlar, tez yazım kılavuzlarında yer alan kaynak gösterme biçimleri ile ilgilidir:

26. İntihal ve çifte yayın gibi etik ihlallerin, yazarların akademik yazım ve araştırma etiğine dair bilgi ve farkındalıklarının artırılması ile azaltılabileceğine, lisans döneminden itibaren öğrencilere akademik araştırma ve yazım sistemlerinden birinin tam olarak öğretilmesinin gerekli olduğuna, Türkiye merkezli üretilen kitap ve dergilerin atıf değerlerinin doğru tespit edilebilmesine olanak sağlanması için akademik yazımda tercih edilecek kaynak gösterme sistemlerinin makine okumasına imkân sağlamasının ve Zotero, EndNote, Mendeley ve Citavi gibi yardımcı yazım araçları ile kullanıma uygun olmasının gerekli olduğuna, bu kapsamda yüksek lisans ve doktora tezleri ile makale ve kitapların yazımında bu niteliklere haiz olmayan ve sadece o kuruma özel kaynak gösterim biçimleri yerine APA, Chicago ve İSNAD gibi yaygın sistemlerden birinin tercih edilmesinin önerilmesine,

27. Akademik yazımda kullanılan APA, Chicago ve İSNAD gibi sistemlerden aslı İngilizce olanların yeni edisyonlarının Türkçe çevrilerinin yapılmamış olması, basılı ve elektronik türdeki tam metinlerinin ücretli olması dikkate alınarak Türkiye merkezli geliştirilen ve açık erişim olarak kullanıma sunulan İSNAD Atıf Sistemi'nin enstitülere, dergi editörlüklerine ve yayıncılara tavsiye edilmesine karar verildi”.

İSNAD Atıf Sistemi Yükseköğretim Kurulu tarafından 02.02.2021 tarihli E-36054236-806.01.05-7281 sayılı yazı ile tüm üniversitelere duyurulmuştur.

Enstitüler, karar vermeleri hâlinde *İSNAD Atıf Sistemi*'ni ücretsiz olarak kullanabilmektedirler. *İSNAD*'ın Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça vb. yazım kılavuzları, yazım araçları, eğitim videoları, öğrencilere yönelik eğitim seminerleri tamamen

ücretsizdir ve açık erişimlidir. İSNAD, ücretsiz ve açık erişimli olarak hizmet sunma ilkesine bağlıdır ve hiçbir şart ve durumda ne şimdi ne de gelecekte ücret talep etmeyeceğini taahhüt etmektedir. Enstitüler; tez yazım kılavuzlarındaki kapak, dış kapak vb. her türlü şekilsel belirlemeler ile tez içeriğine dair her türlü şartlarını koruyarak kaynak gösterim sistemi olarak İSNAD'ın kullanılabilmesini kılavuzlarına ekleyebilirler.

İSNAD Türkçe

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>

İSNAD English: ISNAD Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-citation-style-2nd-edition-manual/>

İSNAD Arapça: نظام توثيق المراجع اسناد

<https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.29>

İSNAD Farsça: شیوه نامه استناد دهی ویرایش دوم

<https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.19>

EndNote Şablonu

<https://endnote.com/downloads/styles/isnad/>

Zotero – Mendeley Şablonu

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-zotero-ve-mendeley-sablonu-2-edisyon/>

Zotero İSNAD Şablonu Kullanım Kılavuzu

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-atif-sistemi-2-edisyon-zotero-kullanim-kilavuzu/>

İSNAD Zotero Grubu

https://www.zotero.org/groups/2478277/snad_atif_sistemi_the_isnad_citation_style

Citavi Şablonu

<https://www.isnadsistemi.org/indirmeler/>

İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon Citavi Şablonu Kullanım Kılavuzu

<https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.5>

İSNAD Font

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-font/>

Gentium Plus Font

<https://www.isnadsistemi.org/download/gentiumplus-font/>

İSNAD Klavye

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-klavye/>

İSNAD Yazım Denetimi (Word Eklentisi)

<https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-yazim-denetimi/>

İSNAD Araştırma Kaynakları

<https://www.isnadsistemi.org/indirmeler/#custom-collapse-4-8>

İSNAD Akademi TV (Ücretsiz Akademik Yazım Araçları Eğitimleri)

<https://www.isnadsistemi.org/akademi/>

Kaynakça | References

Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi*. Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi, 2. Basım, 2019.

Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2015.

Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Dinî Yaşantılarında Farklılaşan Tecrübeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma

Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0000-0001-5107-8367

ror.org/02kswqa67

Sorumlu Yazar | kemal.ataman@marmara.edu.tr

Muhammet Numan Sağırılı

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0000-0001-6430-5194

ror.org/02kswqa67

numan.sagirli@marmara.edu.tr

Öz

Başörtüsü, ana akım İslami gelenekte kadın giyim kodunun temel unsurları arasında yer alır. Dinî boyutuyla Müslüman kadınların giyim pratiklerinde önemli bir yere sahip olan başörtüsü, Türkiye özelindeki tarihsel yolculuğunda da farklı boyutlarıyla öne çıkmıştır. Bugün gelinen noktada, Türkiye’de başörtüsüyle ilgili yeni olguların ortaya çıkması söz konusudur. Bu olgular arasında en güncel olanı, kadınların başörtüsü örtmeyi bırakmasıdır. Özellikle son on yılda görünürlük kazanan bu olgu, beraberinde pek çok tartışmayı da getirmiştir. Başörtüsünün aynı zamanda dinî bir sembol de olması, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dindarlıkları ve/veya din ile ilişkileri bağlamındaki tartışmaları da bu vesileyle gündeme taşımıştır. Bu araştırma, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerini incelemeyi amaçlar. Araştırma, bu doğrultuda fenomenolojik araştırma desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Araştırma verileri, başörtüsü örtmeyi bırakan üniversite mezunu, çalışan, yaş ortalamasının 29 olduğu 23-43 yaş arasındaki yirmi iki kadınla yapılan derinlemesine mülakatlardan elde edilmiştir. Mülakatlar, Mart-Haziran 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma örnekleminin oluşturulmasında amaçlı örnekleme ve kartopu örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. Toplanan veriler, içerik analizi yöntemiyle ve MAXQDA programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizi ve yorumlanması sonucunda, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerinin dört farklı boyutta kategorize edilebileceği tespit edilmiştir. Bu dört kategori şu şekilde özetlenebilir: 1. Kurumsal dine bağlılık, merak ve samimiyette artış, 2. Kurumsal din ile ilişkinin mahiyetinin korunması, 3. Kurumsal dinden kısmen uzaklaşma ve 4. Kurumsal dinden kopuş. Araştırmada, başörtüsü örtmeyi bırakmanın her durumda zorunlu olarak dinden uzaklaşmayla sonuçlanmadığı tespit edilmiştir. Bireylerin bu yöndeki deneyimleri doğrultusunda sürecin kişiden kişiye farklılaştığı ve başörtüsüne dair yeni dinî/İslami yorumların bu sürecin mahiyet ve yönünü nispeten etkilediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Dindarlık; Sekülerleşme; Dünyevileşme; Başörtüsü; Temsil-Kimlik Ağırlığı

Öne Çıkanlar

- Başörtüsü örtmeyi bırakan üniversite mezunu ve çalışan kadınların din ile ilişkilerindeki değişimin mahiyeti nedir? Bu değişim, kadınların dinî yaşantılarında hangi boyutlarda kendini göstermektedir?
- *Başörtüsünün temsil-kimlik ağırlığı*, katılımcıların başörtüsü örtmeyi bırakmasında rol oynayan faktörlerin başında gelmektedir.
- Başörtüsü örtmeyi bırakmak, katılımcıların din ile ilişkilerinin mahiyetine işaret eden sembolik bir eşiktir.
- Klasik sekülerleşme teorisi, başörtüsü örtmeyi bırakmak ile dindarlık arasındaki ilişkiyi izah etmekte yetersiz kalmaktadır.
- Başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerini belirleyen süreç çok katmanlıdır. Bu süreç, kadınların din ile ilişkilerinin homojen olmadığını, mutlak bir kategorileştirmeye izin vermeyecek kadar çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir.

Atıf Bilgisi

Ataman, Kemal – Sağırılı, Muhammet Numan. “Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Dinî Yaşantılarında Farklılaşan Tecrübeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Eskiye*ni 52 (Mart 2024), 9-30.

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu makale, Kemal Ataman'ın yürütücülüğünü yapmış olduğu ve 15.04.2022 tarihinde tamamladığımız TÜBİTAK-1002 Hızlı Destek Programı kapsamında desteklenen 220K391 numaralı ve “Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma” başlıklı araştırma projesi esas alınarak hazırlanmıştır.	
<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 16.03.2021 tarihli ve 2021-2/1 numaralıdır.	
<i>Geliş Tarihi</i>	15 Aralık 2023	
<i>Kabul Tarihi</i>	19 Şubat 2024	
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024	
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin	
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmannın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
<i>Finansman</i>	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK). No. 220K391	
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0	



A Qualitative Study on the Differentiated Experiences in the Religious Lives of Women Who Stopped Wearing the Headscarf

Kemal Ataman

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, İstanbul, Türkiye
0000-0001-5107-8367
ror.org/02kswqa67

Corresponding Author | kemal.ataman@marmara.edu.tr

Muhammet Numan Sağırılı

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, İstanbul, Türkiye
0000-0001-6430-5194
ror.org/02kswqa67
numan.sagirli@marmara.edu.tr

Abstract

The headscarf (*hijab*) is among the essential elements of women's dress code in the mainstream Islamic tradition. Having an important place in the clothing practices of Muslim women with its religious dimension, the headscarf has come to the fore with different dimensions throughout its historical journey in Türkiye. Today, new phenomena related to the headscarf in Türkiye have emerged. The most recent of these phenomena is women's decision to stop wearing the headscarf. This phenomenon, which has gained visibility especially in the last decade, has brought many debates with itself. The fact that the headscarf is also a religious symbol has also brought to the agenda debates about women who stop wearing the headscarf and their relationship with religion. The research explores the relationship between women who have stopped wearing the headscarf and their religiosity. Employing a phenomenological research design, it centers on the lived experiences of twenty-two participants, aged 23 to 43, with an average age of 29, characterized by university education, employment, and the decision to discontinue wearing the headscarf. Semi-structured interviews, conducted between March and June 2020, make up the primary data corpus. Methodologically, purposive and snowball sampling techniques were employed to form the participant cohort. After data collection, content analysis, facilitated by MAXQDA software, was utilized to discern emergent patterns and themes. The analysis yields four distinct dimensions delineating the relationship between headscarf cessation and religiosity, thus illuminating intricate facets of this phenomenon: 1. Increase in devotion, curiosity, and sincerity to institutional religion; 2. Maintaining the level of relationship with institutional religion; 3. Partial disengagement from institutional religion; and 4. Complete deterioration and abandonment of institutional religion. The research concludes that stopping wearing a headscarf does not necessitate disengagement from institutional religion in every case. It further concludes that the process may differ from person to person depending on the experiences of individuals and that new religious/Islamic interpretations vis-à-vis the subject matter can relatively affect the nature and the direction of the process.

Keywords

Sociology of Religion; Religiosity; Secularization; Headscarf; Representation-Identity Burden

Highlights

- What is the nature of the change in the relationship between religion and university-educated and employed women who stopped wearing the headscarf, and to what extent is this change manifested in their religious lives?
- The representational-identity burden of the headscarf holds a prominent role among the factors influencing participants to discontinue wearing the headscarf.
- Ceasing to wear the headscarf is a symbolic threshold indicating the nature of participants' relationships with religion.
- The classical secularization theory fails to elucidate the nuanced relationship between discontinuing the practice of wearing the headscarf and religiosity.
- The process shaping the relationship between women who cease wearing the headscarf and their religiosity is multilayered, revealing a diversity that resists absolute categorization, defying homogeneity.

Citation

Ataman, Kemal – Sagırlı, Muhammet Numan. “A Qualitative Study on the Differentiated Experiences in the Religious Lives of Women Who Stopped Wearing the Headscarf”. *Eskiyeni* 52 (March 2024), 9-30.

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from the TUBITAK-1002 research project numbered 220K391 and titled “A Qualitative Research on University Graduate and Working Women Who Stop Wearing Headscarf”, which was conducted by Kemal Ataman and completed on 15.04.2022..	
<i>Ethics committee approval</i>	Granted by Marmara University, Social Sciences Research Ethics Panel, dated 16.03.2021 and numbered 2021-2/1.	
<i>Date of submission</i>	15 December 2023	
<i>Date of acceptance</i>	19 February 2024	
<i>Date of publication</i>	26 March 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<i>Grant Support</i>	Scientific and Technological Research Council of Turkiye (TUBITAK). Grant number. 220K391	
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Başörtüsü veya daha genel anlamıyla tesettür, ana akım İslam geleneğinde önemli yere sahip olan dinî pratikler arasında yer alır.¹ Dolayısıyla, geleneksel dinî giyim kodunun temel bileşenlerinden biri olan başörtüsünün, bireyin dindarlığında veya din ile ilişkisinde rol oynaması beklenen bir durumdur. Bununla birlikte, son zamanlarda Türkiye’de başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların sayısında gözle görülür bir artışın olduğu da bir gerçektir. Nispeten yeni sayılabilecek bu olgu, kadınların sosyal medya sitelerinde başörtüsü örtmeyi bıraktığını çeşitli yollarla duyurması, ulusal ve uluslararası medya organlarının Türkiye’deki bu olguya yönelik haberler ve röportajlar yapması² ve 2019 yılında başörtüsü örtmeyi bırakan yahut bırakmayı düşünen kadınların yine internet üzerinden “yalnizyurumeyeceksin.com” vb. platformlar kurarak bu yöndeki tecrübelerini, düşüncelerini paylaşımlarıyla birlikte özellikle dijital medya aracılığıyla görünürlük kazanmıştır. Peki kadınların başörtüsü örtmeyi bırakması, din ile olan ilişkilerini nasıl ve hangi yönde etkilemiştir? Bir başka ifadeyle, başörtüsü örtmeyi bırakmak dinden kopmak veya sekülerleşme/dünyevileşmek olarak yorumlanabilir mi? Yoksa bu süreç başka türlü dindarlıkların ortaya çıkmasına mı kapı aralamaktadır?

Bu araştırma, başörtüsü örtmeyi bırakmış olan yükseköğretim mezunu ve iş sahibi kadınların tecrübeleri ve düşünceleri üzerinden yukarıdaki sorulara cevap aramaktadır. Araştırmanın temel sorusu, “Başörtüsü örtmeyi bırakan kadınlar, dindarlıklarında ne tür değişimler tecrübe etmişlerdir?” şeklinde belirlenmiştir. Bu amaçla başörtüsü örtmeyi bırakmış olan yükseköğretim mezunu ve iş sahibi yirmi iki kadınla mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Toplanan veriler, MAXQDA nitel veri analiz programı yardımıyla analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. İlk olarak konuyla ilgili kısa bir literatür değerlendirmesine yer verilmiş; sonra araştırmanın yöntemi ana hatlarıyla açıklanmış, son olarak da toplanan verilerin analizi ve yorumlanmasıyla birlikte başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile aralarındaki ilişkide ne gibi değişimleri tecrübe ettikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Literatür Değerlendirmesi

Türkiye’de başörtüsü örtmeyi bırakma olgusu üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde ilk olarak 2019 yılında yayımlanan iki farklı çalışma dikkat çekmektedir. “Yalnız Yürümeyeceksin” platformu üzerine yapılmış olan bu iki çalışmada, siteye gönderilen anonim mektuplar üzerine bir içerik analizi yapılmıştır. Birinci çalışma, Abdullah Özbolat ve M. Ertuğrul Evyapar tarafından yayımlanan sempozyum bildirisidir.³

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB), tesettürün ve başörtüsünün kadınlar için dinî bir vecibe olduğu ve uyulması gerektiği konusunda vermiş olduğu fetva bu konuda yeterince açıklayıcı bir örnektir. bk. DİB, “Tesettür ile İlgili Karar : Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu” (Erişim 28 Mart 2023). DİB bünyesinde Din İşleri Yüksek Kurulu Kararı olarak 03.02.1993 tarihinde yayımlanan bu karar, başörtüsü/türban tartışmalarının yoğun olduğu bir döneme denk gelmesi bakımından dikkat çekicidir. Zira başörtüsünün, devletin belirli kurumları da dahil olmak üzere, toplumun belli bir kesimi tarafından yoğun bir şekilde eleştirildiği dönemde DİB’in bu şekilde bir fetva/karar yayınlamış olması, başörtüsünün ana akım İslam geleneği içerisindeki önemini ortaya koymaktadır.

² Bazı örnekler için bk. *BBC News* “#10YearChallenge; Turkey Puts Spotlight on the Headscarf” (Erişim 8 Eylül 2023); *BirGün*, “Tanrı Rüzgârı Benim Saçlarımdan Esirgemez” (Erişim 8 Eylül 2023).

³ Abdullah Özbolat - M. Ertuğrul Evyapar, “Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği”, *2. Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı* (2. Uluslararası Mersin Sempozyumu, Mersin: Mer Ak Mersin Akademi Danışmanlık Yayınları, 2019), 324–343.

Özbolet ve Evyapar, bu çalışmalarında, kadınların başörtüsünü bırakma nedenlerini, Yalnız Yürümeyeceksin platformundaki anonim mektuplar (o dönem için 52 mektup) üzerinden incelemiştir. Çalışmalarında Foucault'nun *Özne ve İktidar*'da sunduğu teorik çerçeveyi esas alarak mektupları analiz eden Özbolet ve Evyapar, kadınların yedi farklı boyutta özneleştiği sonucuna ulaşmışlardır. Ceren İrem Kaya tarafından gerçekleştirilen ikinci çalışmada ise 108 adet anonim mektup incelenmiştir. Mektupları betimsel analiz ve içerik analiziyle değerlendiren Kaya, araştırması neticesinde başörtüsünü bırakma veya bırakmak isteme sebeplerinin, bazen birbirinden farklı bazen de iç içe geçmiş çok sayıda faktöre dayandığı sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca, yine Kaya'ya göre bu süreç, kadınların içine doğdukları çevrenin dindar nitelikte olmasıyla başlamıştır.⁴

Konu hakkında yapılan çalışmalardan bir diğeri, Merve Kütük-Küriş tarafından 2021 yılında tamamlanmıştır. Üniversite mezunu 10 kadınla mülakat yapan Kütük-Küriş, çok bilinen öteki bazı faktörlerin yanında, dinî şüphe gibi faktörlerin de kadınların başörtüsü bırakma kararlarında etkili olduğu sonucuna varmıştır.⁵ Başörtüsü örtmeyi bırakan kadınlarla ilgili diğeri bir çalışma, 2022 yılında Beyza Okumuş tarafından gerçekleştirilmiştir. Okumuş'un bu çalışması da benzer şekilde Yalnız Yürümeyeceksin platformuna gönderilen mektupların içerik analizine dayanmakla birlikte, çalışmada, yukarıdaki iki çalışmadan farklı olarak, bu mektuplar bilişsel çelişki teorileri çerçevesinden incelenmiş ve kadınların başörtüsü örtmeyi bırakırken yaşadıkları çelişkileri farklı taktikler geliştirerek aşmaya çalıştıkları sonucuna ulaşılmıştır.⁶

Türkiye'de başörtüsü örtmeyi bırakma olgusu, lisansüstü düzeyde de ele alınmıştır. Örneğin, Sümeyye Koca tarafından 2020 yılında yapılan tez, nitel bir araştırmaya dayanmakta ve söz konusu tecrübeyi yaşayan sekiz katılımcıyla yapılan derinlemesine mülakatların analizinden oluşmaktadır. Koca'nın ulaştığı sonuçlara göre, kadınlar, başörtüsü giymeyi bırakmakla, aslında başörtüsünün toplumsal boyutlarını dikkate almamalarının yanında *dinî inanç ve yükümlülükleri* reddetmektedir.⁷ Bu durum, başörtüsü bırakmayla dinden uzaklaşma arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Konuyla ilgili diğeri tez, Abdurrahman Yalçı tarafından 2021 yılında yapılmıştır. Bu çalışma, başörtüsü örtmeyi bırakma olgusunu gündelik hayatta bireysel kimlik ve din bağlamında ele almaktadır. Yalçı, tezi kapsamında başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların, Koca'nın bulgularıyla örtüşürcesine, dine eleştirel yaklaştıkları ve dinî pratiklerden de uzaklaştıkları sonucuna ulaşmıştır.⁸ Diğeri yandan, Zeynep Gül Parla tarafından on dört katılımcıyla 2022 yılında gerçekleştirilen bir başka yüksek lisans tezine göre ise kadınların başörtüsü örtmeyi bırakmasında siyasi etiketlenmeden kaçınma isteğinin ağır bastığı ortaya çıkmıştır.⁹ Aynı yıl içerisinde Teşriye Ümmühan Aksaray'ın yirmi kadınla gerçekleştirdiği yüksek lisans

⁴ Ceren İrem Kaya, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3/2 (2019), 61–84.

⁵ Merve Kütük-Küriş, "Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey", *Religions* 12/1 (2021), 33.

⁶ Beyza Okumuş, "Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 281–308.

⁷ Sümeyye Koca, *The Changing Dynamics of the Headscarf Question In Turkey: The Women's Struggle to Take Off the Headscarf* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸ Abdurrahman Yalçı, *Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁹ Zeynep Gül Parla, *2015 Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

tezinde, kadınların başörtüsünü bıraktıktan sonra kendilerini dindar olarak görmedikleri, ayrıca dindarlık ile başörtüsünü de ilişkilendirmedikleri belirlenmiştir.¹⁰ Son olarak, yine 2022 yılında Hatice Kübra Kara tarafından on bir katılımcıyla yapılan yüksek lisans tezinde, aile baskısı ve başörtüsü kimliği gibi faktörlerin kadınların başörtüsünü bırakmasında etkili olduğu gözlemlenmiştir.¹¹

Konuyla ilgili yayımlanan diğer bir çalışma Büşra Cebeci ve Nevşin Mengü'ye aittir. 2021 yılında yayımlanan söz konusu kitap iki bölümden oluşmaktadır.¹² Birinci bölümde Cebeci, Türkiye'deki durum üzerinde odaklanmakta ve bu tecrübeyi yaşayan farklı yaşlardaki, bazıları öğrenci ve bazıları ise iş hayatında olan kadınlar ile yaptığı görüşmeleri aktarmaktadır. Kitabın ikinci bölümünde Mengü, başörtüsünün İran toplumundaki yerini, hem konuyla ilgili medyada gündem olan olayları hem de İranlı katılımcılarla yaptığı görüşmeleri analiz ederek anlamaya çalışır. Kitabın genel yapısı incelendiğinde, nitelik olarak akademik bir çalışmadan ziyade, bir araştırmacı-gazeteci yaklaşımını yansıttığını söylemek mümkündür. Yakın zamanda yayımlanmış olan çalışmalardan bir diğeri, Ümit Horozcu'nun *Kayıp Giden Başörtüsü* adlı kitabıdır. Başörtüsü örtmeyi bırakmış 102 genç kadın ile mülakatlar yapan Horozcu, temelde kadınların bu kararı almalarının ardındaki nedenleri din psikolojisi perspektifinden incelemiştir.¹³

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınlar hakkında yapılan çalışmaların genellikle "Niçin?" sorusuna odaklandığı görülmektedir. Yani, yapılan araştırmalar ağırlıklı olarak kadınların başörtüsü örtmeyi bırakma sebeplerini inceleyen ve açıklayan çalışmalardan oluşmaktadır. Bu araştırmalar içerisinde başörtüsünün din veya dindarlıkla bağlantısına da yer verilmiş olmasına karşın, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerinde tecrübe ettikleri değişimleri derinlemesine analiz eden bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu makale, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dinî yaşantılarındaki değişim süreçlerinin mahiyetini, fenomenoloji araştırma desenini (phenomenological research design) kullanarak yorumlayıcı sosyoloji perspektifinden analiz etmeyi ve bu değişim süreçlerinde öne çıkan temaları tespit ederek, konu etrafında gelişen literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

2. Yöntem

Bu araştırma, konusu bakımından insanların deneyimlerini nasıl yorumladıklarını, bu deneyimlere nasıl anlamlar yüklediklerini anlamaya çalışan nitel bir araştırmadır.¹⁴ Araştırma, analiz etmeyi amaçladığı konuyla uyumlu bir biçimde, insanların deneyimlediği bir olgunun özü ve altında yatan yapı hakkında anlayış sahibi olmayı amaçlayan fenomenolojik araştırma desenine göre tasarlanmıştır.¹⁵ Araştırma için etik

¹⁰ Teşriye Ümmühan Aksaray, *Başörtüsü Kullanmayı Bırakan Kadınlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹¹ Hatice Kübra Kara, *Başörtüsü Çıkarma Deneyimi: Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹² Büşra Cebeci - Nevşin Mengü, *"Herkes İsteddiği Gibi Yaşasın": Türkiye ve İran'daki Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

¹³ Ümit Horozcu, *Kayıp Giden Başörtüsü* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023).

¹⁴ Sharan B. Merriam, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation (Revised and Expanded from Qualitative Research and Case Study Applications in Education)* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009), 5.

¹⁵ Merriam, *Qualitative Research*, 24-27; Michael Q. Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods* (SAGE Publications, 2002), 104-107.

kurul izni, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından verilmiştir.¹⁶ Araştırmanın verileri, başörtüsü giymeyi bırakan yirmi iki kadın ile yapılan derinlemesine mülakatlardan elde edilmiştir. Veriler, daha geniş kapsamlı bir araştırma projesinin bu makalenin konusuyla doğrudan ilişkili olduğu düşünülen veri setine dayanmaktadır. Araştırma örnekleminin oluşturulmasında amaçlı ve kartopu örnekleme yöntemleri kullanılmıştır.¹⁷ Örneklemdaki katılımcılar, a. Başörtüsü giymeyi 18 yaşından sonra bırakmış, b. Bu kararının üzerinden en az bir yıl geçmiş, c. Bir işte çalışmakta veya en az bir yıl süreyle çalışmış ve d. Üniversite mezunu olan kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcılarda başörtüsü örtmeyi 18 yaşından sonra bırakmış olma kriterinin aranma sebebi, bu kararın katılımcılar tarafından hukuken reşit kabul edildikleri yaşta ve özgür iradeleriyle alındığı varsayımına dayanmaktadır. Başörtüsü örtmeyi en az bir yıl önce bırakmış olma kriteri ise kadınların bu tercihlerindeki kararlılığı anlamak amacıyla belirlenmiştir. Ekonomik açıdan bağımsız bireylerin hayatlarıyla ilgili kararlarda daha bağımsız davranabilecekleri varsayımına dayanarak, bir işte çalışmış veya çalışıyor olmanın üçüncü bir kriter olarak belirlenmiştir. Son olarak, özellikle kadınların özerkliklerini kazanmaları ve karar alma/tercih etme özgürlüğüne sahip olmalarında eğitim seviyesinin etkili olduğu düşünüldüğünden, araştırmada üniversite mezunu olma kriteri de dahil edilmiştir.

Katılımcıların yaşı 23 ile 43 yaş arasında değişiklik göstermekte olup, yaş ortalaması 29'dur. Katılımcıların çoğunluğu İstanbul'da yaşıyor olmakla birlikte, Türkiye'nin farklı şehirlerinde yaşayan katılımcılara da yer verilmiştir. Bu durumun hususi bir nedeni bulunmamaktadır. Araştırmada şehir olarak İstanbul'a öncelik verilmiş olmasında, verilerin toplandığı dönemin pandemi sürecine denk gelmesinin etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan kartopu örnekleme yöntemi kullanılarak ulaşılan potansiyel katılımcılar arasından katılımcı olmayı onaylayanların bir bölümü Ankara, Mardin, Düzce gibi şehirlerde yaşamaktadır. Bunun haricinde araştırmada yaşanan şehirle ilgili bir ölçüt belirlenmemiştir.

Veri toplama tekniği olarak araştırmanın konusu ve amacıyla uyumlu olacak şekilde derinlemesine mülakat tekniği tercih edilmiştir.¹⁸ Gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlarda ise veri toplama aracı için yarı-yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. Yarı-yapılandırılmış görüşme biçiminin araştırmacıya planlı olma ve görüşmenin gidişatına göre esneklik tanıma gibi olanaklar sunması, bu tekniğin seçilmesinde etkili olmuştur.¹⁹ Görüşme formunun geçerlik ve güvenilirliğini tespit edebilmek amacıyla söz konusu tecrübeyi yaşamış altı katılımcı ile bir pilot çalışma gerçekleştirilmiştir. Görüşme formunun oluşturulması sırasında gerek pilot çalışmaya gerekse saha çalışmasına başlanmadan önce, alanında uzmanlık sahibi beş akademisyenden görüşler alınmıştır. Mülakatlar mümkün olduğunca yüz yüze yapılmaya çalışılmış, ancak araştırmanın özellikle saha çalışması aşaması COVID-19 salgınından etkilendiği için, yüz yüze görüşme yapılamadığı durumlarda muhtelif dijital uygulamalar (Google Meet, Zoom vb.) üzerinden çevrimiçi görüntülü mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

¹⁶ Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu, 16.03.2021, 2021-2/1.

¹⁷ Merriam, *Qualitative Research*, 77-79.

¹⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 71.

¹⁹ Merriam, *Qualitative Research*, 90.

Bu doğrultuda, yirmi iki katılımcıdan sekizi ile yüz yüze, on dördü ile çevrimiçi görüntülü mülakatlar yapılmıştır. Yüz yüze ve çevrimiçi mülakatlar kıyaslandığında, katılımcıların kendilerini ifade etme konusunda herhangi bir sorun yaşamadığı, mülakat sorularına açık ve net bir şekilde cevap verdiği gözlemlenmiştir. Saha çalışması kapsamında Mart-Haziran 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilen ve katılımcıların izni dâhilinde ses kaydına alınan mülakatlar, ortalama seksen dakika sürmüştür. Katılımcıların sosyo-demografik karakteristikleriyle ilgili bilgiler ise aşağıdaki Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1 Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı No.	Yaş	Eğitim	Meslek	Kurum	Gelir	Medeni Durum	Şehir
K1*	27	Lisans	Öğretmen	Özel	Orta	Bekâr	İstanbul
K2	26	YL	Mimar	Özel	Orta	Bekâr	İstanbul
K3	24	YL	Psikolog	Özel	Orta	Bekâr	İstanbul
K4	28	Lisans	Öğretmen	Özel	Orta	Bekâr	Sakarya
K5	25	Lisans	Avukat	Özel	Orta	Bekâr	Bursa
K6	25	Lisans	Reklam Yazarı	Özel	Orta	Bekâr	Ankara
K7	31	Lisans	Öğretmen	Kamu	A-O*	Bekâr	İstanbul
K8	30	Doktora	Akademisyen	Kamu	Orta	Bekâr	Mardin
K9	28	YL	Stajyer & Asistan	Özel	Orta	Evli	İstanbul
K10	23	Lisans	Mühendis	Özel	Üst	Bekâr	Düzce
K11	43	Doktora	Memur	Kamu	Orta	Bekâr	İstanbul
K12	29	Lisans	Editör	Özel	Ü-O	Evli	İstanbul
K13	29	Doktora	Asistan	Kamu	Orta	Bekâr	İstanbul
K14	41	YL	Fotoğraf Sanatçısı	Özel	A-O	Bekâr	İstanbul
K15	34	Doktora	Akademisyen	Kamu	Orta	Bekâr	İstanbul
K16	23	Lisans	Reklam - Tasarım	Özel	A-O	Bekâr	İstanbul
K17	23	YL	Garson	Özel	A-O	Bekâr	Bingöl
K18	23	Lisans	Memur	Kamu	A-O	Bekâr	Van
K19	35	YL	Öğretmen	Kamu	Orta	Bekâr	Bursa
K20	29	Lisans	Mühendis	Özel	Orta	Bekâr	İstanbul
K21	31	YL	Memur	Kamu	Ü-O	Evli	İstanbul
K22	31	YL	Öğretmen	Özel	Orta	Bekâr	İstanbul
Ortalama	29						

*K: Katılımcı, YL: Yüksek Lisans, A-O: Alt-Orta, Ü-O: Üst Orta

Verilerin analizi ve yorumlanmasında anlayıcı-yorumlayıcı sosyolojik gelenek (*verstehende soziologie*) benimsenmiştir. Anlayıcı-yorumlayıcı yaklaşım, insanların kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduklarını anlamayı amaçladığından, bu yaklaşımın bu araştırma için uygun bir tercih olacağı düşünülmüştür.²⁰ Bununla birlikte, yine araştırmanın amacı göz önünde bulundurularak, veri analizi için *içerik analizi* yöntemi

²⁰ W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches: Pearson New International Edition* (USA: Pearson Education Limited, 2013), 103-104.

tercih edilmiştir.²¹ Bu doğrultuda ses kaydına alınan görüşmelerin transkripsiyonu yapılmış, ardından bu metinler birden fazla kez okunarak katılımcıların verdiği cevaplar üzerinde kodlar oluşturulmuş ve bu kodlar şemalar halinde düzenlenmiştir. Şema halinde düzenlenen kodlar farklı temalar altında kategorize edilmiştir. Bu şekilde katılımcıların cevaplarındaki örüntüler ortaya çıkarılmaya çalışılmış, veri analizi ve yorumlar yapılmıştır. Kod ve temaların oluşturulması aşamalarında ise MAXQDA nitel veri analiz programı kullanılmıştır.

3. Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Din ile İlişkileri²²

Bireylerin din ile ilişkilerini etkileyen birden fazla faktörün var olduğu gerçeği dikkate alındığında, tek faktörün temel alınarak söz konusu ilişkiye dair yapılacak analiz ve yorumların eksik ve yanıltıcı olacağı izahtan varestedir. Ayrıca, başörtüsü hem ana akım dinî gelenekte giyim kodunun belki de en önemli bileşenidir hem de dinî anlama sahip bir sembol olarak sürekli ve somut bir şekilde gözlemlenebilen bir unsurdur. Bu nedenle kadınların başörtüsü örtmeyi bırakması, doğal olarak din ile ilişkilerinin mahiyetine dair ciddi meydan okumalarla muhatap olmalarını da kaçınılmaz hale getirmiştir. Öte yandan, araştırmanın başında, başörtüsü örtmeyi bırakanların din ile ilişkilerinde müspet veya menfi yönde bir değişimin olup olmadığına dair bir hipotez veya önyargı söz konusu değildir. Buna dair bir sonuca ulaşmak, ancak sahadan elde edilen verilerin analizi ve yorumlanmasıyla araştırmanın sonunda mümkün olabilir. Bu amaçla katılımcılara başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonra, önceki döneme kıyasla dinî yaşantılarında ve dinî duygu ve motivasyonlarında değişim yaşayıp yaşamadıkları, böyle bir değişim yaşamışlarsa bunu nasıl tarif edebileceklerine dair sorular yöneltilmiştir. Veri analizi sonuçlarına göre, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dinî yaşantılarında birbirleriyle ilişkili olmalarına karşın farklı dört boyut tespit edilmiştir: 1. Kurumsal dine bağlılık, merak ve samimiyette artış, 2. Kurumsal din ile ilişkinin mahiyetinin korunması, 3. Kurumsal dinden kısmen uzaklaşma ve 4. Kurumsal dinden kopuş. Diğer taraftan, araştırma sonuçları, kadınların din ile ilişkilerinin daima tek bir boyutla sınırlı olmadığını, zaman zaman farklı boyutlar arasında geçişler yaşayabildiklerini göstermiştir.

3.1. Kurumsal Dine Bağlılık, Merak ve Samimiyette Artış

Araştırmada, başörtüsü örtmeyi bırakan sekiz katılımcı önceki döneme nazaran din ile ilişkilerinde dine bağlılık, merak ve samimiyette artış yaşadıklarını belirtmiştir. Katılımcılar, bahsettikleri bu artışın nedenini farklı şekillerde açıklamışlardır:

Daha çok inandığımı hissediyorum. ... çünkü herhangi bir kısıtlama veya herhangi bir şey yok. Ya şunu görüyorum en azından, din bana özgürlük hakkı tanıyor. İstersem kapanabilirim, istersem açılabilirim. Açıldığımda yani tutup da Allah'ın lanetli kulu olmadım sonuçta. Bundan dolayı da hani o başörtüsünün kısıtlaması olmayınca açıkçası daha pozitif bakmaya başladım. Daha rahat bakmaya başladım.” (K22)

“... Davranışlarımda hiçbir değişikliğim yok. Çünkü öyle bir tepki gelecek, o da çok çirkin yani. Aforoz edilirim diye. ... Yani aynen, diyorum ya çevremi değiştirmedığım için 'Bu kız da ne oldu!' filan. Bunun olmaması için uzun bir süre sakın kaldım yani. Sakinlikten kastım, böyle görsünler diye ekstra çaba harcıyorsun yani. Hiçbir şey değişmediğini göstermeye çabalıyorsun. (K1)

²¹ Yıldırım - Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

²² Bu metin boyunca kullanılmış olan *din* kavramıyla kastedilen, ana akım İslam dinî geleneğidir. Yapılan analiz ve yorumlarda bu durum göz önünde bulundurulmuştur.

... Orada, yani tezi yapmak için onların içine çok girip çıktım ve insanların yani gerçekten hani tasavvufun verdiği işte Allah aşkıyla ilgili bir temel zemin vardır ya, orada o insanların gerçekten çok ciddi, öyleler de, çok ciddi Allah aşkları olup da hani bu şekilde [başörtüsü örtmeden] hayatlarını sürdürmeleri de dikkatimi çok çekti. ... Ya, bu onun cevabı olabilir yani, evet. Derin tecrübeyle ilgili belki bir daha yakınlık, daha derinleşme yaşadım ama zaten hani dinî işte yani ritüellerle ilgili herhangi işte namaz, 5 vakit namaz kılma ya da işte oruç tutma falan bunlar zaten devam eden şeyler. Ama derin tecrübe dediğimiz durumda bana daha olumlu bir katkısı oldu. (K11)

Yukarıdaki ifadeler sırayla incelendiğinde, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerinde yaşadıklarını söyledikleri olumlu değişimlerin farklı nedenlere dayandığı anlaşılıyor. Buna göre ilk olarak baskı ve kısıtlama unsurlarının ortadan kalktığına dair yapılan vurgu dikkat çekicidir. Katılımcı 22, başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonra, başörtüsünün getirdiği “kısıtlama”nın kalktığını ve dolayısıyla duygu boyutunda dine “daha çok inandığını” ve dine karşı olumlu bir tutum geliştirdiğini açıklamıştır. Burada katılımcının bahsettiği kısıtlamanın, TÜBİTAK projemizde başörtüsünün temsil-kimlik ağırlığı olarak kavramsallaştırdığımız faktörle yakından ilgili olduğu anlaşılıyor.²³ Başörtüsünün temsil-kimlik ağırlığı, kadınların giymiş oldukları başörtüsünden dolayı, istemeseler dahi, temsil ettikleri ve üzerlerinde taşıdıkları (Müslüman-muhafazakâr) kimliğe karşı bir taraftan özellikle belli çevrelerde gündelik hayatta yüz yüze geldikleri basmakalıp fikir ve görüşlerin, diğer taraftan da insanların kendilerinden beklentilerinin meydana getirdiği psikolojik yük olarak anlaşılabilir. Bu yükün oluşmasında başörtülü kadınların yeterince modern olmadıkları, “geri kafalı oldukları,” yalnızca belirli bir siyasi partiyi destekledikleri gibi çeşitli ön yargıların yanı sıra kılık kıyafetlerinin görünümü, davranışlarına ve hareketlerine dikkat etmeleri gerektiği gibi hususlardaki beklentiler önemli rol oynamaktadır. Söz konusu yükün oluşturduğu baskı, kısıtlama ve benzeri durumlar kadınların başörtüsü örtmeyi bırakmalarında olduğu gibi, din ile ilişkilerini de etkilemiştir. Zira din ile ilgili konularda birey üzerinde oluşan baskının, kısıtlamanın ve bunların neden olduğu stresin bireylerde soğuma, düşmanlık, geri çekilme, saldırı gibi davranışlar şeklinde olumsuz tepkilere yol açması, bireylerin din ile ilişkilerinde olumsuz etkilerle sonuçlanabilmektedir.²⁴ Katılımcı 22’nin “Allah’ın lanetli kulu olmadım sonuçta,” şeklindeki ifadesi, aslında başörtüsü örtmeyi bırakmadan önce bu konuda hissettiği baskıya işaret eder niteliktedir. Bununla birlikte, katılımcılardan bazıları, başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonra bu ağırlığı geride bıraktıkları için dinî yaşantılarında Kur’an kıraati (Katılımcı 20), dinî metinler okunması (Katılımcı 2), ibadetlerin gözetilmesi (Katılımcı 10) gibi hususlarda olumlu yönde bir artış yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Yine

²³ Bu husus, gerek TÜBİTAK projesinde ve gerekse bu proje verileri kullanılarak yapılan yüksek lisans tez çalışmasında sıklıkla karşımıza çıkmıştır. Yapılan analizler neticesinde başörtüsünün temsil-kimlik ağırlığı faktörünün, kadınların başörtüsüyle ilgili olarak hayatlarının muhtelif alanlarında karşılaştıkları ve onları çeşitli şekillerde etkileyen bir faktör olduğu tespit edilmiştir.

²⁴ Başörtüsü örtmeyi bırakan kadınlar üzerine araştırma yapan Yalçı, kısıtlama ve baskı unsurlarının dinden uzaklaşmaya neden olduğuna dair benzer sonuçlara ulaşmıştır. Bk. Yalçı, *Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye’de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği*, 214–219; Ayrıca kısıtlama ve baskının bireyin dinden uzaklaşmasına neden olması hakkında farklı örnekler için bk. Hamdi Tayfur (ed.), *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler...* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022); Ali Ayten vd., “Formation and Consequences of the Conversion Process: A Qualitative Study of Adult Converts”, *İlahiyat Studies* 10/2 (2019), 141–181.

Katılımcı 22 örneğinde görüldüğü gibi, baskı unsurunun ortadan kalktığı durumlarda bireylerin daha rahat/özgür bir şekilde hareket imkânı bulması ve böylelikle dine yönelmesi de mümkündür.

Öte yandan Katılımcı 1, başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonra dinî inancında bir değişme yaşamamış olduğunu ifade etmekle birlikte, bu durumu çevresindekilere gösterebilmek ve kararından dolayı çevresinden gelebilecek tepkileri engelleyebilmek içinse gereğinden fazla çaba harcadığını ve daha dikkatli davranmak zorunda kaldığını itiraf etmiştir. Bu bağlamda, katılımcının dinî yaşantısında bir artış/yoğunluk yaşadığını söylemesine karşın, kendisini böyle bir ispat ve aklama gayretine girişmek zorunda hissetmesi, başka türden bir baskıya direnme taktiği olarak da yorumlanabilir. Nitekim katılımcının, “aforoza edilmekten”, yani çevresi tarafından dışlanmaktan çekinmesi de dine yönelik böyle bir davranış sergilemesinde etkili olmuş olabilir. Bu yönüyle, katılımcının, dinî inanç ve pratikler gibi konularda aslında bir değişim yaşamadığını çevresine kanıtlayarak, gelebilecek türlü baskıları savuşturma çabası içinde olduğu söylenebilir.

Katılımcı 11 ise daha farklı bir konumdadır. Katılımcı bir araştırma yaparken tanıdığı bir dinî grubun yaşam tarzından, Allah’a karşı sevgilerinin seviyesinden etkilendiğini ve dinî pratiklerinde herhangi bir değişim yaşamamasına karşın, dinî yaşantısının tecrübe ve maneviyat düzeyinde eskisine göre daha saf, daha sahih ve daha derinlikli bir hale evrildiğini belirtmiştir. Katılımcının zikrettiği dinî grupta, kadınların başörtüsü örtmemesinin ve bu konuda baskı veya telkinde bulunulmamasının, katılımcı üzerinde olumlu bir etki bırakan diğer bir faktör olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, katılımcının, başörtüsü örtmeyen bir bireyin de Allah’a derin bir aşkla bağlanabileceği fikrinin toplumsal bir karşılığının olduğunu görmesi, süreci daha az sorunla atlatmasına yardımcı olduğu anlaşılıyor.

Belirtildiği üzere, başörtüsü örtmeyi bırakan katılımcıların din ile ilişkilerinde olumlu yönde bir artış veya yoğunlaşma gözlemlenebilir. Araştırmada yer alan katılımcıların bu deneyimleri, çeşitli nedenlere dayanmaktadır. Ayrıca, yukarıda sunulan katılımcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, katılımcıların din ile ilişkilerindeki bu artışın hem dinî pratik boyutunu hem de inanç ve duygu boyutunu içerdiği söylenebilir. Bu bağlamda, bu çalışmada yer alan üç katılımcının ifadelerinin ötesinde, Katılımcı 2, Katılımcı 5, Katılımcı 10, Katılımcı 20 ve Katılımcı 21 de benzer tecrübeler yaşadığını kendileriyle gerçekleştirilen mülakatlarda belirtmiştir.

3.2. Kurumsal Din ile İlişkinin Mahiyetinin Korunması

Araştırmada, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerinde, bazı durumlarda, önemli bir değişim meydana gelmediği de tespit edilmiştir. Örneklem grubundaki başörtüsü örtmeyi bırakan dört katılımcı, dinî yaşantılarında bir değişiklik olmadığını, her şeyin aynı düzeyde devam ettiğini dile getirmiştir. Katılımcılara göre bu durum, başörtüsünün kendi dinî yaşantılarında etki yaratacak boyutta bir unsur olmamasından veya başörtüsü örtmeyi bırakma sebeplerinin din-dışı nedenlere dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim konu hakkında, katılımcılardan bazıları şunları dile getirmiştir:

... Çünkü şöyle bir şey yok yani benim burada işte Allah’a öfkelenip de başını açmak gibi bir şey yok yani, haşa. Yani benimki tamamen kimlikle alakalı bir durum ... ve

şunu da düşündüm, benim başörtüsünü çıkarmış olmam işte Allah'la olan irtibatımda bir azalma meydana getirecek mi diye. Şu an onu hissetmiyorum ve illa böyle olmak zorunda olduğunu da düşünmüyorum. (K12)

Yani, şöyle, nasıl ki tesettüre girdikten sonra bir anda bana böyle bir enerji gelmediyse, hani işte ibadetlerime böyle yoğun bağlılık, böyle ekstra bir şey gelmedi. ... Onun dışında, çıkarttıktan sonra da bana bir şey, benden bir şey götürmedi. Yine ben aynıyım, fikirlerim aynı. ... Ve açıldıktan sonra uzaklaşma oldu mu, dediğim gibi yine ben, ben olduğum için, tesettürümün son dönemlerinde de zaten yoğun ibadet yapmıyordum. Açıldıktan sonra da bir şey değişmedi. (K6)

Katılımcı 12'nin ifadeleri analiz edildiğinde, din ile ilişkisinde bir değişim meydana gelmediğini söylemek mümkündür. Katılımcıya göre bu durum aslında başörtüsü örtmeyi bırakma sebebiyle alakalıdır. Zira katılımcı, bu kararında etkili olan temel faktörün din değil, daha ziyade "kimlikle alakalı bir durum", yani bizim kavramsallaştırmamızla başörtüsünün *temsil-kimlik ağırlığı* faktörü olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle, bazı durumlarda kadınlar için başörtüsünün kimlik boyutunun, dinî boyutundan daha belirleyici olduğu söylenebilir. Katılımcı 12'nin de temel sorunu bu kimlik boyutu olduğundan, başörtüsü örtmeyi bırakmış olmanın onun din ile ilişkisinde bir değişime neden olmadığı anlaşılmaktadır. Katılımcıya göre, başörtüsü örtmeyi bırakmadan önceki ve sonraki dönem arasında dinî yaşantı noktasında müspet veya menfi bir yönde değişim yaşanmamıştır.

Katılımcı 6'ya göre, başörtüsü örtmeyi bırakmak, dinî yaşantısında herhangi bir değişime yol açmamıştır. Katılımcı, bu durumun başörtüsü örtmeye başladığı dönemdeki durumu açıklamak için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Her iki durumda da başörtüsünün, katılımcının dinî yaşantısında ne pratik ne de duygu/inanç boyutunda bir yoğunluk veya artışa neden olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dikkate değer bir husus, katılımcının kendisini dindar biri olarak tanımlamamasıdır. Katılımcı, dinî ritüelleri yoğun bir şekilde yerine getirmediğini, başörtüsünden önce veya sonra dinî yaşantısında yoğun bir değişim yaşanmadığını ifade etmektedir. Katılımcı 6 ve Katılımcı 12'ye ek olarak, Katılımcı 13, Katılımcı 15 de benzer şekilde din ile ilgili yaklaşımlarında herhangi bir değişim tecrübe etmediklerini ifade etmiştir.

3.3. Kurumsal Dinden Kısmen Uzaklaşma

Araştırma sonuçlarına göre, başörtüsü örtmeyi bırakan katılımcıların dinî yaşantılarındaki yoğunluğun azaldığı ve bu bireylerin dinden kısmen uzaklaştıkları tespit edilmiştir. Örneklemdaki beş katılımcı, başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonraki dönemde, önceki döneme kıyasla dinden uzaklaştıklarını ve din ile ilişkilerinin zayıfladığını ifade etmiştir:

... Daha sonra da dinî emir ve yasakların hayatımda daha az olmasını istedim. Yani daha az dindar oldum desem daha doğru olacak. Ama hâlâ kendimi hem Allah'a inanan, hem de Müslüman olarak görüyorum. Zaman zaman ritüelleri yerine getiriyorum. Namaz, oruç bunlar da tamamen çıkmış değil hayatımdan. ... (K8)

Ben değişmediğini düşünüyorum. Ama şöyle, bazı şeylerin daha azaldığını düşünüyorum sadece. ... Tabii ki de kapalı olduğum dönem kadar dine daha çok yakın değilim. Tamamen boş vermiş kısmım da yok, ama o dönem olduğu kadar da yakın değilim. ... İş hayatına girince bence böyle daha hani düzenim değişti, başka hani okuldur, yetişmem lazım çok erken kalmam gerekiyor, 5'te-6'da okuldan çıkıyorum

geliyorum... Hani, aslında yaşadığım hayat birazcık daha, tabii ki de bu bir neden değil ama hani kendimin daha çok meşgul olduğunu düşünüyorum. (K4)

... Ama kapalıyken, yani tesettürlükten geçirdiğim o iki yılı düşünüyorum, ortaydı. Şu an kötü diyebilirim. ... Yani, üşengeçlik midir, nedir. Şunun da etkisi var sanırım, çevredekiler sizi etkiliyor. Ben ilk namaza başlarken kimseden etkilenmemiştim, gene kendi kendime bir gelmişti başlıyorum deyip bir anda başlamıştım. Ama mesela şey, bu biraz daha böyle savsaklamaya başladığım zamanlar etrafımda yakın arkadaşlarımdan kılanlar da savsaklamaya, hep beraber savsakladık yani. Baktım onlar savsaklıyor, ‘Ona günah değil de, bana mı günah?’ oldu, ne oldu bir şey oldu. Şimdi biraz da yakın arkadaşlar savsaklayınca ben de savsakladım. Çünkü ortak yaptığımız bir şey ya. ... (K3)

Alıntılardan da anlaşılacağı üzere, başörtüsü örtmeyi bırakan katılımcıların dinden kısmen uzaklaşmaları mümkün olsa da bu yöndeki tecrübeler birbirinden farklılaşabilmektedir. Bu bağlamda katılımcıların din ile ilişkilerinde tecrübe ettiklerini söyledikleri uzaklaşma, *sekülerleşme* kavramıyla ya da yerel faktörleri daha iyi açıklayan *dünyevileşme* kavramıyla izah edilebilir.²⁵ Bu doğrultuda, öncelikle Katılımcı 8’in yukarıdaki ifadeleri incelenecek olursa, kurumsal dinden kendi iradesiyle ve *kısmen* uzaklaştığını söylemek mümkündür. Zira katılımcı kendisini hâlâ Allah’a inanmakta olan ve Müslüman bir birey olarak tanımlarken, öte yandan da “dinî emir ve yasakların hayatında daha az olmasını” isteyerek yine kendi ifadesiyle “daha az dindar” olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla katılımcı, herhangi bir dış faktörün zorlayıcı etkisi bulunmadığı halde dinden kendi iradesiyle uzaklaşmış olduğunu söylemesine karşın aslında din ile bağlarını tamamen koparmamıştır. Aydınalp, buna benzer dünyevileşmeleri *iradî özerk dünyevileşme* olarak tanımlamaktadır. İradî özerk dünyevileşmelerde, bireyin bilinçli bir biçimde ve hür olarak yaptığı seçimler sonucu dinden uzaklaşması söz konusudur.²⁶

²⁵ Sekülerleşme kavramı yerine dünyevileşme kavramının tercih edilmesinin birkaç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle, sekülerleşme kavramı, tarihsel süreç içerisinde pek çok farklı anlam kazanmış ve dolayısıyla kavramla ilgili bir anlam karmaşası ortaya çıkmıştır. İkinci olarak, sekülerleşme tezinin ne ölçüde geçerli olduğunun sıklıkla tartışıldığı günümüzde bu tezin Batı-dışı toplumlar, özellikle de İslam dinî geleneğine mensup toplumlar için açıklayıcılığının da ayrıca tartışmalı olması söz konusudur. Son olarak, dünyevileşme kelimesi gerek dünyaya yönelme, (bu) dünyaya ait süreçlere öncelik tanıyarak yaşama, (bu) dünyaya dalma gibi anlamlar taşıdığı için, gerekse dünyevileşme kelimesinin kökündeki dünya ve sekülerleşme kelimesinin Latince kökeni olan saeculum kelimelerinin etimolojik olarak benzerlik arz etmesi nedeniyle, yerel olanı daha iyi ifade eden bir kavram olan dünyevileşmenin kullanılmasının uygun olacağı düşünülmüştür. Bununla beraber, bir yandan Türk toplumunun nevi şahsına münhasır uygulamaları ve süreçlerini izah edebilecek yerel bir kavramın kullanılması, diğer yandan farklı tecrübeler aracılığıyla farklı dünyevileşme biçimleri ortaya çıkabileceği için bu farklılıkları analiz edebilecek bir kavram veya teorinin tercih edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, bu kriterleri yeterli ölçüde sağladığı düşünüldüğünden, Halil Aydınalp tarafından geliştirilmiş olan özerk dünyevileşmeler terimi kullanılacaktır. Aydınalp’e göre, özerk dünyevileşmeler, bireyin bir yandan din konusundaki pozisyonunu hususi koşulları doğrultusunda kendi iradesiyle belirleyebildiği, öte yandan sosyal norm ve değerlerle ayrışacak kadar güçlü ve cüretkâr düzeyde bir bireyleşmenin olmadığı dünyevileşme türüdür. Burada bahsedilenler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207–220; Ernest Gellner, “Foreword”, *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. Akbar S. Ahmed - Hastings Donnan (London: Routledge, 1994), xi; Halil Aydınalp, “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: ‘Özerk Dünyevileşmeler’”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 155, 177.

²⁶ Aydınalp, “Özerk Dünyevileşmeler”, 179.

Katılımcı 4'ün ifadeleriyle, daha farklı bir dünyevileşme türüne işaret ediyor gibi görünmektedir. Katılımcı 4 de benzer şekilde din ile ilişkisinde bir değişim olmadığını, diğer bir ifadeyle hâlâ dine inanmaya devam ettiğini belirtmiştir. Ne var ki, iş hayatına girdikten sonra oluşan çalışma yoğunluğundan ötürü dinî ritüelleri yerine getirmekte zorlandığını ve bu anlamda bir uzaklaşma yaşadığını dile getirmiştir. Burada katılımcının dinden kısmen uzaklaşmasında kendi kontrolü dışındaki faktörlerin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Aydınalp, bu şekilde kişinin kendi iradesi dışındaki faktörlerin dayatmasıyla dünyevileşmesini *icbârî özerk dünyevileşme* olarak adlandırmaktadır. İcbârî özerk dünyevileşmelerde yine bireyin bilinçli seçimi bulunmaktadır, fakat burada özgür bir seçim olması durumu yoktur. Diğer bir ifadeyle, bu tür bir dünyevileşme, bilinçli bir seçim olmasına karşın alternatif bir seçim yapmanın veya tutum geliştirmenin son derece zor olduğu durumlardaki dünyevileşmelerdir.²⁷

Katılımcı 3 ise başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonraki dönemde din ile ilişkisinin önceki döneme kıyasla daha “kötü” bir durumda olduğunu söylemiştir. Din ile ilişkisinin mevcut durumunu değerlendirdiğinde, katılımcının bu noktada olmasının sebebini çevresindeki arkadaşlarının yaşayış biçimiyle ilişkilendirdiği görülmektedir. Katılımcı, kendisi gibi dindar olan arkadaşlarının zamanla dinden uzaklaşması neticesinde, kendisinin de onlara ayak uydurarak dinden uzaklaştığını ifade etmiştir. Bu durum, Aydınalp'in *kanıksayarak özerk dünyevileşme* adını verdiği dünyevileşme türüyle açıklanabilir. Kanıksayarak özerk dünyevileşmede, bireyin bilinçli olarak yapılmış rasyonel bir seçimi söz konusu değildir. Daha ziyade, davranışın veya tutumun bireyde fazlaca yer edinmesi veya bireyin bunda bir zarar görmemesi neticesinde sorgulayıp önemsemediği, zaman içerisinde *kanıksadığı* dünyevileşmeler söz konusudur.²⁸ Burada da katılımcının durumu, Aydınalp'in tanımıyla benzerlik göstermektedir. Nitekim katılımcı, arkadaşlarının dinî ritüelleri terk etmeye başlamasıyla birlikte “Ona günah değil de, bana mı günah?” şeklinde bir düşünceyle hareket etmiş, diğer bir ifadeyle dinî ritüelin terk edilmesini *zararsız görerek* kanıksamış ve dünyevileşmiştir.²⁹ Ancak yine de katılımcının kurumsal dini tamamen terk etmesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Burada ifadelerine yer verilen katılımcılar dışında Katılımcı 9 ve Katılımcı 19 da benzer şekilde kurumsal dinden, tamamen olmasa da uzaklaştıklarını dile getirmişlerdir.

3.4. Kurumsal Dinden Kopuş

Yapılan analizler neticesinde, araştırmada başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dinî yaşantılarında meydana gelen diğer bir değişim, kurumsal dinin tamamen terk edilmesi olarak belirlenmiştir. Görüşme yapılan katılımcılardan beşinin, kurumsallaşmış din anlayışını büyük ölçüde terk ettikleri görülmüştür. Bu yönde bazı katılımcıların aşağıdaki ifadeleri durumun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

²⁷ Aydınalp, “Özerk Dünyevileşmeler”, 180.

²⁸ Aydınalp, “Özerk Dünyevileşmeler”, 181.

²⁹ Bu ve benzeri tutum ve davranışlar, sosyal psikolojinin önemli teorilerinden biri olan uyum teorisi (conformity theory) ile de izah edilebilir. Zira özellikle bu tarz örneklerde, katılımcıların, ibadetleri terk etme edimini içselleştirilmiş bir davranıştan ziyade bir çoğunluğa veya ortama uyma taktiği olarak tercih etmiş olmaları mümkündür. Ancak bu durumun net bir şekilde ortaya koyulabilmesi için daha ileri araştırmalar yapılması gereklidir. Konuyla ilgili olarak bk. Elliot Aranson, *The Social Animal* (New York, NY: Worth Publishers, 2008), 13–59.

Hem kendimi hem dini beraber aynı şekilde sorguladım ve sonucu bu oldu bence. ... Yani şimdi mesela, desen ki işte “Sen çok inançlı biri misin?” Hayır derim. Yani “İnanıyor musun” deseniz, hayır derim yani. ... O sorgulama sürecinden sonra yani İslam, İslam, bilmiyorum İslam demeyelim de, genel olarak şu anda yaşanan Müslümanlık anlayışı. ... Bana çok ters geldi. İslam’ın da belli başlı şeyleri, genel olarak din kavramı da bana çok sıkıntılı bir kavram olarak geliyor. Yani dini bir baskılama aracı olarak görüyorum. Yani önemsiyorum da. Mesela din kalksa, dinin yerine ne koyarız? Yani toplum ne koyar? Bence zor, bir şey koyamaz, çok boşluğa düşer. Ki şu anda da bunu yaşıyoruz. Ama benim için de şu an boş yani, çok dolu bir şey değil. (K17)

... Ondan sonra şeyi sorguladım bir de, ben hani biraz, ya şu an daha çok panteizme yani çok yakın bir düşüncedeyim. Çünkü oldum olası ben doğayla, evrenle biraz iç içeyim, biraz derin düşünüyorum. Hakikaten bu arada enerjiyi, çekim enerjisini biliyordur, bunu kullanıyorum. ... Şöyle, dediğim gibi artık hani örtü son nokta olduğu için, evet örtüyü onu çıkarttığımda hani din ile ilişkimin kalmadığını zaten sembolik olarak anlamış oldular. ... (K18)

... Varoluşsal sorgulamaların çok ciddi devam ettiği bir süreç yaşadım tabi ki bu olay devam ederken. Uzunca bir süre klasik İslam öğretisinde devam ederken ondan sonra klasikte de kalmamaya başladım. Daha bize öğretilen din nereden geldi, kim anlattı, nasıl anlattı, biz neye inanıyoruz, ‘Ha, böyle söylüyorlar, bunu böyle yapın diyorlar, bunun mantığı felsefesi bu. Ha, tamam evet...’ sürüye hitap meselesi, artık kendimi sürüden görmüyorum sanırım ya. ... [başörtüsünden sonra dinî duygu ve motivasyon hakkında:] ... Öncelikle din korktuğum bir şey olmaktan çıktı. Daha vicdani bir şey haline geldi. ... (K7)

... benim için Kuran hala referans noktası. Ben hâlâ ‘La ilahe illallah, Muhammedün Resulullah’ diyorum. Yani ben hala Allah’a inanıyorum, onun elçilerine de inanıyorum, mesajına da inanıyorum. Ama artık kesinlikle Müslümanım demiyorum. ... Hâlbuki şu an insanların inandığı İslam’ın, yani toplumda şu an yaşayan dinin ben Allah’ın vahiy ettiği İslam olduğuna inanmıyorum. Onların aklındaki İslam’a göre ben gerçekten Müslüman değilim. ... ‘Bu devirde Müslüman olmayı bırak, Hanif olan kurtulur,’ dedim yani. Çünkü bugün, bu devirde Müslüman olma iddiası çok büyük bir iddia yani. Biz Ehli Kitap olabiliriz de Müslüman olabilir miyiz bilmiyorum yani. Ama en iyisi bir Hanif olalım, gerisi kolay yani. Hanif olanlar kurtuldu, çünkü yani o bak çok büyük bir sorgulamaydı benim için. Diğer semavi dinlerin tahrif olduğu dönemlerde Hanif olanlar kurtulmuştu. Bugün İslam, bana göre, bana sorarsan, haddimi aşıyorum affola, günümüzde yaşanan İslam bence, bak Kuran’dan bahsetmiyorum din algısından bahsediyorum, tahrif olmuştur yani. Bu, Peygamber’in vaaz ettiği bir İslam değil yani bugün. ... (K14)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılabilirceği üzere, her ne kadar katılımcılar kurumsal din ile aralarına mesafe koyduklarını belirtse de bu süreç farklı şekillerde tezahür etmiştir. Yine, katılımcıların hepsi belirli bir sorgulama süreci yaşadıklarını dile getirmiş ve bu süreçlerin sonucunda vardıkları noktalar da birbirinden nispeten farklılaşmıştır. Söz gelimi Katılımcı 17, yaşadığı sorgulama süreciyle birlikte dini, toplumda baskılayıcı ve kısıtlayıcı bir işlev gördüğü gerekçesiyle eleştirerek şu anda inançlı bir insan olmadığını ve dini terk ettiğini ifade etmiştir. Katılımcının, dinin toplumdaki rolünü kabul etmesine karşın dini terk yönünde karar almasının altında yatan önemli faktörlerden birinin, toplumdaki yaygın din algısı ve “dindarların” söylemleriyle eylemleri arasındaki tutarsızlıkların yarattığı hayal kırıklığı olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcının dinin toplumdaki önemine dair yorumlarında yapısal-işlevselci paradigmayı benimser bir

tarzda dinin müspet yönüne vurgu yapması, almış olduğu sosyoloji eğitiminin kendisindeki etkilerini ortaya koyar niteliktedir. Öte yandan, Katılımcı 18 ise yine bir sorgulama sürecinin ardından kurumsal dini terk ettiğini belirtmiş olmakla birlikte hâlâ panteist unsurlar içeren bir *inanca* sahip olduğunu ifade etmiştir.

Katılımcı 7'nin yaşadığı, kendi ifadesiyle, “varoluşsal sorgulamalar,” din ile ilişkisini de sorgulamasını beraberinde getirmiştir. Bunu sorgulayan katılımcı nihayetinde kurumsal dini terk ettiğini “artık kendimi sürüden görmüyorum” ifadeleriyle izah etmiş ve din ile ilişkisinde “daha vicdani” bir yaklaşım benimsediğini söylemiştir. Buna ek olarak, katılımcının bu süreç içinde farklı noktalara vardığı da görülebilir. Zira katılımcı söz konusu sorgulamaları yaptığı dönemde “klasik İslam öğretisi”ne bağlı kalmaya devam ederken, başörtüsü örtmeyi bıraktıktan sonraki dönemde ise daha farklı okumalar yaparak sonunda dini, vicdan boyutuyla değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, katılımcının bir yandan “sürüden” ayrılmış olması diğer yandan ise dini vicdanî bir şey olarak görmesi, deist yahut ateist yönde bir dönüşümden farklı bir mahiyet arz eden ve dolayısıyla kavramsallaştırılmayı gerektiren farklı ve yeni bir dönüşüme işaret etmektedir.

Katılımcı 14'ün ifadeleri, konuyla ilgili oldukça ilginç bir örnek sunmaktadır. Katılımcı 17'ye benzer şekilde, yaşanan dine (yaşanan İslam'a) karşı eleştirel yaklaşan katılımcı, İslami tevhit inancının ilkelerine hâlâ bağlı olduğunu belirtmiştir. Kutsal bir kitap olarak Kur'an'ın değil fakat İslam'ın yaşanış biçiminin tahrif edildiğini vurgulayan katılımcı, bu nedenle kendisini “Müslüman” olarak adlandırmamakta ve günümüzde Hanif olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla burada katılımcının kurumsallaşmış dini terk ettiğini söylemek mümkündür. Ancak, Katılımcı 14, her ne kadar sorgulama sürecinin ardından kurumsallaşmış din ile arasına mesafe koyduğunu söylese de temel İslami inançları benimsemeye devam ettiğini de ifade etmektedir.³⁰ Öte yandan, katılımcının ifadelerinden, kurumsal dine karşı bu şekilde bir tutum ve yaklaşım geliştirmesinde, dinin kendisinden ziyade toplumdaki yaşanış biçiminin neden olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Benzer şekilde, Katılımcı 16 da görüşlerine yer verilen öteki bazı katılımcılar gibi, kurumsal din ile bağlarını kopardığını ve farklı bir “inancı” benimsediğini dile getirmiştir.

Başörtüsü örtmeyi bırakmanın, kadının dinî yaşantısı açısından ne anlam ifade ettiği konusunda katılımcıların ifadeleri dikkat çekicidir. Bu bağlamda Katılımcı 17, din ile ilişkisinin, sorgulamalarının neticesinde vardığı bir nokta olduğunu söylerken; Katılımcı 18 ise yine başörtüsü örtmeyi bırakmanın din ile bağlarını koparmadaki “son nokta”

³⁰ Araştırmada katılımcıların özelde dine, genelde hayata yönelik sorgulama süreçlerini tetikleyen farklı tecrübelerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Birkaç örnek verilecek olursa, Katılımcı 7, kendi iradesine karşı ailesi tarafından küçük yaşta itibaren sekiz yıl gibi uzun bir süre boyunca bir cemaate ait yatılı Kuran kursuna gönderilmiştir. Katılımcı, bu sürecin sonunda artık içinde bulunduğu durumdan kendisini çıkarabilmek için çeşitli yolları denemiştir ve nihayetinde verdiği mücadeleyi bugün geldiği noktada bir dönüm noktası, bir milat olarak görmektedir: “... Ama ben bitik vaziyette olduğum için, bir de bir intihar teşebbüsüm var. Bunu da planlayarak yapmışım, artık beni dinlemiyorlardı çünkü. Daha büyük bir şey yapmam gerekiyor diye düşündüm ve ölmeyi de göze aldım. Yani yaşamak için, ölmeyi göze aldım. ... O hikâyeden sonra hayatım çok değişti aslında. Gerçekten o intihar hikâyesi benim bugünlerimi şekillendirdi. ...” (K7). Öte yandan Katılımcı 14 ise hayatının belirli bir aşamasında tanıştığı bir gruptan çok etkilenmiş ve böylelikle ciddi bir sorgulama sürecine girdiğini belirtmiştir: “... 2017 yazında ben, ekolojik tayfa arkadaşlarım var, onlardan birinin yanına gittim ... Ve bu insanlar dış görünüş itibarıyla seküler insanlar ... Eee şey, ya dedim ki, ‘Sahabe olsa bunlar gibi olurdu.’ ... Bunlardı, yani bunlar gibi olurlardı herhalde, bu insanlar Peygamber Efendimizi görmüş olsalardı, onun sahibesi olsaydı bu ahlakla olurlardı yani. ...” (K14)

olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda başörtüsü örtmeyi bırakmanın, bazı kadınların din ile ilişkilerinde sembolik anlamda geçtikleri son eşik olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, başörtüsü örtmeyi bırakmak, kadınların din ile ilişkilerini şekillendiren bir nedenden ziyade, bu ilişkinin olumlu ya da olumsuz yönde şekillenmesini takiben verdikleri bir karar, bir neticedir. Bu durum başörtüsünü bırakma tecrübesini yaşayan her kadın için daima mutlak surette ve istisnasız olarak aynı biçimde sonuçlanmayabilir. Nitekim daha önce yer verilen Katılımcı 6 ve Katılımcı 12'nin ifadelerinden hatırlanabileceği üzere, başörtüsü kadınların hayatında her zaman için yalnızca dinî boyutuyla öne çıkmamaktadır. Öte yandan, araştırmadaki diğer katılımcıların Katılımcı 18'in ifadelerine benzer açıklamalar yapması, başörtüsünün sembolik bir eşik olmasıyla ilgili yukarıdaki yorumu destekler niteliktedir.³¹

Bu noktada, yukarıda kurumsal dinden kısmen uzaklaşılması ve kurumsal dinin tamamen terk edilmesi şeklinde belirlenen iki kategori hakkında kısa bir analize yer vermek uygun olabilir. Bu kategorilerinden birincisi dünyevileşme/özerk dünyevileşme başlığı altında incelenmiş, ikincisi ise bundan bağımsız olarak yalnızca dinin terk edilmesi olarak ele alınmıştır. Bu iki kategorinin birleştirilerek yine özerk dünyevileşmeyle izah edilmesi de mümkündür. Ancak arada önemli bir farklılık bulunmaktadır. Birinci kategorideki katılımcılarda, dinden uzaklaşmış olduklarını belirtmelerine karşın inanç ve pratik boyutlarında hâlâ kısmî bir devamlılığın olduğu anlaşılıyor.

İkinci kategorideki katılımcılar ise dinden (yani ana akım İslami gelenekten) tamamen ayrıldıklarını, inanç ve pratik boyutunda köklü bir değişim tecrübe ettiklerini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla birinci kategorideki katılımcıların durumunu *kısmî özerk dünyevileşme*, ikinci kategorideki katılımcıların durumunu ise *bütünüyle özerk dünyevileşme* şeklinde açıklamak mümkündür.

Mezkûr durumun, 19. yüzyıl pozitivist sosyal bilim paradigmasının öngördüğü gibi, şehirleşme, farklılaşma, rasyonelleşme, ekonomik gelişmişlik ve bilimsel gelişmelerle birlikte, dinin hem toplumların hem de bireylerin hayatlarından kaybolacağını savunan klasik sekülerleşme teorisiyle izah edilemeyeceği aşikardır. Zira, Giddens'in da ifade ettiği üzere, modern dönemdeki bu değişimler ve gelişmelerle birlikte din yok olmayı reddetmekle kalmamış, aynı zamanda bir yeniden diriliş sürecine girmiştir.³² Benzer şekilde, bu araştırmada da her iki kategori kapsamında verilen örneklerde görüldüğü üzere, Katılımcı 17 hariç tüm katılımcıların din ve inanç konularında, örgütlü veya kurumsal dinden uzak ve muğlak dahi olsa, hayatın nihai anlamına ve aşkın olana dair sorularla meşgul oldukları görülmüştür. Bu nedenle, burada kısmî-bütünüyle şeklinde yapılan ayırım da araştırma kapsamında belirlenen ana akım İslamî geleneğin temel alındığı söylenebilir. Buradan hareketle, katılımcıların aslında kurumsal ve geleneksel dinî otoriteden/anlayıştan uzaklaştıkları veya bu otoriteye/anlayışa karşı çıktıkları şeklinde bir sonuca ulaşılabilir.

³¹ "Zaten bir şey oldu ki, başörtü oldu bende. Başörtü onun sonucu, nedeni değil. ..." (K1); "... Dine bakış açısı değişince, hani zaten başörtüsünü çıkarmada onun biraz etkisi vardı dediğim gibi. ..." (K8); "... Dediğim gibi yani, sebeplerini söyledim ya ... Düşünsel bir değişimin ürünü. ..." (K9); "... Ama ya, bak başörtüsüyle birlikte o tabi ki bir zihniyet değişiminin bir sonucuydu başörtüsünü çıkarmak. ..." (K14); "... Yani eğer öyle olmasaydı, ben şu an bu noktada olmazdım. ..." (K21).

³² Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge, UK: Polity Press, 1991), 195.

Araştırma kapsamında, kadınların başörtüsünün dinî boyutuna yönelik algılarının/yaklaşımlarının değiştiği de tespit edilmiştir. Bu bağlamda katılımcıların, özellikle başörtüsünün dindeki yerine dair kendi tercihlerini meşru bir zemine oturttuğuna inandıkları yeni dinî yorumlara rağbet etmeye başladığı görülmüştür. Zira katılımcılardan bazıları, başörtüsünün (ya da tesettürün) dinî bir hüküm olup olmadığı konusunda birbirine zıt görüşler serdetmiştir. Bazı katılımcılar, başörtüsüne dair dinî hükümleri geleneksel bir unsur olarak değerlendirirken, bazı katılımcılar ise başörtüsünün din ve dindarlık üzerinde belirleyici bir rolünün olmadığına vurguyla, başörtüsünün bir emir olmadığını dile getirmiştir.³³ Bu nedenle, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkisindeki değişim hangi yönde olursa olsun, başörtüsüne yönelik algının farklı düzeylerde bile olsa mutlaka değiştiği söylenebilir.

Sonuç

Bu araştırma kapsamında, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkisinde meydana gelen değişimlerin varlığı ve niteliği incelenmiştir. Yirmi iki katılımcıyla gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlardan elde edilen verilerin analizi, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dinî yaşantılarında çeşitli boyutlarda değişimlerin ortaya çıktığını göstermiştir. Bazı katılımcılar din ile bağlılık, merak ve samimiyette bir artış yaşarken, diğerleri ise herhangi bir değişim deneyimlemediklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte, dinden kısmen uzaklaştıklarını beyan edenlerin yanı sıra, din ile aralarına mesafe koyduklarını söyleyen katılımcılar da mevcuttur. Bu noktada dikkat çeken bir durum, dinî bir bağlılık ifadesi olmaksızın, dini terk etmiş gibi görünen katılımcıların, bazı durumlarda, aslında belirli bir inanç formunu hala sürdürüyor olmalarıdır.

Araştırma, başörtüsü örtmeyi bırakmanın, kadınların dinden uzaklaşmalarının mutlak bir işareti olarak değerlendirilemeyeceğini, farklı deneyimlerin farklı sonuçlar doğurabileceğini ortaya koymaktadır. İfade edilen dört farklı boyuta rağmen, her katılımcının bu boyutları benzer biçimde deneyimlemediği, sürecin, bireysel tecrübelerle göre değişkenlik gösterdiği ve farklı sebeplerden kaynaklandığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların din ile ilişkilerini tek bir biçimde değil, melez bir biçimde tecrübe edebilecekleri görülmüş; bu dört kategorinin keskin sınırlarla ayrılmadığı anlaşılmıştır. Yapılan mülakatlarda, katılımcıların zaman zaman din ile ilişkileri hakkında kendi içinde farklılaşan hatta çelişen tecrübeler yaşadıkları ve açıklamalarda buldukları da tespit edilmiştir.

Araştırma, başörtüsü örtmeyi bırakan kadınların dinî yaşantılarındaki değişimleri inceleyerek açıklamayı amaçlamıştır. Ancak, başörtüsü örtmeyi bırakma konusu, farklı

³³ Bu konuyla ilgili olarak bazı katılımcılar, "... Tabi ki başörtü denen bir şey var ve bundan bahsediyor Rabbim Kuran'da. Ama bunun çok temel bir şey olduğunu düşünmüyorum artık. ..." (K15); "... Böyle baktığımda diyorum ki, ben buna [başörtüsüne] gerek duymadan da ilerleyebilirim ve doğru hissettiğim şekilde, vicdanım rahat bir şekilde yaşayabilirim. ..." (K2); "... Yani biz Allah'ın muradını tam olarak algılayamadık konusunda bir iddiamızın olmaması gerektiğine inanıyorum. Bu konuda da biraz tarihselci görüşe yakınım. Yani başörtü konusunda eğer hani özel olarak onu soruyorsun, hani biraz daha tarihselci, biraz daha gelenek ve görenekle ilgili olduğunu, ... Ama tarihselci bakış açısında göre daha geleneksel olarak düzenlendiğini düşünüyorum." (K11); "... Öyle öyle, yani benim bu konudaki görüşüm biraz değişti. Yani ben zorunlu olmadığını biraz düşünmeye başladım. Ben de o başörtüsü ayetini bu şekilde yorumladım. ..." (K8); "Şöyle, Allah'ın emirlerinin, evet namaz kılmak Allah'ın emri. Başörtüsü takmak Allah'ın emri ve her birinin yeri ve şeyi, nasıl denir, ... hani ikisi de emir ama namaz kılmak daha az emri değil yani Allah'ın." (K21) gibi görüşler ifade etmişlerdir.

perspektiflerden araştırılabilecek ve açıklanabilecek bir konudur. Örneğin, başörtüsü örtmeyi bırakmanın sosyal-psikoloji alanında tutum değişiklikleri teorileri üzerinden incelenmesi mümkündür. Ayrıca, bu araştırmada yer alan örneklem, tümüyle üniversite mezunu ve çalışan kadınlardan oluşmaktadır. Bu nedenle, başörtüsü örtmeyi bırakma olgusunun, toplumun farklı sosyo-ekonomik katmanlarındaki kadınların deneyimleri üzerinden de araştırılması, konu etrafında gelişen literatüre önemli katkılar sunma potansiyeline sahiptir.

Kaynakça | References

- Aksaray, Teşriye Ümmühan. *Başörtüsü Kullanmayı Bırakan Kadınlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aranson, Elliot. *The Social Animal*. New York, NY: Worth Publishers, 10. Basım, 2008.
- Aydınalp, Halil. “Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: ‘Özerk Dünyevileşmeler’”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman - Volkan Ertit. 153–196. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Ayten, Ali vd. “Formation and Consequences of the Conversion Process: A Qualitative Study of Adult Converts”. *İlahiyat Studies* 10/2 (2019), 141–181.
<https://doi.org/10.12730/13091719.2019.102.194>
- BBC News. “#10YearChallenge; Turkey Puts Spotlight on the Headscarf”. Erişim 8 Eylül 2023. <https://www.bbc.com/news/world-europe-46933236>
- BirGün. “‘Tanrı Rüzgârı Benim Saçlarımdan Esirgemez’”. Erişim 8 Eylül 2023.
<https://www.birgun.net/haber/tanri-ruzgari-benim-saclarimdan-esirgemez-232019>
- Cebeci, Büşra - Mengü, Nevşin. “Herkes İstedığı Gibi Yaşasın”: Türkiye ve İran’daki Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Tesettür İle İlgili Karar : Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu”. Erişim 28 Mart 2023.
<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/2471/tesettur-ile-iligili-karar>
- Gellner, Ernest. “Foreword”. *Islam, Globalization and Postmodernity*. ed. Akbar S. Ahmed - Hastings Donnan. x–xii. London: Routledge, 1994.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.
- Horozcu, Ümit. *Kayıp Giden Başörtüsü*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Kara, Hatice Kübra. *Başörtüsü Çıkarma Deneyimi: Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Lisansüstü Programlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kaya, Ceren İrem. “Türkiye’de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri”. *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3/2 (2019), 61–84.
- Koca, Sümeyye. *The Changing Dynamics of the Headscarf Question In Turkey: The Women’s Struggle to Take Off the Headscarf*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kütük-Kuriş, Merve. “Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey”. *Religions* 12/1 (2021), 33.
<https://doi.org/10.3390/rel12010033>
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation (Revised and Expanded from Qualitative Research and Case Study Applications in Education)*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 3. Basım, 2009.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches: Pearson New International Edition*. USA: Pearson Education Limited, 7. Basım, 2013.
- Okumuş, Beyza. “Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 281–308.

- Özbolat, Abdullah - Evyapar, M. Ertuğrul. “Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği”. 2. *Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı*. 2/324–343. Mersin: Mer Ak Mersin Akademi Danışmanlık Yayınları, 2019.
- Parla, Zeynep Gül. 2015 *Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Patton, Michael Q. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. SAGE Publications, 3. Basım, 2002.
- Shiner, Larry. “The Concept of Secularization in Empirical Research”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207–220. <https://doi.org/10.2307/1384047>
- Tayfur, Hamdi (ed.). *Dip Dalga: Eski Müslümanlar, Yeni Deistler/Ateistler/Agnostikler....* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Yalçı, Abdurrahman. *Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye’de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.

Politik Kararlar Almada Dindarlığın Etkisi Nedir? Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma

Doğan Bekir Döktücü

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye
0000-0002-0857-2818
ror.org/0396cd675
dogandokucu@artuklu.edu.tr

Ali Ayten

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
0000-0002-2787-2429
ror.org/02kswq67
aliayten@marmara.edu.tr

Öz

Seçimler sırasında bireyin oy vereceği adaya veya partiye karar vermesine karşılık gelen politik karar verme, bilişsel bir süreç sonucunda ortaya çıkmaktadır. Seçmenler politik karar verme sürecinde farklı karar verme tarzları kullanmakta ve bireylerin kullandıkları karar verme tarzları bir dizi faktöre bağlı olarak değişmektedir. Bu faktörlerden birinin bireylere hayat tarzı, düşünme sistemi ve dünyaya bakış açısı sunan din ve dindarlık olduğu düşünülmektedir. Bu çerçevede makalede kişilerin politik karar verme tarzları ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Bununla birlikte oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin dindarlık ile politik karar alma tarzları ilişkisindeki düzenleyici rolü de incelenmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, İstanbul'un farklı ilçelerinde ikamet etmekte olan yaşları 25 - 65 yaş arasında değişen 310 katılımcı oluşturmaktadır. Kişisel Bilgi Formu, Politik Karar Verme Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği veri toplamak için kullanılmıştır. Araştırma verileri Kasım-2021 tarihinde yüzyüze şekilde toplanmıştır. Bulgular politik karar verme tarzları ile dindarlık eğilimleri arasında güçlü ilişkilere işaret etmiştir. Nitekim bireylerin dindarlık eğilimleri arttıkça daha hızlı ve daha kolay politik karar vermeyi sağlayan tarzlara yönelik eğilimlerinin arttığı tespit edilmiştir. Dindarlığı daha yüksek olan bireyler hızlı ve sade, bilişsel kısayol temelli, partizan ve içgörüsül karar verme tarzlarına daha fazla eğilim göstermektedir. Dindarlık ile analitik karar verme tarzı arasındaki ilişkiye yönelik yapılan analizlerde ise bu iki değişken arasında ilişki olduğu ve bilgi-ibadet boyutuna yönelik eğilimin analitik karar verme tarzına yönelik eğilimi artırdığı görülmüştür. Yine bulgulara göre oy vermeyi dinî bir görev olarak görme dindarlık ve analitik karar verme arasında düzenleyici etkiye sahiptir. Daha açık bir ifadeyle oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin dindarlığın analitik karar vermeye olan etkisini artırdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi; Oy Verme Davranışı; Seçmen Davranışı; Politik Karar Verme; Bilişsel Kısayol; Dindarlık; Dindarlık Boyutları

Öne Çıkanlar

- Politik karar verme tarzları ile dindarlık eğilimleri arasında ilişkiler vardır.
- Oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin dindarlık ile politik karar verme tarzları ilişkisinde düzenleyici rolü vardır.
- Dindarlık eğilimleri yüksek olan bireyler daha hızlı politik karar verilmesini sağlayan tarzlara daha fazla eğilimlidir.
- Politik karar verme tarzlarından birisi olan analitik karar verme dindarlığın alt boyutlarından birisi olan bilgi-ibadet boyutuyla ilişkilidir.

Atıf Bilgisi

Dökücü, Doğan Bekir – Ayten, Ali. “Politik Kararlar Almada Dindarlığın Etkisi Nedir? Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 31-49.

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Ali Ayten danışmanlığında Haziran 2022 tarihinde tamamladığımız “Politik Karar Verme Tarzları ve Dindarlık ilişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.	
<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 01.09.2021 tarihli ve 2021-63 numaralıdır.	
<i>Geliş Tarihi</i>	30 Aralık 2023	
<i>Kabul Tarihi</i>	21 Mart 2024	
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024	
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin	
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	--	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0	

What is the Role of Religiosity on Political Decision-Making Styles? A Quantitative Study on Adults

Doğan Bekir Dökücü

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, Mardin, Türkiye

0000-0002-0857-2818

ror.org/0396cd675

dogandokucu@artuklu.edu.tr

Ali Ayten

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, İstanbul, Türkiye

0000-0002-2787-2429

ror.org/02kswqa67

aliayten@marmara.edu.tr

Abstract

The political decision-making process, which corresponds to an individual's determination of which candidate or party to vote for during elections, emerges from a cognitive process. Voters use various decision-making styles in this political decision-making process, and the decision-making styles used by individuals vary depending on several factors. Among these factors, it is believed that one significant aspect influencing individuals' lifestyles, cognitive frameworks, and perspectives is religion and religiosity. The examines the relationship between individuals' political decision-making styles and their religiosity level. In addition, the moderating role of seeing voting as a religious duty in the relationship between religiosity and political decision-making styles is also examined. The study group of the research consists of 310 participants residing in different districts of İstanbul, ranging in age from 25 to 65. A Personal Information Form, Political Decision-Making Scale, and Religiosity Scale are utilized to collect relevant data. The research data was collected face-to-face in November 2021. It is fair to say that the findings obtained have indicated strong relationships between political decision-making styles and religiosity tendencies. As matter of fact, it has been found that as individuals' religiosity tendencies increased, their tendencies towards that enabled faster and easier political decision-making styles. Individuals with higher levels of religiosity also tend to exhibit a preference for rapid and straightforward, cognitive shortcut-based, partisan, and intuitive decision-making styles. Analyses of the relationship between religiosity and analytical decision-making style revealed a positive association, indicating that a tendency towards the knowledge-worship dimension increased the inclination towards analytical decision-making style. In line with the data the study has yielded, the parameter of considering voting as a religious duty modarate religiosity and analytical decision-making. More clearly, it has been determined that seeing voting as a religious duty increases the effect of religiosity on analytical decision-making.

Keywords

Psychology of Religion; Voting Behavior; Voter Behavior; Political Decision-Making; Cognitive Heuristics; Religiosity; Dimensions of Religiosity

Highlights

- There are relationships between political decision-making styles and religiosity.
- The moderator role of considering voting as a religious duty influences the relationship between religiosity and political decision-making styles.
- Individuals with higher religiosity tend to favor styles that facilitate quicker political decision-making.
- One of the political decision-making styles, analytical decision-making, is associated with the knowledge-worship dimension of religiosity.

Citation

Dökücü, Doğan Bekir – Ayten, Ali. “What is the Role of Religiosity on Political Decision-Making Styles? A Quantitative Study on Adults”. *Eskiyeni* 52 (March 2024), 31-49.

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my master thesis entitled “A Quantitative Research On The Relationship Between Political Decision Making Styles And Religiosity”, supervised by Prof. Dr. Ali Ayten (Master’s Thesis, Marmara University, Istanbul/Turkey, 2022).	
<i>Ethics committee approval</i>	Ethical Approval: Granted by Marmara Univeristy, Social Sciences Researches Ethics Panel, dated 01.09.2021 and numbered 2021-63.	
<i>Date of submission</i>	30 December 2023	
<i>Date of acceptance</i>	21 March 2024	
<i>Date of publication</i>	26 March 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%70) - Author-2 (%40)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%80) - Author-2 (%20)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Seçimler ve oy verme demokrasinin en önemli unsurlarındandır.¹ Çünkü birey verdiği oylarla bir adayın/partinin yönetime gelmesine etki eder ve dolaylı bir şekilde kamu politikalarının oluşmasında söz sahibi olur. Bu yüzden son yüzyılda demokratik yönetim biçimlerinin de yaygınlaşmasıyla oy verme davranışlarının anlaşılması daha önemli hale gelmiş, konunun çok boyutlu yapısı sebebiyle farklı disiplinler bu konuda pek çok araştırma yapmıştır. Bazı araştırmacılar seçmenlerin oy verirken hangi kriterlere göre oy verdiğini araştırırken² bazıları ise bireylerin oy vermeye katılım durumlarını, hangi faktörlerin katılım oranlarını artırıp hangi faktörlerin azalttığını araştırmıştır.³ Oy verme davranışını etkileyen faktörlerden birisinin de dindarlık olduğu düşünülmüş ve pek çok araştırmada dindarlığın oy verme davranışı üzerindeki etkisi konu edinilmiştir.⁴

İçerdiği pek çok öğreti ve değer sistemiyle dinler, mensuplarına bir dünya görüşü, düşünme biçimi ve hayat tarzı sunar.⁵ Sadece ölümden sonrasına yönelik açıklamalar yapmakla kalmayıp bireyin bu dünyadaki hayatına, kararlarına da yön verirler.⁶ Birey nasıl giyineceğine, ne yiyip içeceğine, kiminle evlenip nasıl bir hayat kuracağına ve nasıl bir sosyal ortamda ilişkilerini geliştireceğine karar verirken dinden etkilenir.⁷ Bireyin hayatının pek çok alanında etkili olan din, bireyin politik görüşünün şekillenmesi ve oy verme davranışı üzerinde de önemli bir etkiye sahiptir. Literatür incelendiğinde dindarlığın ve oy verme davranışının çok boyutlu bir yapıda olması sebebiyle konunun birçok farklı açıdan ele alındığı ve araştırmacıların konunun farklı yönlerine odaklandıkları görülmüştür. Örneğin Çarkoğlu konuyu *çevre-merkez teorisi* temelinde ele almış ve oy verme davranışı ile dindarlık ilişkisini tarihsel ve kültürel temeller açısından değerlendirmiştir.⁸ Esmer ve Petterson ise sekülerleşme ve modernleşme bağlamında politik davranışlar ile dindarlık arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmışlar ve dindarlığın politik davranışlar üzerinde önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymuşlardır.⁹

¹ Yılmaz Aliefendioğlu, “Temsili Demokrasinin ‘Seçim’ Ayağı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 60 (2005), 72.

² İzzet Burak Keçeci, *Yerel Seçimlerde Seçmen Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ankara Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Bayram Coşkun - Mehmet Şirin Çetin, “Yerel Seçimlerde Seçmen Davranışını Etkileyen Faktörler: Muş Örneği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/6 (2019), 241-255.

³ S. Erdem Aytaç - Susan C. Stokes, *Ne Değişir ki?* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020).

⁴ Ferihan Polat, *Dinin Türk Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Ali Acar vd., “Religious Factors On The Voter Behavior”, *International Journal of Multidisciplinary Thought* 2/4 (2012), 209-215; Mert Aslan, *Siyasal İletişim ve Din: Seçmen Davranışında Dini İnançların Rolü Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Halil Bilecen, “Understanding Voting Behaviour in Turkey: Ethnicity vs. Religion”, *Akademik Bakış Dergisi* 56 (2016), 531-553.

⁵ Hayati Hökelekli, “Din, Dindarlık ve Boyutları”, içinde *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 28.

⁶ İlhan Topuz, “Dini Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 69-88.

⁷ Ali Ayten - M. Enes Vural, *Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2023).

⁸ Ali Çarkoğlu, “Electoral Choice and Religion: Turkey” *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. ed. William R. Thompson (Oxford: Oxford University Press, Eylül 2019).

⁹ Yılmaz Esmer - Thorleif Petterson, “The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior”, *The Oxford Handbook of Political Behavior*, ed. Russell J. Dalton ve Hans-Dieter Klingemann (New York: Oxford University Press, Ağustos 2007), 1-29.

Dinin genel olarak bireyin hayatı üzerindeki etkisine dair araştırma yapan Günay⁸, Erzurum yöresinde yürüttüğü araştırmasında, seçmenin %49,7'sinin oy verirken adayın dindarlığına dikkat ettiğini bulgulamıştır. İlerleyen dönemlerde Aslan⁹ da yürüttüğü araştırmada katılımcıların dindarlık düzeylerindeki artışla birlikte adayların dindar olmasına yönelik beklentinin arttığını tespit etmiştir. Öte yandan Gencer¹⁰, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri yerine getiren seçmenlerin dindar gördükleri adayları tercih etme eğiliminin yüksek olduğunu bulgulamıştır. Zikredilen çalışmalardan farklı bulgulara ulaşan Polat¹¹ ise dindarlığın seçmen tercihlerinde çok da etkisi olmadığı, asıl önemli olanın sosyal refah ve ekonomik durumlar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Temizel¹² de benzer şekilde oy verme davranışı üzerinde sosyal refahın, ekonomik koşulların ve ideolojik tutumların dindarlıktan daha etkili olduğunu ifade etmiştir.

Yukarıda işaret edilen çalışmalarda görüldüğü üzere Türkiye’de genel olarak oy verme davranışı-dindarlık ilişkisine yönelik çalışmalar seçmenlerin oy verme sürecinde adayların dindarlığını bir kriter olarak değerlendirip değerlendirmediklerine, bu ilişkide sekülerleşme ve modernleşmenin etkilerine, din-siyaset ilişkisi bağlamında tarihsel açıdan konunun nasıl ele alınabileceğine odaklanmıştır. Öte yandan yapılan taramalarda konuyu bilişsel perspektiften ele alan, bireylerin oy verme sürecinde kullandıkları farklı karar verme tarzlarına ve bu tarzlarla dindarlık eğilimlerinin nasıl bir ilişkisinin olduğuna dair çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmüştür. Oysaki oy verme davranışı bilişsel süreçleri içermekte ve birey diğer kararlarında olduğu gibi oy verme sürecinde de aslında bir karar verme davranışı ortaya koymaktadır.¹³

Karar verme süreci de literatürde farklı disiplinler tarafından zengin içerik ve yaklaşımlarla ele alınmıştır. İlk dönem yapılan çalışmalar konuya daha çok normatif açıdan yaklaşarak sağlıklı kararlar almanın nasıllığını ele almış, karar verme sürecini açıklamaya yönelik yeterli düzeyde araştırma yapmamıştır¹⁴. Fakat Edward¹⁵, Miller¹⁶ Brunswik¹⁷ gibi araştırmacıların çalışmaları bu alana olan ilgiyi artırmış ve karar vermeye betimsel açıdan yaklaşan yüzlerce çalışma yapılmıştır.¹⁸ Bunun sonucu olarak karar vermeye yönelik iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi rasyonel seçim teorisini içeren ‘normatif yaklaşım’ iken ikincisi davranışsal seçimi içeren ‘betimsel yaklaşım’dır.¹⁹

⁸ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999).

⁹ Aslan, *Siyasal İletişim ve Din: Seçmen Davranışında Dini İnançların Rolü Üzerine Bir Araştırma*.

¹⁰ Nevzat Gencer, “Çorum’da Dindarlık-Seçmen Tercih İlişkisi”, *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Zekeriya Işık (Ankara: Salmat Basım Yayım, 2016).

¹¹ Polat, *Dinin Türk Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği*.

¹² *Türkiye’de Seçmen Davranışlarında Sosyo-Psikolojik, Kültürel ve Dinsel Faktörlerin Rolü: Kuramsal ve Ampirik Bir Çalışma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

¹³ Richard R. Lau - David P. Redlawsk, *How Voters Decide: Information Processing in Election Campaigns* (New York: Cambridge University Press, 2006).

¹⁴ Kazuhisa Takemura, *Behavioral Decision Theory* (Tokyo: Springer Japan, 2014).

¹⁵ Ward Edwards, “The theory of decision making”, *Psychological Bulletin* 51/4 (1954), 380-417.

¹⁶ George A. Miller, “The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information”, *Psychological Review* 63/2 (1956), 81-97.

¹⁷ Egon Brunswik, *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments* (California: University of California Press, 1956).

¹⁸ Paul Slovic - Sarah Lichtenstein, “Comparison of Bayesian and Regression Approaches to the Study of Information Processing in Judgment”, *Organizational Behavior and Human Performance* 6/6 (Kasım 1971), 649-744.

¹⁹ Paul Slovic vd., “Behavioral Decision Theory”, *Annual Review of Psychology* 28/1 (Şubat 1977), 1-39.

Normatif yaklaşım, insanı bütün seçenekleri toplayıp değerlendirebilen, bilişsel açıdan noksanlıkları olmayan varlıklar olarak görmüştür.²⁰ Bunun yanında karar vermenin amacının fayda teorisine²¹ uygun olarak faydayı maksimize etmek olduğunu ileri sürerek karar vermenin nasıllığı üzerinde durmuştur. İnsanı bilişsel sınırlarıyla değerlendiren betimsel yaklaşım ise karar vermeyi bilişsel süreç bağlamında ele almıştır. Ayrıca sürece odaklanarak bireylerin karar verirken ne gibi yollar izlediğine, bilişsel kısıtlılıklarını aşip karar vermek için ne gibi yollara başvurduğuna ve bu süreçte bireyden bireye değişen tarzlar olup olmadığına odaklanmıştır.²² Bu bağlamda en önemli çalışmalardan biri Kahneman tarafından ortaya konmuştur.²³ Kahneman, bilişsel süreçleri ikili bir sınıflandırmayla ele almış ve insanın birinci ve ikinci sistem olarak iki farklı bilişsel tarzı olduğunu ileri sürmüştür.²⁴ Buna göre 1. sistem daha içgüdüsel bir şekilde, geniş ve derinlikli düşünülmeden otomatik bir şekilde hareket edilmesi anlamına gelmektedir. 2. sistem ise bireyin dikkat ve çaba göstererek aktif bir şekilde hareket etmesi demektir. İlk sistemi kullanan birey, hızlı kararlar almasına imkân sağlayan²⁵ bilişsel kısayollara başvurur. Söz konusu kısayollar kişinin farklı düşünme ve karar alma tarzı geliştirmesini mümkün kılar.²⁶ İlgili alan yazında bu tarzlara dair modeller geliştirilmiştir.²⁷

Söz konusu modellerden birini geliştiren Lau ve Redlawsk²⁸, oy verme davranışının bilişsel faaliyet olduğunu savunmuş, karar sürecinde adaylar hakkında neyin, nasıl araştırıldığı, edinilen bilginin derinliği ve karşılaştırılabilirliği gibi hususlar çerçevesinde karar verme tarzlarının oluştuğunu ifade etmiştir. Modele göre politik karar verme sürecinde bireyler beş farklı karar alma tarzına sahiptir: Analitik, partizan, içgörüselsel, hızlı/sade ve bilişsel kısayol temelli.²⁹ Lau ve arkadaşları³⁰ ise yapılan bu teorik çalışmaya dayanarak politik karar verme tarzlarını ölçen bir ölçek geliştirmiştir. Bu çalışmada da politik karar verme tarzları Lau ve Redlawsk'ın öngördüğü şekilde ele alınmış ve Lau ve arkadaşlarının geliştirdiği ölçek kullanılmıştır.

Analitik karar verme tarzı kullanan bireyler, adaylar hakkında tarafsız ve derinlikli araştırma sürecine girer ve bu süreç sonucunda kararını alır.³¹ Bilişsel kısayol temelli

²⁰ David P. Redlawsk - Richard R. Lau, "Behavioral decision-making", *The Oxford handbook of political psychology*, 2nd ed (New York: Oxford University Press, 2013), 130-164.

²¹ Fayda teorisi için bk. Peter C. Fishburn, "Utility Theory", *Management Science* 14/5 (Ocak 1968), 335-378.

²² Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 23.

²³ John Paul Minda, *İnsan Nasıl Düşünür? Karar Verme, Hatırlama ve Dünyayı Anlamlandırma Süreçlerimizi Kavramak*, çev. Fırat Çakkalkurt (İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 2021); Steven A. Sloman, "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning.", *Psychological Bulletin* 119/1 (1996), 3-22.

²⁴ Daniel Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2021).

²⁵ Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, 115.

²⁶ Gerd Gigerenzer, "Why Heuristics Work", *Perspectives on Psychological Science* 3/1 (Ocak 2008), 20-29.

²⁷ Anthony Downs, "An Economic Theory of Political Action in a Democracy", *Journal of Political Economy* 65/2 (1957), 135-150; Paul F. Lazarsfeld vd., *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*, *The People's Choice* (Columbia University Press, 1968); Angus Campbell vd., *The American Voter* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

²⁸ Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 3.

²⁹ Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 17.

³⁰ Richard R Lau vd., "Measuring Voter Decision Strategies in Political Behavior and Public Opinion Research", *Public Opinion Quarterly* 82/S1 (Nisan 2018), 911-936.

³¹ Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 6.

karar vermeyi kullanan birey, yarı otomatik bilişsel bir süreç sonucunda kararını alır. Kararındaki temel gaye kolayca en ideal adaya ulaşmaktır. Bu sebeple kendisine bilişsel tasarruf sağlayacak kısayolları sıklıkla kullanır.³² Partizan karar vermede kişi, adayı parti temelinde değerlendirir. Bilgi işlem sürecinde pasiftir, sadece adayın partisini öğrenirken aktiftir.³³ Hızlı/sade karar verme tarzında birey, kendince önemli birkaç kriter belirleyerek bu kriterler üzerinden kararını alır.³⁴ Son olarak içgörüselsel karar verme tarzını kullanan bireyler, ilave bilgi arayışına girmeyerek sezgilerine dayalı kararlar alır. İçgörüselsel karar vermede birey için önemli olan kararın ne kadar doğru olduğu değil ne kadar iyi hissettirdiğidir.³⁵ Bu çalışmada yukarıda bahsedilen karar alma tarzları Kahneman'ın³⁶ ikili düşünme sistemine benzer olarak ele alınmıştır. Öncelikle daha hızlı ve kolay karar vermeyi sağlayan hızlı/sade, partizan, bilişsel kısayol temelli ve içgörüselsel karar verme ile dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkilerin tespiti amaçlanmıştır. İkinci olarak analitik karar alma tarzıyla dindarlık arasındaki bağ ve bu bağda oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin düzenleyici rolü incelenmiştir.

Araştırmada dinin bireylere sunduğu hayat tarzının, düşünme biçiminin ve değerler sisteminin karar verme süreçlerinde etkin bir role sahip olduğu ve bu sebeple daha hızlı ve kolay karar verme tarzlarına yönelik eğilimi artıracığı öngörülmektedir. Öyle ki birey karşılaştığı her durumda yeniden bir araştırma, bilgi toplama ve değerlendirme yerine önceden sahip olduğu değerler sistemini ve dinin sağladığı düşünme biçimini kullanarak, daha hızlı ve kolay yoldan karar verebilir.

Genelde dinlerde özelde İslam'da var olan düşünmeye, araştırmaya yönelik teşvikin bireylerin politik karar verme tarzlarında analitik karar vermeye yönelik etkiyi artıracığı beklenmektedir. Öyle ki Kuran'da eleştirel düşünmeye önem verilmiş ve birçok ayette düşünmeye ve araştırmaya yönelik tavsiyeler yer almıştır.³⁷ Bu durum İslam'ın analitik düşünmeye verdiği önemi göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Bunun yanında politik karar verme sürecinde analitik karar vermeyi genel dindarlıktan ziyade dindarlığın dinî bilgileri öğrenip, anlayıp bunları ibadetlerle pratik olarak ortaya koymayı ifade eden bilgi-ibadet boyutunun etkilemesi daha olası gelmektedir. Nitekim dinî bilgileri anlamak ve bunları davranışa dönüştürmek derin bir bilişsel faaliyet gerektirir ve bu durum zamanla bireyin diğer konularda da analitik düşünme ve karar vermeye eğilimli hale gelmesine neden olabilir. Bu nedenle bu çalışmada analitik karar verme ile dindarlığın bilgi-ibadet boyutu arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Ayrıca bu çalışmada dindarlığın analitik karar verme ilişkisinde oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin düzenleyici bir etkiye sahip olup olmadığı da araştırılmıştır. Öyle ki oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin bireyin politik karara atfedeceği önemi artıracığı ve analitik karar vermeye yönelik eğilimini yükselteceği, aksi durumun ise bunu azaltacağı öngörülmüştür.

³² Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 14.

³³ Lau vd., "Measuring Voter Decision Strategies in Political Behavior and Public Opinion Research".

³⁴ Lau - Redlawsk, *How Voters Decide*, 12.

³⁵ Lau vd., "Measuring Voter Decision Strategies in Political Behavior and Public Opinion Research", 915.

³⁶ Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*.

³⁷ Sadık Tekingür - Recep Uçar, "Din Eğitimi Perspektifiyle Kur'an'daki Taakkul Kavramının Kullanım Anlamları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 27-46.

Din psikolojisi perspektifinden bakıldığında bireylerin politik tutumları ile dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkiye yönelik çalışmaların oldukça sınırlı kaldığı görülmüştür. Oysaki dinin; bireyin duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkilerini inceleyen bir disiplinde böyle bir konunun ele alınması, alana katkı sağlaması açısından önemlidir. Bunun yanı sıra din psikolojisinin pratik hayattaki yansımalarını artıracığı da düşünülmektedir

Araştırma sorusu, araştırma problemi ve ilgili literatür incelemesi ışığında bu çalışmada aşağıdaki hipotezler belirlenmiştir:

H1: Dindarlık ile bireylerin daha hızlı/kolay karar almasını sağlayacak tarzlar arasında anlamlı ve olumlu ilişki bulunur.

H2: Analitik karar verme ile bilgi-ibadet boyutu arasında anlamlı ve olumlu ilişki bulunur.

H3: Analitik karar verme ve bilgi-ibadet boyutu ilişkisinde oy vermeyi dinî bir görev olarak görmek düzenleyici etkiye sahiptir.

1. Yöntem

Araştırmada ilk olarak dokümantasyon yöntemiyle ilgili literatür taranmış ve araştırmanın teorik zemini oluşturulmuştur. İkinci aşamada nesnelci yaklaşım çerçevesinde nicel desenlerden tarama modeli ve farklı değişkenler arasındaki ilişkileri içeren 'ilişkisel tarama modeli' tercih edilmiştir. Veri toplama öncesi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu'ndan 2021-63 sayılı ve 01.09.2021 tarihli etik kurul izni alınmıştır.

1.1. Katılımcıların Özellikleri

Araştırmanın çalışma grubu, İstanbul'un farklı ilçelerinde yaşayan ve yaşları 25-65 arası değişen kişilerdir. Grubu oluşturan 310 katılımcı, tesadüfi örnekleme yöntemlerinden tabakalı örnekleme yöntemi kullanılarak seçilmiş, katılımcıların birden fazla özelliğe göre kota konularak dengeli bir biçimde dağılım göstermesi sağlanmıştır. Araştırma verileri toplanırken anket tekniği kullanılmış ve veriler anketörler yardımıyla Kasım-2021 tarihinde sokaklarda ve kafeteryalarda yüz yüze toplanmıştır.

Katılımcılar arasında kadın ve erkek oranı eşit dağılmıştır (%50; N=155). Politik karar verme tarzlarının konu edinildiği bu çalışmada çalışma grubunun en az iki dönem seçim görmüş olduğu varsayılan 25 yaş üstü bireylerden olacak şekilde dağılım göstermesine dikkat edilmiştir. Katılımcıların yaşları 25 ile 65 yaş arasında değişiklik göstermektedir. Araştırmaya katılanların %43,5'ini (N=135) 25-34 yaş arası bireyler; %35,2'sini (N=109) 35-44 yaş arası bireyler; son olarak %21,3'ünü (N=66) 45-65 yaş arası bireyler oluşturmaktadır.

1.2. Ölçme Araçları

Araştırmada konuya, amaca ve probleme uygun ölçme araçlarının bir araya getirilmesi ile oluşturulan anket formu kullanılmıştır. Formun birinci kısmında demografik özellikleri tespit etmeye yarayan sorulara ve bireylerin oy vermeyi dinî bir görev olarak görüp görmediklerini ifade eden maddeye; ikinci kısmında çalışma öncesinde İngilizce'den Türkçe'ye uyarlaması yapılarak geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılan Politik Karar Verme Ölçeği'ne; üçüncü kısmında ise dindarlık eğilimlerini ölçmeye yarayan Dindarlık Ölçeği'ne yer verilmiştir.

1.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmada yaş ve cinsiyet gibi demografik değişkenleri tespit etmek amacıyla kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

1.2.2. Politik Karar Verme Ölçeği

Araştırmada bireylerin politik karar alma tarzlarının ölçümü Lau ve arkadaşlarının³⁸ geliştirmiş olduğu *Political Decision Making Scale (PolDec-5)* adlı ölçeğin Türkçe versiyonuyla sağlanmıştır. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlanması *Politik Karar Verme Ölçeği (PKVÖ)* adıyla olmuş, geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Ölçek, toplam 14 maddeden ve beş alt boyuttan müteşekkildir. Söz konusu boyutlar: Analitik Karar Verme, Bilişsel Kısıyol Temelli Karar Verme, Partizan Karar Verme, Hızlı ve Sade Karar Verme ve İçgörüsül (Hislerle) Karar Verme şeklindedir.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini ortaya koymak amacıyla 715 kişiden oluşan bir çalışma grubundan veri toplanmıştır. Toplanan bu veriler üzerinden ölçeğin geçerli olup olmadığını tespit için ilk olarak açımlayıcı faktör analizlerinden birisi olan temel bileşenler analizi yapılmış ve döndürme yöntemlerinden birisi olan varimax yönteminden yararlanılmıştır. Ölçeğin KMO değeri ,777 olarak tespit edilirken, χ^2 değerinin anlamlı olduğu ($\chi^2=2369,294$; $p = ,000$) görülmüştür. Bu bulgulara göre PKVÖ'nün faktör çıkarmak için uygun olduğu ortaya konmuştur. Ölçeğin aslına uygun olarak 5 alt boyuttan oluştuğu, boyutların toplam varyansın yaklaşık %64'ünü açıkladığı anlaşılmıştır. Araştırmada doğrulayıcı faktör analizi uygulanmış, analiz sonucunda ölçeğin uyum değerlerinin iyi olduğu görülmüştür ($X^2 / df= 2.51$; NFI= .929; RMSEA=0.46; CFI= .956; RFI=.904; GFI= .968; AGFI= .949).

Ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek amacıyla en yaygın kullanılan yöntemlerden birisi olan Cronbach alfa Katsayıları kullanılmıştır. Ölçek genelinin ve alt boyutların alfa değerleri kabul edilebilir sınırlarda bulunmuştur: Ölçek geneli $\alpha = ,764$; analitik karar verme; $\alpha = ,681$; partizan karar verme $\alpha = ,657$; hızlı/sade karar verme $\alpha = ,606$; bilişsel kısıyol temelli karar verme $\alpha = ,621$; içgörüsül karar verme $\alpha = ,823$.

1.2.3. Dindarlık Ölçeği

Araştırmada dindarlık eğilimlerini ölçmek amacıyla Ayten'in³⁹ geliştirdiği 9 maddeli Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek, *inanç-etki* ve *bilgi-ibadet* olmak üzere iki alt boyuttan oluşur (KMO=0,773; $\chi^2=258.387$; $p=000$; varyans açıklama yüzdesi %50,2). İnanç-etki boyutu, bireyin günlük hayatında yeme, içme gibi tercihlerinde, verdiği kararlarda, insanlarla olan sosyal ilişkilerinde dinin ne kadar etkili olduğuna dair maddeler içerir. Bilgi-ibadet boyutu, bireyin namaz, oruç gibi ibadetleri ne düzeyde yaptığı ve Kuran'ı Türkçe ya da Arapça okuyarak dinî bilgi edinip edinmediğine yönelik maddeleri kapsar. Ölçeğin alfa değerlerini Ayten şu şekilde tespit etmiştir: Dindarlık genel $\alpha = ,76$; inanç-etki boyutu $\alpha = ,75$; bilgi-ibadet boyutu $\alpha = ,60$.⁴⁰ Buna ilave olarak bu araştırma için yeniden alfa değerlerine bakılmıştır: Ölçek geneli $\alpha = ,90$; inanç-etki boyutu $\alpha = ,91$; bilgi-ibadet boyutu $\alpha = ,75$.

³⁸ Lau vd., "Measuring Voter Decision Strategies in Political Behavior and Public Opinion Research".

³⁹ Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 101-119.

⁴⁰ Ayten, "Kimlik ve Din", 110.

1.3. Uygulama ve Analiz

Politik karar alma tarzları ve dindarlık arasındaki irtibatı ele alan bu araştırma verilerine iki farklı zaman diliminde aşamalı olarak ulaşılmıştır. Öncelikle İngiltere olan Pol-Dec 5 adlı ölçeğin Türkçe'ye uyarlanması için Eylül-2021 tarihinde online ve yüz yüze yöntemlerle 715 kişiden veriler toplanmıştır. Ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu anlaşılınca ikinci aşamaya geçilmiştir. Bu aşamada oluşturulan anket formu Kasım-2021 tarihinde yüz yüze bir şekilde 25-65 yaş arasındaki 310 kişiye anketörler yardımıyla uygulanarak araştırma için gerekli olan verilere ulaşılmıştır. Anket uygulanmadan önce katılımcılara gönüllüğün esas olduğu ifade edilmiş ve sonrasında anketin 5-10 dk arasında cevaplandığı görülmüştür.

Verilerin toplanmasının ardından Pol-Dec-5 adlı ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini ortaya koymak amacıyla ilk olarak KMO ve Bartlett değerlerine bakılmış, sonrasında açıcı ve doğrulayıcı faktör analizinin yanında iç tutarlığı ortaya koyan Cronbach Alfa katsayıları tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmasından sonra değişkenlerin değer ve puanlarının dağılımını ortaya koymak amacıyla frekans dağılımına bakılmıştır. Bunun yanında dindarlığın bireylerin daha hızlı ve kolay karar vermesini sağlayan karar verme tarzları üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla regresyon analizinden yararlanılmıştır. Ayrıca bireylerin dindarlık eğilimleri ile analitik karar verme tarzı arasındaki ilişkiyi tespit etmek ve bu ilişkide oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin düzenleyici rolünü bulgulamak amacıyla Hayes⁴¹ tarafından geliştirilen Process Makro eklentisine başvurulmuştur.

2. Bulgular

Araştırmada, dindarlığın politik karar verme tarzları üzerindeki rolünü açıklamak gayesiyle çoklu regresyon analizi yapılmış ve bulgular aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo-1: Dindarlığın Daha Hızlı ve Kolay Karar Vermeyi Sağlayan Tarzlar Üzerindeki Etkisine Dair Regresyon Analizi

Dindarlık (Bağımsız Değişken)	R ²	F	β	t	p
Hızlı ve Sade Karar Verme	0.091	30.908	0.302	5.559	0
Bilişsel Kısayol Temelli Karar Verme	0.081	29.447	0.285	5.223	0
Partizan Karar Verme	0.069	22.945	0.263	4.790	0
İçgörüsül Karar Verme	0.056	18.381	0.237	4.287	0

Dindarlığın bireylerin oy verirken daha hızlı/daha kolay bir şekilde karar almasını sağlayan tarzlar üzerindeki etkisini incelemek üzere regresyon analizi yapılmış ve bulgular yukarıdaki tabloda sunulmuştur. Tablo-1'deki bulgulara göre dindarlık bireyin oy kararını verirken daha hızlı/ kolay karar almasını sağlayacak karar verme tarzları üzerinde son derece anlamlı bir yordayıcıdır (p=,000). Beta katsayıları dikkate alındığında dindarlık eğiliminin hızlı ve sade (β : 0.30), bilişsel kısayol temelli (β :0.28), partizan (β :0.26) ve içgörüsül (β :0.23) karar verme tarzları üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca verilere bakıldığında dindarlığın hızlı ve sade karar verme tarzına yönelik eğilimlerin yaklaşık %9'unu, bilişsel kısayol temelli karar alma tarzına yönelik

⁴¹ Andrew F. Hayes, *Introduction to Mediation, Moderation and Conditional Process Analysis* (New York: Guilford Press, 2022).

eğilimlerin yaklaşık %8'ini, partizan karar verme tarzına yönelik eğilimlerin yaklaşık %7'sini ve içgörüsül karar verme tarzına yönelik eğilimlerin ise yaklaşık %6'sını açıkladığı görülmüştür. Buna göre dindarlık eğilimindeki artışla birlikte bireyin oy verirken daha hızlı ve daha kolay vermesini sağlayacak tarzlara yönelik eğilimi artmaktadır. Bir başka deyişle bireylerin dindarlık eğilimleri arttıkça politik karar verme sürecinde şu hususlara yönelik eğilimleri de artmaktadır:

- Sadece birkaç hususu göz önünde bulundurup adaylar hakkında tüm açılardan araştırma yapmadan karar verme eğilimi
- Kendince en önemli gördüğü gerekçe üzerinden karar verme eğilimi
- Daha tanıdık olan adaya oy verme eğilimi
- Beklentilerini asgari düzeyde karşılayan adaya oy verip diğerlerini tam anlamıyla araştırmama eğilimi
- Güvendiği kişi veyahut grupların tavsiyelerine uyma eğilimi
- Partiyi daha çok dikkate alarak adaya daha az önem atfetme eğilimi
- Topladığı bilgileri desteklediği politik parti gözüyle yorumlama eğilimi
- İçgörülerini dikkate alarak araştırma yapmadan karar verme eğilimi

Tablo-2: Bilgi-İbadet Boyutu ve Analitik Karar Verme İlişkisi ve Oy Vermeyi Dinî Görev Olarak Görmenin Düzenleyici Rolü

Analitik Karar Verme (Y)					
	Kestirim (b)	Standart Sapma	t	AS	ÜS
Dindarlık Bilgi İbadet (X)	0.76*	0.29	2.57	0.17	1.34
Dinî Görev Görmek (W)	1.53*	0.65	2.35	0.25	2.81
Etkileşim Terimi (X.W)	-0.31*	0.15	-2.01	-0.61	-0.007
Model Özeti	R ² =0.057	Δ R ² =0.012	F: 2.419		p: 0.066

*p<0.05, **p<0.01 **AS:** Bootstrap güven aralığı alt sınır **ÜS:** Bootstrap güven aralığı üst sınır

Hayes tarafından geliştirilen ve düzenleyicilik analizinde kullanılan yöntemlerden birisi olan Process makro eklentisi, bootstrap tekniğiyle 5000 yeniden örneklem yapmakta ve bu analizde hipotezin doğrulanabilmesi için %95 güven aralığının iki uç değerinin sıfırı (0) kapsamaması gerekmektedir. Tablo-2'de sunulan verilere göre genel dindarlığın bilgi-ibadet boyutunun analitik karar vermeyi anlamlı düzeyde yordadığı görülmektedir (b=0.76, p<0.05). Nitekim bootstrap alt ve üst değerlerinin sıfırı (0) kapsamaması da bunu destekler niteliktedir. Yani dindarlığın bilgi-ibadet boyutuna yönelik eğilim arttıkça bireylerin tüm alternatifleri tespit edip onlar hakkında araştırma yapmaya, adaylar hakkında ayırım yapmadan eşit miktarda ve derinlikli bir şekilde bilgi toplamaya yönelik eğilimi arttığı söylenebilir. Bunun yanında oy vermeyi dinî görev olarak görmenin de analitik karar vermeyi istatistiksel açıdan anlamlı bir şekilde yordadığı tespit edilmiştir (b=1.53, p<0.05). Ayrıca bağımsız değişken olan bilgi-ibadet boyutu ile düzenleyici değişken olduğu düşünülen oy vermeyi dinî görev olarak görmenin çarpımından elde edilen ve düzenleyicilik etkisi olup olmadığını gösteren etkileşim terimine bakıldığında p<0.05 olduğu ve bootstrap alt ve üst değerlerinin sıfırı kapsamadığı için anlamlı olduğu görülmüştür. Yani oy vermeyi dinî görev olarak görmek, bilgi-ibadet boyutu ile analitik karar alma tarzı arasındaki ilişkide düzenleyici etkiye sahiptir. Bunlara ilave olarak bilgi-

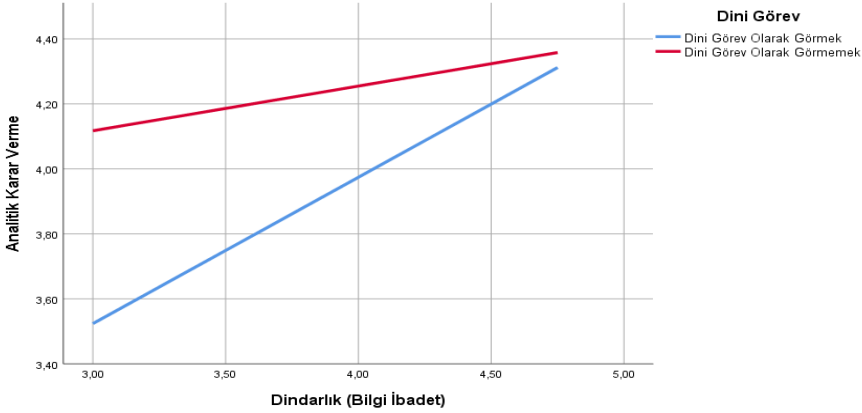
ibadet boyutu analitik karar vermenin yaklaşık %6'sını açıklarken oy vermeyi dinî görev olarak görmek analize dahil edildiğinde açıklanan varyanstaki değişim %1.2 olmaktadır. Aşağıdaki tabloda ise bu düzenleyici etkinin hangi yönde olduğunu gösteren veriler bulunmaktadır.

Tablo-3: Oy Vermeyi Dinî Görev Olarak Görmeye Göre Dindarlığın Bilgi İbadet Boyutunun Analitik Karar Verme Üzerindeki Durumsal Etkileri

	Kestirim (b)	Standart Sapma	t	AS	ÜS
Oy Vermeyi Dinî Görev Görenler	0.45**	0.14	3.08	0.16	0.73
Oy Vermeyi Dinî Görev Görmeyenler	0.13**	0.05	2.65	.03	0.23

Tablo-3'te sunulan veriler incelendiğinde oy vermeyi dinî görev olarak görenler ile görmeyenler için dindarlığın bilgi-ibadet boyutunun analitik karar verme eğilimleri üzerindeki etkisinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu söylenebilir. (Sırasıyla $b=0.45$ ve $b=0.13$, $p<0.05$). Kestirim kat sayılarına bakıldığında ise oy vermeyi dinî görev olarak gören bireylerin ($b=0.45$) analitik karar verme tarzına yönelik eğiliminin oy vermeyi dinî görev olarak görmeyenlere ($b=0.13$) göre daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu etkileşimi daha iyi anlamak için oluşturulan grafik Şekil-1'de sunulmuştur.

Grafik-1: Oy Vermeyi Dinî Bir Görev Olarak Görmenin Dindarlık ve Analitik Karar Verme Arasındaki Aracı Rolü



Grafik-1 incelendiğinde oy vermeyi dinî görev olarak görmenin dindarlığın analitik karar verme üzerindeki etkisini artırdığı görülmektedir. Bir başka deyişle yukarıdaki tablo ve grafiklere bakılarak dindarlığın bilgi ibadet boyutunun analitik karar vermeyi etkilediği, oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin ise bu etkiyi artırdığı söylenebilir. Oy vermeyi dinî görev olarak görmeyenlerin de bilgi-ibadet boyutunun etkisiyle analitik karar almaya yönelik eğilimi artsa da dinî görev bilinci ile yapanlarınki kadar fazla artmamıştır. Tüm bu veriler H2 ve H3 hipotezini destekler niteliktedir.

Sonuç

Çalışmada bireylerin politik kararlar alırken edindikleri farklı karar alma tarzlarıyla dindarlık eğilimleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı politik kararlar verme tarzları ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ele almaktır. Bunun yanında analitik karar alma ile dindarlık eğilimi arasındaki ilişkide oy vermeyi dinî bir görev

olarak görmenin düzenleyici etkisini tespit etmek de amaçlanmıştır. Araştırma İstanbul'daki farklı ilçelerden 310 katılımcı ile yürütülmüştür.

Araştırmada ilk olarak bireylerin dindarlık eğilimleri ile hızlı ve kolay yoldan politik kararlarını vermelerini sağlayan karar alma tarzları arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir. Bulgulara göre, dindarlık eğilimindeki artışla birlikte, zikredilen karar verme tarzlarına yönelik eğilimin arttığı tespit edilmiştir. Dinin bireylere sunduğu dünya görüşü, düşünme biçimi ve değerler sisteminin bu hususta etkili olduğu düşünülmüştür. Nitekim birey karar vermesi gereken her bir durumda yeniden araştırma, bilgi toplama, analiz edip değerlendirme yerine sahip olduğu değerler sistemi vasıtasıyla daha kolay yoldan karar verme eğiliminde olabilir.⁴² Ayrıca dinin sağladığı sosyal grup desteği⁴³ bireyin içinde bulunduğu dinî grubun değerlerini karar verirken kullanmasına ve bu süreçte diğer grup üyelerinin fikirlerinden yararlanmasına sebep olabilir. Bununla birlikte din ve dindarlık zamanla bireyde içkin bir hale gelerek ona içgörüler sağlayabilir ve birey farkında olmasa da bu içgörüler aracılığıyla kararlar alabilir.

Dindarlığın verdiği güven duygusu da bireylerin daha hızlı ve kolay vermesini sağlayacak tarzlara eğilim göstermesine sebep olmuş olabilir. Çünkü din, yapısı itibarıyla sadakat ve bağlılık gibi duygularla doğrudan ilişkili olmasının yanı sıra bireyler için büyük bir güven kaynağıdır.⁴⁴ Dinin vermiş olduğu güven duygusu bireylerin karar alma sürecinde daha az tereddüt etmelerine ve daha hızlı karar alma tarzlarına yönelmelerine sebep olabilir. Çünkü bireyin kendisinden daha büyük ve her şeyi görüp kuşatan aşkın bir varlığa inanması, bireyin sahip olduğu endişe ve kaygıları azaltır ve birey aşkın varlığın bilgisine dayanarak daha güvende hisseder. Bunun sonucu olarak daha hızlı karar alabilir. Yapılan araştırmalarda da dindarlık ve özgüven arasında pozitif yönde korelasyonel ilişkiler tespit edilmiştir.⁴⁵

Çalışmada analitik karar verme; bireyin dinî bilgileri araştırması, Kur'an ve diğer dinî metinleri okumayı öğrenmesinin yanı sıra namaz-oruç gibi ibadetleri hayata geçirmesini ifade eden bilgi-ibadet alt boyutu ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu hususta analitik karar vermenin de bireyin daha fazla araştırıp, tüm seçenekleri gözden geçirerek en derinlikli bilgiye ulaşmasını sağlamanı ifade etmesi etkili olmuş ve bu karar verme tarzının bilgi-ibadet boyutu ile daha ilişkili olabileceği düşünülmüştür. Nitekim daha önceden bilişsel tarzlar ile dindarlık ilişkisine yönelik yapılan çalışmalarda da dindarlığın alt boyutlarının ve farklı dindarlık türlerinin bu ilişkide etkili olduğu bulgulanmıştır.⁴⁶ Ayrıca bu çalışmada oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin düzenleyici bir etkisi olacağı, yani dinî görev bilinci ile oy vermenin dindarlığın analitik karar vermeye yönelik etkisini artıracığı düşünülmüştür. Nitekim oy vermeyi dinî görev olarak görmenin karara

⁴² Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 186.

⁴³ Abdülbaki Kinsün, "Dini Gruplar Sosyolojisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2016), 219.

⁴⁴ Nazan Sertkaya, *Güvenin Yeni Dini İmkanları: Güven ve Dindarlık Üzerine Bir İnceleme* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 81.

⁴⁵ Hakan Sarıçam - Metin Güven, "Özgüven ve Dini Tutum", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 582.

⁴⁶ Hasan G. Bahçekapılı - Onurcan Yılmaz, "The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style", *Personality and Individual Differences* 117 (Ekim 2017), 267-272.

atfedilen önemi artıracacağı, bunun neticesi olarak bireyin daha derinlikli bir araştırmaya gideceği öngörülmüştür.

Yapılan analizler sonucunda dindarlığın bilgi-ibadet boyutunun, bireylerin politik kararını verirken analitik karar verme tarzına yönelik eğilimlerini artırdığı tespit edilmiştir. Bunun yanında oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin de dindarlığın analitik karar verme üzerindeki etkisini artırdığı görülmüştür. Dinlerin düşünmeyi ve araştırmayı tavsiye eden ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda bu bulgular son derece anlamlı görülmüştür. Nitekim Kuran-ı Kerim'e bakıldığında da akletmeyi, düşünmeyi salık veren birçok ayet olduğu, olay ve olgular arasında bağ kurma, paradoks ve çelişkileri düşünerek açıklığa kavuşturma, eleştirel düşünerek kritik bir şekilde değerlendirme gibi anlamlarda kullanılan "taakkul" kavramının da yaklaşık 49 yerde kullanıldığı görülmüştür.⁴⁷ Ayrıca İslam, bireyin dinî açıdan mükellef olarak emir ve yasaklara muhatap olmasını akıllı olmasına, yani sağlıklı bir şekilde düşünebilmesine, muhakeme yeteneğinin olmasına ve çıkarımlar yapabilmesine bağlamıştır.⁴⁸ Kavramın bu kadar çok yerde kullanılması ve mükellefiyetin akıllı olmaya bağlanması İslam'ın analitik düşünmeye verdiği önemi göstermesi açısından son derece önemlidir.

Literatür incelendiğinde politik karar alma tarzları ve dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkiye dair herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Dindarlık ve politik eğilimler arasında yapılan çalışmalar konunun bilişsel arka planından ziyade sosyolojik ve tarihsel arka planına odaklanmıştır.⁴⁹ Psikoloji literatürü içerisinde yapılan çalışmalar da karar verme tarzlarına değil bireylerin dindarlık düzeyleri ile sağcılık-solculuk, liberallik-muhafazakarlık düzeyleri arasındaki ilişkiye odaklanmıştır.⁵⁰ Bununla birlikte bilişsel psikoloji içerisinde yapılan çalışmalar incelendiğinde, dindarlık düzeyleri ile bilişsel stiller arasındaki ilişkiye yönelik çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Tespit edilen çalışmalar incelendiğinde dindarlığın eleştirel/analitik düşünme üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu görülse de⁵¹ bireylerin sahip oldukları farklı dindarlık eğilimlerinin ve farklı dindarlık boyutlarının analitik düşünme ve dindarlık ilişkisinde etkili olabileceği tespit edilmiştir. Nitekim Bahçekapılı ve Yılmaz⁵² yaptıkları araştırmada dindarlığın analitik düşünme üzerinde olumsuz bir etkisi olduğunu, fakat arayış dindarlığına (quest religiosity) eğilimli olan bireylerin analitik düşünmeye yatkın olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte Şahin ve arkadaşları da⁵³ yaptıkları araştırmada, içselleştirilmiş dinî motivasyonla eleştirel düşünmenin ilişkili olduğunu tespit etmiştir.

⁴⁷ Tekingür - Uçar, "Din Eğitimi Perspektifiyle Kur'an'daki Taakkul Kavramının Kullanım Anlamları", 29-31.

⁴⁸ Yusuf Şen, "İslam Hukuk Felsefesi Bağlamında Kritik-Analitik Düşünme Fıkıh İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 697.

⁴⁹ Bilecen, "Understanding Voting Behaviour in Turkey: Ethnicity vs. Religion"; Çarçoğlu, "Electoral Choice and Religion: Turkey"; Yılmaz Esmer - Thorleif Pettersson, "The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior", *The Oxford Handbook of Political Behavior*, ed. Russell J. Dalton - Hans-Dieter Klingemann (Basım Yeri: Oxford University Press, 2007).

⁵⁰ S. Adil Sarıbay - Onurcan Yılmaz, "Analytic Cognitive Style and Cognitive Ability Differentially Predict Religiosity and Social Conservatism", *Personality and Individual Differences* 114 (Ağustos 2017), 24-29; Christopher Lockhart vd., "Religion Makes—and Unmakes—the Status Quo: Religiosity and Spirituality Have Opposing Effects on Conservatism via RWA and SDO", *Religion, Brain & Behavior* 10/4 (Ekim 2020), 379-392.

⁵¹ M. Emrullah Duran, "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79.

⁵² Bahçekapılı - Yılmaz, "The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style".

⁵³ Meryem Şahin vd., "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 281-296.

Bu bağlamda bu araştırma sonucunda ulaşılan bulgularda da dindarlık ve analitik düşünme ve karar verme arasındaki ilişkide dindarlık boyutlarının önemli olduğu ve dindarlığın bilgi-ibadet boyutuna daha eğilimli olan bireylerin politik karar verme sürecinde analitik karar vermeye daha yatkın olduğu görülmüştür. Bunun yanında oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin de dindarlığın analitik karar verme üzerindeki etkisini artırdığı tespit edilmiştir. Bu sonuç da son derece anlamlı bulunmuştur. Nitekim bireyin oy vermeyi dinî bir görev olarak görmesiyle karar sonucuna yönelik hissedeceği sorumluluk duygusunun artacağı ve artan sorumluluk duygusu sebebiyle de bireyin daha isabetli bir karar vermek için derinlikli araştırma yapıp tüm seçenekleri gözden geçirerek karar vermeye daha eğilimli olacağı düşünülmüştür. Zira genelde tüm dinler özelde ise İslam açısından sorumluluk kavramı önemli bir konuma sahiptir. Öyle ki Kuran’da birçok ayette insanın yüklendiği sorumluluğa atıf yapılmış ve üstlendiği sorumluluklar sebebiyle görevlerini unutmaması gerektiği zikredilmiştir.⁵⁴ Bunların bir sonucu olarak yapılan araştırmalarda da dindarlık düzeyi ile sorumluluk arasında pozitif yönde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵

Sonuç olarak genel anlamda bakıldığında bu araştırmada dindarlık ile politik karar verme tarzları arasındaki ilişkiye dair önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre dindarlık eğilimleri arttıkça bireylerin daha hızlı ve kolay karar vermeyi sağlayan tarzlara yönelik eğiliminin arttığı görülmüştür. Ayrıca dindarlık ve analitik karar verme arasındaki ilişkide dindarlığın boyutlarının önemli olduğu ve bilgi-ibadet boyutunun analitik karar vermeye yönelik eğilimi artırdığı tespit edilmiştir. Bunun yanında oy vermeyi dinî bir görev olarak görmenin bu ilişkide düzenleyici bir role sahip olduğu ve analitik karar vermeye yönelik eğilimi daha fazla artırdığı görülmüştür.

Araştırmada önemli sonuçlara ulaşılsa da şüphesiz pek çok sınırlılıklar da mevcuttur. Öncelikle nicel yöntemle yapılan bu araştırma değişkenler arasındaki ilişkileri gösterse de yöntemin sınırlılıkları sebebiyle bu ilişkilerin neden olduğuna ve etkili olan diğer faktörlere yönelik derinlikli nitel araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bunun yanında araştırmada dindarlığın alt boyutlarının da politik kararlar almada etkili olduğu tespit edilmiş, gelecekte öngörülen araştırmalarda dindarlığın farklı boyutlarını ve farklı dindarlık yönelimlerini ele alan ölçeklerle yapılacak çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür. Ayrıca İstanbul’dan toplanan verilerle yürütülen bu çalışmanın farklı bölge ve kültürlerden de veriler toplanarak yürütülmesi, bölge ve kültürlere göre değişen politik kararlar alma ve dindarlık ilişkisini göstermesi açısından da ufuk açıcı olabilir.

⁵⁴ Yasin Samet Kazel, “Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (2023), 50.

⁵⁵ Kazel, “Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 66.

Kaynakça | References

- Acar, Ali vd. “Religious Factors On The Voter Behavior”. *International Journal of Multidisciplinary Thought* 2/4 (2012), 209-215.
- Aliefendioğlu, Yılmaz. “Temsili Demokrasinin ‘Seçim’ Ayağı”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 60 (2005), 71-96.
- Aslan, Mert. *Siyasal İletişim ve Din: Seçmen Davranışında Dini İnançların Rolü Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aytaç, S. Erdem - Stokes, Susan C. *Ne Değişir ki?* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali. “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 185-204.
- Ayten, Ali. “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 101-119.
- Ayten, Ali - Vural, M. Enes. *Ah Bu Gençler: Günümüz Gençliğinde Dini Kimliğin Görünümleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2023.
- Bahçekapılı, Hasan G. - Yılmaz, Onurcan. “The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style”. *Personality and Individual Differences* 117 (Ekim 2017), 267-272. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.06.013>
- Bilecen, Halil. “Understanding Voting Behaviour in Turkey: Ethnicity vs. Religion”. *Akademik Bakış Dergisi* 56 (2016), 531-553.
- Brunswick, Egon. *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments*. California: University of California Press, 3. Basım, 1956.
- Campbell, Angus vd. *The American Voter*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Coşkun, Bayram - Çetin, Mehmet Şirin. “Yerel Seçimlerde Seçmen Davranışını Etkileyen Faktörler: Muş Örneği”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/6 (2019), 241-255. <https://doi.org/10.18506/anemon.636166>
- Çarkoğlu, Ali. “Electoral Choice and Religion: Turkey”. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. ed. William R. Thompson. Oxford: Oxford University Press, Eylül 2019. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.683>
- Downs, Anthony. “An Economic Theory of Political Action in a Democracy”. *Journal of Political Economy* 65/2 (1957), 135-150. <https://www.jstor.org/stable/1827369>
- Duran, M. Emrullah. “Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.905315>
- Edwards, Ward. “The theory of decision making”. *Psychological Bulletin* 51/4 (1954), 380-417. <https://doi.org/10.1037/h0053870>
- Esmer, Yılmaz - Pettersson, Thorleif. “The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior”. *The Oxford Handbook of Political Behavior*. ed. Russell J. Dalton - Hans-Dieter Klingemann. 1-29. New York: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199270125.003.0025>
- Fishburn, Peter C. “Utility Theory”. *Management Science* 14/5 (Ocak 1968), 335-378. <https://doi.org/10.1287/mnsc.14.5.335>
- Gencer, Nevzat. “Çorum’da Dindarlık-Seçmen Tercihi İlişkisi”. *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık. 409-430. Ankara: Salmat Basım Yayım, 2016.

- Gigerenzer, Gerd. "Why Heuristics Work". *Perspectives on Psychological Science* 3/1 (Ocak 2008), 20-29. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2008.00058.x>
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999.
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation and Conditional Process Analysis*. New York: Guilford Press, 3. Basım, 2022.
- Hökelekli, Hayati. "Din, Dindarlık ve Boyutları". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 23-39. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Kahneman, Daniel. *Hızlı ve Yavaş Düşünme*. İstanbul: Varlık Yayınları, 15. Basım, 2021.
- Kazel, Yasin Samet. "Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 7 (2023), 43-69. <https://doi.org/10.59379/tdpd.1265346>
- Keçeci, İzzet Burak. *Yerel Seçimlerde Seçmen Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ankara Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kinsün, Abdülbaki. "Dini Gruplar Sosyolojisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2016), 210-227.
- Lau, Richard R vd. "Measuring Voter Decision Strategies in Political Behavior and Public Opinion Research". *Public Opinion Quarterly* 82/S1 (Nisan 2018), 911-936. <https://doi.org/10.1093/poq/nfy004>
- Lau, Richard R. - Redlawsk, David P. *How Voters Decide: Information Processing in Election Campaigns*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Lazarsfeld, Paul F. vd. *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*. *The People's Choice*. Columbia University Press, 1968. <https://doi.org/10.7312/laza93930>
- Lockhart, Christopher vd. "Religion Makes—and Unmakes—the Status Quo: Religiosity and Spirituality Have Opposing Effects on Conservatism via RWA and SDO". *Religion, Brain & Behavior* 10/4 (Ekim 2020), 379-392. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2019.1607540>
- Miller, George A. "The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information". *Psychological Review* 63/2 (1956), 81-97. <https://doi.org/10.1037/h0043158>
- Minda, John Paul. *İnsan Nasıl Düşünür? Karar Verme, Hatırlama ve Dünyayı Anlamlandırma Süreçlerimizi Kavramak*. çev. Fırat Çakkalkurt. İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Polat, Ferihan. *Dinin Türk Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Redlawsk, David P. - Lau, Richard R. "Behavioral decision-making". *The Oxford handbook of political psychology*, 2nd ed. 130-164. New York: Oxford University Press, 2013.
- Sarıçam, Hakan - Güven, Metin. "Özgüven ve Dini Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 573-586. https://doi.org/10.9761/jasss_244
- Sarıbay, S. Adil - Yılmaz, Onurcan. "Analytic Cognitive Style and Cognitive Ability Differentially Predict Religiosity and Social Conservatism". *Personality and Individual Differences* 114 (Ağustos 2017), 24-29.

<https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.03.056>

- Sertkaya, Nazan. *Güvenin Yeni Dini İmkanları: Güven ve Dindarlık Üzerine Bir İnceleme*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Slovic, Steven A. "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning." *Psychological Bulletin* 119/1 (1996), 3-22. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.119.1.3>
- Slovic, Paul vd. "Behavioral Decision Theory". *Annual Review of Psychology* 28/1 (Şubat 1977), 1-39. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.28.020177.000245>
- Slovic, Paul - Lichtenstein, Sarah. "Comparison of Bayesian and Regression Approaches to the Study of Information Processing in Judgment". *Organizational Behavior and Human Performance* 6/6 (Kasım 1971), 649-744. [https://doi.org/10.1016/0030-5073\(71\)90033-X](https://doi.org/10.1016/0030-5073(71)90033-X)
- Şahi, Meryem vd. "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 281-296. <https://doi.org/10.18505/cuid.1238218>
- Şen, Yusuf. "İslam Hukuk Felsefesi Bağlamında Kritik-Analitik Düşünme Fıkıh İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 697-712.
- Takemura, Kazuhisa. *Behavioral Decision Theory*. Tokyo: Springer Japan, 2014. <https://doi.org/10.1007/978-4-431-54580-4>
- Tekingür, Sadık - Uçar, Recep. "Din Eğitimi Perspektifiyle Kur'an'daki Taakkul Kavramının Kullanım Anlamları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 27-46. <https://doi.org/10.34085/buifd.1167119>
- Temizel, Metehan. *Türkiye'de Seçmen Davranışlarında Sosyo-Psikolojik , Kültürel ve Dinsel Faktörlerin Rolü: Kuramsal ve Ampirik Bir Çalışma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Topuz, İlhan. "Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 69-88. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344462>

Parodi Din Kavramı: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm) Örneği

Dilâ Baran

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
orcid.org/0000-0003-4112-9559
ror.org/01x8m3269
dilabaran@hitit.edu.tr

Öz

Modern çağda yaşanan değişim ve dönüşümler dinî inanç ve pratiklere de yansımış ve din fenomeninin geleneksel sınırlarını aşarak kurumsal bir otorite olmaktan çıkıp daha ziyade bireysel deneyimleri merkeze alan bir yönde ilerlemesine neden olmuştur. Dinî söylemlerin çeşitlenmesine yol açan bu süreçle birlikte dinin, bireylerin yaşamlarını anlamlandırmada hâlâ önemli bir rol oynadığı, ancak bu rolün giderek daha esnek ve sorgulanabilir bir yapıya büründüğü görülmektedir. Benzer bir değişim sürecinin ateist düşüncede de yaşanması, bireysel inançsızlığı temsil eden klasik ateizm anlayışından uzaklaşılmasına ve geleneksel dinî inançları hedef alan yeni bir ateist akımın doğmasına yol açmıştır. ‘Yeni Ateizm’ olarak adlandırılan bu akım yalnızca tanrı inancını reddetmekle kalmayıp aynı zamanda geleneksel dinî kurumları, öğretileri ve uygulamaları katı bir tutum içerisinde eleştiren, dahası, bilimin ve rasyonelitenin dinin yerine geçmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Nitekim yeni ateizmin yükselişi, yüzyıllardan beri süregelen din ve ateizm arasındaki karşıtlığa yeni bir boyut kazandırarak bu iki olgu arasındaki geleneksel çatışmanın ötesine geçmiş, dinleri taklitleri aracılığıyla alaya alan ve ‘ateist din’ ya da ‘parodi din’ olarak adlandırılan yeni bir eleştiri biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bahsi geçen konu bağlamında bu makale çalışması, ateist düşüncenin mizahî bir yansıması olarak ortaya çıkan ‘parodi din’ kavramını ele almakta ve bu kavramı 2005’te ABD’de doğan Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi örneğinde incelemektedir. Pastafaryanizm olarak da adlandırılan Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi, dünyanın dört bir tarafında edindiği çok sayıdaki üyesi ve bu üyelerin, inançlarının yasal olarak tanınmasına yönelik başlattıkları hukukî girişimler sayesinde giderek popülerlik kazanmaktadır. Ülkemizde de ‘Türkiye Pastafaryan Cemaati’ adı altında toplanan çok sayıda Pastafaryan mevcuttur. Uluslararası literatürde din araştırmaları kapsamında pek çok açıdan incelemeye tabi tutulan Pastafaryanizm’i, kapsamlı bir biçimde ele alan Türkçe bir çalışmaya rastlanmamış olması, bu araştırmanın temel motivasyonunu oluşturmuştur. Literatürdeki eksikliğe katkı sağlayacağına inanılan bu çalışmanın temel tezi, parodi din kavramının oluşumuna ateist bir zemin üzerine inşa edilen kurgusal argümanların kaynaklık ettiği ve Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi’ne ait temel öğretilerin bahsi geçen kurgusal argümanlarla benzer bir yapılanmaya sahip olduğudur. Bu bağlamda çalışmada öncelikle parodi din kavramının hangi etmenlere bağlı olarak ne zaman ortaya çıktığı, tam olarak neyi ifade ettiği, Russell, Sagan, Baggini ve Dawkins gibi ünlü ateistler tarafından öne sürülen kurgusal argümanların parodi

dinlerin oluşumunda nasıl bir rol oynadığı gibi hususlar ele alınıp değerlendirilmiştir. Ardından günümüzün popüler parodi dinleri arasında yer alan Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi'nin tarihî geçmişi, temel öğretileri, kutsal metinleri, ritüelleri ile din özgürlüğü bağlamında yasal bir din olarak kabul görmek için verdikleri hukukî mücadele örnekleri üzerinde durulmuştur. Böylelikle bahsi geçen ateist bilim adamlarına ait kurgusal argümanlarla Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi'nin kurgusal öğretisi arasındaki uyum ve benzerliklerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın amaçlarından bir diğeri, parodi dinlerin birey ve toplum üzerindeki etkilerinin anlaşılmasını sağlayabilecek saha araştırmalarına teorik bir zemin hazırlamaktır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi; Yeni Dinî Hareketler; Parodi Din; Ateizm; Uçan Spagetti Canavarı; Pastafaryanizm; Bobby Henderson

Öne Çıkanlar

- Parodi din, geleneksel dinî inanç sistemlerinin alaycı ve mizahî bir biçimde yeniden yorumlanarak taklit edilmesini ifade eden bir kavramdır.
- Ateist düşüncüyü savunmak amacıyla öne sürülen kurgusal argümanlar zaman içerisinde gelişmiş ve parodi dinlerin oluşumuna kaynaklık etmiştir.
- Parodi dinler ateizmin dinî bir organizasyon içerisinde nasıl ifade edilebileceği sorusunun cevabı olarak 'Yeni Ateizm'i temsil etmektedir.
- Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi, açık bir biçimde Hıristiyanlığın parodisidir.
- Pastafaryanizm, dinin ne olduğu ve bir inancın din olarak kabul edilebilmesi için hangi koşulları taşıması gerektiği gibi hususların hem toplumsal hem de hukukî alanda sorgulanmasına neden olmuştur.

Atıf Bilgisi

Baran, Dila. "Parodi Din Kavramı: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm) Örneği". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 51-77.

Makale Bilgisi

<i>Geliş Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	18 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Concept of Parody Religion: The Case of the Church of Flying Spaghetti Monster (Pastafarianism)

Dilâ Baran

orcid.org/0000-0003-4112-9559

ror.org/01x8m3269

dilabaran@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, Çorum, Türkiye

Abstract

The changes and transformations experienced in the modern era have been reflected in religious beliefs and practices and have caused the phenomenon of religion to move beyond its traditional boundaries from being an institutional authority to a direction centered on individual experiences. With this process, which has led to the diversification of religious discourses, it is seen that religion still plays an important role in making sense of individuals' lives. Still, this role has become more flexible and questionable. A similar process of change in atheist thought has led to a move away from the classical atheism, which represents individual disbelief, and the emergence of a new atheist movement that targets traditional religious beliefs. This movement, called 'New Atheism', represents an approach that rejects the belief in God, criticizes traditional religious institutions, teachings, and practices in a rigid manner, and argues that science and rationality should replace religion. As a matter of fact, the rise of new atheism has added a new dimension to the centuries-old opposition between religion and atheism, going beyond the traditional conflict between these two phenomena and paving the way for the emergence of a new form of criticism called 'atheist religion' or 'parody religion', which mocks religions through their imitations. In the context of the aforementioned issue, this article deals with the concept of 'parody religion', which emerged as a humorous reflection of atheist thought, and examines this concept in the example of the Church of the Flying Spaghetti Monster, which was born in the USA in 2005. The Church of the Flying Spaghetti Monster, also known as Pastafarianism, is gaining popularity thanks to the large number of members it has gained all over the world and the legal initiatives these members have launched for the legal recognition of their beliefs. In our country, many Pastafarians gather under the name of 'the Pastafarian Community of Turkey'. The main motivation for this study is the fact that there is no Turkish study that comprehensively analyses Pastafarianism, which has been subjected to examination in many aspects within the scope of religious studies in the international literature. The main thesis of this study, which is believed to contribute to the deficiency in the literature, is that fictional arguments built on an atheistic ground are the source of the formation of the concept of parody religion and that the basic teachings of the Church of the Flying Spaghetti Monster have a similar structure with the aforementioned fictional arguments. In this context, the study first

analyses and evaluates when the concept of parody religion emerged depending on which factors, what exactly it refers to, and what role the fictional arguments put forward by famous atheists such as Russell, Sagan, Baggini, and Dawkins played in the formation of parody religions. Then, the historical background of the Church of the Flying Spaghetti Monster, which is one of today's popular parody religions, its basic teachings, sacred texts, rituals, and examples of the legal struggle to be recognized as a legal religion in the context of freedom of religion are discussed. Thus, it is aimed to reveal the harmony and similarities between the fictional arguments of the aforementioned atheist scholars and the fictional doctrine of the Church of the Flying Spaghetti Monster. Another aim of the study is to prepare a theoretical basis for field research that can provide an understanding of the effects of parody religions on the individual and society.

Keywords

History of Religion; New Religious Movements; Parody Religion; Atheism; Flying Spaghetti Monster; Pastafarianism; Bobby Henderson

Highlights

- Parody religion is a concept that refers to imitating traditional religious belief systems by reinterpreting them in a sarcastic and humorous way.
- Fictional arguments put forward to defend atheist thought have developed over time and have been the source of the formation of parody religions.
- Parody religions represent 'New Atheism' as an answer to the question of how atheism can be expressed within a religious organization.
- The Church of the Flying Spaghetti Monster is clearly a parody of Christianity.
- Pastafarianism has caused questions such as what religion is and what conditions a belief must meet to be accepted as a religion, both in social and legal fields.

Citation

Baran, Dila. "The Concept of Parody Religion: The Case of the Church of Flying Spaghetti Monster (Pastafarianism)". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 51-77.

Article Information

<i>Date of submission</i>	31 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	18 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	No potential conflict of interest was reported by the authors.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Funding</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals (SDGs)</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Dünyanın küreselleşme süreciyle birlikte farklı kültürler, inançlar ve dünya görüşleri arasındaki etkileşim artmış, söz konusu bu etkileşim çok kültürlü bir ortamın oluşmasına ve dinî söylemlerin çeşitlenmesine yol açmıştır. Bilimsel ve teknolojik alanlardaki ilerlemeler, toplumsal ve kültürel normların değişimi, sosyopolitik olaylar, bireysel arayışlar, geleneksel dinî topluluklar içerisinde gerçekleştirilen reform hareketleri ve toplumsal sorunların çözümüne odaklanan aktivizm gibi çeşitli faktörlerin bir araya gelmesi, dinî söylemlerde karşı konulamaz bir değişim sürecini başlatmıştır.¹ İnsanların geleneksel dinî kurumları ve inançları sorgulamalarına ve alternatif dinî yaklaşımlara yönelmelerine neden olan bu değişim süreci, yeni dinî hareketlerin (YDH'lerin) ortaya çıkışına zemin hazırladığı kadar ateizm algısını yeniden canlandıran bir süreci de beraberinde getirmiştir. Nitekim 21. yy'la birlikte ateizmi gizlemek veya sadece özel bir mesele olarak görmek yerine toplumda daha görünür hâle getirmeye çalışan, dinî inançları eleştirme ve reddetme konusunda daha katı bir tavır sergileyen, bilimin ve rasyonalitenin dinin yerine geçmesi gerektiğini savunan yeni bir ateist akımın doğduğu görülmektedir.² 'Yeni Ateizm' (New Atheism) olarak adlandırılan ve kısa sürede popüler olan bu akımın dikkat çeken özelliklerinden biri, 'ateist din' (atheist religion) olarak da ifade edilebilecek 'parodi din' (parody religion) kavramının oluşumuna kaynaklık etmiş olmasıdır. Din ve ateizm kavramlarını bir araya getiren parodi din tanımlaması, ateizmin dinî bir organizasyon içerisinde nasıl ifade edilebileceğinin karşılığını oluşturmaktadır. Bu bağlamda parodi dinlerin, Yeni Ateizm'i temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Bu makale çalışması geleneksel dinî inanışların alaycı bir biçimde taklit edildiği, bir tür mizahı ifade eden parodi din kavramı üzerine yoğunlaşmakta ve bu kavramı Pastafaryanizm olarak da adlandırılan Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Church of the Flying Spaghetti Monster) örneğinde incelemektedir. Yapılan literatür incelemesi sonucuna göre, Carole M. Cusack'ın *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*³ isimli eseri, Lionel Obadia'nın "When Virtuality Shapes Social Reality Fake Cults and the Church of the Flying Spaghetti Monster"⁴ ve Anna M. Maćkowiak'ın "Mythical Universes of Third-Millennium Religious Movements: The Church of the Flying Spaghetti Monster and Matrixism"⁵ adlı makale çalışmaları ile Hanna Lehtinen'in "Counterreligion? The Church of the Flying Spaghetti Monster and Shifting Discourse

¹ Küreselleşme ve sekülerleşmenin dinî söylemlerin değişimine olan etkisi için bk. Yakup Coştu, *Küreselleşme ve Din* (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023), 75-147; Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları* (İstanbul, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 67-96, 117-234.

² 'Yeni Ateizm' hakkında detaylı bilgi için bk. Graham Oppy, "Whither New Atheism?", *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, ed. Christopher R. Cotter vd. (Cham: Springer Publishing, 2017), 15-31.

³ Carole M. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith* (Farnham-Burlington: Ashgate Publishing 2010).

⁴ Lionel Obadia, "When Virtually Shapes Social Reality: Fake Cults and the Church of the Flying Spaghetti", *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 8 (2005), 115-127.

⁵ Anna M. Maćkowiak, "Mythical Universes of Third-Millennium Religious Movements: The Church of the Flying Spaghetti Monster and Matrixism", *Maska Magazyn Antropologiczno-Spoleczno Kulturowi, Kosmos, Astronomia, Ciała Niebieskie* 29 (2016), 85-97.

on Religion”⁶ isimli yüksek lisans tezini konuya ilişkin başlıca çalışmalar içerisinde zikretmek mümkündür. Bu ve benzeri çalışmalarda Pastafaryanizm’in ‘hiper-gerçek’, ‘kurgu temelli’, ‘icat edilmiş’, ‘sanal’, ‘dijital’ ya da ‘sahte’ din gibi çeşitli sınıflandırmalar içerisine dâhil edilerek YDH’ler kapsamında ele alındığı görülmektedir.⁷ Ancak parodi dinlerin YDH’ler içerisinde ele alınıp alınamayacağı hususu tartışmalıdır. Zira parodi dinler, dinî inançları alaycı bir biçimde eleştirmek için tasarlanmışken, YDH’ler dinî inançları farklı açılardan yorumlayarak taraftarlarına yeni bir mânevî deneyim sunma amacı gütmektedirler. Dolayısıyla parodi dinler ve YDH’ler arasında amaçları açısından büyük bir farklılık söz konusudur. Bahsi geçen farklılığın anlaşılabilmesi, parodi din kavramının detaylı açılardan incelenerek değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Parodi din kavramının oluşumuna ateist bir zemin üzerine inşa edilen kurgusal argümanların kaynaklık ettiği ve Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi’ne (USCK’ya) ait temel öğretilerin bahsi geçen kurgusal argümanlarla benzer bir yapılanmaya sahip olduğu düşüncesi, bu çalışmanın temel tezini oluşturmaktadır. Bu bağlamda makalenin ilk bölümünde parodi din kavramının hangi tür etmenlere bağlı olarak ne zaman ortaya çıktığı, tam olarak neyi ifade ettiği, Russell, Sagan, Baggini ve Dawkins gibi ünlü ateistler tarafından öne sürülen kurgusal argümanların parodi dinlerin oluşumunda nasıl bir rol oynadığı gibi hususlar ele alınıp değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise günümüzün popüler parodi dinleri arasında sayılan USCK’nın ortaya çıkışı, temel kurgusal öğretisi, başlıca ritüelleri ve hukukî hak elde etme girişimleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın temel kaynaklarını Pastafaryanizm’in kurucusu Bobby Henderson (1980-...) ve taraftarları tarafından kaleme alınan ve kutsal kabul edilen metinler, Pastafaryanizm’i tanıtmak ve yaymak amacıyla oluşturulan web siteleri ve Pastafaryanlar tarafından başlatılan hukukî girişimlerin sonuçlarını duyuran haberler, röportajlar, mahkeme kararları vb. oluşturmaktadır. Araştırma bulguları dinler tarihi biliminin tarihî ve fenomenolojik karşılaştırmalı yöntemleri kullanılarak değerlendirilmiş, deskriptif bir metotla çalışmaya aktarılmıştır.

1. Parodi Din Kavramının Oluşumuna Kaynaklık Eden Kurgusal Argümanlar

Mevcut dinî inanç sistemlerinin alaycı ve mizahî bir biçimde yeniden yorumlanarak taklit edilmesini ifade eden ‘parodi din’ kavramının ne zaman ortaya çıktığına ilişkin net bir tarih vermek güçtür. Bununla birlikte antik Yunan’ın ünlü komedyacı yazarı Aristofanes (MÖ 446-386) ile başlayan parodi biçimlerinin (güldürü, mizah, alay vb. temelinde şekillenen eğlence türleri), Orta Çağ’da kullanılan *parodia sacra* (kutsal parodi) kavramı üzerinden postmodernizme kadar uzandığı görülmektedir.⁸ Bu kavram, Orta Çağ ve Rönesans dönemlerinde yaygınlaşarak dinî konuları alaya alan ya da mizahî bir biçimde eleştiren yazılar, şiirler ve eserler için kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim bahsi geçen dönem yazarlarının dinî metinlerden veya Kilise’ye ait

⁶ Hanna Lehtinen, “Counterreligion? The Church of the Flying Spaghetti Monster and Shifting Discourse on Religion” (Turku: University of Turku, Faculty of Humanities, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁷ Dilâ Baran, “Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm)”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan-Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2. Baskı, 2024), 918-921.

⁸ Mark Burde, “The Parodia Sacra Problem and Medieval Comic Studies”, *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times: Epistemology of a Fundamental Human Behavior, Its Meaning, and Consequences* Ed. Albrecht Classen (Berlin: De Gruyter, 2010), 222.

uygulamalardan hareket ederek dinî temaları sorgulama eğiliminde olduklarını gösteren çok sayıda örnek mevcuttur. Sözelimi İngiliz yazar Geoffrey Chaucer'in 14. yy'da yazdığı *Canterbury Hikâyeleri* (*Canterbury Tales*) ile Erasmus'un 16. yy'ın başlarında Latince kaleme aldığı *Deliliğe Övgü* (*The Praise of Folly*) adlı eseri birer *parodia sacra* örneği olarak Kilise'nin dinî otoritesini ve din adamlarının ahlâkî durumlarını eleştiren mizahî bir içeriğe sahiptir.⁹ Bazı araştırmacıların söz konusu alaycı mizahî eserlerden ve Orta Çağ'a damgasını vuran karnaval geleneğinden yola çıkarak, karnavallarda gerçekleştirilen dinî eğlence biçimlerinin günümüzde parodi dinler olarak devam ettiği düşüncesini savundukları görülmektedir. 20. yy'ın ünlü Rus filozofu ve edebiyat kuramcısı Mihail Bahtin'e göre karnaval geleneği, toplumsal sınırları ve kuralları geçici gevşetme imkânı sunarak insanların devlet ve kilise tarafından cezalandırılma korkusu olmadan inanç, din gibi konularla eğlenmesine olanak sağlayan, aynı zamanda güldürü ve eğlencenin ön planda olduğu bir dönemi ifade etmektedir.¹⁰ Bahtin'in söz konusu 'karnavalesk' kuramından hareket eden Anoshka, Orta Çağ karnaval geleneğinin yerini modern dünyada dinî inançları mizahî bir biçimde ele alan parodi dinlerin aldığı fikrini ileri sürmüştür.¹¹ Ancak *parodia sacra* olarak kabul edilen eserlerin ve ortaçağ karnaval kültürü aracılığıyla geliştirilen eğlence anlayışının temelinde dinin temel teolojik unsurlarının değil, dinî figürlerin ve kurumların insanlar arasında güç, servet ve nüfuz elde etmek için istismar edilmesi ve dinî uygulamaların kötüye kullanılışı vurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle bu tür eserlerde alaycı bir biçimde eleştirilen dinin kendisi değil ya dinî kurumların ciddiyetsizlikleri ve din adamlarının ahlaki değerlerle uyumsuz davranışları ya da dinî metinlerin cahil insanlar tarafından yanlış yorumlanması olmuştur. Dolayısıyla *parodia sacra* türü eserlerin ya da Orta Çağ karnaval kültürünün parodi din kavramının oluşumuna 'doğrudan' kaynaklık ettiği düşüncesi makul bir yaklaşım değildir.

Parodi dinleri -en temel hâliyle- geleneksel dinî öğretileri alaycı ve mizahî bir anlatımla eleştirme amacı taşıyan, buna bağlı olarak da kurgulanmış tanrılara, kurgulanmış hikâyelere ve kurgulanmış metinlere dayanan din taklitleri olarak tanımlamak mümkündür. Parodi dinler oluşturulurken dinleri taklit eden kurgulanmış bir içerikten yararlanılmasındaki amaç, bir yandan dinî inancın hemen her yönüyle eleştirisini yapmak diğer yandan dinî inançların felsefi ve deneysel olarak temelsiz olduğu yönündeki iddiaları desteklemektir. Bu bağlamda parodi dinler aslında bağımlı birer eleştiri türü olarak ortaya çıkmışlardır. Zira kurgusal içeriklerinin büyük bir kısmı, eleştirilmek istenen dinî inançlara bağımlı bir biçimde şekillenmektedir. İnternet ve sosyal medya aracılığıyla oldukça geniş bir kitleye hitap eden ve kısa süre içerisinde farklı coğrafyalarda edindiği taraftarlar sayesinde özellikle genç kesim arasında

⁹ Örneğin Geoffrey Chaucer'in *Canterbury Hikâyeleri*'nde yer alan 'The Pardoner' ve 'The Friar' gibi bazı karakterlerin anlatıldığı hikâyelerde din ve dinî otorite, mizahî ve alaycı bir biçimde eleştirilmiştir. Hikâyelerde yer alan eleştiriler aynı zamanda dönemin kilise ve toplumsal normlarına karşı çıkışları da ifade etmektedir. bk. Jill Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire, The Literature of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 37-54, 145-152; bk. Desiderius Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Aycan Özüpek (Ankara: Dorlion Yayınları, 2017).

¹⁰ Mihail Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 33-37.

¹¹ Sierhei A. Anoshka, "A Joke, Mockery, Or Something More? The Chuch of te Flying Spaggetti Monster: An Invented Religion or A New Movement?," *Electronic Journal of Folklore* 81 (2021), 83.

yaygınlaşan çok sayıda parodi din mevcuttur. Görünmez Tek Boynuzlu Pembe At Kilisesi (Church of the Invisible Pink Unicorn), Birleşik Domuz Pastırması Kilisesi (United Church of Bacon) ve USCK bunlar içerisinde öne çıkanlardır. Ülkemizde de taraftarları bulunan parodi dinlerin son zamanlarda sıklıkla gündeme geldiği ve bu dinleri savunduklarını iddia eden bireylerle yapılan video görüşmelerinin ciddi izlenme sayılarına ulaştığı görülmektedir.¹² Söz konusu popülerite toplum içerisinde parodi din kavramının hangi etmenlere bağlı olarak ortaya çıktığına ve neye hizmet ettiğine yönelik merakların artmasına neden olmuştur.

Parodi din kavramının ortaya çıkışı ile ilgili kabul gören yaygın görüş, bu kavramın oluşumuna İngiliz filozof Bertrand Russell'ın 'Göksel Çaydanlık' (Celestial Teapot) argümanının kaynaklık etmiş olduğu yönündedir. Russell söz konusu argümanı, somut delillerle kanıtlanamadığı halde reddedilmeyen varsayımları eleştirmek için bir araç olarak kullanmıştır. Ardından Sagan, Baggini, Dawkins gibi ateist bilim insanları tarafından da benzer kurgusal anlatımların kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda her birine tek tek yer verilen bu kurgusal argümanlar yalnızca anlatım tarzları açısından değil, aynı zamanda yapılandırılma biçimleri bakımından da birbirlerinden farklılık göstermektedir. Ancak bu farklılıkların yalnızca farklı ifade tarzlarıyla ilişkilendirilebilecek bir çeşitliliğe dayanmadığı, tematik çeşitliliklerinin de iddia sahiplerinin konuya ilişkin bakış açılarını temsil ettiğini ifade etmek gereklidir. Bununla birlikte bahsi geçen argümanların her biri, ortaya atan kişilerin kendilerine özgü tutumlarını yansıttığının yanı sıra varoluş konusuna kurgusal bir perspektifle yaklaştığı için, Russell'ın argümanı ile ilişkilidir.¹³

Ateist düşünceyi savunmak amacıyla öne sürülen söz konusu kurgusal argümanların içeriklerine geçmeden önce değinilmesi gereken birkaç önemli husus vardır. İlki, çalışmanın amacının argümanların içeriklerini tartışmak değil, bu argümanların parodi din kavramının oluşumuna ne şekilde kaynaklık ettiğini incelemek olduğudur. Bir başka ifadeyle bahsi geçen argümanların ele alınma sebebi, Russell'ın başlattığı kurgusallaştırma yönteminin Sagan, Baggini ve Dawkins gibi tanınmış ateist bilim adamları tarafından geliştirilerek parodi dinlerin öğretilerinin şekillendirilmesinde nasıl bir etki yarattığını ortaya koymaktır. Değnilmesi gereken bir diğer husus, ateizm savunucularının dinî inançların kanıtlanamazlığını izah etmek için neden kurgusal bir anlatım yolu tercih ettiğidir. Aslında bunun nedeni oldukça açıktır. Zira kurgu temelli bir yaklaşım, öne sürülen argümanların kontrollü bir ortamda inşa edilmesine imkân

¹² *YouTube*'da yayın yapan Muhammed Bahçecik'in 'Yer6 Film' isimli kanalına konuk olarak aldığı ve adının Mert Pinkman olduğunu söyleyen 20 yaşındaki genç, tanrısının görünmez tek boynuzlu pembe at (unicorn) olduğunu iddia etmiş ve inandığı dinin detaylarını açıklamıştır. bk. Muhammed Bahçecik, "Görünmez Pembe Tek Boynuz İnanıcı İle Yüzleşme! Benim Tanrım Pembe Tek Boynuzlu At!", *YouTube* (24 Haziran 2023); Uzm. Psk. Gökhan Çınar'ın 'Bana Göre TV' adlı *YouTube* kanalında yayınladığı Katarsiz X-Tra programına katılan 18 yaşındaki Efe Beycan da benzer şekilde seçilmiş bir zebani olduğunu ve bu seçilmişliğin kendisine bir görünmez bir at (unicorn) tarafından verildiğini ifade etmiştir. Bk. Gökhan Çınar, "Ben Zebaniyim, Seçilmiş Kişiyim", *YouTube* (12 Temmuz 2023). Söz konusu iki örnek, genç kesimin gerçeklik algısı üzerinde parodi dinlerin güçlü etkilerinin olabileceğine işaret etmektedir.

¹³ Ethan G. Quillen, "The Satirical Sacred: New Atheism, Parody Religion, and the Argument from Fictionalization", *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, ed. Christopher R. Cotter vd. (Cham: Springer Publishing, 2017), 198-199.

vermektedir.¹⁴ Böylelikle argümanı ortaya atan kişi, eleştirmeyi amaçladığı dinî inancı hedef alarak ona ilişkin karşılaştırmalar yapma ve iddiasını destekleyecek benzer bir kurgu geliştirme fırsatı bulmaktadır. Kurgu dâhilinde eleştirilmek istenen konunun somut bir örnek üzerinden ilerlemesi ise hem karşı taraf için açık, anlaşılır ve aşına olduğu bir içerik sağlamakta hem de argümanı öne süren kişi için kendi çizdiği çerçevede hareket edebileceği rahat bir eleştiri zemini oluşturmaktadır. Anlaşılan o ki, sınırları kontrol dâhilinde olan bu kurgusal eleştirme alanı, ateist bilim adamları tarafından, dinî inançları kendi öğretilerine benzer bir anlatım üzerinden reddetmenin kolay ve etkili bir yolu olarak görülüp kullanılmıştır.

1.1. Russell'in Çaydanlığı

Russell 1952'de yazdığı ancak yıllar sonra yayımlanan 'Is There a God?' (Tanrı Var mı?) başlıklı makalesinde dinin kanıtlanamazlığını vurgulamak için bir mantık argümanı ortaya atmıştır. 'Göksel Çaydanlık' olarak adlandırılan bu argüman, kanıt yetersizliği nedeniyle dinî iddiaların doğruluklarına dair kesin sonuçlara varmanın güç olduğunu savunmaktadır. Argüman şu şekildedir:

Eğer Dünya ile Mars arasında eliptik bir yörüngede güneşin etrafında dönen bir porselen çaydanlık olduğu fikrini öne sürseydim, çaydanlığın en güçlü teleskoplar tarafından bile görülemeyecek kadar küçük olduğunu ekleyseydim, kimse iddiamı çürütemezdi. Ancak iddiamın çürütülemeyecek olmasından dolayı bundan şüphe etmenin insan aklı açısından kabul edilemez bir küstahlık olduğunu söylemeye devam etseydim, haklı olarak saçmaladığım düşünülürdü. Bununla birlikte, böyle bir çaydanlığın varlığı eski kitaplarda teyit edilseydi, her Pazar günü kutsal gerçeklik olarak kiliselerde öğretilseydi ve okullarda çocukların zihnine aşılınsaydı, çaydanlığın varlığına inanma konusunda tereddüt etmek bir tuhafılık işareti haline gelir ve onun varlığından şüphe edenlerin aydınlanmış bir çağda bir psikiyatrist ile daha eski bir zamanda ise bir engizisyon yargıcısıyla görüşmesi sağlanırdı.¹⁵

Görüldüğü üzere Russell sahip olduğu ateist düşünceyi belli bir kurgusal argüman üzerinden yola çıkarak savunmuş ve dinî inançların eleştirel bir yorumunu yapmak için kurgulanmış bir tanrı fikrinden yararlanmıştı. Zira ona göre çaydanlığın varlığına inanmak, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir tanrının var olduğuna inanmak kadar kabul edilebilir bir inançtır. Çünkü çaydanlığın varlığını kanıtlamak ya da çürütmek imkânsızdır. Bu bağlamda Russell çaydanlık argümanını kullanarak dinî inançlara yönelik iddiaların kanıtlanmasının zorluğunu ve bu iddiaları kanıtlama yükümlülüğünün reddedene değil, iddia edenin kendisine ait olduğunu vurgulamayı amaçlamıştır. Bununla birlikte ispat yükümlülüğünün, reddedenin üzerinde olmadığı fikrinin Russell'dan çok daha önce John Bagnall Bury tarafından da benzer bir analogi kullanılarak dile getirildiği görülmektedir:

Bazı insanlar sanki yanlış olduğunu kanıtlayamadığımız sürece teolojik bir doktrini reddetmekte haklı değilmişiz gibi konuşmaktadır. Ancak ispat yükü reddedenin üzerinde değildir. Cehennem hakkında saygısızca bir söz söylendiğinde, onun varlığını

¹⁴ Quillen, "The Satirical Sacred", 198.

¹⁵ Bertrand Russell, "Is There A God?", *The Collected Papers of Bertrand Russell, Last Philosophical Testament*, ed. John G. Slater – Peter Köllner (London – New York: Routledge 2017), 11/547-548.

kabul eden inançlı bir taraftarın zafer kazanmış bir edayla "Ama ne kadar saçma görünürse görünsün, bunu kanıtlayamazsınız" dediği bir konuşmayı hatırlıyorum. Eğer size Sirius'un etrafında dönen bir gezegende İngilizce konuşan ve zamanlarını öjenik tartışmalarla geçiren bir eşek ırkı olduğu söyleneydi, bu iddiayı çürütememenize rağmen ona inanmak için herhangi bir gerekçeniz olur muydu?¹⁶

Bury'nin 1913'te kullandığı 'İngilizce Konuşan Eşek Irkı' (A Race of Donkeys Who Talk the English Language) analojisi ile Russell'in 'Göksel Çaydanlık' argümanı karşılaştırıldığında benzer bir niteliğe sahip olduklarını görmek mümkündür. Zira her ikisi de bir iddianın doğruluğunu veya gerçekliğini kanıtlamakla yükümlü olan kişinin iddiayı öne süren kişi olduğu ve bu kişinin iddiasını desteklemek veya doğrulamak için somut kanıtlar sunması gerektiği, sunmadığı takdirde iddiayı reddedenin onu çürütecek kanıt sunmak zorunda olmadığı gibi hususlara vurgu yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, inançlı bir kişi Tanrı'nın var olduğunu iddia ettiğinde bunu savunmak için somut deliller sunmakla yükümlüken inançsız bir kişi Tanrı'nın varlığını çürütecek deliller sunmak zorunda değildir.

Her ne kadar bahsi geçen iki örnek benzer hususlara vurgu yapmış olsa da Russell'in argümanı kurgulanmış bir içeriğe sahip olduğu için çok daha fazla ses getirmiştir. Nitekim göksel çaydanlık argümanının 20. yy'ın başlarından itibaren agnostisizm ve ateizm gibi düşünce akımlarının savunucuları tarafından bir tür mantıksal muhalefet ve eleştiri amacıyla sıklıkla kullanıldığı ve dinî inançların kanıtlanabilirliğine dair tartışmalarda felsefi düşüncüyü yönlendiren temel bir referans olarak kabul edildiği görülmektedir. Dahası Russell'in 'çaydanlık' kurgusalına benzer argümanlar kullanan başka isimler de olmuştur. Aşağıda tek tek ele alınan bu isimlerin, dinî inançlara karşı ateizmi savunmak amacıyla Russell'in argümanını geliştirdiklerini ve çok daha farklı boyutlara taşıdıklarını söylemek mümkündür.

1.2. Sagan'ın Görünmez Ejderhası

Russell'in yukarıda bahsi geçen varsayım üzerinden oluşturduğu kurgusal anlatıma benzer bir argüman üzerinden hareket eden isimlerden ilki, ünlü gökbilimci Carl Sagan'dır. Nitekim Sagan'ın da Russell'in yaptığı gibi 'Garajımda ateş soluyan bir ejderha yaşıyor' sözleriyle varsayımsal bir düşünce deneyi başlattığı ve hemen ardından bahsettiği ejderhanın havada süzülen, ısı yaymayan alevler püskürten, görünmez ve cisimsiz olduğunu belirterek garajındaki ejderha ile var olmayan bir ejderha arasında ne fark olduğu konusunu tartışmaya açtığı görülmektedir.¹⁷

İleri sürdüğüm iddianın aksini kanıtlamak mümkün değilse, iddiamın geçersiz olduğunu gösterebilecek herhangi bir deney yapılamıyorsa, benim ısrarla garajımda bir ejderha olduğunu savunmamın ne anlamı olabilir? Hipotezimin çürütülememesi, onun doğru olduğunun kanıtlanmasıyla aynı şey değildir. Test edilemeyen hipotezler ve çürütülmesi mümkün olmayan iddialar bize ne kadar ilham verirse versin veya içimizde ne kadar merak uyandırırsa uyandırсын gerçeklik skalasında değersizdir.¹⁸

¹⁶ John Bagnall Bury, *A History of Freedom of Thought* (New Jersey: Gorgias Press, 2002), 20.

¹⁷ Carl Sagan, *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*, çev. Can Evren Topaktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 265-268.

¹⁸ Sagan, *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*, 266.

Sagan tarafından kullanılan garajdaki görünmez ejderha argümanındaki temel amaç, bilimsel düşünce sürecinin temel prensiplerini vurgulayarak gözlemlenemeyen, test edilemeyen ve çürütülemeyen iddiaların bilimle uyumsuzluğunu göstermektir. Böylelikle bilimsel yöntemin gücüne ve gerçeği anlama sürecindeki önemine işaret eden Sagan, çürütülemez iddiaların bilimsel açıdan geçerli olamayacağını savunmuştur. Ona göre bir şey test edilemiyorsa, ölçülemiyorsa ve bilimsel yöntemle doğrulanamıyorsa bilimsel açıdan hiçbir değeri yoktur.

1.3. Baggini'nin Loch Ness Canavarı

Sahip olduğu ateist görüşü kurgusal bir hikâye aracılığıyla savunan bir diğer isim Julian Baggini'dir. Gerçek olarak başlayan ancak kurgusal bir sonla tamamlanan söz konusu hikâyenin temeli, İskoçya'nın dağlık bir bölgesindeki Loch Ness gölünde yaşayan ve Loch Ness Canavarı olarak adlandırılan bir halk inanışına dayanmaktadır. Varlığına ilişkin hiçbir somut kanıt bulunmamasına rağmen söz konusu canavarın varlığına inananlardan hareket ederek kurgusal bir hikâye oluşturan Baggini, başlangıçta ona inananlara yarı alaycı bir biçimde 'Nessieler' denilmeye başladığını varsaymış; canavara inananların sayısı arttıkça bir Nessie olmanın artık şaka konusu olmaktan çıkıp genel kabul gören bir norma dönüştüğü bir dünya hayal etmiştir. Canavara inanmayanları ise 'Annesieler' olarak adlandırmıştır.¹⁹ Ardından kurguladığı hikâyeyi temel alarak ateizmin, özü itibarıyla olumsuz olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır:

Annesielerin inançlarının Nessielerin inançları üzerindeki asalak olduğunu söylemek doğru mudur? Bunu söylemek doğru olmaz, zira Annesielerin inançları Nessielerin inançlarından eskidir. Ama buradaki önemli nokta hangisinin önce geldiği değildir. Önemli olan Nessieler hiç var olmamış olsalar bile Annesielerin aynen şimdi inandıkları şeye inanacak olmalarıdır. Nessielerin ortaya çıkışının yaptığı, her zaman var olmuş olan ancak özel bir etiket gerektirmeyecek kadar sıradan görülmüş bir dizi inanca isim vermek olmuştur.²⁰

Anlaşılabileceği üzere 'Loch Ness Canavarı' olarak adlandırılabilir argümanı kullanarak Baggini'nin yapmak istediği şey, kanıt yetersizliğine bakılmaksızın kurgulanmış bir varlık aracılığıyla bir inancın nasıl oluşturulabileceğine işaret etmektir. Bununla birlikte Bury, Russell ve Sagan'dan farklı olarak Baggini argümanının merkezine, ispat yükümlülüğünü değil bir kavram olarak ateizmin var olmak için hiçbir dine bağımlı olmadığı düşüncesini koymuştur. Bu bağlamda Baggini'nin kurgusal bir argüman üzerinden hareket etmesindeki esas amacın, olumlu bir ateizm görüşü sunmak olduğunu söylemek mümkündür.

1.4. Dawkins'in Nihai Boeing 747'si

Tanrı'nın varlığının imkân dâhilinde olmadığını kanıtlamak için ortaya atılan yukarıdaki kurgusal argümanların yanı sıra çalışmalarında bunları sıklıkla dile getirmesi nedeniyle Yeni Ateizm akımının öncü isimlerinden biri olan Richard Dawkins'den de bahsetmek gereklidir. Zira Dawkins'in, göksel çaydanlık argümanına

¹⁹ Julian Baggini, *Ateizm*, çev. M. Barış Gümüşbaş (Ankara: Dost Yayınevi, 2019), 18.

²⁰ Baggini, *Ateizm*, 19.

değinererek, kaleme aldığı eserlerde pek çok kez Russell'a atıfta bulunduğu görülmektedir. Eserleri genel olarak incelendiğinde Dawkins'in, Russell'ın çaydanlık argümanına atıfta bulunduğu iki husus göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın neden olmadığına yönelik açıklamalardır. Dawkins ünlü kitabı *Tanrı Yanılgısı*'nda, Russell'ın kurgusal argümanının temelini oluşturan çaydanlığın varlığı ispatlanamaz sonsuz şeyi simgelediğini ifade etmiştir. Bu durumda ona göre Tek Boynuzlu Görünmez At, Uçan Spagetti Canavarı gibi örnekler en az Yahve ya da diğer herhangi bir tanrı kadar çürütülemezdir. Ancak "önemli olan tanrının çürütülebilir olup olmadığı değil, varlığının mümkün olup olmadığıdır."²¹ Dawkins Tanrı'nın varlığına ilişkin olasılığı, kitabının *Tanrı Neredeyse Kesin Olarak Neden Yoktur?* adlı dördüncü bölümünde detaylı bir biçimde ele almış ve 'Nihai Boeing 747' (Ultimate Boeing 747 Gambit) adını verdiği kurgusal bir argüman üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bununla birlikte söz konusu argümanın Dawkins'in kendi geliştirdiği bir argüman değil, evrim teorisine karşı yaratılışı savunmak amacıyla öne sürülen bir argümanın tersine çevrilmiş hâli olduğunu belirtmek gereklidir. Fred Hoyle tarafından ortaya atılan ve 'Boeing 747' olarak adlandırılan bu argümanın temeli, yaşamın dünya üzerinde kendiliğinden başlayabilme olasılığının, bir hurdalık altına üstüne getiren bir kasırganın rastlantı eseri bir Boeing 747'nin parçalarını birleştirebilme olasılığından daha yüksek olmadığı fikrine dayanmaktadır.²²

Karmaşık biyolojik sistemlerin evrimsel süreçle açıklanamayacak kadar anlaşılması güç olduğunu savunmak için ortaya atılan bu argüman Dawkins'e göre hatalıdır, zira evrim teorisi söz konusu duruma rastgelelikle değil doğal seçim süreciyle açıklamaktadır. Dahası, doğal seçim aşamalı ve birikimlidir. Bu nedenle 'Boeing 747' argümanı her ne kadar yaratılışçılar tarafından 'akıllı tasarım' maskesi altında evrim karşıtı bir argüman olarak ortaya atılmış olsa da bilimsel bir temeli olmayan ve evrim teorisini anlamayan veya yanlış yorumlayan bir eleştiriden ibarettir.²³ Burada çalışma açısından önemli olan husus, tartışmanın içeriğinden ziyade Dawkins'in 'Boeing 747' argümanını kendi ateist düşüncesini desteklemek için tersine çevirerek kullanmış olmasıdır. Zira kasırganın büyük bir yolcu uçağını bir kerede inşa edemeyeceğini ifade ederek evrimin birikimlilik ilkesine dikkat çeken Dawkins'in düşüncesi "kademeli birikim dışında hiçbir şeyin prensipte 747 bilmecesini çözemeyeceği, tam aksine bu durumda yaratıcı rolü oynayacak kadar zeki ve karmaşık varlığın kendisinin Nihai 747 olacağı"²⁴ yönündedir: "Bir tasarımcıyı ortaya atarak açıklamaya çalıştığınız varlık istatistiksel olarak ne kadar olanaksızsa, tasarımcının kendisi de en az onun kadar olanaksız olmalıdır. Tanrı Nihai Boeing 747'dir."²⁵ Böylelikle akıllı tasarımı savunan yaratılışçıların kurgusal argümanını tam tersine çeviren Dawkins, Tanrı'nın neden olmadığını kanıtlamak için 'Nihai Boeing 747' adını verdiği benzer bir kurgusal argümandan yararlanma yoluna gitmiştir.

²¹ Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Melisa Miller (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2022), 81-84.

²² Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 152.

²³ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 152-153; Richard Dawkins, *Bir Şeytanın Papazı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008), 294.

²⁴ Richard Dawkins, *Bir Şeytanın Papazı*, 294.

²⁵ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 153.

Dawkins'in çaydanlık argümanına atıfta bulunduğu ikinci husus, dinlerin geçersizliği üzerinedir. Ona göre kanıtlardan yoksun argümanlar üzerine inşa edilen dinler, çaydanlıktan farksızdır. Ancak çaydanlığın varlığı gibi çürütülemez olmaları dinleri kabul etmek için yeterli bir sebep değildir. Bu bağlamda Dawkins zihin virüsleri olarak tanımladığı dinlerin, bireyler ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerini çaydanlık argümanı üzerinden eleştirmiştir:

Organize dinin düşmanlığı açıkça hak etmesinin sebebi, Russell'in çaydanlığına olan inancın aksine dinin güçlü, etkili, vergiden muaf ve kendini savunmaktan aciz küçük çocukların beyinlerine sistematik olarak kazınıyor olmasıdır. Çocuklar kendilerini şekillendiren yılları çaydanlıklar hakkındaki kaçık kitapları ezberleyerek harcamaya zorlanmıyorlar. Devlet yardımı alan okullar ailelerinin yanlış çaydanlık şeklini tercih ettiği çocukları dışarıda bırakmıyorlar. Çaydanlığa inananlar çaydanlığa inanmayanları, çaydanlık din değiştirenlerini, çaydanlık kafirlerini ve çaydanlık inkarcılarını öldürene kadar taşlamıyorlar. Anneler oğullarını, ebeveynleri bir çaydanlık yerine üç çaydanlığa inananlarla evlenmemeleri için uyarıyorlar. Sütü ilk koyanlar, ilk önce çayı koyanların diz kapaklarına ateş etmiyorlar.²⁶

Görüldüğü üzere Dawkins, Russell'in Tanrı'nın varlığının kanıtlanamazlığını vurgulamak amacıyla bir mantık argümanı olarak ortaya attığı çaydanlık kurgusalını geliştirerek din karşıtı bir boyuta taşımıştır. Söz konusu kurgusal argümanın geldiği bu aşama, parodi dinlerin oluşumuna kaynaklık etmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira varlığının kanıtlanması mümkün olmayan her şey, dinî inançları eleştiren ya da reddedenler için çaydanlığın yerini alabilecek yeni argümanlara ve bu argümanlar üzerinden hareket ederek oluşabilecek ateist dinlere kapı aralamıştır. Bir sonraki başlıkta detaylı açılardan ele alındığı üzere, bu makale çalışmasının konusunu oluşturan USCK da benzer şekilde yukarıda bahsedilen argümanlarda olduğu gibi, kurgusal bir anlatım aracılığıyla dinî normları parodileştirmiş, böylelikle ateist düşüncenin popüler bir simgesi haline gelmiştir.

2. Kurgusal Argümanlardan Parodi Dinlere: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm)

Kurgu ile alternatif din arasındaki etkileşime dikkat çekilerek kurgunun dinî alandaki kullanımına yönelik yapılan ilk araştırmaların, üçüncü milenyumla birlikte başladığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni, belirli bir kurgu üzerinde şekillenen dinlerin, kurumsal olmayan doğaları nedeniyle, uzun süre din araştırmaları içerisinde meşru bir çalışma alanı olarak görülmemiş olmasıdır. Kurgunun dinî potansiyeli konusunda akademik farkındalık yaratan en önemli gelişme, İngiltere, Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada'da 500.000'den fazla kişinin Jediizm (George Lucas'ın Star Wars film serisi üzerinden kurgulanarak geliştirilen yeni bir din) mensubu olduğunu iddia ettiği 2001 tarihli nüfus sayımı olmuştur.²⁷ Söz konusu sayım, her ne kadar sonuçları büyük ölçüde bir mizahı yansıtırsa da bir yandan kurgunun dinî alandaki kullanımına yönelik

²⁶ Dawkins, *Bir Şeytanın Papazı*, 166.

²⁷ Carole M. Cusack, *Invented Religions*, 113, 124; Markus Altena Davidsen, "Fiction-Based Religion, Conceptualising a New Category Against History-Based Religion and Fandom", *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 14/4 (2013), 2-3.

araştırmaların başlamasını, diğer yandan belirli bir kurgu üzerine temellendirilen başka dinlerin keşfedilmesine olanak sağlamıştır.

Kurgusal dinler üzerine yoğunlaşmayı sağlayan bu yeni gelişmeler, din araştırmalarında metodolojik bir değişiminin yaşanmasına yol açarak şu soruyu gündeme getirmiştir: İlhamını kurgudan alan dinler nasıl adlandırılmalıdır? Bu konuda fikir öne süren ilk isim, karşılaştırmalı din üzerine çalışmaları bulunan David Chidester'dir. Chidester, 2005'te popüler kültürden ortaya çıkan yeni dinlerin, sahte olsalar bile dünya dinleri paradigması karşısında kendi dinî meşruiyetlerini göstermeleri gerektiğini savunmuş ve bunlar için 'otantik sahteler' (authentic fakes) terimini kullanmış;²⁸ ancak bu terim yaygınlaşmamıştır. Kullanılan ikinci terim, Adam Possamai'nin öne sürdüğü 'hiper-gerçek dinler' (hyper-real religions) terimidir. Possamai, Jean Baudrillard'a atıfta bulunarak geliştirdiği bu terimle, kurgu temelli dinlerin popüler kültürden inşa edilen bir din simülakrı²⁹ olduğunu savunmuştur.³⁰ Ancak Baudrillard'ın ifadelerine göre tüm dinler hiper-gerçek din tanımı içerisine girdiğinden bu kullanımin kurgusal dinler için uygun olmayacağına yönelik karşı fikirler ileri sürülmüştür.³¹ Ardından Carole M. Cusack bilinçli bir biçimde oluşturuldukları için 'icat edilmiş din' (invented religion) terimini kullanmış;³² Scott Simpson temel amaçlarının insanları eğlendirmek olduğunu belirterek bu dinleri 'şaka din' (joke religion) olarak tanımlamış;³³ Markus Altena Davidsen ise 'kurgu temelli din' (fiction-based religion) teriminin bu dinler için kullanılabilecek en doğru terim olduğunu iddia etmiştir.³⁴ Cusack'ın 2010'da yayımladığı *İcat Edilmiş Dinler (Invented Religions)* adlı kitabında Jediizm ve Matrixizm (İçeriği, Larry ve Andy Wachowski'nin Matrix film serisine dayanan bir din) ile birlikte ele aldığı USCK, Lionel Obadia tarafından ise internetin sanal dünyasında ortaya çıktığı için 'dijital din' (digital religion) olarak tanımlanmıştır.³⁵

Görüldüğü üzere belirli bir kurgu üzerinden oluşturulan yeni dinlerin adlandırılması konusunda net bir fikir birliği yoktur. Obadia dışındaki diğer tüm araştırmacıların odaklandıkları temel husus, bu dinlerin bilinçli bir biçimde kurgulanmış olduklarıdır. Yalnızca bu açıdan bakıldığında USCK'yı 'icat edilmiş' ya da 'kurgu temelli' dinler kategorisine dâhil etmek mümkündür. Ancak USCK diğer kurgu temelli dinlerden farklı olarak ateizmi savunan bir protesto eylemi olarak ortaya çıkmıştır. Amacı ise mizahî ve alaycı bir yolla geleneksel dinleri eleştirmektir. Daha açık bir ifadeyle, Pastafaryanizm'in bir kurgudan ibaret olduğu doğrudur, ancak bu

²⁸ David Chidester, *Authentic Fakes, Religion and American Popular Culture* (Berkeley: University of California Press, 2005), 191-192.

²⁹ Simülakr: Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm. Baudrillard'ın 'simülasyon kuramı' için bk. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 16. Basım, 2022).

³⁰ Adam Possamai, *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament* (Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2005), 79; Adam Possamai, "Yoda Goes to Glastonbury", *Handbook of Hyper-Real Religions*, ed. Adam Possamai (Leiden-Boston: Brill 2012), 20.

³¹ Davidsen, "Fiction-Based Religion, Conceptualising a New Category Against History-Based Religion and Fandom", 24.

³² Cusack, *Invented Religions*, 1-5.

³³ Scott Simpson, "Joke Religions: Make-Believe in the Sandbox of the Gods", *Ex-Nihilo, Periodyk Młodych Religioznawców* 2/6 (2011), 92.

³⁴ Markus Altena Davidsen, "The Spiritual Milieu Based on J.R.R. Tolkien's Literary Mythology", *Handbook of Hyper-Real Religions*, ed. Adam Possamai (Leiden-Boston: Brill 2012), 202.

³⁵ Obadia, "When Virtually Shapes Social Reality", 115-116.

kurgunun temeli dinî inançlara değil inançsızlığa dayanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, USCK örneğinde öne çıkması gereken hususun kurgusalılık değil, geleneksel dinleri alaya alan bakış açısı olması gerektiği düşünülmekte ve bu doğrultuda 'parodi din' kavramının USCK'yı tanımlamak için en uygun adlandırma olduğu savunulmaktadır.

2.1. Tarihî Süreç, Temel Öğretiler ve Ritüeller

USCK'nın başlangıcı, Oregon Devlet Üniversitesi Fizik Bölümü mezunu Bobby Henderson'ın, Kansas Eyaleti Eğitim Kurulu'na yazdığı bir mektuba dayanmaktadır.³⁶ Henderson mektubu, okullardaki fen derslerinin müfredatına biyolojik evrimin yanı sıra 'akıllı tasarım' teorisinin eklenmesine yönelik alınan kararı protesto etmek amacıyla yazmıştır. Mektupta öne çıkan husus, yaratılışçılığın yeniden yorumlanmış hali olarak görülen akıllı tasarım teorisinin mutlak bir tanrıdan bahsetmemesi, buna dayanarak da herhangi bir tanrının tasarımcı olarak önerilebilme olasılığını mümkün kılmasıdır. Nitekim Henderson bu olasılığı kullanarak evrenin tasarımcısının kendi kişisel tanrısı Uçan Spagetti Canavarı olduğunu iddia etmiş ve ona olan inancı ifade eden Pastafaryanizm'in okullardaki fen dersi müfredatına üçüncü bir alternatif olarak eklenmesini talep etmiştir. Bahsi geçen üç teori için de eşit süreli bir eğitim içeriği önerisinde bulunan Henderson'ın başlattığı bu eylemin esas amacı, okullarda akıllı tasarım öğretmenin Pastafaryanizm öğretmekten daha anlamlı olmadığı düşüncesini göstermektir:

Akıllı Tasarım denen alternatif teorinin de evrim teorisiyle birlikte okullarda yer alması gerektiği konusundaki açıklamanızı okuduktan sonra size büyük bir endişeyle yazıyorum. Sanırım hepimiz, öğrencilerin kendilerine en anlamlı gelen teoriyi seçebilmeleri için birden fazla bakış açısını duymalarının önemli olduğu konusunda hemfikiriz... Akıllı Tasarımın birden fazla teorisinin olduğunu hatırlayalım. Ben ve dünya çapındaki pek çok kişi, evrenin Uçan Spagetti Canavarı tarafından yaratıldığına dair güçlü bir inanca sahibiz. Gördüğümüz her şeyi, hissettiğimiz her şeyi yaratan O'dur. Evrimsel süreçlere işaret eden çok güçlü bilimsel delillerin, O'nun ortaya koyduğu tesadüflerden başka bir şey olmadığını güçlü bir şekilde hissediyoruz. Bu nedenle bugün size bu alternatif teorinin diğer iki teoriyle birlikte okullarımızda öğretilmesini resmî olarak talep etmek için yazıyorum. Akıllı Tasarım teorisi iddia edildiği gibi inanca değil de başka bir bilimsel teoriye dayanıyorsa, o zaman bizim teorimizin de öğretilmesine izin vermelisiniz, çünkü o da inanca değil bilime dayanıyor... Sanıyorum ülke çapındaki ve en nihayetinde tüm dünyadaki fen derslerinde yaradılışı açıklayan üç teoriye de eşit zamanın verileceği güzel günleri umutla bekleyebiliriz: Üçte bir Akıllı Tasarım için, üçte bir Uçan Spagetti Canavarlığı (Pastafaryanizm) için ve üçte bir de karşı konulamaz gözlemlenebilir kanıtlara dayanan mantıksal varsayımlar için.³⁷

Okul yönetimi tarafından oluşturulan kuruldan herhangi bir cevap alamayan Henderson, mektubunu kendi kurduğu internet sitesinde yayınlamıştır.³⁸ Kısa sürede internete yayılarak çevrimiçi sohbetlerde tartışılmaya başlayan mektup, basın

³⁶ *Gevşek Kanon: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi'nin Dua Kitabı*, çev. Feyyaz Şahin (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2017), 287.

³⁷ Mektubun Türkçe tam çevirisi için bk. *Gevşek Kanon*, 243-245.

³⁸ bk. Bobby Henderson, "Open Letter to Kansas School Board" (Erişim 28 Aralık 2023).

tarafından fark edilmesinin ardından pek çok haber sitesine konu olmuştur. Bundan sonraki süreç oldukça ilginçtir. Zira toplumda dine verilen ayrıcalıkları eleştiren ateist bir mizah olarak başlayan hareket, kısa sürede geniş kitleler tarafından talep görünce giderek bir din görünümü kazanmış ve geleneksel dinlere karşı dini taklit eden kendi içeriğini oluşturmuştur.

Geleneksel Hıristiyan öğretisini takip eden Henderson'ın, tanrı inancı, evrenin ve insanlığın yaratılışı, peygamberlik, kutsal metin anlayışı, dinî ritüeller ile kutsal gün ve bayramlar gibi kurumsal bir dinde var olan tüm öğeleri, oluşturduğu bu mizahî öğreti içerisine yerleştirdiği görülmektedir. Henderson'ın oluşturduğu Pastafaryan öğretisine göre, evrenin ve insanın ebedî yaratıcısı Uçan Spagetti Canavarı'dır. Her şeyi gören, bilen ve her şeye gücü yeten³⁹ Uçan Spagetti Canavarı, gövdesi spagetti makarnası ile iki köfte topundan oluşan ve gövdesine bağlı iki makarna uzantısı üzerinde gözleri bulunan iyiliksever bir tanrıdır.⁴⁰ Bu öğretiye göre, hayat en basit hamur parçasından yaratıldığından canlılar az veya çok Uçan Spagetti Canavarı'nı andırırlar. Hayatın yapıtaşı olan DNA'nın fusilli (burgu) makarnasına benzemesinin sebebi budur. Uçan Spagetti Canavarı her şeyi kendi suretinde yaratmıştır; bu yüzden evrenin kendisi ahenkli bir görünmez spagetti sisteminden oluşur.⁴¹

Hareketin peygamberi olarak görülen Henderson'ın en dikkat çekici adımlarından biri, geleneksel dinlerin kutsal metin anlayışını da mizahî bir biçimde taklit etmiş olmasıdır. Nitekim dünyanın en büyük yayınevlerinden biri olan Villard'dan aldığı 80.000 dolarlık avansla *Uçan Spagetti Canavarının Kutsal Kitabı'nı* (*The Gospel of Flying Spaghetti Monster*) kaleme almıştır. 2006'da yayınlanan kitapta Henderson, eğitim kuruluna yazdığı mektubunda yer alan öğretileri detaylandırarak evrenin, dünyanın ve insanın yaratılışından cennet anlayışına, tarihsel olaylardan ahlâkî ilkelere ve dinî pratiklere kadar geleneksel bir dinde yer alan tüm öğelere mizahî ve alaycı bir biçimde yer vermiştir. Dahası, evrim ve bilimle ilgili yanlışları ortaya koymak için çok sayıda ironi yapmış ve sözde bilimsel kanıtlar sunarak ele aldığı bu öğretileri, yaptığı basit çizimler ve çeşitli fotoğraflarla desteklemiştir.⁴² Buna verilecek en iyi örneklerden biri, yerçekimi teorisine atıfta bulunarak yerçekiminin gerçek sebebinin, insanların Uçan Spagetti Canavarı'nın makarnavî (noodly) uzantıları tarafından dokunularak yere doğru bastırılması olduğunu iddia etmesi, kanıt olarak ise erken dönem insanıyla modern insanın boyları arasındaki farkı göstermesidir:

Bugün dünyada daha fazla insan olduğu için kişi başına düşen Makarnavî Uzantıların sayısı daha az, yani O'nun bizi yere bastıran dokunuşlarından daha az nasipleniyoruz. Dolayısıyla bizi yere bastıran güç azaldığı için boyumuz daha uzun. İnsan nüfusu arttıkça hepimiz Uçan Spagetti Canavarı tarafından daha az bastırılmış olacağımız için, gelecekte de boyumuzun uzamaya devam etmesini bekleyebiliriz.⁴³

³⁹ *Gevşek Kanon*, 292.

⁴⁰ *Gevşek Kanon*, 135.

⁴¹ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 61-65.

⁴² Bobby Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, çev. Umut Ulus – Uğraş Turan Önder (İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2010), 17-20, 27-44, 164-186.

⁴³ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 18-19.

Henderson'ın sunduğu sözde kanıtlardan bir diğeri, küresel ısınma, depremler, kasırgalar ve benzer doğal afetlerin nedeninin 1800'lerden itibaren azalan korsan sayısı ile alakalı olduğu iddiasıdır. Korsanlar, Uçan Spagetti Canavarı'nın seçilmiş insanları olduklarından, USCK öğretilerinin korsan kıyafeti giymeden vaz edilme saygısızlığı tüm bu doğal felakete neden olmaktadır.⁴⁴ Bahsi geçen teorilerini destekleyecek gözleme dayalı kanıtı bulunmadığını, ancak zaten alternatif bir teoriyi ders programına sokmak için gözlemlenebilir kanıtlara ihtiyaç olmadığını ifade eden Henderson'ın,⁴⁵ böylelikle, ders programlarına dâhil edilmek istenen akıllı tasarım teorisine üstü kapalı gönderme yaptığı görülmektedir.

Henderson'ın 2010'da resmî web sitesi üzerinden yayınladığı *Gevşek Kanon (Loose Canon)* olarak da anılan *Dua Kitabı*'nda (*A Holy Book of the Church of the Flying Spagetti Monster*) ise *Kitâb-ı Mukaddes*'i alaya alarak eleştiren taklidî bir içerik oluşturulmuştur. *Eski ve Yeni Ahit*'in (*Old/New Testament*) *Eski ve Yeni Makarnahit (Old/New Pastament)* olarak adlandırılması,⁴⁶ Hıristiyanlıkta yer alan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslis anlayışının yerine Spagetti, Köfte ve Sos'tan oluşan üçlemenin konulması⁴⁷ ve Yahudilikte Musa Peygamber'e verildiğine inanılan *On Emir*'e karşılık Kaptan Mosey'e verilen sekiz maddeli *Yapmazsanız Çok Memnun Olurum (I'd Really Rather You Didn'ts)* öğütlerinin oluşturulması,⁴⁸ bahsi geçen alaycılığın en öne çıkan örnekleridir. Nitekim Kaptan Mosey'e verildiği iddia edilen emirlerin ikinci ve üçüncü maddeleri şöyledir:

2. Benim varlığımı hükmetmek, zulmetmek, cezalandırmak, bağırsak deşmek ve başkalarına kötü davranmak için bahane olarak kullanmamanızı tercih ederim. Kurbana ve saflığa ihtiyacım yok ki zaten saflık içme suyunun bir özelliğidir, insanların değil.

3. İnsanları görünüşlerine, kıyafetlerine, konuşmalarına göre yargılamamızı tercih ederim. Kardeş kardeş oynayın, olmaz mı? Bir de şunu kalın kafalarınıza sokun: Kadın=İnsan, Erkek=İnsan. Aynı şey. Biri diğerinden daha iyi değil, tabi konu moda değilse. Üzgünüm ama moda kadınlar ve camgöbeği ile fuşya arasındaki farkı bilen erkeklere bahşetmiş bulunuyorum.⁴⁹

Benzer şekilde *Eski Ahit*'in *Yaratılış* kitabında yer alan, dünyanın tanrı tarafından altı günde yaratılmasına ilişkin anlatılara karşılık beş günde yaratıldığını ifade eden mizahî anlatımlar⁵⁰ da alaycılığın boyutunu göstermesi açısından başka bir örneklik teşkil etmektedir. Bu vesileyle Henderson, Uçan Spagetti Canavarı'nın dünyayı Yahudi tanrısından daha hızlı bir biçimde yarattığını vurgulamış ve kendi tanrısının üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Bahsi geçen tüm bu içerik ve adlandırmalar, Pastafaryanizm'in kuşku gerektirmeyecek bir biçimde Hıristiyanlığın parodisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum kutsal kabul ettikleri kendi kitaplarında da

⁴⁴ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 43, 159, 181-182.

⁴⁵ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 18.

⁴⁶ *Gevşek Kanon*, 17, 231.

⁴⁷ *Gevşek Kanon*, 120, 345.

⁴⁸ Henderson Uçan Spagetti Canavarı'nın Salsa Dağı'nda yeryüzüne inerek Kaptan Mosey'e on taş levha verdiği, ancak Mosey'in dağdan inerken bunlardan ikisini düşürüp kırıldığını ifade etmiştir. Yapılmaması gerekenlerin sekiz maddeden oluşmasının nedeni, kırılıp kaybolan bu iki levhadır. Bk. Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 103-105.

⁴⁹ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 104.

⁵⁰ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 97-99.

açıkça ifade edilmiştir.⁵¹ Bununla birlikte öğretinin içerisinde Hıristiyanlığın dışında, başka dinî gelenekleri alaya alan kısımlar da bulunmaktadır. Örneğin İslam geleneğindeki ahiret inancının cennet-cehennem tasvirine gönderme yapılarak, ölüm sonrası hayatta Uçan Spagetti Canavarı'na inananlara, içinde bira fıskıran volkanların ve striptizci üreten fabrikaların yer alacağı bir cennet vaat edilmiştir.⁵²

Henderson'ın, *Kitâb-ı Mukaddes*'e getirdiği eleştirilerine ve benzer şekilde diğer dinî gelenekleri alaya alan söylemlerine karşın Pastafaryanizm'in din karşıtı bir hareket olmadığına altını çizmesi başka bir ironidir. Ona göre diğer dinlerle Pastafaryanizm arasındaki tek fark, inananlarına yönelik katı, sorgulayıcı ve cezalandırıcı bir yaklaşım içerisinde olan diğer dinlerin yanlış, kendi dininin doğru olmasıdır.⁵³ Görünen o ki Henderson'ın bu söylemleri kullanmasındaki esas amaç, öğretisini hoşgörü anlayışı ve barış yanlısı tavırlarıyla öne çıkarmak istemesidir. Nitekim tarihte Pastafaryanizm adına hiçbir savaş yapılmadığını dile getirmesi öğretisinin şiddet içeren söylemlerden uzak olduğunu; Uçan Spagetti Canavarı'nı kendisine inananlardan hiçbir talepte bulunmayan iyiliksever bir tanrı olarak tasvir etmesi ise hoşgörü temelli bir dinin mensubu olduğunu kanıtlama çabasının⁵⁴ bir sonucudur. Takipçileri, içerisinde dev bir bira volkanı ve bir striptizci fabrikası bulunan bir cennetle ödüllendirilirken, kendisine inanmayanlar için -cennetten küçük bir farkla- bayat bira ve hastalık taşıyan striptizcilerden oluşan bir cehennem tasavvur edilmesinin⁵⁵ de yine Uçan Spagetti Canavarı'nın cezalandırmaktan kaçınan iyiliksever bir tanrı olduğunu göstermek için kullanılan bir başka metafor olduğunu söylemek mümkündür.

Baştan sona mizahî bir kurgusal hareket olan Pastafaryanizm'e, diğer tüm dinî geleneklerde olduğu gibi, kutsal gün ve ritüel uygulamalarının da dâhil edildiği görülmektedir. Buna göre Pastafaryanlar için cuma günleri kutsaldır ve bu günler gevşeyip rahatlayarak ve güneşlenerek geçirilmesi gereken bir tatil günü olarak kabul edilmektedir.⁵⁶ 'Cadılar Bayramı' dinî takvimlerinde yer alan bir diğer tatil günüdür. Korsanların özgürce dolaştığı günlere saygı duyma amacı güden bu bayram, Pastafaryanların korsan kıyafeti giyinip çocuklara şeker dağıtması gibi etkinliklerle kutlanmaktadır.⁵⁷ Bunların yanı sıra Yahudilikteki Fısıh (Passover) Bayramı'na karşılık 'Nişasta Tatili' (Pastover), İslam'daki Ramazan ayına karşılık ise 'Ramenzen' (Ramendan) adı verilen günler de bahsi geçen dinlerle alay etmek için üretilmiş diğer kutsal günler içerisinde yer almaktadır. 'Nişasta Tatili', Uçan Spagetti Canavarı'nın makarnavî uzantılarıyla insanlara ilk dokunmaya başladığı zamanın kutlamasıdır ve bol miktarda makarna tüketilerek, 'Ramenzen'in birkaç günü ise sadece ramen eriştesi yenilerek geçirilmektedir.⁵⁸ Pastafaryanlar tarafından yapılan tüm dualar nihai bir onay beyanı olan "ramen" terimiyle sona ermektedir. Bu terim, Yahudi ve Hıristiyan

⁵¹ *Gevşek Kanon*, 380.

⁵² Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 13; *Gevşek Kanon*, 125, 201.

⁵³ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 14, 208.

⁵⁴ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 13, 45-46, 91; *Gevşek Kanon*, 251.

⁵⁵ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 91.

⁵⁶ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 13, 99, 159.

⁵⁷ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 159.

⁵⁸ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*, 158.

geleneklerinde kullanılan “amen” sözcüğü ile bir makarna çeşidi olan “ramen” sözcüklerinin birleşiminden oluşan başka bir alay etme şeklidir. Pastafaryanizm’de tatil olarak kabul edilen bir başka gün ise 19 Eylül’de kutlanan ‘Bir Korsan Gibi Konuşma Günü’dür (International Talk Like A Pirate Day). Bu günü korsan diliyle konuşarak ve tam takım bir korsan kıyafeti ile geçirmek önemlidir.⁵⁹ Zira Henderson’a göre korsanlar Uçan Spagetti Canavarı’nın sözlerini insanlara ulaştıran ve O’nun ilâhî yönlendirmesiyle hareket eden seçilmiş kişilerdir.⁶⁰ Tarihte yeni kara parçalarının keşfedilmesi hep korsanlar sayesinde olmuştur.⁶¹ Dünyanın başına gelen felaketler ve mevcut kara parçalarına uzun zamandır bir yenisinin eklenmemesi, korsan sayısının modern çağda düşmesiyle doğrudan ilişkilidir.⁶²

Tüm bunların yanı sıra USCK’nın dini yayma amacı güden misyoner bir anlayışla hareket ettiğini söylemek mümkündür. Henderson yazdığı kutsal metnin bir bölümünü ‘propaganda’ başlığı altında dinin yayılmasına hizmet edeceğini düşündüğü öğütlere ayırmıştır.⁶³ Propaganda faaliyetlerinin özellikle genç kuşağı temsil eden üniversite öğrencilerine yönelik yapılması gerektiği, yine mizahî bir yolla şu şekilde ifade edilmiştir:

Dinleyicinizi tanıyın ve doğru mesajı seçin. Bu önemli. Uçan Spagetti Canavarı Kilise’mizin misyonerlik faaliyetleri için daha uygun olabileceği tartışılmıştı. Gerçekten de Pastafaryanların üniversite kampüslerinde daha çok kişiyi din değiştirmeye ikna edebildiklerini görüyoruz... Vaat edilen cennette bira volkanı ve striptizci fabrikasının bulunması hiç şüphe yok ki erkek üniversite öğrencileri üzerine, örneğin yaşlı kadınlar üzerinde olduğundan daha derin bir etki yaratacaktır.⁶⁴

Kutsal metinlerin yanı sıra internet üzerinden de aktif bir biçimde yürütülen propaganda faaliyetlerinde, insanların ilgisini çekmek amacıyla çeşitli sloganlar ve görsel malzemelerin yoğun olduğu video sunumlar kullanılmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı kutsal metinlerinde de sıklıkla tekrarlanan “Bizi otuz günlüğüne deneyin; eğer bizden hoşlanmazsanız eski dininiz sizi seve seve geri kabul edecektir” ifadesidir.⁶⁵ Michelangelo’nun ünlü “Âdem’in Yaratılışı” tasvirindeki Tanrı’nın eli yerine Uçan Spagetti Canavarı konularak oluşturulan mizahî uyarılama da hareket tarafından sıklıkla kullanılan görsel öğelerden biri hâline gelmiştir. Bununla birlikte hareketin sembolü olarak kullanılan köfte toplarına sarmalanmış spagetti kütlesi zaten başlı başına ilgi çekici bir görsel olarak kabul görmektedir.

Henderson tarafından oluşturulan Pastafaryanizm öğretisine ilişkin yukarıda belirtilen tüm esasların, mizahî ve alaycı bir üslupla yerleşik dinî gelenekleri, özellikle de Hıristiyan geleneğini hedef alan bir eleştiri biçimi olduğu son derece açıktır. Bununla birlikte Uçan Spagetti Canavarı’nı gerçek tanrısı olarak kabul eden, varlığına gerçek anlamda inandığını beyan eden ve dininin en az geleneksel dinler kadar gerçek bir din olduğunu savunarak konuyu hukukî zemine taşıyan çok sayıda Pastafaryan vardır. Söz

⁵⁹ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı’nın Kutsal Kitabı*, 89, 159, 182; *Gevşek Kanon*, 89-91.

⁶⁰ *Gevşek Kanon*, 299.

⁶¹ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı’nın Kutsal Kitabı*, 27-29.

⁶² *Gevşek Kanon*, 205-207.

⁶³ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı’nın Kutsal Kitabı*, 121-133.

⁶⁴ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı’nın Kutsal Kitabı*, 122.

⁶⁵ Henderson, *Uçan Spagetti Canavarı’nın Kutsal Kitabı*, 14, 121.

konusu durum, öğretinin ateist düşüncüyü savunmak amacıyla bilinçli bir biçimde kurgulanmış olduğunun bilinmesine rağmen, Pastafaryanizm'in gerçek bir din olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmasını gündeme getirmektedir. Bir sonraki başlıkta ele alınan hukukî dava örneklerinde görüldüğü üzere, bahsi geçen bu tartışmaya çözüm bulmak din özgürlüğü kapsamında yasal hükümler nedeniyle kolay değildir.

2.2. Hukukî Mücadele ve Dinî Özgürlük Tartışmaları

2005'teki başlangıcından bu yana, USCK dünya genelinde ciddi bir muğlaklık yaratmış, uyandırdığı tartışmalara rağmen popülerliği ve taraftar sayısı hızla artmıştır. Bugün dünyanın her yerinde Pastafaryan topluluklarıyla karşılaşmak mümkündür. Ancak söz konusu popülerlik, hukukî bir karmaşa sürecini de beraberinde getirmiştir. Konunun hukukî boyuta taşınması, Pastafaryanizm taraftarlarının gerçek bir dine inandıklarını ifade etmeleri ve dinlerine tıpkı diğer dinler gibi her türlü eşit statü, hak ve ayrıcalık verilmesi konusundaki isteklerini dile getirmeleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Pastafaryanların, şikâyetlerini aktif olarak hukuk mahkemelerine taşıdıklarını, devlet ve kamu otoritelerinin dinlerini resmî olarak tanınması için yasal yollara başvurmaktan çekinmediklerini gösteren çok sayıda örnek mevcuttur. USCK'nın hukukî arenada karşı karşıya kaldığı sorunlar sadece dinî özgürlüklerin değil, aynı zamanda toplumun din algısı ve hukukî sistemle olan ilişkisinin de derinlemesine sorgulamasına neden olmuştur. Bu bağlamda söz konusu hukukî mücadelenin dinî ifade özgürlüğü, mizahî eleştiri ve dinî normlar arasında kurulmaya çalışılan bir denge arayışını temsil ettiğini söylemek mümkündür. Yasal işlemlerin başlatılmasıyla ortaya çıkan tüm bu gelişmeler, USCK'nın dünya üzerinde kazandığı popülerliği hukukî bir zemine oturtma çabasının ne tür zorluklar yarattığı, aynı zamanda parodi bir dinin hukukî bağlamda nasıl değerlendirildiği ve toplum üzerindeki potansiyel etkilerinin neler olduğu gibi hususların ele alınıp incelenmesini gerektirmektedir. Zira bahsi geçen hukukî mücadele süreci, dinin ve hukukun kesiştiği bir noktayı temsil ederek dinî inançlara yönelik mizahî ve alaycı yaklaşımların sınırlarını sorgulayan yeni bir dönemin başladığına işaret etmektedir.

USCK'nın takipçileri olarak Pastafaryanlar tarafından açılan hukukî davalar incelendiğinde, çoğunluğunun dinî giyim ve sembollerin kamusal alanlarda serbestçe kullanılma hakkıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilişkin en yaygın örnekleri pasaport, ehliyet, ruhsat gibi resmî belgelerde yer alan fotoğraflarda, makarna süzgecinin tıpkı Yahudi kipaşı, Sih sarığı, Müslüman başörtüsü gibi dinî bir başlık olarak tanınmasına yönelik hukukî girişimler oluşturmaktadır. Başına taktığı makarna süzgeciyle çekindiği fotoğrafını ehliyetinde kullanma hakkı kazanan ilk Pastafaryanlardan biri Avusturyalı Niko Alm olmuştur.⁶⁶ Ardından Oklahamalı Shawna Hammond'a,⁶⁷ Utah'da yaşayan Asia Lemmon'a,⁶⁸ Avusturalyalı Marcus Bowring'e⁶⁹ ve

⁶⁶ Kashmira Gander, "Pastafarian Man Niko Alm Wins Right to Wear Colander on his Head in Driving Licence Photo", *Independent* (16 Temmuz 2011).

⁶⁷ Heather Saul, "Pastafarian Woman Wears Colander on her Head in Driving Licence Photo", *Independent* (11 Eylül 2014).

⁶⁸ Samantha Sadlier, "Church of the Flying Spagetti Monster Pastafarians Makes Statement", *The Spectrum* (18 Kasım 2014).

⁶⁹ Tom Cowie, "This Guy Got a Victorian Driver's Licence with a Pasta Strainer on His Head", *The Age* (29 Kasım 2016)..

bunun gibi bir çok Pastafaryana makarna süzgeciyle çekindikleri fotoğrafları ehliyetlerinde kullanma izni verilmiştir. Rusya’da ise Andrei Filin adlı bir Pastafaryanizm takipçisi süzgeçli fotoğraf kullanım hakkına ilişkin şartlı bir kazanım elde etmiş; trafik polisi tarafından durdurulması halinde başında süzgeç bulunmuyorsa ehliyetinin kendisinden alınacağı ifade edilmiştir.⁷⁰

Yukarıda verilen örnekler USCK takipçileri tarafından başlatılan tüm hukukî girişimlerin olumlu sonuçlandığı anlamına gelmemelidir. Zira başvuruları reddedilen çok sayıda Pastafaryan da mevcuttur. Örneğin, Avustralya’nın Brisbane şehrinde yaşayan Simon Leadletter’in, kafasında bir makarna süzgeci ile fotoğrafının çekilmesindeki ısrarı karşısında, ilgili kurum ehliyetini yenilemeyi reddetmiştir. Ehliyetinin yenilenmemesi nedeniyle araç kullanamayan Leadletter, dinî başlığıyla inancını ifade edemediği için haklarının ihlal edildiğini vurgulamış ve şu sözleri sarfetmiştir: "Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi'nin dindar bir üyesiyim ve Sihlerin türban taktığı gibi benim de makarna süzgeci takma hakkım var."⁷¹ Hukukî girişimi başarısızlıkla sonuçlanan bir diğer örnek, bu kez Avustralya’nın güney batısındaki Adelaide şehrinde yaşayan Guy Ablon’dur. Ablon silah ruhsatında makarna süzgeciyle çekindiği fotoğrafı kullanmak isteyince yasal olarak edindiği silahlarına el konulmuş, dinî inancı sorgulanmış ve silahları iade edilmeden önce psikiyatrik bir kontrolden geçmeye zorlanmıştır. Söz konusu durum USCK’nın Güney Avustralya sorumlusu Kaptan Tanya Watkins’in tepkisine neden olmuş, başka hangi dinî inanç mensubunun akıl sağlığını kanıtlamak için bu kadar zorlandığını sorarak Pastafaryanlara yönelik ayrımcılık yapıldığını dile getirmiştir:

Başka hiçbir din, kendisinin gerçek bir din olduğunu kanıtlamaya ihtiyaç duymadığı gibi, belirli bir inanca sahip herhangi bir kişinin de bu dinin mensubu olduğunu veya başına belirli bir şey takmanın kendi dininin bir gereği olduğunu kanıtlamasına gerek yoktur. Bu yalnızca Pastafaryanlara özgüdür.⁷²

USCK takipçilerinin hukukî yollara başvurarak aradığı haklardan bir diğerinin "yasal evlilik yapma izni" olduğu görülmektedir. Söz konusu girişimlerin ilk resmî örneği, Yeni Zelanda hükümetinin USCK’ya düğün yapma izni vermesinin ardından 2016’da Yeni Zelanda’nın Akaroa Limanı’ndaki bir korsan gemisinde gerçekleşmiştir.⁷³ Buna karşın Anoshka, ilk Pastafaryan düğününün 2014’te Polonya’nın Lodz şehrinde gerçekleştiğini, ancak düğünün, Pastafaryanizm’in Polonya’da resmî bir din olarak tanınmaması nedeniyle dünya medyası tarafından fark edilmediğini ifade etmiştir.⁷⁴ Yasal izinle gerçekleşmiş bir başka Pastafaryan evliliği, Kanadalı çift Dani Magnussen ile Jaromir Pavlat’ın düğünüdür. Çiftin düğünü Bir Korsan Gibi Konuşma Günü’nde, Christina Lake adlı küçük bir yerleşim yerinde, USCK üyelerinden Korsan Higgs’in yönetiminde yapılmış ve YouTube’dan canlı olarak yayınlanmıştır. Higgs düğünün

⁷⁰ Alexandra Sims, "Pastafarian Man Wins Right to Wear Colander on His Head in Driving Licence Photo", *Independent* (14 Ocak 2016).

⁷¹ *9News*, "Tradie Refused Religious Right to Wear Pasta Strainer on Head in Licence Photo", (3 Ekim 2014).

⁷² *9News*, "Tradie Refused Religious Right to Wear Pasta Strainer on Head in Licence Photo".

⁷³ Merrit Kennedy, "Holy Macaroni: Welcome To The First Ever Official Pastafarian Wedding", *NPR* (16 Nisan 2016).

⁷⁴ Anoshka, "A Joke, Mockery, Or Something More? The Chuch of te Flying Spaggetti Monster", 95.

Britanya Kolumbiyası eyaletinin izniyle gerçekleştiğini ve yasal olduğunu dile getirmiştir.⁷⁵

Yukarıda bahsi geçen hukukî girişimler basit, gereksiz ya da tam tersi eğlenceli görünebilir, ancak mahkemelerin USCK'nın resmî bir din olarak tanınmasına dair verdiği 'farklı' kararlar, dinin sübjektif bir kavram olduğunu ve yerel normlara göre değişebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu durum, din özgürlüğünün sınırlarının belirlenmesi hususunda oldukça ciddi bir kavramsal sorun teşkil etmektedir. USCK'nın hukukî anlamda geniş bir perspektiften sorgulandığı De Wilde davası, söz konusu kavramsal sorunun karmaşıklığına işaret eden önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Hollanda'nın Nijmegen şehrindeki Radboud Üniversitesi'nde bir hukuk öğrencisi olan Miende De Wilde, makarna süzgeciyle çekindiği fotoğrafı ehliyetinde kullanabilmek için Hollanda Yüksek Mahkemesi'ne başvurmuş, ancak mahkeme 'Pastafaryanizm'in bir din olmadığı' gerekçesiyle De Wilde'nin talebini reddetmiştir (2018).⁷⁶ Verilen bu kararın din ve inanç özgürlüğü hakkını ihlal ettiğini ileri sürerek davayı Strazburg'daki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşıyan De Wilde, benzer bir gerekçeyle yine ret cevabı almıştır (2021).⁷⁷ Mahkemenin sunduğu gerekçe, dinin ne olduğu ve bir inancın din olarak kabul edilebilmesi için hangi kriterleri taşıması gerektiği konusunu gündeme getirmesi nedeniyle yasal hükümlerin sorgulanmasına yönelik bir tartışma başlatmıştır. Söz konusu tartışmalar kapsamında De Wilde'nin Leiden Üniversitesi'nden emekli hukuk profesörü Paul Cliteur ile birlikte kaleme aldığı bir köşe yazısında, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. Maddesi uyarınca verilen dava kararını eleştirdiği görülmektedir. Eleştirilerin kaynağını oluşturan 9. Madde hükümleri şu şekildedir:

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.

2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.⁷⁸

'Sözleşmenin 9. Maddesiyle Korunan İnançlar'a yönelik başlığın 16. hükmünde yer alan şu ifade ise bir inancın din olarak kabul edilebilmesi için gerekli koşulları açıklamaktadır: "Bir inancın düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı kapsamına girebilmesi için *yeterince güçlü, ciddi, tutarlı ve önemli bir dereceye* ulaşması gerekir".⁷⁹

De Wilde ve Cliteur, 'düşünce, vicdan ve din özgürlüğü' kapsamındaki hakları korumayı amaçlayan maddede, yalnızca geleneksel dinî kalıplar içinde kalmak isteyenlerin hakları değil, aynı zamanda ateistler ve agnostikler gibi bu kalıplardan

⁷⁵ Claire Fenton, "Til Sauce Do Us Part: Canadian Couple Married Under Church of Flying Spaghetti Monster", *Daily Hive* (23 Eylül 2022).

⁷⁶ Eli Meixler, "A Dutch Court Has Ruled Pastafarians Cannot Wear Colanders in ID Photos", *Time* (17 Ağustos 2018).

⁷⁷ European Court of Human Rights (ECHR), K. 9476/19 (09.11.2021).

⁷⁸ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, 9. Madde Rehberi: *Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü*, (Avrupa Konseyi, Güncelleme 30 Nisan 2020), 7.

⁷⁹ AİHM, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, 9. Madde Rehberi: *Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü*, 11.

kurtulmak isteyenlerin haklarının da koruma altına alındığı⁸⁰ belirtmişler; ancak maddede dinin kapsamlı bir tanımının yapılmaması nedeniyle bir inancın 'din' olarak sayılabilmesi için mahkeme tarafından belirlenen *güçlülük (mantıklılık), ciddiyet, tutarlılık ve önemlilik*ten oluşan dört koşulun yeterli olmadığını vurgulamışlardır. Zira 'ciddiyet' koşulu USCK'nın bir din olarak kabul edilmesinin önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Oysa De Wilde ve Cliteur'a göre, din her zaman mizahtan yoksun ve kasvetli olmak zorunda değildir.⁸¹

De Wilde davası kapsamında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin din ve inanç özgürlüğüne yaklaşımını değerlendiren Tim Wolff'un konuya ilişkin görüşleri oldukça dikkat çekicidir. Amsterdam Üniversitesi'nde bir hukuk doktoru olan Wolff, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. Maddesi'nde yer alan 'bir inancın din olarak kabul edilmesi için gerekli dört koşulu' detaylı açılardan ele almış ve söz konusu koşulların karşılanıp karşılanmadığının anlaşılabilmesi için test edilmesine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre bu test, başvuru sahibinin inancının yeterli düzeyde mantıklılık, ciddiyet, tutarlılık ve önem taşıyıp taşımadığına ya da inancına yönelik gerçekleştirmek istediği eylem arasında yeterince yakın bir bağ olup olmadığına yönelik olmamalıdır. Bunun yerine test aracılığıyla dikkate alınması gereken şey, başvuru sahibinin gerçekleştirmek istediği dinî eylemin gerektirdiği özelliklere sahip olup olmadığıdır. Bir çeşit 'samimiyet testi' olarak ifade ettiği bu yöntemle Wolff, davaya ilişkin verilecek kararın başvuru sahibinin samimiyetini değerlendirebilecek gözlemlenebilir kanıtlara dayanmak zorunda olduğunu ifade etmiştir.⁸²

Bahsi geçen dava kararını incelediği çalışmasının sonunda Wolff'un USCK'yı tartışmasız bir parodi olarak değerlendirmesi, parodi inanç sistemlerinde esas amacın siyasî olduğunu vurgulaması ve siyasî amaçlar uğruna böyle bir yol tercih edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını belirtmesi ilginçtir:

Pastafaryanların hukukî mücadelesi, her şeye gücü yeten bir makarna yaratığından ziyade Pastafaryanizm'in ardındaki siyasî görüş ve amaçlara bağlılıklarını göstermektedir... Pastafaryanlar siyasî amaçlarını korumak istiyorlarsa belki de kendilerini mahkemeye ya da yerel makamlara Pastafaryan olarak değil, gerçek siyasî inançlarının taraftarları olarak sunmalıdırlar.⁸³

Daha da ilginç, saçma bir kurgu üzerine inşa edildiğini ima ettiği Pastafaryanizm ve taraftarlarına yasal ayrıcalık tanınması durumunda Mahkeme'nin de saçmalamış olacağına dair sözleridir: "Eğer Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin bir spaghetti canavarına bağlılık temelinde yasal bir ayrıcalık tanınmasını sağlayabilirseniz bu,

⁸⁰ "Sözleşme'nin 9. maddesi ile muhafaza altına alınmış olan düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, Sözleşme uyarınca 'demokratik bir toplumun' temellerinden birisini oluşturmaktadır. Bu özgürlük, dinî boyutu açısından, inananların kimliğini ve hayat algılarını oluşturan en hayati nitelikteki unsurlardan biridir, ancak *ateistler, agnostikler, septikler ve kayıtsızlar açısından da son derece değerli bir anlamı bulunmaktadır...*". AİHM, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, 9. Madde Rehberi: *Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü*, 10.

⁸¹ Mienie De Wilde – Paul Cliteur, "The Secular Religion of the Church of the Flying Spaghetti Monster", *The Freethinker* (27 Temmuz 2022).

⁸² Tim Wolff, "Cogency, Seriousness, Cohesion, and Importance: Assessing the Strasbourg Case-Law on Religion or Belief", *Oxford Journal of Law and Religion* 11 (2022), 182.

⁸³ Wolff, "Cogency, Seriousness, Cohesion, and Importance", 195.

mevcut sistemin saçmalığını ortaya koyacaktır.”⁸⁴ Görüldüğü üzere Pastafaryanlar tarafından başlatılan hukukî süreçler, din özgürlüğünün sınırlarına ve din olgusunun kavramsal çerçevesine ilişkin yeni bir tartışma gündemi oluşturmuştur.

Sonuç

Tanrı'nın varlığının ispatlanamayacağını kanıtlamak ve geleneksel dinî inançlara yönelik öğretileri eleştirmek amacıyla öne sürülen kurgusal argümanlardan hareket edildiğinde, parodi din kavramının ateist mizahın bir yansıması olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu makale çalışmasının ulaştığı en temel sonuç, Russell ve halefleri tarafından öne sürülen kurgusal argümanlar ile günümüzün popüler parodi dinlerinden biri olarak kabul gören Pastafaryanizm'in kurgusal öğretisi arasındaki yadsınamaz uyum ve benzerliktir. Bu bağlamda yapılan değerlendirmede, Russell'ın “Göksel Çaydanlığı”, Sagan'ın “Görünmez Ejderhası” ya da Baggini'nin “Loch Ness Canavarı” örneklerinde olduğu gibi, Pastafaryanizm'in de tanrısal figür olarak öne sürdüğü Uçan Spagetti Canavarı aracılığıyla benzer bir mantığı kullandığı ve dinin ciddiyetini mizahî bir dille sorgulama yoluna gittiği tespit edilmiştir. Tespit edilen bir diğer husus, mensupları tarafından bir tür dinî düşünce ve ifade özgürlüğü olarak görülen Pastafaryanizm'in, eleştirel düşünmeyi teşvik ederek dinin katı normlarına karşı alternatif bir bakış açısı oluşturmayı amaçlayan söylemleri ve bunu yaparken de mizahın gücünden yararlanarak dinî ve kültürel normlara meydan okuyan uygulamaları ile dikkat çektiğidir. Bunların yanı sıra USCK'nın, yaratılışçılığı savunan akıllı tasarım teorisine karşı evrimci görüşü savunmak amacıyla tamamen bireysel bir protesto hareketi olarak başlamasına rağmen dünya çapında edindiği çok sayıdaki taraftarı ve hukukî davalar aracılığıyla elde ettiği ayrıcalıklar sayesinde, toplumsal ve özellikle hukukî alanda, dinin ne olduğu ve bir inancın din olarak kabul edilmesi için gerekli kriterlerin neler olması gerektiği gibi konuların sorgulanmasına neden olacak kritik bir etkiye yol açtığı görülmektedir. Bu nedenle Pastafaryanizm'in din araştırmacıları tarafından belli sınıflandırmalar içerisine dâhil edilerek YDH'ler kapsamında ele alınıp alınamayacağına yönelik yapılacak tartışmalar yukarıdaki sorgulama dâhilinde gerçekleştirilmelidir. Ayrıca ateist bir düşünce zemini üzerine inşa edilmelerinin yanı sıra sahip oldukları kurgusal öğretileri sayesinde geleneksel birer din görünümü kazanmaya başlayan parodi dinlerin, çalışmada bahsedilen video görüşmelerinde açık bir biçimde görüldüğü üzere, ülkemizde de özellikle genç kesim arasında giderek yaygınlaşmaya başlamasının, göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus olduğu düşünülmektedir. Tam da bu nedenle konuyu teorik açıdan ele alan bu çalışmanın, parodi dinlerin birey ve toplum üzerindeki etkilerine değinecek saha araştırmalarına zemin oluşturarak psikolojik ve sosyolojik açılardan da ele alınıp incelenmesine vesile olması temenni edilmektedir.

⁸⁴ Wolff, “Cogency, Seriousness, Cohesion, and Importance”, 195.

Kaynakça | References

- AIHM, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, 9. Madde Rehberi: Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü*. Avrupa Konseyi, Güncelleme 30 Nisan 2020. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Guide_Art_9_TUR
- Anoshka, Siarhei A. "A Joke, Mockery, Or Something More? The Chuch of the Flying Spaghetti Monster: An Invented Religion or A New Movement?". *Electronic Journal of Folklore* 81 (2021), 81-100. <https://doi.org/10.7592/FEJF2021.81.anoshka>
- Baggini, Julian. *Ateizm*. çev. M. Barış Gümüşbaş. Ankara: Dost Yayınevi, 2019.
- Bahçecik, Muhammed. "Görünmez Pembe Tek Boynuz İnancı İle Yüzleşme! Benim Tanrım Pembe Tek Boynuzlu At!". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=arCWpJH9EgM>
- Bahtin, Mihail. *Rabelais ve Dünyası*. çev. Çiçek Öztekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Baran, Dilâ. "Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi (Pastafaryanizm)". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan-Emine Battal. 918-921. İstanbul: Okur Akademi, Genişletilmiş 2. Baskı, 2024.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 16. Basım, 2022.
- Burde, Mark. "The Parodia Sacra Problem and Medieval Comic Studies". *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times: Epistemology of a Fundamental Human Behavior, Its Meaning, and Consequences* ed. Albrecht Classen. 215-242. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Bury, John Bagnall. *A History of Freedom of Thought* New Jersey: Gorgias Press, 2002.
- Chidester, David. *Authentic Fakes, Religion and American Popular Culture*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Coştu, Yakup. *Küreselleşme ve Din*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Cowie, Tom. "This Guy Got a Victorian Driver's Licence with a Pasta Strainer on His Head". *The Age* (29 Kasım 2016). <https://www.theage.com.au/national/victoria/this-guy-got-a-victorian-drivers-licence-with-a-pasta-strainer-on-his-head-20161129-gszuu7.html>
- Cusack, Carole M. *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Farnham-Burlington: Ashgate Publishing, 2010.
- Çınar, Gökhan. "Ben Zebaniyim, Seçilmiş Kişiyim". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Temmuz 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=MfhdCE4BE78>
- Davidson, Markus Altena. "Fiction-Based Religion, Conceptualising a New Category Against History-Based Religion and Fandom". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 14/4 (2013), 378-395. <http://dx.doi.org/10.1080/14755610.2013.838798>
- Davidson, Markus Altena. "The Spiritual Milieu Based on J.R.R. Tolkien's Literary Mythology". *Handbook of Hyper-Real Religions*. ed. Adam Possamai. 185-204. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Dawkins, Richard. *Bir Şeytanın Papazı*. çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Melisa Miller. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2022.

De Wilde, Mienke. – Cliteur, Paul. “The Secular Religion of the Church of the Flying Spaghetti Monster”. *The Freethinker* (27 Temmuz 2022).

<https://freethinker.co.uk/2022/07/the-secular-religion-of-the-church-of-the-flying-spaghetti-monster/ECHR>, European Court of Human Rights. K. 9476/19 (09.11.2021).

<https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22:%5B%229476/19%22%5D,%22itemid%22:%5B%22002-13502%22%5D%7D>

Eli Meixler, Eli. “A Dutch Court Has Ruled Pastafarians Cannot Wear Colanders in ID Photos”. *Time* (17 Ağustos 2018).

<https://time.com/5370043/pastafarian-religion-netherlands/>

Erasmus, Desiderius. *Deliliğe Övgü*. çev. Aycan Özüpek. Ankara: Dorlion Yayınları, 2017.

Fenton, Claire. “Til Sauce Do Us Part: Canadian Couple Married Under Church of Flying Spaghetti Monster”. *Daily Hive* (23 Eylül 2022).

<https://dailyhive.com/vancouver/flying-spaghetti-monster-wedding>

Gander, Kashmira. “Pastafarian Man Niko Alm Wins Right to Wear Colander on his Head in Driving Licence Photo”. *Independent* (16 Temmuz 2011).

<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/pastafarian-man-niko-alm-wins-right-to-wear-colander-on-his-head-in-driving-license-photo-9610859.html>

Gevşek Kanon: Uçan Spagetti Canavarı Kilisesi'nin Dua Kitabı. çev. Feyyaz Şahin. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2017.

Henderson, Bobby. *Uçan Spagetti Canavarı'nın Kutsal Kitabı*. çev. Umut Ulus – Uğraş Turan Önder. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2010.

Henderson, Bobby. “Open Letter to Cansas School Board”. Erişim 28 Aralık 2023.

<https://www.spaghettimonster.org/pages/about/open-letter/>

Kennedy, Merrit. “Holy Macaroni: Welcome To The First Ever Official Pastafarian Wedding”. *NPR* (16 Nisan 2016).

<https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2016/04/16/474510676/holy-macaroni-welcome-to-the-first-ever-official-pastafarian-wedding>

Lehtinen, Hanna. “Counterreligion? The Church of the Flying Spaghetti Monster and Shifting Discourse on Religion”. Turku: University of Turku, Faculty of Humanities, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Maćkowiak, Anna M. “Mythical Universes of Third-Millennium Religious Movements: The Church of the Flying Spaghetti Monster and Matrixism”. *Maska Magazyn Antropologiczno-Społeczno Kulturowi, Kosmos, Astronomia, Ciała Niebieskie* 29 (2016), 85-97.

Mann, Jill. *Chaucer and Medieval Estates Satire, The Literature of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Obadia, Lionel. “When Virtually Shapes Social Reality: Fake Cults and the Church of the Flying Spaghetti”. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 8 (2005), 115-127. <https://doi.org/10.11588/rel.2015.0.20327>

Oppy, Graham. “Whither New Atheism?”. *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. ed. Christopher R. Cotter vd. 15-31. Cham: Springer Publishing, 2017.

- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Possamai, Adam. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2005.
- Possamai, Adam. "Yoda Goes to Glastonbury", *Handbook of Hyper-Real Religions*, ed. Adam Possamai. 1-21. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Quillen, Ethan G. "The Satirical Sacred: New Atheism, Parody Religion, and the Argument from Fictionalization". *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. ed. Christopher R. Cotter vd. 193-220. Cham: Springer Publishing, 2017.
- Russell, Bertrand. "Is There A God?". *The Collected Papers of Bertrand Russell, Last Philosophical Testament*. ed. John G. Slater – Peter Köllner. 11/542-548. London – New York: Routledge 2017.
- Sadlier, Samantha. "Church of the Flying Spaghetti Monster Pastafarians Makes Statement". *The Spectrum* (18 Kasım 2014).
<https://www.thespectrum.com/story/news/local/2014/11/16/church-flying-spaghetti-monster-pastafarian-makes-statement/19123337/>
- Sagan, Carl. *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*. çev. Can Evren Topaktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Saul, Heather. "Pastafarian Woman Wears Colander on Her Head in Driving Licence Photo". *Independent* (11 Eylül 2014).
<https://www.independent.co.uk/news/weird-news/pastafarian-woman-wears-colander-on-her-head-in-driving-license-photo-9727131.html>
- Simpson, Scott. "Joke Religions: Make-Believe in the Sandbox of the Gods". *Ex-Nihilo, Periodyk Młodych Religioznawców* 2/6 (2011), 91-118.
- Sims, Alexandra. "Pastafarian Man Wins Right to Wear Colander on His Head in Driving Licence Photo". *Independent* (14 Ocak 2016).
<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/pastafarian-man-wins-right-to-wear-colander-on-his-head-in-driving-licence-photo-a6811326.html>
- Wolff, Tim. "Cogency, Seriousness, Cohesion, and Importance: Assessing the Strasbourg Case-Law on Religion or Belief". *Oxford Journal of Law and Religion* 11 (2022).
<https://doi.org/10.1093/ojlr/rwad006>
- 9News. "Tradie Refused Religious Right to Wear Pasta Strainer on Head in Licence Photo". (3 Ekim 2014).
<https://www.9news.com.au/9stories/tradie-refused-religious-right-to-wear-pasta-strainer-on-head-in-licence-photo/176815d8-f9fd-422e-b772-15d92ffe2f63#:~:text=Sydney%20student%20Preshalin%20Moodley%20had,to%20express%20his%20religious%20beliefs.>

Peter Berger Örneğinde Sekülerleşme Tartışmaları: Etkiler ve Fikrî Değişim

Ahmet Özalp

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye
orcid.org/0000-0003-3134-3084
ror.org/01dzjez04
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr

Fatma Özer

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye
orcid.org/0009-0003-2820-9789
ror.org/01dzjez04
fatmabek1986@gmail.com

Öz

Din, insan yaşamını derinden etkileyen kurumların başında gelmektedir. Uzun yıllar boyunca dinin toplum yaşamı üzerine etkileri çok sayıda bilim insanı tarafından tartışma konusu olmuştur. Bu açıdan dinin toplum üzerindeki etkisi bilim insanları tarafından değişen toplumsal ve dönemseller şartlar nedeniyle her zaman araştırılmaya değer bulunmuştur. Özellikle, son dönemlerde birey ya da toplumun dinin toplumsal etkilerinden uzaklaştığı ya da insan üzerindeki etkisinin farklı yollarla artması problemi çok sayıda sosyoloğu bu konu özelinde araştırmalara itmiştir. Bu konu özelinde Peter Berger de görüşleri ve fikirleri açısından din sosyolojisi alanındaki önemli isimlerden biridir. Berger, dinin zamanla değişen doğası hakkındaki düşüncelerini sistematik hâle getirirken Karl Marks, Emile Durkheim ve Max Weber'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu çalışmada, öncelikle Berger'in yöntem olarak eserlerinde kullandığı fenomenolojik yaklaşım ve gerçekliğin sosyal inşasına yönelik görüşleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bununla beraber Weber, Durkheim ve Marks'ın Berger'in sekülerleşme tezi üzerindeki etkileri tartışılacaktır. Son olarak da Berger'in sekülerleşme ve desekülerleşme konusundaki düşünceleri ayrıntılı olarak analiz edilecektir. Çalışmada literatür tarama tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın temel amacı, ülkemiz alan yazınına katkı sağlamakla birlikte, Berger'in sekülerleşme tezinde zaman içinde meydana gelen değişimleri anlamaktır. Çalışmayı biçimlendiren ana soru Berger'e göre toplumsal yaşamda dinin insan hayatı üzerindeki etkilerinin zamanla nasıl değişime uğradığıdır. Çalışma sonuçlarına göre Berger, kurucu sosyologların fikirlerinden sekülerleşme konusunda oldukça etkilenmiştir. Ancak, Berger'in moderniteye bir tepki olarak gelişen dünya genelindeki yeni dinî hareketlerin canlanmasını analiz edebilmek için desekülerleşme tezini ortaya attığı görülmektedir. Ek olarak, Berger'in çalışmalarında daha çok toplumsal inşacı ve yorumlamacı yaklaşımları kullandığı anlaşılabilir. Birlikte fenomenolojiden de yararlandığı düşünülmektedir. Berger'in sekülerleşme ve desekülerleşme konusundaki fikirleri bu konu özelinde araştırmalar yapan bilim insanlarına yol göstermesi de beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Peter Berger; Sekülerleşme; Anomi; Weber; Desekülerleşme

Öne Çıkanlar

- Çalışmanın ana sorusu Berger'e göre toplumsal yaşamda dinin insan hayatı üzerindeki etkilerinin zamanla nasıl değişime uğradığıdır.
- Sekülerleşme fikirlerinden “dönemin koşulları” nedeniyle vazgeçen Berger, 21. yüzyılda dünyanın giderek daha da dindarlaşacağını savunmuştur.
- Berger'in sekülerleşme tezi üzerinde klasik sosyologlardan özellikle Weber'in etkisi oldukça fazladır.
- Berger daha sonra sekülerleşme hakkındaki fikirlerini değiştirmiş, dinî çoğulculuk meselesine işaret ederek desekülerleşme tezini oluşturmuştur.
- Berger, dinin desekülerleşme sürecinde toplumsal belirsizliklere ve anlam kayıplarına karşı güçlü bir kalkan olduğunu da vurgulamıştır.

Atıf Bilgisi

Özalp, Ahmet – Özer, Fatma. “Peter Berger Örneğinde Sekülerleşme Tartışmaları: Etkiler ve Fikrî Değişim”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 79-99.

Makale Bilgisi

Geliş Tarihi	12 Aralık 2023	
Kabul Tarihi	18 Şubat 2024	
Yayın Tarihi	26 Mart 2024	
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
Benzerlik Taraması	Turnitin	
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com	
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar 1 (%70) – Yazar 2 (%30)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar 1 (%70) – Yazar 2 (%30)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar 1 (%60) – Yazar 2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar 1 (%80) – Yazar 2 (%20)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar 1 (%90) – Yazar 2 (%10)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
S. Kalkınma Amaçları	-	
Lisans	CC BY-NC 4.0	



Debates on Secularization in the Example of Peter Berger: Impacts and Intellectual Change

Ahmet Özalp

Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Eskişehir, Türkiye
orcid.org/0000-0003-3134-3084
ror.org/01dzjez04
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr

Fatma Özer

Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Eskişehir, Türkiye
orcid.org/0009-0003-2820-9789
ror.org/01dzjez04
fatmabek1986@gmail.com

Abstract

Religion stands as one of the institutions profoundly influencing human life. Over the years, the effects of religion on social life have been a subject of discussion by many scholars. In this respect, the effect of religion on society has always been found worthy of research by scientists due to changing social and periodic conditions. In particular, the problem that the individual or society has moved away from the social effects of religion in recent times or that its effect on people has increased in different ways has pushed many sociologists to research on this subject. In this context, Peter Berger emerges as a significant figure in the sociology of religion, in terms of his views and ideas. In articulating his thoughts on the changing nature of religion over time, Berger was heavily influenced by Karl Marks, Emile Durkheim, and Max Weber. This study will provide a detailed examination of Berger's phenomenological approach used in his works as a method and perspective on the social construction of reality. Additionally, the influences of Weber, Durkheim, and Marks on Berger's thesis of secularization will be discussed. Finally, Berger's thoughts on secularization and desecularization will be analyzed in detail. A literature review technique was used in the study. The study's main purpose is to contribute to the literature and understand the changes that have occurred over time in Berger's secularization thesis. The main question shaping the study is how, according to Berger, the effects of religion on human life in social life have changed over time. According to the study results, Berger was significantly influenced by the ideas of founding sociologists on secularization. However, it seems that Berger put forward the desecularization thesis to analyze the revival of new religious movements around the world that developed as a reaction to modernity. Furthermore, although Berger is thought to have used mainly social constructionist and interpretative approaches in his studies, he is also thought to have made use of phenomenology. Berger's ideas on secularization and desecularization are also expected to guide scientists conducting research on this subject.

Keywords

Sociology of Religion; Peter Berger; Secularization; Anomie; Weber; Desecularization

Highlights

- The study's main question is how, according to Berger, religion's impact on human social life has changed over time.
- Berger, abandoned the ideas of secularization due to the "conditions of the period", argued that the world would become increasingly religious in the 21st century.
- Classical sociologists, especially Weber, have a great influence on Berger's secularization thesis.
- Berger later changed his ideas about secularization and created the desecularization thesis by pointing to the issue of religious pluralism.
- Berger also emphasized that religion is a strong shield against social uncertainties and loss of meaning in the process of desecularization.

Citation

Özalp, Ahmet – Özer, Fatma. "Debates on Secularization in the Example of Peter Berger: Impacts and Intellectual Change". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 79-99.

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	18 February 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	No potential conflict of interest was reported by the authors.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1) Author 1 (%70) – Author 2 (%30) Data Curation (CRediT 2) Author 1 (%70) – Author 2 (%30) Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) Author 1 (%60) – Author 2 (%40) Writing (CRediT 12-13) Author 1 (%80) – Author 2 (%20) Writing – Review & Editing (CRediT 14) Author 1 (%90) – Author 2 (%10)
<i>Funding</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Rönesans ve reform hareketleri Batı'da yeni bir fikri dönemin başlangıcı olurken aynı zamanda toplumun her alanında gerçekleşecek köklü değişiklikler açısından da dikkat çekmektedir. Özellikle Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi ve diğer bütün toplumsal yaşamı değiştiren durumlar sadece Batı toplumunu etkilememiş birçok ülkenin toplumsal yapısını da değiştirmiştir. Dünya bu açıdan bakıldığında yeni ve sancılı bir döneme de girmiştir. Bu gelişmeler sonucunda toplumsal iyileşme ve toparlanma zaman alırken toplum yaşamındaki değişim büyük bunalımlara neden olmuştur. Bu bunalım ve gelgitler hem ferdi hem de toplumsal alanda kendini göstermiş, dinî açıdan bireyler kilisenin hegemonyasından kopup yeni arayışlara yönelmiştir. Yeni dönemde din olgusu bireyin duygu ve düşünce dünyasında farklı formlarda tezahür etmeye başlamıştır. Dini, siyasi, ekonomik, toplumsal ve daha birçok alanda değişim ve dönüşümler gerçekleşirken insanların yeni anlam arayışları sosyoloji çalışmalarının da konusunu oluşturmuştur. Bu dönemde gelişen sosyal teoriler anomik dönemin yarattığı problemlere çözüm bulmaya çalışmış ve bu sayede toplumsal yaşamda farklılaşmayı ana konusu yapan yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, sosyolojinin kurucu babaları olarak kabul edilen Emile Durkheim (1859), Max Weber (1864) ve Karl Marks (1818) yeni toplumsal düzeni araştıran önemli sosyologlar olmuşlardır.¹ Modern sosyologlara fikri açıdan yol gösterici olan bu sosyologlar Peter Berger'in de toplum araştırmaları üzerinde etkili olmuştur. O, kendi sosyolojik bakış açısını oluşturmaya çalışırken Durkheim'in toplumun nesnel olgusallığı ve Weber'in eylemin öznel anlam analizlerinin birbirinden farklı yaklaşımlar olmadığını savunmuştur. Berger'in sekülerleşme konusundaki fikirlerinin gelişiminde sosyolojinin kurucu babaları önemli rol oynamıştır. Berger eserlerinde toplumun doğasını daha çok karşılıklı etkileşim ilişkileri açısından analiz edilmeye çalışmış, sonucunda da sosyal eylem teorisi geliştirmiştir. Fenomenolojiden oldukça etkilenen Berger, bireyi toplumsal hayatın merkezine koymaktadır. Toplumsal yaşamı birey ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler özelinde analiz eden Berger, kendi toplumsal inşacılık teorisini bu bağlamda geliştirmiştir. Toplumun doğasındaki öznel ve nesnel unsurlara sıklıkla değinen Berger, öznel ilişkilerin zamanla kurumsallaşarak nesnel yapılara döndüğünü vurgulamaktadır. Kendi metodolojisini çalışma arkadaşı Thomas Luckmann ile ortak kaleme aldıkları "*Gerçekliğin sosyal inşası*" adlı eserinde detaylandırmıştır. Bu eserinde, toplumsal hayatın hem öznel hem de nesnel doğasını sentezleyerek araştırma yapılması gerekliliği üzerinde durmuştur. Makro ve mikro teoriler geliştirmek yerine toplumun doğasını öznel ve nesnel gerçeklikler arasında köprüler (etkileşimler) kurarak araştırmaya çalışmıştır.² Berger, sosyolojik araştırmalarında genellikle sosyal yaşamla alakalı bilgi ve eylem arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Aktör, onun sosyolojisinde toplumsal dünyayı sürekli yeni anlamlar üreterek inşa etmektedir. Ona göre çok sayıda bilgi türü ve davranış biçimi sosyal gerçekliğin anlaşılmasında ilk incelenmesi gereken unsurlardandır.³ Berger'in araştırmalarının merkezindeki temel konu toplumsal gerçekliğin toplumun sosyal inşasında nasıl anlaşıldığı ve birey tarafından bu gerçekliğe

¹ Bekir Balkız - Vefa Saygın Ögütü, "Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın 'Gerçekliğin Sosyal İnşası' Teorisi ve Eleştirisi", *Sosyoloji Dergisi* 27 (2012), 35.

² Derek Layder, *Modern Social Theory: Key Debates and New Directions* (London: Routledge, 1997), 118.

³ Peter Berger - Thomas Luckmann, *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögütü (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 3.

ne şekilde tepki verildiğidir. Bu bağlamda, sosyal gerçekler toplumsal hayatın içinde ve bireyi ilgilendiren sosyal etkileşimlerde aranmalıdır. Sosyal etkileşimler bilgi türlerinin ortaya çıkışını anlamada ve insanın sosyal hayatı anlamlandırıp içselleştirmesinde oldukça önemlidir.

Din de sosyal gerçekliğin toplum tarafından algılanışı ve yeniden üretimi açısından önde gelen etkileşim ritüellerine sahiptir. Bu bağlamda dinin anlam yaratma özelliği yine insandan geçmekte, dinî öğretileri bireyler kendileri anladıkları şekilde içselleştirerek tekrar nesnel bir yapıya dönüştürüp dışsallaştırmaktadır. Din bir etkileşim aracı olarak hayatı anlamlandırmada ve yeni anlamlar üretmede oldukça işlevseldir. Ancak, günümüzde küreselleşme, kitle iletişim araçlarının gelişmesi, bilimsel bilginin gelişimi vs. gibi faktörler bireylerin yeni anlamlar yaratmasında etki eden önemli unsurlardandır. Bu bağlamda bireyler etkisinde kaldıkları yeni çoğul dinî hareketlerden dolayı hayatı anlamlandırmada ve eylem üretmede zorluklarla karşılaşmaktadır. Berger'in sekülerleşme hakkındaki fikirlerinin gelişiminde bu tür dinî çoğulculuk, dinin toplum hayatındaki önemini yitirmesi ve dinin geleneksel boyutlarının toplum tarafından reddedilip yeni anlam biçimlerinin ortaya çıkması etkilidir. Toplumsal hayattaki bu tür değişimleri Berger, sosyolojinin kurucu babalarının sosyal teorilerini sentezleyerek incelemeye çalışmaktadır. Özellikle Weber, onun sekülerleşme tezi üzerinde son derece etki sahibidir. Bu nedenle, çalışmada ilk olarak Berger'in fenomenoloji ve toplumsal gerçeklik hakkındaki fikirleri tartışılacaktır. Böyle bir başlığın kullanılmasının ana nedeni, Berger'in yöntem açısından fenomenolojik yaklaşımlara sıklıkla vurgu yapmasıdır. Daha sonra Weber'in sosyal teorisinin Berger'in sekülerleşme tezi üzerindeki etkileri incelenecektir. Üçüncü olarak, Berger'in sekülerleşme tezinin gelişiminde önemli pay sahibi olan Durkheim'in anomi kavramı analiz edilecektir. Berger, Weber'e oranla Durkheim'den daha az etkilenmesine rağmen anomi ve din ilişkisine sıklıkla vurgu yapmaktadır. En sonunda, bütün bu sosyal teorilerin bir sentezlemesi olan Berger'in sekülerleşme ve desekülerleşme fikirleri üzerinde de durulacaktır.

1. Gerçekliğin Sosyal İnşası ve Peter Berger'in Fenomenolojisi

Peter Berger ve birçok çalışmasını birlikte yürüttüğü Thomas Luckmann, gerçekliğin sosyal inşası teorisini üretirken kendinden önceki önemli sosyologlardan olan Durkheim, Weber ve Marks'ın çalışmalarından yola çıkıp onların bilgilerini de sentezleyerek yeni bir teori ortaya koymuşlardır. Bu teori, köklerini fenomenolojik yaklaşımlardan almaktadır. Felsefi akımlardan biri olan fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'dir. Husserl, insanların dış dünyayı son derece intizamlı gördüğünü, aslında kendilerinin dünyaya biçim ve şekil verdiğini ancak bunun farkında olmadıklarını iddia etmektedir. Husserl, insanların farkında olmadıkları bu süreci, bu nedenle, sorgulama ihtiyacı da hissetmediklerini iddia eder. Fenomenoloji ekolü fertlerin tercihleri ile ön kabullerini araştırırken, onların önceki düşüncelerinden ve sabit fikirlerinden uzak durmayı amaç edinen bir ekoldür. Fenomenoloji olayları (görünümleri) ve olguları toplumdaki bireyler tarafından dolaysız bir şekilde görüldüğü ve algılandığı şekliyle ele almaktadır.⁴ İnsanlar toplum içerisinde kendi ön kabulleri, değerleri, hayata bakış açıları ile çevrelerini biçimlendirmeye çalışırlar ve davranışlarını da bu yolla sergilerler. Oysa fenomenolojik

⁴ Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elbruz - M. Rami Ayaz (İzmir: Punto Yayıncılık, 2004), 297.

yaklaşım, şüphe ile olay ve olgulara bakmayı bunların iç dinamiğinin sorgulanmasının gerekli olduğuna inanır. Fenomenolojik yaklaşımı sosyolojiye ilk uygulayan kişi Husserl'in öğrencisi Alfred Schutz'dur. Fenomenolojik sosyoloji, dış dünyaya diğer sosyolojik yaklaşımlardan daha mesafeli bir yerden bakar. Fiziki dünyadaki nesnelere, kişilerin öznel yorumlarına bağlı olmadan var olmalarına karşın, sosyal hayattaki kavramlar daha karmaşık ve insanın algılarına göre değişebilen durumlardır. Örneğin, suç ve sevgi kavramları insanlarla ilgili kavramlardır. Bu kavramların manaları ve uyandırdığı hissiyat kişiden kişiye ve durumdan duruma göre değişiklik göstermektedir. İnsanların bu kelimelerle canlandırdıkları içerik kendi deneyimleri ile alakalıdır.⁵ Bu nedenle, pozitivistlerin iddialarına karşın fenomenologlar, insanların sosyal olaylara ilişkin algıları ve yorumlamaları, yine onların olayları ve olguları anlama kapasitelerine bağlı olduğunun üzerinde durmaktadır. Fenomenologlar, kendi görüşlerini pozitivistlerin görüşlerinin karşısına yerleştirmelerine ek olarak, insan davranış ve tavırlarının nesnel olgular gibi incelenemeyeceğini de savunurlar. Bu nedenle, her insanın duyu ve zihin yapısının kendine özgü olduğunu savunurlar. Fenomenologlar toplumu, rasyonalistlerin görüşlerinin tersine zaten insandan bağımsız var olan ve kendi kendini oluşturan bir yapıdan ziyade bireylerin karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkan karşılıklı yaratımın bir sonucu olarak görür. Bu sonucu "ortaya çıkan gerçeklik" olarak adlandırırlar.

Peter Berger, hocası Schutz'un düşüncelerinden etkilenecek gerçekliğin sosyal inşası kuramını geliştirmiş ve hocasının düşüncelerine yeni eklemeler yapmıştır. O, gerçekliğin karşılıklı iletişimle inşa edilebileceğini iddia etmiş; bu iddiası da yaşadığı dönemde ve sonrasında büyük ses getirmiştir. Berger, toplum karşılıklı iletişimle kendi kendini yeniden oluşturan bir yapıya sahip olduğunu ve bireylerin kendi zihin dünyalarında her defasında yeniden toplumsal yapıyı ürettiğini savunur. Bu ortaya çıkan ürünün öznel yani kişiye özgü olduğunu ve her daim yeniden dönüşen insan davranışlarından meydana geldiğini söyler.⁶ Sosyal gerçeklikle ilgili fikirlerini "Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi" adlı eserinde ayrıntılı olarak tartışır.⁷ Berger ve Luckmann, sosyal gerçekliğin üç safhadan medyana geldiğini ve bu üç safha arasındaki ilişkinin sosyal gerçekliğe temel oluşturduğunu belirtir. Bu üç aşamanın ilki dışsallaştırmadır. Berger, dışsallaştırmayı bireyin antropolojik yönleriyle açıklamaya çalışmaktadır. İnsanların diğer organizmaların aksine dünyaya hem biyolojik hem de zihinsel açıdan tamamlanmamış bireyler olarak geldiklerini iddia eder. Bu hazır bulunurluğa sahip olmayan insanın zamanla belli kritik dönemlerden geçerek toplumsal bütünlüğe erişeceğini ifade etmiştir. Diğer canlılar kendilerini koruyabilecek yetilere (içgüdülere) sahipken insanoğlu yaşamak için ilk bebeklik döneminden itibaren başka bir kişiye muhtaçtır. Bu muhtaçlık hali insanoğlunun biyolojik yapısının bir sonucudur. İnsan, içinde bulunduğu durumu değiştiremeyeceğine göre içinde bulunduğu yaşama uyumlu olmak veya toplumsal yaşamı kendine uydurmak zorundadır. Gehlen, bu anlamda insanın diğer canlılardan farklı olarak aklı ile toplumsal yaşamı yeniden dönüştürebileceğini iddia eder.⁸ Berger ise insanın tekdüze bir varlık olmadığını; belli kalıp yargılardan bağımsız

⁵ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012), 232.

⁶ Ahmet Özalp, "Peter Berger'de Gerçekliğin Sosyal İnşası: Anlam ve Semboller", *Güncel Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Armağan Öztürk (Ankara: Tekin Yayınevi, 2022), 94.

⁷ *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle.

⁸ Arnold Gehlen, *İnsan*, çev. Bedia Akarsu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 13.

kendine özgü bir canlı olduğunu savunarak kendi doğasını ve yaşamını sürekli olarak baştan yarattığını savunur.⁹ Aslında, dışsallaştırma aşaması insanın kendi özelliklerinin bir dışı vurumu ve kendi özgünlüğüdür. Dışsallaştırma bu yönüyle, özne ile ilgili bir süreçtir. Böylece, insan sadece nefes alan bir canlı olmaktan öte kendine özgü bir düşünüş ve karakter ortaya koyar. Fiziksel açıdan insan türü birbirine benzese de insanın kendine has bir karakter inşa etme şansı vardır. Berger, insanın sosyal bir varlık olarak bir başına iken diğer canlılardan farksız olduğunu vurgular.¹⁰ Berger, ikinci aşamayı nesnelleştirme şeklinde tanımlar. Bu aşamada Berger, toplumun bireyin kendi ürettiği anlam dünyasından topluma özgü belirli davranışları sergileyen bir konuma doğru evrildiğini savunur. Bireyin kendine özgü olduğu bu aşamada toplumsal açıdan nesnelleştirilmiş hâle gelmektedir. Berger, bu sürecin başında mutataştırmanın (habitualization) oluştuğunu savunmaktadır. O, mutataştırmanın yaşam ile aramızda kurduğumuz bağı düzenlediğini ve insanı kargaşalardan arındırarak benliğimizi istikrara kavuşturduğunu vurgulamaktadır.¹¹ Mutataştırma sürecinde her ne kadar bir düzen söz konusu olsa da fitri istek ve arzularımız bu düzeni bozabilmektedir. Ek olarak, Berger, nesnelleştirme sürecinde kurum kavramının üzerinde de durmaktadır. O, kurumsallaşan yapıların insan davranışlarının belirli bir düzen içerisinde devam etmesini ve bilişsel açıdan katı bir hâle gelmesini sağladığını ifade eder.

Berger, kurumların bireyin eylemlerini sürdürmesi için bir alan oluşturduğunu bu nedenle de bireyin katılaştıran eylemlere zamanla farkındalık geliştirdiğini savunur.¹² Bağımsız insan eylemleri zamanla kurumlardan etkilenerek yine kurumların ürünü olurlar. Berger, kurumların sadece bugünkü insan eylemlerini değil, geçmiş ve gelecekteki insan eylemlerini de şekillendirerek yeni bir davranış biçimi yarattığını düşünmektedir. O, bu döngüde toplumsal yaşamın insanın önüne geçen bir durum haline geldiğini ve insanın sınırlı yaşamı bittiğinde bile toplum yaşamının devam edeceğini varsayar. Bu nedenle Berger, insan hayatının toplumsal yaşamın sadece bir parçası olduğunu da ifade eder.¹³ Mutataştırma ve kurumsallaştırmanın bireysel gerçekliğin nesnelleşmesinde oynadığı rollerin etkisini de yok saymaz. Berger, rollerin kendi epistemolojik (bilgi) sınırlarında kurumların işlevlerini yerine getiren birer yardımcı statüsünde olduklarını söyler. Berger'in üçüncü aşaması içselleştirmedir. İçselleştirme aşamasında birey, artık toplum tarafından üretilen bir varlıktır. Berger ve Luckmann, sosyal gerçekliğin içselleştirme sürecini tasvir ederken Georg Herbert Mead'ın fikirlerine de vurgu yapar. Berger ve Luckmann, sosyalleşmenin ontogenetik bir süreç meydana getirdiğini savunarak, toplumsallaşmayı kişinin bir topluluğun parçası haline gelme süreci olarak tanımlar.¹⁴ Onlar ek olarak, çift taraflı bir toplumsallaştırmadan bahsetmektedirler. Bu ikili toplumsallaştırmanın ilk dönemini bireyin içine doğduğu dünya oluşturmaktadır. Bu dönemde, bireyler başta anne ve babalarını örnek alıp toplumun normlarını öğrenirler. Bu dönem daha çok çocukluk zamanını kapsar. Birincil

⁹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 40.

¹⁰ Berger - Luckmann, *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*, 81.

¹¹ Berger - Luckmann, *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*, 81.

¹² Peter Berger - Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*. çev. Cevdet Cerit. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 112.

¹³ Peter Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Doubleday, 1963), 92.

¹⁴ Berger - Luckmann, *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*, 191.

sosyalizasyonda birey, ilk olarak ailesinin yaşam ve düşünüş biçimini içselleştirir, onu yetiştiren ebeveynlerinin tavırlarını kendine rol model alır ve onlara benzemeye çalışır. Bu aşamada yine kendine bir statü üretmeye ve karakter oluşturmaya çalışır. Çekirdek ailede öğrendiği kuralları daha sonra ikincil sosyalizasyon sürecinde (mahalle veya yakındaki okul) genelleştirmeye çalışır. Bu süreçte çocuk, toplum içerisinde çeşitli rollere bürünür ve ailedeki duygusal tavırların yerini daha bürokratik kurumsal ilişkilere bırakır. Bu durum bazen kişilerde anomik durumlara yol açar. Bu nedenle, toplumsal normları içselleştiren birey, belirli parametreler geliştirir. İkincil sosyalizasyon, hayat boyu devam ettiği için bireyin geçeklik algısı üzerinde değişimlere de neden olmaktadır.

2. Weber, Durkheim ve Marks Etkisinde Eklektik Din Anlayışı

Din, bütün toplumlarda çeşitli işlevlere sahip bir kurumdur. Bilinmezliğin somutlaştırılmasına duyulan merak nedeniyle farklı bilim insanları ve filozoflar tarafından din olgusu üzerinde çok sayıda araştırmalar ve tartışmalar yapılmıştır. İnsanların yaşamı ve ölümü anlamlandırma çabaları, sosyolojinin bir bilim olarak sistematikleştiği ilk dönemlerden itibaren sosyologları din olgusunun kökenlerini araştırmaya itmiştir. Ancak, kapsam olarak oldukça geniş alanlara nüfuz eden din ile ilgili net tanımlamalar yapılamasa da sosyologlar kendi bakış açılarıyla bazı tanımlar üretmeye çalışmışlardır. Sosyoloji’de, din olgusunu tanımlamaya yönelik ilk adımlar, dinin kökenlerinin araştırılmasına yönelik arzu nedeniyle daha çok antropolojik çalışmalardan destek alınarak atılmaya çalışılmıştır. Pozitivizmin etkisinde, din olgusu konusunda ilk araştırmaları yapan sosyal bilimciler Edward Taylor, James Frazer ve Bronislaw Malinowski’dır. İlk olarak Taylor, din tanımlarında ruhsal varlıkların ilkel insan üzerindeki etkilerinden hareketle tüm nesnelere (varlıkların) bir ruha sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre insanların ilk dinî inançları bu ruhlarla tapınma şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bu haliyle, dinlerin ortaya çıkışında ruha olan vurgu başta totemizm olmak üzere birçok inanç sisteminde görülmektedir. Bir diğer sosyal bilimci James Frazer ise dinin kökenine ilişkin analizlerinde Taylor’dan farklı olarak, sihir ve büyüün ilkel insan üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. O, son çalışmalarında sihir ve büyüün modern toplumlar da etkisini örtük bir şekilde sürdürdüğünü de savunur.¹⁶ Frazer’e benzer şekilde, Malinowski, kabileler sıklıkla karşılaşılan din ve büyü arasında farklılıklardan ziyade benzerliklere dikkat çeker. O, büyü ve dinin hayatın yükünü ve gerginliğini azaltıp hafiflettiğini vurgular.¹⁷ Weber’e kadar çoğu sosyolog dinin; toplumu, toplumsal kurumları nasıl etkilediği ve bunlardan bireyin nasıl etkilendiği ile ilgili çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Alman sosyolog ve düşünce adamı Weber, dine pozitivistlerden daha farklı açılardan yaklaşmıştır. Ek olarak, din sosyolojisini sistemleştiren ilk sosyolog olan Max Weber (1864-1920), anlamacı ve yorumlayıcı yöntem ile din sosyolojisine farklı bakış açısı kazandırmış, din sosyolojisinin dinin özünden ziyade dinin sosyal ilişkiler üzerindeki etkilerinin incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Weber, din sosyolojisi konusundaki

¹⁵ Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (Cornell University Library, 2009), 424.

¹⁶ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, “Fonksiyonel Din Sosyolojisi: Emile Durkheim”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008), 88.

¹⁷ Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals: An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1936), 59-60.

araştırmalarında, dinin sosyal yapıyı, sosyal yapının da dini nasıl etkileyip dönüştürdüğünü analiz etmiştir. Weber, dinin toplumun tüm faaliyetlerine sirayet ettiği gibi ekonomi alanını da nasıl şekillendirdiği konusu üzerinde sıklıkla durmuştur. Konfüçyanizm, Hinduizm, Yahudilik ve İslam üzerine çalışmaları bulunan Weber'in asıl araştırma konusu, Protestanlıktır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhı* adlı kitabında dinî düşüncenin ekonomiyi dönüştürücü etkilerini araştırmıştır¹⁸. Weber bu kitabında, Protestanlığın aslında kapitalizme ivme kazandırdığını ve yeni bir ekonomik yaşam ürettiğini iddia eder.¹⁹ O, Protestanlığın çalışmaya ve sermaye biriktirmeye önem atfetmesinden dolayı, Protestan toplumların daha da zenginleştiğini savunur. Kapitalizmin ortaya çıkışında dinin sadece temel bir etken olduğunu başka unsurların da kapitalizmin şekillenmesinde payı bulunduğunu sıklıkla vurgular.

Modern sosyologlardan Peter Berger'in sekülerleşme teorisi üzerinde Weber'in oldukça etkili olduğu görülmektedir. Berger'in din araştırmalarındaki temel atıf noktası Weber'dir. Auguste Comte, Emile Durkheim ve Karl Marks'ın din konusundaki fikirlerinden oldukça etkilense de Weber'in, Berger'in fikir dünyasının gelişiminde önemli katkısı bulunmaktadır. Weber, aydınlanma dönemi ve sonrasında meydana gelen gelişmelerin (modernleşme ve kapitalizm) dinî yaşamı farklılaştırdığını ve dünyanın büyümesini bozduğunu savunur.²⁰ Aydınlanma çağı öncesinde ve sonrasında yaşanan toplumsal alandaki gelişmeler neticesinde bilgiye ve bilgi kaynaklarına ulaşma noktasında hassaslaşan insan, dinî argümanlar yerine bilimsel açıklamalara yönelmiştir. Weber, insan eylemlerini yönlendiren dinî duyguların zamanla asıl formlarından uzaklaşarak dünyevileştiğini ve dinin dışında bir forma büründüğünü sekülerleşme kavramı üzerinden tartışmaktadır.²¹ Berger, bu bağlamda sekülerleşme teorisini Weber'in rasyonelleşme kuramı üzerinden temellendirmeye çalışmış bunun yanı sıra Heidegger, Sartre, Dewey, Mead'in fikirlerinden de destek almıştır.²² Weber gibi Berger de aydınlanma sonrası dönemdeki toplumsal değişiklikler nedeniyle dinin toplum üzerinde etkisini yitirdiğini ve sekülerleşme sürecinin hızlandığını belirtmiştir. Berger, daha sonraki çalışmalarında sekülerleşme ile ilgili fikirlerinde köklü değişimlere gitti ise de ilk eserlerinde, Weber'in etkisiyle rasyonelleşmenin sekülerleşme üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğuna inanmaktadır. Ona göre bilimsel bilginin ivme kazanmasıyla beraber kutsal şemsiye delinmeye başlamıştır. Rasyonelleşme sürecinde, Berger'e göre insanların dinî bilgilere olan güvenin kırılması nedeniyle toplumsal olanla ilgili her türlü olaylar için insanlar bilimsel bilgiye yönelmiştir.

Berger'in sekülerleşme tanımında hem Weberyen hem de Durkheimyen etkiler rahatlıkla gözlenebilir. O, sekülerleşmeyi "*toplumun ve kültürün bazı kesimlerinin dinî kurum ve sembollerin tahakkümünden uzaklaştırıldığı süreç*" şeklinde tanımlamaktadır.²³ Burada tahakküm kavramı geleneksel dinî kurumların toplum üzerindeki etkisini yitirmesi

¹⁸ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*, çev. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 1997).

¹⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınları, 2023), 420.

²⁰ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*, 111.

²¹ Ünver Günay, "Max Weber'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (Ocak 1988), 7-8.

²² Karel Dobbelaere, "*Sekülerleşme ve Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi*", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler içinde*, ed. Peter Clarke (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 11.

²³ Dylan Reaves, "Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization", *Critical Research on Religion* 11/1 (2017), 11.

bağlamında kullanılmış ve Weber'den ilham alınmıştır. Ek olarak, bu tanım kapsamında Berger, sembollerin kültürel değişime etkilerini inceleyen Durkheim'in fikirlerinden de yararlanmış. Kutsalın kontrolünden çıkan modern kültürel yaşam bireyin bilincini de değiştirmektedir. Weber'e benzer şekilde, Berger de sekülerleşmeden en çok etkilenenin sanayi toplumu olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, sekülerleşme kendi özünde sanayileşmenin temel sonucudur. İleri düzeyde sanayileşmiş toplulukların bilimsel anlamda da oldukça gelişmiş olmalarını Berger, bilimin yaygın etkisine vurgu yaparak açıklamaktadır.²⁴ Aslında, sanayileşme ve rasyonelleşme, sekülerleşme sürecinin gelişiminde kısmen sorumludur. Bu nedenle, Berger, bilimsel gelişmelere paralel teknolojik ilerlemeleri de yine sekülerleşme sürecini hızlandıran unsurlardan görmektedir.

Kutsalın toplumda önemini azalmasını Durkheimyen bakış açısıyla da analiz etmeye çalışan Berger, dünyevi (mundane) sorunlara karşılık dini etkili bir kalkan olarak görmektedir. Ona göre "insanı aşan ve kendi gerçeklik düzenine dahil eden kutsal kozmos, böylece insanın belirsizlik dehşetine karşı nihai kalkanı" olan din yine Weber'in de ifade ettiği gibi teodise meselesinde oldukça etkili bir araçtır.²⁵ Berger, anomik durumlarda özellikle (ki bu kavramı Berger, Durkheim'den ödünç almıştır) dini meşrulaştırmanın insan davranışlarını düzenlemek için ideal bir yol olduğunu düşünmektedir. Berger'e göre "[anomik] fenomenlerin dinî meşrulaştırmalar açısından açıklanması, teorik karmaşıklığın derecesi ne olursa olsun, teodise olarak adlandırılabilir."²⁶ Bu tanımda, değerlerin önemli ölçüde zayıfladığı Batı Hıristiyan toplumda dinî açıdan dünyanın sürdürülebilmesi için teodise sorununun çözülmesinin önemi vurgulanmaktadır. Berger ek olarak, burada Durkheimyen işlevselci ve Weberyen tözsel yaklaşımları birlikte kullanarak teodisenin anomiyeye karşı işlevsel bir kalkan olduğunu da savunmaktadır. Haliyle, tözsel dinî anlam yapıları insan yaşamını daha anlamlı kılmak için meşrulaştırılma araçlarıdır.

Karl Marks için din, insanlara zorlu ekonomik şartlar karşısında rahatlık sağlayan bir uyuşturucudur. Bu nedenle Marks, dinin yatıştırıcı ve meşruiyet kazandırıcı yönüne vurgu yapmaktadır.²⁷ O, dini ekonomik süreçlerle şekillenen insan yapımı bir kurum olarak görmektedir. Ek olarak, Marks, dinin entelektüel ve bilimsel gelişmeler nedeniyle toplumun gözünde etkisini yitirdiğini varsayarak rasyonelleşmeyle birlikte dinin kültürel açıdan yok olabileceğini düşünmektedir.²⁸ Ancak, Berger, Marks'ın temel argümanlarından yararlanmasına rağmen sekülerleşme nedeniyle dinin birey ve toplum üzerinde etkisini yitirmesini değil, aksine sekülerleşmeyi etkileyen güçleri araştırmaya çalışmıştır. Hatta daha sonraları O, Marks'ın fikirlerinden uzaklaştığını iddia ederek "Dünyanın Sekülerleşmeden Arındırılması" savunusuyla sekülerleşme iddialarından da vazgeçmiştir.²⁹ Her ne kadar Marks'ın fikirlerinden uzaklaşmış gibi görünen Berger, Marks'ın modern dönemde "kutsal olan her şeyin kirletildiği" fikrinden de uzaklaşmamıştır.³⁰ Sonuçta, dinin toplumsal

²⁴ Reaves, "Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization", 12.

²⁵ Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967), 26.

²⁶ Berger, *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory of Religion*.

²⁷ Nancy T. Ammerman, "Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/2 (2013), 258-278.

²⁸ Innocent Chiluwa, "Online Religion in Nigeria: The Internet Church and Cyber Miracles", *Journal of Asian and African Studies* 47/6 (2012), 734-749.

²⁹ Titus Hjelm, "Peter L. Berger and the Sociology of Religion", *Journal of Classical Sociology* 18/3 (2018), 231-248.

³⁰ Lars de Wildt, "Introduction", *The Pop Theology of Videogames, Producing and Playing with Religion* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021), 11-30.

eşitsizliklere karşı rolü, ekonomik süreçlerle ilişkisi, modernleşme ve sekülerleşme karşısındaki gelişimi hakkındaki görüşlerinden dolayı Berger, Marks'tan oldukça etkilenmiştir.

Marksist yaklaşımları uzun süre sert şekilde eleştiren Berger, aslında “Gerçekliğin Sosyal İnşası” ve “Kutsal Şemsiye” adlı eserlerinde Marks'tan etkilenerek onun yabancılaşma kavramını sıklıkla kullanmaktadır. Yabancılaşma kavramı, özellikle Marks'ın “Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları” ve “Alman İdeolojisi” adlı eserlerinde kapitalizmin sömürücü yapısı nedeniyle bireyleri hem kendine hem de kendi emeğine duygusal anlamda uzaklaştırması olarak ifade edilir.³¹ Genç Marks'ın Hegelyen dönem fikirlerini bu bağlamda dikkate alan Berger için yabancılaşma, dinsel semboller evreninin özel bir yönüne vurgu yapmaktadır.³² Yabancılaşma, bu dünyada insan tarafından ortak olarak inşa edilen ve edilmeye devam eden bir durumdur. İnşa ettiğine yabancılaşan bilinç, diyalektik olmayan bir yapıdadır. Bu bağlamda, inanç, oldukça yabancılaştırıcı bir unsurdur ki, insanın kendi inşa ettiği şeyleri insan üstü veya insan dışı olgular olarak gösterir. Bu nedenle Berger'e göre insan eliyle inşa edilen dinî yaşam, insanın kontrolünden çok uzağa taşınmış ve insandan uzaklaştırılmıştır.³³

Sekülerleşme ve din konusunda Berger, genel anlamda Durkheim'den de oldukça etkilenmiştir. Durkheim'in anomi fikri Berger'in sekülerleşme tezinde sıklıkla vurgulanmakla birlikte onun tezinin önemli saç ayaklarından birini de oluşturmaktadır. Öncelikle, Durkheim'in anomi yaklaşımını inceleyen Berger, eserlerinde toplumsal yaşamda anomi ve din ilişkisine yoğunlaşmıştır. Sanayileşme ve bilimsel gelişmeler sonucunda insanlar çağlar boyu devam eden alışkanlıkları, kendilerine sunulan öğretileri, uygulayageldikleri pratikleri bir anda değiştirmek zorunda kalmış ve bunun sonucunda anomik durumlarla baş başa kalmıştır. Din başta olmak üzere birçok kurum yeni gelişmelere ayak uyduramamış, değerlerin de yozlaşmasıyla anominin etkisi altına girmişlerdir.³⁴ Köylerden kentlere göçlerin artması ve iş yaşamının farklılaşması nedeniyle bilimsel devrimlerle birlikte toplumun hem kültürü hem de zihin yapısı değişmiştir. Toplumu kontrol eden kuralların etkisizliği, inşa edilen yeni kuralların benimsenememesi veya uygulanmasının zaman alması, ahlaki değerler sitemini çöküntüye uğratmıştır. Bütün bu dönem, Berger tarafından, Durkheim'den ödünç aldığı anomi kavramı ile yorumlanmaya çalışılmıştır. Anomi kelimesi ilk olarak, 16-17. asırlarda kullanılmaya başlanmış olmasına rağmen 19. yüzyılın sonlarına doğru Fransız felsefeci Jean Marie Guyau tarafından sosyal bilimlere taşınmıştır. Guyau, anomiyi etik değerlerin çökmesi ve bireylerin dinin hegemonyasından kurtulması şeklinde açıklamıştır.³⁵ Amerikalı sosyologlar Robert K. Merton ve Talcott Parsons anomi kavramına daha farklı açıdan yaklaşmış, ikisi de benzer şekilde anomiyi toplumsal normlara uymama ve normların dışına çıkma isteği olarak yorumlamıştır. Merton'a göre anomi, insan

³¹ Titus Hjelm, “Peter L Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age”, *Critical Research on Religion* 3/3 (2015), 235.

³² Bertell Ollman, *Alienation: Marks's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

³³ Berger, *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory of Religion*, 89.

³⁴ Hjelm, “Peter L. Berger and the Sociology of Religion”, 234.

³⁵ Marco Orru, “The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim”, *The British Journal of Sociology* 34/4 (1983), 419.

yaşamındaki kural tanınamazlıktan doğmaktadır.³⁶ Parson ise normların veya hukuki düzenlemelerin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini yitirme sürecinde yaşanan sapkın eylemleri anomi olarak tanımlamıştır.³⁷

Berger de Durkheim gibi dini, kurumsal yapısı, toplumsal yaşamı kontrol etme ve denetleme misyonu nedeniyle anominin önündeki en büyük engel olarak görmüştür. Bu nedenle, devletlerin toplum üzerinde bu denli etkili bir güce sahip olma isteği, dinin işlevselliğinin sürdürülmek istenmesine sebep olmuştur. Durkheim'in yanı sıra Berger de dinin toplumda dayanışmayı arttırıcı işlevine odaklanmaktadır. O, dinin olumlu yönlerini şu şekilde yorumlamaktadır:

Her toplum, dünya hakkında değişik ve genellikle birbiriyle çatışma halinde olan insan ilgileri, özelemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonudur. Durkheim'i, bir sosyolog olarak çalışmaları boyunca düşündüren en önemli sorun, nasıl olup da toplumda böyle birleştirici bir nizamın ortaya çıktığıdır. Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup da dar çerçeveli kişisel ve ön yargılı menfaatlerini aşır, karşılıklı aitlik hissini (dayanışma) geliştirebildi. Francis Bacon'un ferasetiyle hissedip, insanı birbirine bağlayan bağlar içinde en kuvvetlisinin dinsel bağlar olduğu görüşünün yeni bir keşfi olarak Durkheim'in din sosyolojisi onun nihai cevabı idi.³⁸

Berger, burada Durkheim'in sıklıkla üzerinde durduğu toplumsal harç olarak dinin insanları bir araya getirici ve birleştirici işlevinden bahsederken, bireylerin bütün toplumsal farklılıklara rağmen kendi çıkarlarının üstünde bir bağlanmaya ihtiyaç duyduğunu da savunmaktadır. Örneğin, bireyler evlenme ve çalışma hayatı gibi durumlara din sayesinde gerektiğinden daha fazla önem gösterip bunlara kutsallık da atfederek hayatlarını düzenlemektedir. Bu bağlamda, din elbette ki soyut yönlerinin yanı sıra somut sembolleri de kullanarak toplumu bütünleştirme ve birleştirme işlevi sağlar.³⁹

Berger'e göre her inanç kendine özgü sembollere sahiptir. Ek olarak, bu semboller toplumda dayanışmacı bir ruhu doğurmaktadır. dinî semboller, toplumda kolektif bilinci canlandırarak dayanışma ortamı oluşturur. Örneğin, Müslümanlar'da Cuma namazına, Hristiyanlar'da kiliseye gitmek ve Yahudiler'de ayinlere katılmak toplumsal dayanışma ruhunu geliştiren dinî ritüellerdir. Bu ortamlarda insanlar bütünü içerisinde bir parça olmanın hazzını yaşayacak ve bu sayede toplumla daha sağlam bağlar kuracaktır. Ek olarak, Berger için din, Durkheim'e benzer şekilde yardımlaşma duygusunu ön plana çıkarmakta ve sosyal bütünleşmeye destek olmaktadır. Örneğin, dinin afet ve savaş gibi olağanüstü durumlarda afetzedelere ya da ihtiyaç sahibi yoksul insanlara hem maddi hem manevi anlamda yardım edilmesini teşvik etmesi toplumsal bütünleşmeye önemli katkılar sunmaktadır. Peter Berger özetle, bu durumu şöyle ifade eder: “*din insanlık tarihi boyunca anomiyeye karşı en etkin siperlerden biri olmuştur.*”⁴⁰ Berger'e göre bu bağlamda din, kutsal bir evreni oluşturan insani bir icraattır.

Berger, ayrıca Durkheim'in “*İntihar*” adlı çalışmasını kendi eserlerine destek sağlayıcı argüman olarak kullanmaktadır. Durkheim, anomi kavramını intihar örneğinde

³⁶ Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1968), 216.

³⁷ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1966).

³⁸ Peter Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger (MI: Eerdmans, 1999), 82.

³⁹ Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, 82-84.

⁴⁰ Berger - Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*. Çeviren: Cevdet Cerit. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 144.

kullanmış, eski norm ve değerlerin artık toplumu birleştiremediğini vurgulamıştır. Bu nedenle intihar olgusunu Berger, Durkheim'den farklı olarak fenomenolojik anlamda analiz etmeye çalışmıştır. Ona göre anomik olaylardan dolayı hem bireyler hem de toplumlar için din anlamsızlaşmakta ve bu durum toplumsal düzensizliklere neden olmaktadır.⁴¹ Anominin durmayan tehdidine karşı din hem bilinç düzeyinde hem de toplumsal alanda nomizasyon, yani gerçekliğe dayalı anlamlı bir düzen oluşturmaya çalışmaktadır. Anomiyi toplumsal çözülme süreci olarak gören Durkheim'den farklı olarak Berger, kargaşaları ve normsuzluğu insanlığın bir parçası olarak görmektedir. O, bu durumu şöyle özetler: “*Bunun antropolojik ön varsayımı, içgüdü gücüne sahip gibi görünen insanın anlam arzusudur.*”⁴² Haliyle, anomi bir nevi insanın anlam arayışından doğmakta ve din bu anomik durumu önlemede etkin bir harç vazifesi de görmektedir.

3. Değişen Fikirler: Sekülerleşme ve Desekülerleşme

Peter Berger'in sekülerleşme ilgili tartışmaları oldukça geniş kapsamlı olup, son dönemde din olgusu üzerine araştırmalar yapan bilim insanlarını da etkilemiştir. O, ilk başlarda sekülerleşme teorisi konusunda Weber, Durkheim ve Marks'ın fikirlerine sıkı sıkıya bağlı iken daha sonraları bu konudaki fikirlerini değiştirmiştir. İlk dönemlerinde evrimci genç Berger, sekülerleşmenin hiç durmadan ilerleyen bir süreç olduğunu savunurken, modernleşmenin farklı bölgelerde değişimlere uğrasa da dinî yapılar üzerinde birbirine benzeyen biçimler yarattığını iddia etmiştir. Çalışma arkadaşı Luckmann, sekülerleşmenin son raddede bütün toplumları değiştirecek bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini vurgularken, Berger, her yerde belirli ölçülerde dinî kurumlarının önemi kaybedeceğine inanmıştır.⁴³ Uzun yıllar dinin gelecekte yok olacağına inanan Berger'in düşünceleri değişen koşullar nedeniyle farklılaşmaya başlamıştır. Son dönem din sosyologları da Berger gibi yeni dinî hareketlerin de ivme kazanmasına paralel sekülerleşmenin gücünün azaldığına vurgu yaparak, din kurumunun etkisinin azaldığına yönelik fikirlerini tekrar gözden geçirmeye başlamıştır. Bütün yaşanan bu gelişmelere paralel şekilde, Berger de son otuz yıldır savunduğu görüşlerini değiştirme ihtiyacı duymuştur. Berger, ilk dönemlerinde özellikle “*Kutsal Şemsiye*” isimli eserinde dünyanın hiç durmadan sekülerleştiğini nedenleri ile kanıtlamaya çalışırken “*Dünyanın Sekülerlikten Arınması*” kitabında ve “*Sekülerizmin Gerilemesi*” ve “*Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*” makalelerinde sekülerleşme ile ilgili fikirlerinin değiştiğini ifade etmektedir.

Dünya'da yeni dinî hareketlerin canlanması nedeniyle dinî inanışların insanlar arasında etkisini artırdığını savunarak dinin hala toplum yaşamında etkili bir harç olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁴ Ancak, sekülerleşmenin bitmiş bir konu olmadığını ifade eden Berger, dinin ve sekülerleşmenin insanlar üzerinde şekillendirici etkisinin devam ettiğini savunmaktadır. Yani ona göre dinî ve seküler yaşam sürekli çatışma içinde olup insan doğasını etkileyecektir. Bu fikri değişim Peter Berger'i son yüzyılda din sosyologları arasında ön plana çıkarmaktadır. O, sekülerleşmenin modernleşme araçlarının da yardımını alarak dini, insan yaşamında arka plana itemediğini savunmaktadır. dinî hayat

⁴¹ Berger, *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory of Religion*, 22.

⁴² Berger, *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory of Religion*, 22.

⁴³ Ferhat Tekin, “Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı”, *Beytülhikme* 4/2 (2014), 29-48.

⁴⁴ Galen Watts - Dick Houtman, “The Spiritual Turn and the Disenchantment of the World: Max Weber, Peter Berger and the Religion-Science Conflict”, *The Sociological Review* 71/1 (2023), 273.

bu bakımdan zayıflamak bir yana radikal dinî hareketlerde tekrardan canlanmaya başlamıştır. Haliyle, sekülerleşme toplumun belirli kategorilerinin yaşamında baskın hâle gelirken yine belirli gruplarda inanç ve ritüeller değişimler göstererek varlığını sürdürmeye devam etmektedir. O, bu nedenle eskiden savunduğu modernitenin sekülerliği, sekülerliğin de moderniteyi doğrudan etkilediği tezinin karmaşıklaştığını vurgulayarak modernizm ve din etkileşiminin daha karmaşık bir hâle geldiğini savunmuştur.⁴⁵ Bugün Evanjelic Hristiyan ve radikal İslami hareketlerin yeniden ivme kazandığını iddia edip özellikle popüler hâle gelen radikal İslami hareketin sadece siyasi bakış açısıyla değerlendirilemeyeceğini; aksine bu hareketlerin İslam için yeni bir soluk getirdiğini iddia etmektedir. O, yeni dinî hareketlerin sadece ibadet açısından değil, İslami bilinç olarak da modernleşmeye karşı bir tepki olarak doğduğunu ifade eder.⁴⁶ Berger, dinî görünürlüğün bugün dünyada sayıca görünürlüğünün arttığını savunurken istisnai olarak da sekülerliğin iki bölgede hala etkin olduğunu vurgulamaktadır. Batı Avrupa’da ve Batı Avrupa’yı örnek alan ülkelerdeki üst kadrolar sekülerliği ilerlemenin ve aydınlanma fikrinin temel anahtarı görmektedir. Sayıca üstün olmasalar da medya, eğitim ve teknoloji gibi güçlü alanları kontrol altında tuttukları için bu kadroların etki alanı oldukça geniştir. Hemen hemen dünyanın birçok yerinde böyle bir tutum içerisinde olan elit bir tabaka bulunmaktadır.⁴⁷

Berger, son yıllarda dinin etki alanını tekrar genişletmesini ve sekülerleşmenin ivme kaybetmesini iki nedene bağlamaktadır. Bunlar; ilki insanların asırlardır inana geldikleri değer sisteminin bugün modernleşme yoluyla bir köşeye atılmasına karşı bir tepkidir. İkinci neden ise zamanla boyutu genişleyen seküler kültürün özellikle çocuklarının eğitim sürecinde değerlerin yok sayılmasından rahatsızlık duyan ebeveynlerin seküler yaşam biçimine karşı geliştirdikleri keskin tavidir. Bu nedenler, dinî hareketlere olan sempatiyi arttırmıştır.⁴⁸ Örneğin; Berger, Türkiye’ye iki farklı zamanda yaptığı ziyaretlerinde dinî görünürlüğünün arttığını ve sekülerleşmenin gözle görülür bir şekilde ivme kaybettiğini iddia etmiştir. O, Ankara’ya ilk ziyaretinde çok az cami gördüğünü ancak son gelişinde gözle görünür bir şekilde camilerin sayısında artış olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı, dinin Türkiye’deki sekülerizmi sadece bilinç boyutunda değil aynı zamanda görünürlükte de dönüştürdüğünü iddia etmiştir.⁴⁹ Sekülerleşme konusundaki fikir değişimleri Berger’in çok sayıda eleştiriler almasına da neden olmuştur. Berger’e yöneltilen eleştirilerden en önemlisi sekülerleşme teorisinin çöktüğü iddiasındaki kaynaklarını bilimsel verilerden ziyade kendi gözlemlerine dayandırmasıdır. Bir diğer eleştiri de Berger’in “*Türkiye Dindarlaşıyor*” tezini Türkiye ziyareti esnasında gördüğü cami sayısındaki artışa bağlamasıdır. Karşıt eleştirinin temel savı, Türkiye’deki cami sayısının nüfus artış oranına göre çoğalmaktan ziyade azaldığıdır.⁵⁰ Oysa, sekülerleşme fikrini savunanlar sekülerleşmenin hala toplumsal hayatta etkili olduğunu, varlığını sürdürdüğünü ve direndiğini iddia etmektedir.

Berger, desekülerleşme tezi ile küresel modernite karşısında dinin yeniden canlanmasına yenilikçi bakış açısı sunmaktadır. Ancak, dinî hayattaki canlanmanın

⁴⁵ Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, 85.

⁴⁶ Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, 87.

⁴⁷ Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, 85.

⁴⁸ Berger, “The Desecularization of The World: A Global Overview”, 90.

⁴⁹ Berger - Luckmann, *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*, 278.

⁵⁰ Volkan Ertit, “Peter Berger ve Sekülerleşme”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/1 (Aralık 2020), 200.

kendisini göstermesi oldukça yavaştır. Dinin yeniden güç kazanması ve dünya çapında toplumlar üzerindeki etkisi üzerine yapılan son araştırmalar, Berger'in sekülerleşmeden uzaklaşma tezini destekleyici kanıtlar sunmaktadır.⁵¹ Haliyle ilk başlarda, desekülerleşme kavramı çoğunlukla anlamı açıklığa kavuşturulmadan ve istatistiki verilere dayandırılmadan kullanılmıştır. Desekülerleşme konusunda yeni iddialar daha öncesinde konu hakkında teorik ve kavramsal bir çerçevenin ve geniş ölçekli çalışmaların olmaması nedeniyle oldukça zayıf kalmıştır. Bu durum teorik genellemeleri de sınırlandırmıştır.⁵² Haliyle, sekülerleşme toplumun elit kadrolarında ve kısmen belirli gruplarında etkin olmakta iken akademisyenler tarafından dindar kitleler hakkındaki yanlış değerlendirmeler nedeniyle fundamentalist hareketlerin gelişimi tam anlamı ile anlaşılammaktadır.⁵³ Bu durum, yeniden dinî diriliş konusunda nesnel analizler yapmayı da engellemektedir.

Berger, desekülerleşme teorisinde ek olarak, dünyanın her zamanki kadar dindar olduğunu ve daha da ileri giderek daha da dindarlaşacağını savunmaktadır. Onun bu iddiaları haliyle 1950'li ve 60'lı yılların, yukarıda da vurgulandığı gibi, dünyanın giderek daha seküler hâle gelmesinin modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu savunan sekülerleşme teorisini de tehdit etmektedir. Elbette ki, modernleşmenin toplumda belirli oranda sekülerleştirici etkisi olmuştur. Ancak, modernleşme süreci çok sayıda karşıt çabaları ve tepkileri de ortaya çıkarmıştır. Çünkü modernleşme, yapısal ve teknolojik alanda hızla gelişim gösterirken yine dünyanın farklı coğrafyalarında zihinsel değişimleri ortaya çıkaramamıştır.⁵⁴ Din kaynaklı sekülerleşmeye yönelik tepkiler ilk başlarda seküler dünya fikrini reddetmekle başlamış, dinî canlanmanın yeniden gözle görünür hâle gelmesi İran örneğindeki gibi bazı toplumlarda laiklik karşıtı politikaların etkili olmasına da neden olmuştur. Bu nedenle, daha sonraları sekülerleşmenin etkilerinden kendilerini korumaya çalışan mezhepsel ve dinî alt kültürler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Sonuçta, her topluluk ve kurum sekülerleşmeye benzer ölçüde uyum sağlayamamıştır. Örneğin, dünyada radikal ve Ortodoks geleneğe dayalı dinî hareketler kurumsal dinin de ilerisine geçerek yükselişe geçmiştir. Bu eğilimler hem gelişmiş hem de gelişmekte olan toplumlarda farklı inanç yapılarını da ortaya çıkarmıştır. Yukarıda örneği verilen Evanjelizm, gelişmiş tabir edilen Amerikan toplumunda dinî yaşantının canlanması olarak tasvir edilirken yine benzer şekilde, Hinduizm, Budizm, İslam vs. gibi diğer inanç sistemleri ve dinlerde de desekülerist hareketler gözle görülür şekilde artmıştır. Bu hareketler, radikal girişimler olarak değerlendirilse bile belirli ortak özellikler altında da birleştirilebilirler. Berger, bu ortak özelliği şöyle tasvir eder: "*büyük dinî tutku, başkalarının Zeitgeist olarak tanımladığı şeye meydan okuma ve dinî otoritenin geleneksel kaynaklarına dönüş.*"⁵⁵ Bu açıdan, yeni dinî hareketlerin sekülerleşme sürecine bir tepki olarak doğduğu sonucu da çıkarılabilir. Benzer biçimde modernite, seküler yaşam biçimlerini canlandırırken aynı zamanda desekülerizmin de ortaya çıkışına neden olmuştur. Berger, deseküler hareketlerin en dinamik olanlarını İslami fundamentalizm ve Evanjelizm olarak

⁵¹ Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994).

⁵² V. Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232-270.

⁵³ Peter Berger vd., *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations* (London: Routledge, 2021).

⁵⁴ Berger, "The Desecularization of The World: A Global Overview", 3.

⁵⁵ Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", 6.

görmektedir. Ona göre İslami canlanma aşırı dinî bağılıkların yeniden gün yüzüne çıkmasıdır. Özellikle, Doğu toplumlarının kent ve kırsal bölgelerinde geleneksel dinî anlayış şaşılacak biçimde güçlü kalmıştır. Endonezya örneğine vurgu yapan Berger, bazı ülkelerde demokrasi ve çoğulculuk yanlısı İslami hareketler çoğaldığından bu bölgelerde tek tip bir deseküler canlanmadan da bahsedilemeyeceğini savunmuştur.

Berger, sekülerleşmenin etkisini yitirmesi fikrine benzer şekilde “*öncelikle, dinin dünya çapında yeniden dirilişinin kökenleri nelerdir?*” sorusuna da cevap aramaktadır.⁵⁶ Ona göre böyle bir soruya verilecek üç yanıt vardır. İlki, modernleşmenin ortaya çıkardığı belirsizlik; ikincisi ise muhafazakâr elit azınlığın sekülerleşmeye karşı geliştirdiği isyan girişimidir. Ancak, Berger, oldukça ilgi çekici olarak gördüğü üçüncü cevabını daha çok ön plana çıkarmaktadır. Bu yanıt dinin aslında hiçbir zaman yok olmadığı ve “*her zaman ortalıkta*” olduğudur. Din, toplumsal açıdan her daim itici bir kuvvet olduğu için onun yokluğundaki anlam belirsizlikleri toplumsal hayatta çaresizlik yaratmıştır. Bu çaresizlik, insanları geleneksel fikirlere tekrar bağlanmaya itmiştir. Berger’in önündeki bir diğer önemli soru da “*bu dinî dirilişin gelecekteki gidişatı*” ne olabilir.⁵⁷ Berger, bu soruya somut yanıtlar vermekten çekinse de 21. yüzyılın her zamankinden daha dindar olacağına inanmaktadır. Berger’in bu konuda karşı olduğu önemli bir iddia yeni dinî hareketlerin seküler bir dönemin başlangıcına işaret ettiğidir. O, bu fikre şüpheli bakmakta birlikte, dinî canlanmanın veya kurumsal dinî gerilemenin her toplumda benzer şekilde gerçekleşmeyeceğine inanmaktadır.

Berger’in sekülerleşme ve desekülerleşme fikrine bakışı görüldüğü gibi diyalektiktir. O, çoğulculuğun ve farklılaşmanın aslında dini, bireysel anlamda yok etmediğini savunarak aslında bireyin yaşamında dinin rolünün yeniden düzenlendiğine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan “*modernlik zorunlu olarak çoğulculuğa yol açar*” görüşü aslında dinsizliği vurgulamamaktadır. Bu nedenle, dindar çoğu insan bazı toplumsal alanlarda seküler davranışlarda bulunmaktadır. Yani, dindar insanların çoğu için din ve sekülerlik bir ikilem olarak görülmemektedir. Bu konuda Berger, dinin bireysel anlamda devam eden canlılığına vurgu yapmak için Eisenstadt’ın “çoklu moderniteler” kavramını kullanmaktadır.⁵⁸ Sonuç olarak dinî çoğulculuk, kurumsal farklılaşmayı ortaya çıkarmış olsa bile direk insanların sekülerleşmesine hizmet etmemiştir. Ek olarak Berger, insanların bazı toplumsal alanlarda (ekonomi, teknoloji, bilim vs.) seküler davranışlar sergilese de pazar günü kiliseye gittiğini de ifade etmektedir. Bu açılardan Berger’in tüm desekülerleşme iddiaları, sekülerleşme tezinin din sosyolojisindeki hegemonyasının kırılması açısından da önemli görünmektedir.

Sonuç

Dinin doğa üstünü somutlaştırmaya çalışması asırlardır insanların merakını üzerine çekmektedir. Değişen dünya şartlarından dolayı dine gösterilen bu yoğun ilginin devam edip etmeyeceği de birçok araştırmacıda merak uyandırmakta, bu merak farklı kesimlerden düşünürleri din konusunda araştırmalara sevk etmektedir. Dinlerin inanış, ibadet ve pratikleri zamanla toplumdan topluma değişse bile hemen hemen tarihî süreçte dinî inanca sahip olmayan hiçbir toplum görülmemiştir. Dinin evrenselliği, dine yine

⁵⁶ Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, 12.

⁵⁷ Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, 14.

⁵⁸ Hjelm, “Peter L. Berger and the Sociology of Religion”, 238.

kendine has bir misyon kazandırmıştır. Özellikle, Avrupa’da kilisenin otoritesi ve baskısı nedeniyle yaşanan kötü tecrübeler Reform ve Rönesans hareketlerine neden olmuş, bilimsel bilginin bu süreçte öne çıkması dinin geleceği hakkında soru işaretleri doğurmuştur. Dinin etkisini yitirmesi bu bağlamda sekülerleşme kavramı ile tanımlanmış ve üretilen sekülerleşme teorileri dinin zaman içinde ortadan kalkacağını varsaymıştır. Sanayi ve Fransız Devrimi sonrasında yaşanan olaylar modernite sürecinin gelişimini hızlandırmış ve sekülerlik toplum yaşamına egemen olmaya başlamıştır. Bu dönemdeki ilk kurucu sosyologlar, dinin modern toplumlarda etkisini yitirip yok olacağını iddia etmelerine rağmen din, toplum yaşamında başat faktör olmaya devam etmiştir.

Sonuçta, Berger’in sekülerleşme tezi üzerinde klasik sosyologlardan özellikle Weber’in etkisi oldukça fazladır. Buna ek olarak, O, diğer kurucu sosyologların görüşlerini de sentezleyerek kendi özgün fikirlerini oluşturmuştur. Dünyanın ve bireyin sekülerleşmesi üzerine yapılan araştırmaların son dönemde sayıları artarken, Berger’i bu noktada farklı kılan unsur onun sekülerleşme konusunda yıllar içinde değişen fikirleridir. İlk dönemlerinde Berger, sekülerleşmenin sıkı bir savunucusu iken ilerleyen yıllarda bu görüşlerinden vazgeçmiştir. O, bu açıdan sekülerleşmenin dini toplum hayatından çıkaramadığını savunmuştur. 2000’li yıllara doğru dünya üzerinde etkisini artıran dinî canlanma eğilimlerinden bahsetmiş, moderniteye karşı dinî hareketlerin tepki olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir.

Berger, Weber’in Hristiyanlığın kendi özünde sekülerleşmeyi barındırdığı fikrinden oldukça etkilenmiştir. Berger, sekülerleşmenin dinî geleneğin dışında ekonomik, sosyo-kültürel ve bilimsel alanda etki alanını derinlemesine araştırmış, dinlerin seküler süreçten etkilense bile insan zihninde ve toplum yaşamında her zaman bir yerlerde saklanmış olduğuna inanmıştır. Reform ve Rönesans’ın etkilerinden dolayı modernitenin Batı toplumunda yarattığı yeni toplumsal yaşamın zamanla dinî açıdan ne gibi değişimlere neden olduğu meselesi Berger’in araştırma konularının başında gelmiştir. Özellikle, Weber’in etkisinde rasyonelleşme, Durkheim’in etkisinde dayanışma ve anomi, Marks’ın ekonomik belirlenimciliği karşısında dinin rolünü sorgulamıştır. Weber’in dünyanın büyüünün bozulması şeklinde tarif ettiği sekülerleşme tezi, Berger’de kutsal semsiyenin delinmesi şeklinde yorumlanmıştır. Marks’a göre Sanayi Devriminin bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni toplumsal düzen, toplumda iç disiplini sağlamada başarısız olmuştur. Marks’ın bu görüşünü Berger, ilk dönemlerde dinin yeni sanayi toplumunda etkisinin yitirileceğine olan inancı nedeniyle sıklıkla kullanmıştır. Ancak Berger, daha sonra sekülerleşme hakkındaki fikirlerini değiştirmiş, dinî çoğulculuk meselesine işaret ederek desekülerleşme tezini oluşturmuştur. Berger’e göre sekülerleşme sürecinde çok sayıda insanın dinden uzaklaşması rasyonelleşme ve modernleşmenin bir sonucu olarak görülmüş ancak insanın anlam dünyasında din, gizli bir yerde yeniden doğmak için zamanını beklemiştir. Ek olarak, iş bölümünün daha da geliştiği modern toplumdaki yeni dayanışma biçiminde bireylerin topluma karşı görevlerini yerine getirmekte zorlandıklarına vurgu yapan Durkheim’den de etkilenen Berger, Durkheim’in anomi kavramı üzerinde sıklıkla durmuştur. Durkheim’e benzer şekilde Berger, dinin desekülerleşme sürecinde toplumsal belirsizliklere ve anlam kayıplarına karşı güçlü bir kalkan olduğunu da vurgulamıştır. O, her ne kadar sanayileşme ve bilimsel gelişmelerin insan hayatını derinden etkilemesine rağmen son dönemlerde dinî hareketlerin bu gelişmelere bir tepki olarak yeniden canlandığını da savunmuştur.

Son olarak, sekülerleşme fikirlerinden “dönemin koşulları” nedeniyle vazgeçen Berger, 21. yüzyılda dünyanın giderek daha da dindarlaşacağını savunmuştur. 1960’lı yıllardan itibaren modernleşmenin de etkisiyle daha da seküler hâle gelen toplumsal yaşama rağmen, insan zihni bir yerlerde dinî gelenekleri barındırmış ve modernleşmeye tepki olarak yeni dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır. Ancak ona göre her toplumda az da olsa seküler yaşam biçimleri bulunmasına rağmen bu durum bireylerin seküler yaşama yöneldiklerini de ifade etmemektedir. Bu bağlamda, insanlar bilimsel ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle seküler değerleri savunabilirken, başka alanlarda daha dindar profiller de sergileyebilmektedir. Bu fikrine destek olarak Berger, desekülerleşme tezine kaynak oluşturabilmek için Amerika’da Evanjelizm’in ve Doğu İslam toplumlarında radikal dinî hareketlerin canlanmasını sıklıkla örnek olarak vermiştir.

Kaynakça | References

- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. "Fonksiyonel Din sosyolojisi: Emile Durkheim". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 85-90. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2008.
- Ammerman, Nancy T. "Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/2 (2013), 258-278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınları. Erişim 10 Aralık 2023. <https://www.nadirkitap.com/sosyolojik-dusuncenin-evreleri-raymond-aron-kitap27600099.html>
- Balkız, Bekir - Öğütle, Vefa Saygın. "Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın 'Gerçekliğin Sosyal İnşâsı' Teorisi ve Eleştirisi". *Sosyoloji Dergisi* 27 (Mart 2012), 33-49.
- Berger, Peter. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Doubleday, 1963.
- Berger, Peter vd. *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781315244662>
- Berger, Peter. "The Desecularization of The World: A Global Overview". *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. ed. Peter Berger. 1-18. MI: Eerdmans, 1999.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy. Elements of A Sociological Theory Of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter - Kellner, Hansfried. *Modernleşme ve Bilinç*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Sosyal Gerçekliğin İnşası: Bir Bilgi. Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. bs., 2011.
- Chiluwa, Innocent. "Online Religion in Nigeria: The Internet Church and Cyber Miracles", *Journal of Asian and African Studies* 47/6 (2012), 734-749. <https://doi.org/10.1177/0021909611430935>
- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşme ve Dinin Yeniden Üretimi ve İletimi". çev. İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler içinde*. ed. Peter Clarke. 11-36. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Ertit, Volkan. "Peter Berger ve Sekülerleşme". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/1 (Aralık 2020), 194-214.
- Gehlen, Arnold. *İnsan*. çev. Bedia Akarsu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Günay, Ünver. "Max Weber'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (Ocak 1988), 1-10.
- Hjelm, Titus. "Peter L. Berger and the Sociology of Religion". *Journal of Classical Sociology* 18/3 (2018), 231-248. <https://doi.org/10.1177/1468795X18761217>
- Hjelm, Titus. "Peter L Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age" 3/3 (2015). <https://doi.org/10.1177/2050303215613124>
- Karpov, V. "Desecularization: A Conceptual Framework". *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232-270. <https://doi.org/10.1093/jcs/cs058>

- Kepel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Layder, Derek. *Modern Social Theory: Key Debates and New Directions*. London: Routledge, 1997. <https://doi.org/10.4324/9780203992128>
- Malinowski, Bronislaw. *The Foundations of Faith and Morals: An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Merton, Robert. *Social theory and social structure*. New York: Free Press, 1968.
- Ollman, Bertell. *Alienation: Marks's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 1976.
- Orru, Marco. "The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim". *The British Journal of Sociology* 34/4 (1983), 499-518. <https://doi.org/10.2307/590936>
- Özalp, Ahmet. "Peter Berger'de Gerçekliğin Sosyal İnşası: Anlam ve Semboller". *Güncel Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Armağan Öztürk. 87-109. Ankara: Tekin Yayınevi, 2022.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1966.
- Reaves, Dylan. "Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization". *Critical Research on Religion* 11/1 (2017), 11-19.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Tekin, Ferhat. "Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı", *Beytülhikme* 4/2 (2014), 29-48. <https://doi.org/10.18491/bijop.12794>
- Tylor, Sir Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Cornell University Library, 2009.
- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elbruz - M. Rami Ayaz. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.
- Watts, Galen - Houtman, Dick. "The Spiritual Turn and the Disenchantment of the World: Max Weber, Peter Berger and the Religion-Science Conflict". *The Sociological Review* 71/1 (2023), 261-279. <https://doi.org/10.1177/00380261221096387>
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1997.
- Wildt, Lars de. "Introduction". *The Pop Theology of Videogames*. 11-30. Producing and Playing with Religion. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/jj.1640540.5>

İbn Halduncu Perspektiften Tarihin Yasaları: Şehirleşme ve Sekülerleşme

Behçet Batur

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Gaziantep, Türkiye

0000-0001-6965-6313

ror.org/04nvpy675

behcet.batur@gibtu.edu.tr

Öz

Tarihte yasa(lar) konusu geçmişte bazı din adamları, filozof ve sosyal bilimcilerin ilgisini çekmiş ve bunlar bu alanda önemli entelektüel çabalar ortaya koymuşlardır. Söz gelimi Augustinus, Comte, Durkheim, Hegel, Marx, Spencer gibi düşünürler tarihin akışını belirleyen genel ilkeler konusunda çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Örneğin Augustinus'a göre tarih, Tanrı'nın insanı yaratmasıyla başlamış olan ve insanın kurtuluşuyla son bulacak olan bir akıştır. Comte'a göre tarih düşünsel bir evrime tabi olup insanlık tarihi üç aşamadan (teolojik, metafizik, pozitivist) geçmektedir. Hegel'e göre ise tarih insanlığın düşüncesinin diyalektik bir düzlemde sürekli gelişmesini ifade etmektedir. Marx açısından tarih bir sınıf savaşları tarihi olup belirli aşamalardan geçmekte (ilkel komünal, feodal, köleci, kapitalist) ve tarihin sonunda sınıfsız bir toplum (sosyalist) teşekkül edecektir. Spencer da tarihi evrimsel bir çizgide okuyan düşünürlerden biridir. Ona göre tarih bir evrime tabi olup sürekli ilerlemektedir. Tüm bu yaklaşımların ortak niteliği tarihin belirli hedeflere doğru yürüyen yasalarının olduğu fikridir. İbn Haldun'da da bu yönde bir yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir. Ona göre tarih iki boyutlu bir yapıya sahiptir. Çizgisel ve döngüsel. Bu, tarihin yasasıdır. Keza ona göre tarih belirli bir yöne doğru da hareket etmektedir. Tarihin yönünü belirleyen dinamikler ise şehirleşme ve sekülerleşmedir. İbn Haldun'a göre insanlığın ilk yaşam formu olan göçebelik (bedevilik) şehirleşmeye (hadarilik) doğru evrilmektedir. Bununla birlikte ve şehirleşmeye paralel olarak tarihin başlangıcında hayatın hemen hemen her alanını kuşatan (gerek teorik gerekse de pratik alanlarda) din, kurumsal bir farklılaşmaya ve daralmaya uğrayarak diğer bilgi ve yaşam alanlarının ortaya çıkmasıyla kendi öz alanına çekilmektedir. Bu süreç sekülerleşmeyi tanımlayan önemli bir unsuru (kurumsal/yapısal farklılaşma) ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun düşüncesinde şehirleşme ve sekülerleşme süreçlerinin tarihsel birer yasa olarak görüldüğü söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; İbn Haldun; Tarihin Yasaları; Şehirleşme; Sekülerleşme

Öne Çıkanlar

- Tarih boyunca tarihte yasa konusu bazı düşünür ve sosyal bilimciler tarafından önemli bir araştırma ve inceleme konusu yapılmıştır.
- Tarihte bazı yasaların varlığına ilişkin çeşitli yaklaşımlar öne sürülmüştür. Bu düşünürler arasında Augustinus, Comte, Durkheim, Hegel ve Marx sayılabilir.
- İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde tarihte bazı yasaların varlığına değinmiştir. Bu yasalardan ikisinin şehirleşme ve sekülerleşme yasası oldukları söylenebilir.
- İbn Halduncu tarih teorisi modern tarih bilimi ve sosyal bilimlere yeni bir yaklaşım sunabileceği düşünülmektedir.

Atıf Bilgisi

Batur, Behçet. “İbn Halduncu Perspektiften Tarihin Yasaları: Şehirleşme ve Sekülerleşme”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 101-114.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	11 Ekim 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	12 Ocak 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



The Laws of History From The Perspective of Ibn Khaldun: Urbanization and Secularization

Behçet Batur

Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Gaziantep, Türkiye
0000-0001-6965-6313
ror.org/04nvpv675
behcet.batur@gibtu.edu.tr

Abstract

The subject of law(s) in history has attracted the attention of some clergy, philosophers and social scientists, who made significant intellectual efforts in this field. For example, thinkers such as Augustinus, Comte, Durkheim, Hegel, Marx and Spencer have put forward various approaches to the general principles that determine the course of history. For example, according to Augustine, history is a flow that begins with God's creation of man and will end with man's salvation. According to Comte, history is subject to intellectual evolution and human history goes through three stages (theological, metaphysical, and positivist). According to Hegel, history represents the continuous development of humanity's thought on a dialectical plane. For Marx, history is a history of class wars, it goes through certain stages (primitive communal, feudal, slave, capitalist) and at the end of history, a classless society (socialist) will be formed. Spencer is one of the scholars who read history in an evolutionary line. According to him, history is subject to evolution and is constantly progressing. The common feature of all these approaches is that history has laws that move towards specific goals. It is seen that Ibn Khaldun also has an approach in this direction. According to me, history has a two-dimensional structure. Linear and cyclical. This is the law of history. Likewise, history moves in a certain direction. The dynamics that determine the direction of history are urbanization and secularization. According to Ibn Khaldun, nomadism (Bedouinism), the first life form of humanity, is evolving towards urbanization (hadarism). However, in parallel with urbanization, religion, which encompassed almost every aspect of life at the beginning of history (both in theoretical and practical areas), has undergone an institutional differentiation and narrowing and has retreated to its sphere with the emergence of other areas of knowledge and life. This process expresses an essential element (institutional/structural differentiation) that defines secularization. Therefore, it can be said that urbanization and secularization processes take place as historical laws in Ibn Khaldun's thought.

Keywords

Sociology; Ibn Khaldun; Laws of History; Urbanization; Secularization

Highlights

- Throughout history, law has been an important subject of research and analysis by some thinkers and social scientists.
- Various approaches have been put forward regarding the existence of some laws in history. These thinkers include Augustinus, Comte, Durkheim, Hegel and Marx.
- Ibn Khaldun mentioned the existence of some laws in history in his work called Muqaddimah. Two of these laws are the laws of urbanization and secularization.
- It is thought that Ibn Khaldun theory of history can offer a new approach to modern history and social sciences.

Citation

Batur, Behcet. "The Laws of History From The Perspective of Ibn Khaldun: Urbanization and Secularization". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 101-114.

Article Information

<i>Date of submission</i>	11 October 2023
<i>Date of acceptance</i>	12 January 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Bu çalışmada başta tarih olmak üzere hemen hemen tüm sosyal bilim(ciler)in arayışı içerisinde olduğu *tarihte yasa(lar)* konusu İbn Halduncu perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır. Tarihsel olay ve değişimlerin döngüsel mi yoksa belirli bir amaca yönelik çizgisel mi ya da her iki şekilde mi meydana geldiği konusu tarih ve sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin önemli konuları arasında yer almıştır. Batılı sosyoloji kurucuları dahil olmak üzere birçok sosyal bilimci tarihte yasa olup olmadığı konusunda epeyce entelektüel çaba harcamışlardır. Örneğin Comte, Durkheim, Hegel, Marx, Spencer gibi birçok Batılı düşünür tarihin akışını belirleyen genel hedef ve ilkeler konusunda çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Tarihsel akışın bir hedefinin olup olmadığı ve varsa bu hedef(ler)in ne olabileceği gibi sorular geçmişte olduğu kadar (Nebati, 2019, 144) günümüzde de sosyal bilim çevrelerinde üzerinde durulan ve tartışılan önemli konu başlıkları arasında bulunmaktadır. İbn Haldun'da tarih bir yönü çizgisel, diğer yönü döngüsel olan bir varlık alanı olarak değerlendirilmektedir (Batur, 2020, 146). Ancak bu çalışmada İbn Halduncu tarih anlayışının üzerinde pek fazla durulmadığı düşünülen çizgisel veya doğrusal tarih anlayışı üzerinde durularak, bu yönü anlaşılmasına ve açıklanmaya çalışılacaktır.

Tarihin yasaları konusu İbn Halduncu bir perspektiften inceleme konusu yapılırken, İbn Haldun'un bu konuları ele aldığı ünlü eseri *Mukaddime* üzerinden bir içerik analizi tekniğiyle değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu hedef doğrultusunda araştırmanın başında tarihte yasa fikrinin olgusal ve düşünsel temelleri ve arka planı üzerinde durularak konunun kavramsal ve kuramsal çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Akabinde ise İbn Halduncu perspektiften tarihte var olduğu düşünülen gelişim yasaları (şehirleşme ve sekülerleşme) ortaya konmaya ve analiz edilmeye çalışılacak ve böylece İbn Halduncu perspektiften tarihin çizgisel gelişim yasalarının varlığı ve bunların mahiyeti ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Tarihte Yasa Fikri

Her bilim dalı ve bilimsel faaliyet kendi alanının en derinine inmeyi, kendi alanını en iyi şekilde açıklamayı ve anlamayı hedefler. Söz gelimi biyoloji canlılığın köken ve işleyişi, fizik maddenin en küçük yapı birimini ve özelliklerini, arkeoloji geçmişin tüm kalıntılarını, psikoloji bireysel kanunları, sosyoloji sosyal yasaları bulmayı amaçlar. Bir bilim olarak tarihin de evrensel yasalarının olup olmadığı konusu, yani tarihin başlangıcından günümüze ve geleceğe doğru sürekli devam edecek olan ve tüm toplumlarda var olan bir tarih yasası var mıdır? Varsa bu yasa veya yasalar nelerdir? gibi sorular tarih felsefecilerinin olduğu kadar tarihçilerin de ilgilendiği ve bunlara yanıt aradığı önemli bir konulardır.

Klasik tarihçilik ile tarih felsefesi arasındaki temel fark, tarihin tekil olayları konu edinmesine karşılık tarih felsefesinin tarihte var olan veya olabilecek olan yasalara ulaşmayı hedeflemiş olmasıdır (Canatan, 2019, 99-100). Bu hedef gerçekleştiği takdirde tarih felsefesinin konusu olan tarihin yasaları konusu tarih biliminin yasaları haline gelmiş olacaktır.

Tarihsel verilerden ve toplumların gidişatı üzerinden hareket ederek genelleyici bir tarihsel hükme ulaşma arzusu farklı dönem ve değişik felsefi ekoller tarafından araştırma

ve inceleme konusu yapılmıştır (Öz, 2008, 35). Batılı dünyada ilk tarihsel yasalar fikri Hıristiyanlar tarafından gündeme getirilmiştir. Her ne kadar daha önce Yunan ve Romalılar'da bu yönde ortaya konmuş eserler bulunsa da ilk olarak Hıristiyanlar, tüm insanların Tanrı önünde eşit olduğu fikrinden hareketle dünyadaki bütün toplumların ortak bir kadere sahip olduğu düşüncesine ulaşmışlardır. Hıristiyan bir teolog ve tarihçi olan Augustinus Yunan veya Yahudilerin kendi özel tarihlerine pek ilgi duymuyordu. Onun ilgi alanı insanın nihai kurtuluşu ve Tanrı iradesinin dünyada somutlaşmasıydı. Augustinus'a göre bütün milletler Tanrı tarafından belirlenmiş olan bir planın parçasıydı. Hıristiyan tarih felsefesinin en önemli yeniliklerinden biri tarihin bir sonunun olduğu fikrini dile getirmeleriydi. Buna göre tarih, Tanrı'nın insanı yaratmasıyla başlamış ve insanın kurtuluşuyla son bulacaktı (Fukuyama, 2016, 90).

Hıristiyan inancının dünya görüşüyle şekillenmiş olan tarihsel ilerleme fikrinin temelinde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirme ve insanoğlunun da bu iradeye uygun davranmaya çalışması yatmaktadır. Dolayısıyla tarihi süreçleri bilmek aynı zamanda Tanrı'nın iradesini de bilmek anlamına gelmektedir. Burada Tanrı'nın irade ve isteklerini yerine getirmek insanoğlunun bir görevi olarak anlaşılır. Hıristiyanlık tarih felsefesinin diğer bir özelliği evrenselci düşünceyi üretmiş olmasıdır. Bu düşünceye göre Tanrı'nın isteklerini yerine getirecek olan milletler arasında herhangi bir ayırım yapılmamış, tüm halklar insanlığın birer unsuru olarak değerlendirilmiştir (Aysevener, 2009, 9-10). Hıristiyanlığın tarih felsefesi insanlık fikrini evrenselci düşünceyle harmanlayarak, tüm insanların Tanrı'nın isteklerini yerine getirdiği bir anlayış ortaya koymuştur.

Hıristiyanlığın dünya görüşü gibi İslam dini de tarihi yitip giden bir süreç olarak görmez. İslam dini tarihi ahirete uzanan bir çizgi olarak görmektedir (Şulul, 2001, 98). Toplumsal değişimleri açıklamaya çalışan büyük ölçekli Batılı sosyolojik teorilerde Hıristiyanlığın bu perspektifi etkisini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Comte'un pozitivist felsefesi veya Marx'ın tarihi maddecilik anlayışı doğrusal bir tarih anlayışı ortaya koymaktadır. Bunlara göre tarihin bir hedefi vardır ve bize düşen de tarihin bu hedefine uyum sağlamaktır (Aldridge, 2015, 80).

Aydınlanma düşünürleri tarihin hedef veya hedefleri konusunda, tarihin hedefinin en yetkin ve gelişmiş olanı arzulayan bir gelişme seyrettiği konusunda hem fikirdirler. En gelişmiş olan bazen aklın özgürlüğü veya aklın en iyi kullanılma aşamasına gelmesini ifade etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında tarih belirli bir hedefi olan ve içinde insanların faaliyette bulunduğu bir alan olarak görülmektedir. Hıristiyanlık tarih anlayışı ile Aydınlanmanın tarih anlayışı arasındaki temel fark, ilkinde tarihsel özne Tanrı iken ikincisinde bu özne insandır. Hıristiyanlık tarih anlayışına göre, tarih Tanrı'nın yaratmasıyla başlayan bir süreç olup yine onun isteği doğrultusunda bir sona erecektir. Böyle bir anlayış tarihte insanı edilgen bir varlık olarak konumlandırırken aynı zamanda ona sorumluluk da yüklemektedir (Öztürk, 2010, 17).

Felsefede 17. yüzyıllarda başlayan tarihin yasalarını arama girişimi bu dönemde felsefenin gelişen önemli bir alanı haline gelmiştir. Bu dönemden önce bazı tarihi çalışmalar yapan düşünürler (Thucydides, Polybius, Livy, Tacitus) bulunmakla birlikte, Batı dünyasında tarihin ne olduğu konusunda sorgulayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Bu tarihçiler genellikle dönemin olaylarını sadece aktara gelmişlerdir. Batı'da tarihin ne olduğu konusu ilk olarak Bacon'la birlikte başlamıştır. Tarih felsefesi kavramı ise ilk kez

Voltaire tarafından, bir tarihsel düşünme etkinliği olarak kullanılmıştır (Aysevener, 2009, 4). Aydınlanmacı düşünürlerin tarih algısı ilerleme düşüncesi ile şekillenmiştir. Buna göre tarih, insanlığın daha yetkin bir duruma doğru ilerleyen bir süreç ve hareket alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu tarih anlayışını savunan Aydınlanmacı düşünürler Kant, Condorcet, Turgot, Lessing gibi isimler örnek verilebilir (Öztürk, 2010, 16).

Comte'a göre toplumların tarihi ve düşünsel gelişimleri belirli bir yasaya tabidir. Comte bu olguyu üç *hal yasası* olarak tanımlar. Comte'a göre tüm insanlık tarihi nihai olarak bu üç aşamadan geçecektir. Batılı toplumlar bu üç aşamayı daha önce geçmekle birlikte tüm insanlık bu süreçlerden geçecektir. Dolayısıyla tarihe hükmeden bir yasa vardır ve bu yasa tarihin üç hal yasasıdır (Comte, 2014, 217.). Comte bu tarihsel evrimi sürekli gelişen ve ilerleyen bir süreç olarak değerlendirmiştir. Ona göre bilimsel evre son evredir ve zaman içerisinde bilim gelişmeye devam edecek olsa da başka bir aşama yani post-pozitif bir aşama olmayacaktır (Aldridge, 2015, 76). Kant da tarihin bir hedefinin bulunduğu ve insanın da kendi potansiyeli içinde bulunan ve tarihe bir anlam veren nihai bir hedefinin olduğunu düşünüyordu (Fukuyama, 2016, 92). Sonuçta hem Comte hem de Kant tarihte belirli bir yasanın olduğu fikrine sahip olmakta ve bunun da tarihsel ve düşünsel bir zeminde gerçekleştiğini düşünmektedirler.

Alman idealist filozof Hegel'e göre tarih Tin'in kendi bilincine varması ve kendini açığa çıkarması sürecidir. Buna göre tarihsel varlık alanının arka planında kendisini gerçekleştirmek isteyen bir Tin'in varlığına vurgu vardır. Hegel'e göre, Tin'in kendi bilincine varması doğrudan olmayıp, tarihsel süreç içerisinde kendisini göstermek suretiyle ortaya çıkmaktadır. Hegelci varlık felsefesi beraberinde bir tarih anlayışı da üretmiştir. Kendisini zaman içerisinde dışsallaştırarak belirleyen Tin'in görüngü alanı tarihtir. Hegel'e göre Tin sadece tarihsel bir varlık değil aynı zamanda mutlak bir varlıktır. Hegel'e göre, insan doğayı dönüştürmeye çalışırken aynı zamanda kendisi de dönüşüme uğrar. Dolayısıyla insanın gerçek mahiyeti değişim ve oluşumdur. Başka bir ifadeyle insan, tarihsel bir varlıktır. İnsanoğlu eylemleriyle hem kendini hem de tarihi oluşturmaktadır. Her insani eylem aynı zamanda bir mücadeleye karşılık geldiğinden, kendilik bilincine sahip olan insan kendi varoluşunu ancak mücadeleler sonucunda gerçekleştirebilir. Hegel'e göre bu süreç diyalektik bir süreçtir ve insanlık tarihi bu süreç içerisinde tez ve antitez olarak kendisini göstermektedir (Aysevener, 2009, 10-11). Hegelci diyalektik felsefenin iki temel ayırt edici özelliği bulunmaktadır. Bu felsefenin bir yanında karşılıklı eylem ve evrensel bağlılık ilkesi, diğer yanda ise evrensel değişim ve sürekli gelişim ilkesi bulunmaktadır (Lacoste, 2012, 180).

Tarihin gelişim yasaları konusunda Marx, beş genel üretim ilişkisi ve toplumsal yapı keşfetmiştir. Marx'a göre insanlığın başlangıç tarihi ilkel komünal toplumla başlamıştır. Bu toplumsal yapıda tam eşitlik ve sınıfsız bir yapı söz konusudur. Zamanla birlikte özel mülkiyet ortaya çıkmış ve tarih kölecilik aşamasına geçmiş ve feodal toplum düzenini üretmiştir. Marx'a göre, bu iki dönem (kölecilik ve feodal) oldukça uzun bir zaman aralığına sahip olmuştur. Modern kapitalizmin Batı'da ortaya çıkmasıyla birlikte bu yapılar daha gelişmiş bir toplumsal yapıya dönüşmüşlerdir. Kapitalist toplumlar sınıflı bir toplum yapısına sahiptirler ve kölecilik dönemden beri ezen ve ezilen ilişkisi varlığını sürdürmektedir. Marx'a göre, modern kapitalizm nihai noktada sosyalizme geçecek ve sınıfsız bir toplum yeniden kurulacaktır (Marx - Engels, 2009, 116, Canatan, 2019, 112).

Buradan anlaşılmaktadır ki Marx, tarihte bir yasanın bulunduğunu ve bunun ekonomik ekseninde meydana gelen bir tarihsel-toplumsal değişim yasası olduğunu düşünmektedir. Keza belirli aşamaları ve nihai bir hedefi içermesiyle Marx'ın tarih anlayışının evrimsel ve ilerlemeci olduğu da söylenebilir.

Herbert Spencer'in tarih anlayışı da evrimsel unsurlar içermektedir. Onun eserleri incelendiğinde, bu eserlerde hâkim olan düşüncenin evrensel bir evrim düşüncesi olduğu rahatlıkla görülebilir. Astronomi, biyoloji, psikoloji ve sosyolojide varlık gösteren evrim yasası, aslında evrene hâkim olan tek bir yasanın farklı görünümüdür. Spencer'a göre evrim yasasının özünde homojen bir yapıdan heterojen bir yapıya doğru ilerleyen bir süreç bulunmaktadır (Canatan, 2019, 121-123).

Günümüzde tarihte yasa fikri konusunda alanda oldukça geniş bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Farklı düşünürlerin değişik yasa anlayışları bulunmakla birlikte, bu düşünürler tarihte belirli bir değişim-ilerleme yasası olduğu konusunda hemfikirdirler. Batı dünyasında tarih felsefesi çalışmaları bu ekseninde ilerlerken Doğu dünyasında ilk tarih felsefesi çalışması 14. yüzyılda İbn Haldun tarafından *Mukaddime* adlı eserinde bu konu detaylı bir şekilde soruşturulmuştur (Aysevener, 2009, 4). İbn Haldun, tüm toplumsal kurum ve olguların kendini gerçekleştirmek ve açığa çıkarmak gibi bir hedeflerinin bulunduğunu savunmuş ve bu süreci tarihin bir yasası olarak görmüştür (Batur, 2020, 73).

İbn Haldun'un tarih anlayışında İslami düşüncenin etkisi rahatlıkla görülebilir. Ona göre tarih, Allah'ın ilmi ve kudretiyle insanın yaratılışından başlayarak doğrusal bir düzlemde tarihin sonuna (kıyamet) doğru ilerleyen bir süreçtir (İrğat, 2017, 174). Dolayısıyla İbn Halduncu dünya görüşünün evrimci unsurlar içermekte olduğu söylenebilir (Lacoste, 2012, 179). İbn Haldun'a göre tarih bir yanıyla doğrusal diğer yanıyla döngüsel bir nitelik arz etmektedir. O, kültürel hayat söz konusu olduğunda döngüsel bir yaklaşımı benimserken, bilim söz konusu olduğunda ise çizgisel bir tarih anlayışını benimsemiştir. İbn Haldun tarihi bir asabiyetler döngüsü olarak değerlendirmesi açısından döngüsel bir tarih anlayışına sahipken, her bedevi topluluğun şehirleşeceğini savunmasıyla da doğrusal bir tarih anlayışını benimsediği söylenebilir (Batur, 2020, 146).

2. İbn Haldun'a Göre Tarihin Yasaları

2.1. Göçebelikten Şehirleşmeye

Göçebelik-yerleşiklik veya köy-kent dikotomisi sosyal bilimcilerin toplumsal yapıyı açıklamada kullandıkları önemli kavramlardır. Bu kavramlar sadece belirli bir yapıyı açıklamada değil, aynı zamanda birbirlerini açıklamak için de kullanılırlar. Sosyal bilimciler şehri açıklamaya çalışırken genellikle köyün zıddı bir anlamda kullanılmaktadırlar. Bunun nedenlerinden biri kuşkusuz Töennies'in ortaya koyduğu cemaat ve cemiyet dikotomik kavramlarıdır. Ona göre cemaatler ekonomi, kültür ve etnik köken açısından daha homojen bir özelliğe sahip olup bireyler arasında yüz yüze ve samimi ilişkilerin egemen olduğu toplum tipleridir. Cemiyetler ise ekonomi, kültür ve etnik köken bakımından farklılaşmış, daha büyük heterojen toplum tipleridir. Bu ideal tipik kavramsallaştırmada cemaat köy topluluğuna karşılık gelirken, cemiyet şehir topluma karşılık gelmektedir. Töennies'e benzer şekilde farklı kavramsallaştırmalar da yapılmıştır. Örneğin Vierkant toplulukları tabiat kavimleri ve kültür kavimleri şeklinde, Durkheim mekanik ve organik dayanışmalı toplum şeklinde, Giddings etnik cemiyetler-

demotik cemiyetler, Robert Redfield ise folk cemiyeti-şehir cemiyeti şeklinde kavramsallaştırmalar geliştirmişlerdir (Serin, 2020, 67).

İnsanların belirli bir yerden başka bir yere hareket etmesi ve yerleşmesi tek başına şehirleşmeyi ifade etmez. Şehirleşme hem mekânın hem de toplumsal uygulamaların değiştiği ve farklılaştığı bir süreci ifade etmektedir. Keza şehirleşme toplumsal hareketliliğin ortaya çıktığı ve yoğunlaştığı bir yapıya da göndermede bulunur. Bu açıdan değerlendirildiğinde şehirleşme nüfusun tarımdan sanayi ve hizmetlere doğru değişimini ifade etmektedir (Serin, 2020, 77-78). Şehirleşme çok boyutlu bir toplumsal değişimin meydana geldiği fiziksel ve sosyal bir varlık alanı olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun toplumların basit yapılardan karmaşık yapılara doğru evrildiklerini düşünür. Ona göre yeryüzünde iki ideal tipik toplum biçimi vardır. Biri ve ilki göçebe hayat süren bedevi topluluklar, diğeri ve sonra gelen ise yerleşik (hadari) şehir topluluklarıdır (Mohammad, 2017, 233). İbn Haldun toplumlar arasındaki temel farklılığın onların üretim biçimlerinin farklı oluşundan kaynaklandığını belirtir. Ona göre insanların birlikte yaşamalarının temel nedeni yardımlaşmadır ve yardımlaşmak için işe zorunlu ihtiyaçlardan başlarlar. Bu da bedevi topluluk biçimidir (İbn Haldun, 2015, 323).

İbn Haldun'un bu ifadesine göre, insanlığın ilk yaşam biçimi zorunlu ihtiyaçlara dayanan ve bu düzlemde seyreden bedevi yaşam biçimidir. Ona göre bu toplum tipi asgari geçim ve temel ihtiyaçlar çerçevesinde oluşmuş ve bu şartlar altında bunun ötesine geçebilmeleri mümkün değildir (İbn Haldun, 2015, 323-324). Bedeviliğin hadariliğe evrilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Zira bedavet gelişme ve ilerlemenin önünde bir engeldir. İbn Haldun bedevi toplum tipinin hadari toplum tipine evrilmesini sağlayan etkenler arasında artı ürün ve refah artışını sayar. Refahın artışı beraberinde yerleşik hayatı ve daha ileri ihtiyaçların karşılanmasını temin edecektir. Bedevilik böyle bir imkândan yoksun olduğundan bu durum ancak hadarilikte mümkün olabilir (İbn Haldun, 2015, 324-326).

Bu ifadeye göre, tüm insanlık başlangıcı bedevilik olan basit ve ilkel bir yaşam biçiminden gelişmiş ve ilerlemiş bir yaşam biçimine, yani şehirleşmeye doğru yol almaktadır. Bunun oluşabilmesi bir yandan artı ürünün ortaya çıkması, bir yandan da zaruri ihtiyaçların ötesine geçebilmesiyle mümkün olmuştur. İbn Haldun insanlığın tarihsel evrimini illiklikten uygarlığa doğru bir hareket olarak değerlendirir. Birçok tarihsel veri bu geçişi desteklemektedir. Bunun anlamı çöl veya göçebe yaşamın yerleşik şehir hayatından önce geldiğidir. Dolayısıyla değişimin yönü kırdan kente veya göçebelikten yerleşikliğe doğrudur (Mohammad, 2017, 234). İbn Haldun'a göre, yeryüzünde bedevi ve hadari toplumların varlığı hem doğal hem de zorunludur (İbn Haldun, 2015, 324). Çünkü insanlığın temel önceliği zaruri olan temel ihtiyaç maddeleri olup lüks veya ileri ihtiyaçlar akabinde gelmektedir. İbn Haldun'a göre zaruri olan kök, kemali olan ise kökten doğan bir dal gibidir (İbn Haldun, 2015, 326).

Bu ifadelerden anlaşılabilceği gibi İbn Haldun açısından tarih belirli bir değişim yasasına tabidir. Bu değişim yasasının yön ve hedefi ise bedevilikten hadariliğe geçiştir. İnsanların sosyal olması ve birbirlerine muhtaç olmalarından dolayı oluşturdukları ilk toplumsal yaşam biçimi bedevilik olmuştur. Çünkü bu toplum biçiminde zor ve karmaşık ilişki ve yapılar bulunmamaktadır. Genellikle sayıca az ve çoğunlukla akraba topluluklardan oluşan bedeviler yardımlaşma ve dayanışmanın güçlü olduğu, fakat bunun dışında herhangi bir unsurun bulunmadığı bir toplumsal yaşam biçimidir (Demircioğlu, 2015, 235-236). Bedevi topluluklar

için hadari olmanın temel bir hedef olduğu rahatlıkla görülebilir. Her bedevi bu hedefe doğru koşar ve bu arzusuna ulaşmayı hedefler. Oysa hadari bedevinin yaşam biçimini -zorunlu koşullar dışında- asla istemez (İbn Haldun, 2015, 326). Dolayısıyla İbn Haldun'a göre bedavetin nihai gayesi hadarete ulaşmaktır (Yılmaz, 2009, 109).

İbn Haldun doğanın değişim yasasına paralel olarak, toplumların da ilkel bedevilikten gelişmiş hadariliğe doğru dönüştüğünü düşünür. İnsanı hadariliğe doğru sevk eden temel motivasyon kuşkusuz insanın doğasında bulunan zenginlik, güç ve serbest zaman arzudur (Mohammad, 2017, 235). Durkheim da şehirleşmeyi tarihin bir yasası olarak görmektedir. Ona göre tarihin başlangıcında neredeyse toplumsal yaşamın tek biçimi olan mekanik dayanışmanın zaman içerisinde etki alanını yitirmesi ve yerini organik dayanışmaya yavaş yavaş bırakması tarihin bir yasasıdır (Durkheim, 2014, 213). İbn Halduncu perspektiften bakıldığında tarihte yasaların bulunduğu ve bu yasalardan birinin *bedavetten hadarete* veya göçebelikten şehirleşmeye doğru insanlığın ilerleyen bir değişim süreci olduğu söylenebilir.

2.2. Dinden Sekülerleşmeye

Tarihin başlangıcında hayatın her alanını kuşatan ve yönlendiren temel unsurun din veya dinsel olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Din ilk toplumların hem düşünsel hem de eylemsel bir rehberlik kaynağıydı. Eski Mısır, Hint ve Yunan'da, Sümerler'de, Ortadoğu, Anadolu veya Uzakdoğu'da ilk insan topluluklarının dinsel bir dünyada yaşadıklarını tarihsel veriler de büyük çapta desteklemektedir. İnsanlık tarihinin başlangıcında sekülerleşme ortaya çıkmadan önce din ve dinsellik hayatın merkezinde ve tek bilgi/yaşam kaynağı konumunda idi. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümü açısından, herkesi ve her şeyi kuşatan bir din olmadan herhangi bir toplumun varlığı söz konusu değildi (Berger - Luckmann, 2015, 46).

İbn Haldun gerek siyasal yaşamın gerekse de düşünsel yaşamın tüm unsurlarını ekonomik ve toplumsal evrime bağlı olarak incelemiştir. Kendisi halifelik, sultanlık ve otoritesi dinsel olduğu kadar dünyevi alana da yayılmış olan çeşitli etkenlerden söz etmiştir (Lacoste, 2012, 177). İbn Haldun dinselliğin toplumsal yansımaları siyasal yapıda gözlemler. Onun hilafete ilişkin değerlendirmeleri, dini olan ile dünyevi olanın harmanlandığı ve bir arada bulunduğu bir yapıyla karakterize edilmiştir. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Siyasi ahkam sadece dünyevi maslahatları göz önünde bulundurur. (...) Şari'in, insanlardan maksudu ve matlubu ise ahiretteki salahlarıdır. Şu hâlde, şer'i ahkâmın gereği olarak, dünya ve ahiretteki halleri itibarıyla herkesi şer'i hükümlere göre sevk ve idare etmek zaruridir. Bu hüküm ise şeriat ehline aittir. Bunlar da nebilerdir ve onlardan sonra da bu hususta onların yerine geçen zevattır, bunlar da halifelerdir. Böylece hilafetin manası açıkça anlaşılmalıktan başka şu husus da vazih olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır: Tabii mülk, tüm halkı garaz ve şehvetin icabına göre sevk ve idare etmektir. Siyasi mülk, dünyevi maslahatların celbi ve zararların def'i hususunda akli düşüncenin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare etmektir. Hilafet ise, uhrevi maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevi maslahatlar hususunda, nazar-ı şer'inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir. Zira Şar'i nazarında, dünyadaki tüm ahval, ahiretteki maslahatların nazar-ı itibara alınmasına bağlıdır. İmdi hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine niyabet ve vekalettir (İbn Haldun, 2015, 421).

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, başlangıçta din (İslam) hem dünyevi hem de manevi (dini) alanı düzenleyen bir kurum olarak ortaya çıkmasına karşın, bu yapı dört halife döneminden sonra büyük bir değişime uğramaya başlamıştır. Hilafetin saltanata dönüşüm süreci, kesin ve zorunlu olarak Emeviler dönemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Sonra mülkün tabiatı, bir kimsenin mecde münferiden sahip olmasını, şana müstakillen ve tek başına malik olmasını iktiza etti. Bu durumu bizzat kendisinden ve kavminde uzaklaştırmak Muaviye için mümkün değildi. Zira bu tabii bir husustur.

Tabiatı icabı bunu sevk eden ve ortaya çıkaran asabiyettir (İbn Haldun, 2015, 443).

İbn Haldun sekülerleşme sürecinin başlangıç noktasını İslam tarihine uygular. Ona göre hilafet dinsel, saltanat ise sekülerdir. Hilafetin mülke dönüşümü siyasal sekülerleşmenin (laiklik) başlangıcını oluşturmaktadır. Ona göre bu durum tarihin bir yasası olarak vuku bulacağından kaçınılmaz görülmektedir. Çünkü dünyevi bilinç (asabiyet) kendisini gerçekleştirmek istemektedir. İbn Haldun'a göre, sekülerleşme sürecinin İslam tarihindeki başlangıcı dört halifeden sonra meydana gelen siyasal ve toplumsal gelişmelerdir. İslam peygamberinin vefatıyla başlayan bu süreç, dört halife dönemi boyunca din ile devlet birlikte faaliyette bulunmalarına karşın Emeviler dönemiyle birlikte din ile devlet birbirlerinden ayrılmıştır (Batur, 2021, 46). Bu ayrışma siyasal bilinç düzeyindeki kurumsal farklılaşmanın bir sonucu olarak kendisini göstermiştir. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir.

Gayet açık bir şekilde ortaya çıkan netice şudur: İlk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilal ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu (İbn Haldun, 2015, 446-447).

İbn Halduncu tarih ve toplum okumasında kurumsal farklılaşmanın temel bir yere sahip olduğu kolaylıkla görülebilir. Asabiyet teorisyeni, tüm toplumsal kurumların kendilerini açığa çıkarmak ve gerçekleştirmek istediklerine ilişkin temel bir bakış açısına sahiptir. Ona göre din, başlangıçta toplumsal tüm kurumları kuşatmıştı. Özerk anlamda bilimlerin olmadığı bir dönemde sadece din vardı. Din hayatın tüm alanlarını açıklayan bir bilgi kaynağıydı. Buna göre sekülerleşme (kurumsal farklılaşma) toplumsal kurumların dinden doğup özerk hale gelmesi olarak anlaşılmaktadır (Batur, 2020, 73). Ayrıca İbn Haldun'a göre bu süreç tarihin bir yasası olup, çizgisel bir yönde ilerlemektedir (Batur, 2020, 147).

Sekülerleşme teorisi, standart bir tanım içermezse de özünde yapısal/işlevsel bir farklılaşmayı barındırmaktadır. Buna göre sekülerleşme sürecinde din diğer toplumsal alt-sistemler gibi bir alt-sistem haline gelmektedir. Böylece kurumsal ve işlevsel farklılaşmanın ortaya çıkması aslında sekülerleşme sürecinin ta kendisidir (Dobbelaere, 2015, 59). Weber de sekülerleşme sürecini rasyonelleşme süreciyle eş zamanlı olarak başlatmaktadır. Ona göre modernleşmeyle ortaya çıkan rasyonelleşme zorunlu olarak sekülerleşmeyi doğurmuş ve bunu aksi yöne çevirebilecek herhangi bir makul neden de bulunmamaktadır (Aldridge, 2015, 98). Dolayısıyla kurumsal ve işlevsel farklılaşma anlamıyla sekülerleşme tarihsel gelişimin bir yasası olarak gösterilmektedir (Aldridge, 2015, 116).

İbn Halduncu perspektiften bakıldığında şehirleşmeden sonra sekülerleşmenin de tarihin bir yasası olarak değerlendirildiği görülmektedir. Dinden veya dinsellikten dünyeviliğe veya sekülerleşmeye doğru yaşanan tarihsel ve toplumsal olaylar evrensel bir

karaktere sahip olup, doğal ve zorunlu bir gelişimin yarası olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte sekülerleşme süreci her toplum ve coğrafyada farklı zaman ve şekillerde gerçekleşebilmektedir. Söz gelimi Batı'da ilk sekülerleşme hareketleri Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleriyle birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır.

Sonuç

Tarihte yasa konusu, alanda çalışan ve düşünen bilim ve düşünce insanların dikkatini sürekli çekmiş ve onları meşgul etmiş önemli bir konudur. Bu alanda farklı düşünürler farklı tarih okuması veya felsefesi geliştirmişlerdir. Augustinus, Comte, Kant, Hegel, Marx, Durkheim, Spencer ve hepsinden önce İbn Haldun gibi düşünürler farklı tarihsel yasalara ulaştıklarını ifade etmişlerdir. Tüm bunlara genel bir çerçeveden bakıldığında, hepsinde ortak olan noktanın tarihte yasaların bulunduğu düşüncesidir. İbn Haldun tarihte bazı yasaların varlığından söz etmekle kendisi de bu bağlamda bu geleneğe dahil edilebilir.

İbn Haldun'a göre tarihte yasalar vardır. Bu yaklaşımla İbn Haldun kronolojik açıdan kendisinden sonra gelen ve isimleri yukarıda zikredilen düşünürlerle benzerlik taşıdığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle yukarıda adı geçen düşünürler de (tarihte yasa(lar)ın varlığı konusunda) İbn Haldun gibi düşünmektedirler.

İbn Halduncu perspektiften bakıldığında tarihin yasalarından birinin şehirleşme süreci olduğu görülmektedir. Ona göre insanlığın ilk yaşam formu bedevilik, konargöçerlik veya avcılık ve toplayıcılıktır. Bu durum zorunlu ihtiyaçların önceliğinden ve bir arada yaşama zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Şehirleşme ise insani arzuların (servet, güç, serbest zaman gibi) gerçekleşebilmesi için, insanın doğasında bulunan temel motivasyonun bir sonucudur. Şehirleşme süreciyle birlikte başlangıçta konar-göçer veya bedevi bir yaşam tarzına sahip olan insan toplulukları zaman içerisinde belirli bir mekânda toplanarak geniş çaplı bir yapısal dönüşüme uğramaktadır. Sonuçta şehirleşme, hadarileşme veya yerleşik hayata geçme süreci kaçınılmaz görünmekte ve bu süreç insanlık tarihinin bir yarası, her insan topluluğunun temel ve nihai bir hedefi olarak okunmaktadır.

İbn Haldun'a göre tarihin diğer bir yarası sekülerleşme sürecidir. Sekülerleşme ise başlangıçta hayatın tüm alanlarını kuşatan dinin kurumsal ve işlevsel bir farklılaşmaya uğramasıyla birlikte kendi öz alanına çekilmesi ve çeşitli toplumsal alanların (bilim, sanat, hukuk, sağlık gibi) ortaya çıkarak bunların gelişim sürecini ifade etmektedir. Bedevilikte olduğu gibi insanlık tarihinin başlangıcında ve uzunca bir süre kuşatıcı egemenliğini sürdüren din veya dinsel insan topluluklarının hayatını düzenleyen ve yönlendiren yaygın bir kurum hüviyetinde idi. İbn Haldun'a göre kurumsal farklılaşma (sekülerleşme) sürecinin İslam tarihindeki başlangıç noktası siyasal alanda (laiklik) ve Emeviler dönemiyle birlikte başlamıştır. Ona göre bu süreç de kaçınılmaz görünmektedir. Seküler olanın (asabiyet) (Brown, 2016, 405) ortaya çıkması ve bilimlerin gelişiminin (kurumsal/işlevsel farklılaşma) gerçekleşebilmesi İbn Haldun açısından tarihi/yasal bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça/References

- Aldridge, Alan. “Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi”. çev. İhsan Çapçioğlu-Sinan Yılmaz. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapçioğlu. 75-117. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Aysevener, Kubilay. “Antikçağ’dan Günümüze Tarih Tasarımları”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/18 (2009), 3-19.
- Batur, Behçet. *İbn Haldun’un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Batur, Behçet. “İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme”. *Sırat* 2 /1 (2021), 35-55.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev: Mustafa Derviş Dereli, Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Brown D. Malcolm. “İslam ve Seküler Kavramı” çev: M. Ali Kirman, *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 397-412.
- Canatan, Kadir. *Sosyolojide Yasa Fikri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Comte, Auguste. “Pozitif Felsefe Dersleri”. *İstanbul University Journal of Sociology* 2/19-20 (2014), 213-258.
- Demircioğlu, Aytekin. *İbn Haldun’un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Dobbelaere, Karel. “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”. çev. Mehmet Süheyl Ünal. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. İçinde ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapçioğlu. 57-74. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016.
- Irğat, Muhammet. *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*. İstanbul: Hiperyayın, 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*. çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*. çev: Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Marx, K., Engels, F. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. M. Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Mohammad, Fida. “İbn Haldun’un Toplumsal Değişme Kuramı: Hegel, Marx ve Durkheim İle Bir Karşılaştırma”. çev. Behçet Batur. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 229-244.
- Nebati, Nureddin. “İbn Haldun Düşüncesinde Tarih, Zaman ve Döngüsellik”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12(1) (2019), 141-158.
<https://doi.org/10.17218/hititsosbil.474714>
- Öz, Şaban. “Tarih Felsefesinde ‘Tarihin Yasaları’ Üzerine”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2008), 31-44.
- Öztürk, Huriye Yeliz. *İlerlemeci Tarih Anlayışı ve Bu Anlayışta Fukuyama’nın Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Serin, İzem Kezban. *İbn Haldun Mukaddime’sinde Şehir Sosyolojisi*. İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2020.
- Şulul, Kasım. “İslâm düşüncesinde Tarih Felsefesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 11 (2001), 91-127.

Yılmaz, Şeyh Şamil. *İbn Haldun'da Tarihsel Varlık Alanının Nedenselliği*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Müzik Bağlamında Şiddet Sorunu ve Toplumsal Alana Yansımaları

Sümeyye Aydın Bulut

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye
0000-0001-8929-1606
ror.org/028k5qw24
sumeyye.aydin@omu.edu.tr

Öz

Müziğin insanın hayatına her an ve doğrudan etki edebilme gücü göz önünde bulundurulduğunda müzikte şiddet unsurlarının fark edilmesi ve anlaşılması önem kazanır. Yapılan kimi çalışmalarda müziğin farklı bağlamlarda şiddetle ilişkili sorunlara neden olabileceği ortaya koyulmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan temel sorunlardan birisi müzik yoluyla şiddetin estetize edilmesi ve meşrulaştırılmasıdır. Şarkı sözleri, görseller müzik aracılığıyla doğrudan bir şiddet üretebileceği gibi müziğin icrası, mekânlar, enstrümanlar, toplumsal ilişkiler vs. açısından dolaylı şekillerde şiddetin simgesel olarak üretilmesi de mümkündür. Bu çalışmada müzik üretimi ve dinleyicinin müzikle karşılaşma durumlarında birçok farklı yolla müzik bağlamında ortaya çıkan şiddet sorunlarına değinilmektedir. Müzik ve şiddet arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmada nitel yöntem tekniklerinden literatür/belge taraması kullanılmıştır. Müzik ve şiddet içerikli makaleler, doktora tezleri, kitaplar ve internet kaynakları bu kapsamda taranmıştır. Bu çalışma kapsamında ulaşılan sonuçlar şu şekildedir: Müzik ve şiddet ilişkisi çoğu zaman daha belirsizce tanımlanan bir problem alanı üretmektedir. Bireyin müzik pratikleri müziğin kitleselleşmesi ve kültür endüstrisine dönüşmesiyle birlikte özellikle kültürel tahakküm, metalaşma, simgesel şiddet açısından toplumsal ilişkilere yansıyan problemleri boyutları beraberinde getirmektedir. Böylece müziğin toplumu kontrol etme, dönüştürme, baskı altına alma vs. açılardan ortaya çıkan fonksiyonları onu şiddetin bir unsuruna dönüştürmektedir. Müziğin şiddet unsurlarını kullanması ve diğer yandan müzik pratiklerinin simgesel bir şiddet alanına dönüşmesi toplumsal alana yansıyan ve toplumsal olanı şekillendiren düşünce ve pratikler üretmektedir. Bu nedenle müzik bağlamında doğrudan veya simgesel şiddetin fark edilmesi ve bunun topluma yansıyan yönlerinin ele alınması önemlidir. Müziğin tercih edilme süreçleri, pazarlama stratejileri, hangi müziğin beğenildiği, bu esnada gelişen iktidar ağları müziğin onu tecrübe edenler açısından rolünü belirleyen kritik bir noktada durmaktadır. Bu bağlamda çalışma müzik ve şiddet ilişkisinin doğrudan ve dolaylı olmak üzere farklı görünümünün toplumsal alandaki yansımalarını analiz ederek müziğin şiddete dönüştüğü ve aynı zamanda şiddete karşı bir konum ve bilinç üretebileceği imkanları dikkate taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Müzik Sosyolojisi; Müzik; Şiddet; Estetize Edilmiş Şiddet; Simgesel Şiddet

Öne Çıkanlar

- Müzik üretimi alanında şiddetin estetize edilmesi ve meşrulaştırılması önemli bir sorundur.
- Müzik ve şiddet ilişkisi çoğu zaman daha belirsizce tanımlanan ve göz ardı edilen bir problem alanı üretmektedir.
- Müziğin şiddet unsurlarını kullanması ve müzik pratiklerinin simgesel bir şiddet alanına dönüşmesi toplumsal alana yansıyan ve toplumsal olanı şekillendiren düşünce ve pratikler üretmektedir.
- Müziğin kitleselleşmesi ve kültür endüstrisine dönüşmesi özellikle kültürel tahakküm, metalaşma, simgesel şiddet açısından toplumsal ilişkilere yansımaktadır.

Atıf Bilgisi

Bulut, Sümeyye Aydın. “Müzik Bağlamında Şiddet Sorunu ve Toplumsal Alana Yansımaları”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 115-132.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	21 Kasım 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	11 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu makale, Şiddet Döngüsü ve Çözüm Önerileri Sempozyumu’nda 2023 yılında sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Müzik Bağlamında Şiddet Sorunu ve Sosyolojik Yansımaları” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	5 Toplumsal Cinsiyet Eşitliği 10 Eşitsizliklerin Azaltılması 12 Sorumlu Üretim ve Tüketim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Problem of Violence in the Context of Music and the Social Sphere Reflections

Sümeyye Aydın Bulut

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Samsun, Türkiye
0000-0001-8929-1606
ror.org/028k5qw24
sumeyye.aydin@omu.edu.tr

Abstract

Considering the power of music to directly affect people's lives at any time, it becomes essential to recognize and understand the elements of violence in music. Some studies have revealed that music can cause violence-related problems in different contexts. One of the main problems encountered in this context is the aestheticization and legitimization of violence through music. While song lyrics and visuals can produce direct violence through music, the performance of music, spaces, instruments, and social relations, it is also possible to symbolically create violence in indirect ways. This study addresses the problems of violence that arise in the context of music in many different ways during music production and the listener's encounter with music. Literature/document review, one of the qualitative method techniques, was used in the study to discuss the relationship between music and violence. Articles, dissertations, books, and internet resources containing music and violence were scanned in this context. The results obtained within the scope of this study are as follows: The relationship between music and violence often produces a more vaguely defined problem area. Individual musical practices and the massification of music and its transformation into a cultural industry bring about problematic dimensions reflected in social relations, especially in terms of cultural domination, commodification, and symbolic violence. Thus, the functions of music as controlling, transforming, and suppressing society, turn it into an element of violence. Music's use of violent elements and, conversely, the transformation of musical practices into a symbolic field of violence produces thoughts and practices reflected in the social sphere and shape society. Therefore, it is crucial to recognize direct or symbolic violence in the context of music and address its reflections on society. The process of choosing music, marketing strategies, which music is liked, and the power networks that develop in the meantime are at a critical point that determines the role of music for those who experience it. In this context, the study analyzes the reflections on different aspects of the relationship between music and violence, direct and indirect, in the social field and considers the possibilities that the music can turn into violence and produce a position and consciousness against violence at the same time.

Keywords

Sociology; Sociology of Music; Music; Violence; Aestheticized Violence; Symbolic Violence

Highlights

- One of the main problems is the aestheticization and legitimization of violence through music.
- The relationship between music and violence often produces a more unclear defined problem area.
- Music's use of violent elements and the transformation of musical practices into a symbolic field of violence produce thoughts and practices reflected in the social sphere and shape the society.
- The massification of music and its transformation into a cultural industry bring about problematic dimensions reflected in social relations, especially in terms of cultural domination, commodification, and symbolic violence.

Citation

Bulut, Sümeyye Aydın. "The Problem of Violence in the Context of Music and the Social Sphere Reflections". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 115-132.

Article Information

<i>Date of submission</i>	21 November 2023
<i>Date of acceptance</i>	11 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Ethical Statement</i>	This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Problem of Violence in the Context of Music and Its Sociological Reflections", orally delivered at the "The Symposium of Cycle of Violence and Proposed Solutions" in 2023.
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	5 Gender Equality 10 Reducing Inequalities 12 Responsible Production and Consumption
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş: Müzik Yoluyla Şiddetin Estetize Edilmesi ve Meşrulaştırılması Sorunu

Müzik bir anlamlılık üretmekte ve bu anlamlandırma her zaman belirli bir toplum ve tarih tarafından şekillendirilmektedir.¹ Müziğin tarihselliği üretildiği zaman, mekân ve insan ilişkilerini ve düşünme biçimlerini kendinde saklamasıyla ilişkilidir. Müziğin anlamlılığı bir yandan tarihselliği diğer yandan etki gücü ile birlikte anlaşılabilir. Müzik ve şiddet ilişkisi de müzik yoluyla oluşturulan toplumsallığın tarihselliği ve onu şekillendiren etkileri dikkate almak ve değerlendirmek durumundadır. Bu anlamda müzik bir ilişki kurma biçimi olarak tanımlanabilir. Müzik insanlar arasında birbirlerine ve bazı grupların diğerlerine karşı ifade yolunu ve tavrını yansıtan bir eylem ve düşünce alanı oluşturur.

Tarihsel süreçte ve gündelik hayat içerisinde şiddetin müzik aracılığıyla ortaya çıkan farklı görünüşleri söz konusudur. Şarkı sözlerinde ve kliplerde şiddeti doğrudan yansıtan ifadelerin ve görsellerin kullanılmasında şiddet açıkça hissedilebileceği gibi ifade ve görsellerinde şiddet unsurlarını kullanmadan da bir müzik eseri şiddet üretebilir. Burada şiddetin aktarılmasında iki farklı biçim karşımıza çıkmaktadır: İlki şiddetin doğrudan yansıtılması, fark edilmesi için ayrıca bir çabaya gerek kalmadan bize kendini göstermesidir. Diğeri ise ancak dolaylı yollardan müzik eserinin şiddete dönüşmesi ve farklı yollarla dinleyicileri etkisi altına almasıdır. İkinci durumda müzik alanı şiddetle ilk bakışta doğrudan ilişkilendirilememektedir. Bu durumda toplumların algılama biçimleri, şiddeti anlamlandırması gibi kendilerine özgü durumlar işlevsel olabileceği gibi, müziğin yapısı itibarıyla de bu durum örtük kalabilmektedir. Bu minvalde müzik yoluyla üretilen doğrudan ya da dolaylı şiddet içeriklerini şiddetin estetize edilmesi ve böylece şiddetin meşrulaştırılması ve normalleştirilmesi sorunu olarak ifade edebiliriz. Şiddetin estetik bir unsura dönüşmesi onun gündelik yaşam alanında gizliden gizliye yayılması ve baskın bir güç kazanması anlamına da gelmektedir. Bu nedenle şiddet ve müzik açısından doğrudan ve dolaylı yollarla varlığını sürdüren şiddetin iki boyutu birlikte ele alınmalıdır. Bu iki farklı boyutuyla bakıldığında şiddetin doğrudan etkileri daha fazla gözlemlenebilir ve kontrol edilebilirken, şiddetin dolaylı boyutunun hem tanımlanması ve içinin doldurulması hem de buna bağlı olarak kontrol edilmesi daha zordur.

1. Şiddetin Tanımlanması Sorunu

Şiddet sözcüğünün etimolojik kökenine bakıldığında Arapça kökenli olduğu (شِدَّة) ve “sertlik, katılık, zorluk” anlamına geldiği görülmektedir.² Türk Dil Kurumu yayımı *Güncel Türkçe Sözlük*'te ise sertlik, güç, kaba kuvvet kullanma gibi anlamlara gelen şiddet buna ilaveten “duygu ve davranışta aşırılık” olarak da tanımlanmaktadır.³ Şiddet genel anlamda fiziksel zarar vermenin yanında başkasına karşı tehdit oluşturması dolayısıyla ruhsal zarar veren eylemleri de içerecek şekilde genişletilmelidir. Dünya Sağlık Örgütü'nün şiddet tanımında şiddetin “yaralanma, ölüm, psikolojik zarar, gelişim bozukluğu veya yoksunlukla” sonuçlanan veya sonuçlanma olasılığı bulunan boyutuna dikkat çekilmektedir.⁴ Burada dar anlamıyla hepimizin daha çok ortak kabul ettiği doğrudan şiddet

¹ Roland Barthes, *Görüntünün Retoriği, Sanat ve Müzik*, çev. Ömer Albayrak - Ayşenaz Koç (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 20.

² Nişanyan Sözlük, “Şiddet” (Erişim 30 Aralık 2022).

³ Türk Dil Kurumu, “Şiddet” (Erişim 30 Aralık 2022).

⁴ World Health Organization (WHO), “Definition and typology of violence” (Erişim 6 Mart 2024).

ve daha geniş anlamda sınırları daha belirsiz dolaylı şiddet şeklinde bir ayrıma dikkat çekilebilir.⁵ Michaud'nun çalışmasında geçen şu tanım bu anlamda oldukça kapsayıcı görünmektedir:

Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağılık olarak, diğerlerinin bir veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel (ahlaki/ moral/ manevi) bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa, orada şiddet vardır.⁶

Şiddetin bir problem olarak ortaya koyulması ve tartışılması özellikle şiddeti uygulayan ve ona maruz kalan tarafından farklı perspektiflerden kendini ortaya koyacağı için de karmaşık bir yapıya bürünebilmektedir. Şiddet kavramını Anglosakson kültür içinde tartışan Riches bunu “tanık ve aktör perspektifi” olarak ifade etmektedir. Tanık ya da kurban şiddet nosyonu fiziksel zararı ve aynı zamanda eylemin gayri meşruluğunu öne çıkarmaktadır. Bu durumda tanığın ya da kurbanın kişisel değerleri, ideolojik yargısı, içinde bulunduğu zaman ve mekân koşulları şiddetin anlamını genişletmektedir. Aktör perspektifinde ise kişilerin pratik ya da sembolik olsun hangi hedeflere ulaşmaya çalıştığı ve bu hedeflere ulaşırken neden şiddeti seçtiği temel ilgi noktası haline gelmektedir. Bu durumda belirli bir amaca ulaşmak için şiddetin, öngörülebilir şekilde başvurulmuş bir araç olması ve aynı zamanda düzen fikrini içermesi nedeniyle gayrimeşru özelliği reddedilmektedir. Dolayısıyla aktörlerin bu edimleri strateji ve anlam kavramları ekseninde değerlendirilebilecek bir yapıya ulaşmaktadır.⁷

Şiddet hakkında evrensel yargılara varılamamasının bir diğer boyutu şiddetin etnografik bir değişken olarak da karşımıza çıkmasıdır. Buna göre şiddet, her kültür içerisinde farklı bir değer, farklı bir algı dolayısıyla farklı tanımlara denk düşmektedir. Bir toplum bir davranışı şiddet olarak kodlarken bir başka toplum onu saygı göstergesi olarak alabilmektedir. Buna göre de her toplumda şiddet eyleminin kendi anlamlılığı içinde incelenmesi ve analiz edilmesi düşüncesi ifade edilmektedir.⁸ Bu düşünce bazı noktalarda haklılık payına sahip olsa da burada şöyle bir sorun kendini göstermektedir: Özellikle şiddetin kültürle ilişkili boyutu isabetli bir yaklaşımdır. Zira her bir insan doğduğu kültürde şiddet olarak görülen ve görülmeyen şeyleri öğrenerek büyümektedir. Ancak bir toplumun kendi içinde bir eylemi meşru görmesi o eylemin doğrudan şiddet içermediği anlamına gelebilir mi? Buna birey mi toplum mu iktidar mı karar vermektedir? Şiddetin ne olduğu nasıl tanımlanmaktadır?

Burada şiddetin kendi içine kapalı kalması ve toplumsal bir anlama dayandırılarak meşru hale getirilmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Bourdieu'nun egemen olanlar ile egemenlik altındakiler arasındaki ilişkilerin yapısı açısından ortaya koyduğu uyum ve uzlaşmanın simgesel şiddeti doğuracağı düşüncesini dikkate almak gerekmektedir. Bourdieu'ya göre yumuşak sömürü ilişkileri ancak yumuşak oldukları ölçüde yürür. Dolayısıyla bunlar egemen olanlar ile tabi olanların suç ortaklığıyla kurulan simgesel şiddet

⁵ Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito* 6-7 (2005), 32-33.

⁶ Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 9.

⁷ David Riches, “Şiddet Olgusu”, çev. Dilek Hattatoğlu, *Antropolojik Açından Şiddet*, ed. David Riches (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989), 13-15.

⁸ Cihat Özsoz, *Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 26.

ilişkileridir. Egemenlik altında olan sevgisi ya da hayranlığı ile kendisinin sömürülmesine katkıda bulunmuş olur.⁹ Öyleyse şiddet her zaman kendini doğrudan ele veren bir şey değildir. Kültürün, geleneğin, zaman ve mekân sınırlarının insan eylemleri ve düşünceleriyle etkileşimi düşünülürse şiddetin anlamı ve işleyişi evrensel bir çıkarım yapmaya uzak kalmaktadır.

Şiddette bir diğer önemli husus şiddetin yalnızca fiziksel güç kullanımı ve yasadışı yapılan bir davranış olarak tanımlanamayacağıdır. Bunların yanı sıra şiddet muhatabın bilgisi ve rızasını belli bir alana yönlendirmek için baskı oluşturma süreçlerini de içermektedir. Bu ise duruma göre yasa sınırları içinde meşru bir faaliyet olarak gerçekleşebilir ve muhatabı kontrol ve baskının farkına varmayabilir. Bu tür şiddet unsurlarını fark etmek, görebilmek kültürel kodlara yönelik olağan seyrin dışına çıkabilen bir bakış ve değerlendirme gerektirmektedir.

Şiddetin simgeselleşmesi olarak ifade edilen bu durum bir yönden kurumlar yoluyla ortaya çıkan şiddete işaret etmektedir. Simgesel şiddet, egemen olan ve egemenlik altındakiler arasındaki ilişkide egemen olanın çıkarlarına uygun olarak ilişkilerin düzenlenmesi ve algılanmasına dayanmaktadır.¹⁰ Eylemler itibarıyla görünmez şiddet olarak adlandırabileceğimiz simgesel şiddetin temellerine yönelik araştırmada onun ne olduğunu tanımlayan iktidar karşımıza çıkmaktadır. Bir örneğin yasadışı ve bir başka örneğin de yasal değilse bile en azından sosyal düzenin bir parçası olduğunu kim söylemektedir? Bu soruya verilecek cevap neyle tanımlanmışlarsa onun yargısıyla belirlenebilir şeklindedir ki burada yalnızca iktidar bunu söyleme, belirleme gücüne sahiptir.¹¹

Simgesel şiddeti müzik bağlamında şöyle bir örnek ile açıklayabiliriz: Örneğin bir bireyin müzik faaliyetlerinde piyano ya da akordeonu tercih etmesi toplumsal ilişkiler alanında bir seçkinlik ya da sıradanlık durumuyla eşleşebilmektedir. Zira toplumsal alanda ortaya çıkan ayrımlar anlamlı bir farklılığa dönüşebilir. Farkı görebilecek birisi tarafından algılandığında bu tür tercihler veya eylemler toplumsal olarak anlamlı bir farklılık üretir dolayısıyla bir tür algılama kategorileri, sınıflandırıcı şemalar ve zevklerle yüklü bir anlam alanı ortaya çıkar. Burada simgesel şiddeti ortaya çıkaran algılama biçimlerinin hayat tarzlarındaki tercihlere yönelik belirlemelerle ilişkisi dikkat çekmektedir.¹²

Bu bağlamda Türkiye’de Cumhuriyet’in ilk yıllarında Türk müziğine uygulanan ayrımcı pratikler simgesel şiddet sorunu açısından ele alınabilir. 1926 yılında Türk müziğinin öğretilmesine getirilen yasak, 1934’te Türk müziğinin radyo yayınının yaklaşık bir yıllık süre ile engellenmesi ve Türk müziğinden devlet desteğinin büyük oranda çekilmesi gibi karar ve uygulamalar¹³ hem doğrudan hem de dolaylı yollardan şiddet eylemi olarak

⁹ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yayın, 2022), 189.

¹⁰ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 210.

¹¹ Elizabeth Copet-Rougier, “‘Le Mal Court’: Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet: Kamerun’daki Mkakolar”, çev. Dilek Hattatoğlu, *Antropolojik Açından Şiddet*, ed. David Riches (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989), 73.

¹² Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 24-25.

¹³ Bu konuda bk. Güneş Ayas, *Musiki İnkılabı’nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014); M. Demet Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005); Orhan Tekelioğlu, “Türk ‘Musiki İnkılabı’nın’ İçsel Tarihi: Nota Dergisinin Kapanması”, *Toplumbilim* 9 (1999), 15-23.

yorumlanabilir. Bu uygulamalarda iki ayrı temsil biçiminin oluştuğu ve karşı karşıya getirildiği görülebilir. Bir yandan modernleşme sürecinin bir parçası olarak Batı müziğinin seçkin bir konuma taşınması diğer yandan geleneksel olanı temsil ettiği düşünülen Türk müziğinin prestijini kaybetmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Türk müziğine yönelik bu açık baskı, engelleme ve hor görme daha sonraki süreçte Türk müziği aleyhinde toplumsal ilişkiler alanında gözlemlenebilecek bir değer kaybı yaratmıştır. Tarihsel süreç içerisinde bireylerin müziğe yönelmesinde, enstrüman seçimlerinde, dinlediği eserlerde müziğe dair birçok farklı pratik ve düşünme biçimini belirleyen bir müzik alanı oluşmuştur. Bu müzikal bilincin oluşması kişinin değer yargılarından olabildiğince bağımsız bir şekilde yapacağı tercihlerden değil, baskı, engelleme, değersizleştirme gibi eylemlerden etkilenen bir toplumsal alanda gerçekleşeceği için burada simgesel gücün yahut otoritenin simgesel tahakküme dönüşmesinden bahsedebiliriz. Dolayısıyla farklı kurumlar yoluyla kişilerin sosyal yaşantılarında deneyimledikleri müzik pratikleri egemen olanlar ve egemenlik altındakiler tarafından bir uzlaşma alanı yaratarak simgesel şiddetin varlığını ortaya koymaktadır.

Müziğin sosyal çevreyi dönüştürme, toplumu dönüştürecek sosyal fikirlerin önemini gösterme gibi amaçlara yönelik işlevlerle donatılması müzikte araçsallığın kolaylıkla şiddete dönüşebileceği bir kapı açmaktadır. Bu anlamda en geniş şekliyle söz konusu dönüşümü ve hedefleri gerçekleştirmek için oluşan arzu, şiddet eyleminin oluşabilmesi için yeterli koşulu sağlamaktadır.¹⁴ Arzu yaşamın temeline kendini yerleştirdiğinde, insan eylemlerinin ve düşüncesinin buna dayalı kapsamlılığı ve öngörülemezliği ile şiddet ve sanat arasındaki bağın da oldukça karmaşık ve belirsiz bir süreci ortaya çıkaracağı öngörülebilir.

2. Şiddet ve Müzik Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış

Müzik kendi başına ne iyidir ne de kötü; müziğin iyi veya kötülüğü toplumsal ilişkiler düzeyinde birçok farklı faktörden etkilenerek oluşmaktadır. Müziğin toplumsal boyutu ve tarihselliğine bakıldığında zaman ve mekânla ilişkisi bağlamında çok geniş bir alana açılan ifade imkânları vardır. Müzik, düşünce ve pratik dünyasına dahil olanların yönlendirebileceği bir eylem alanını, bir dil ve iletişim biçimini ifade etmektedir.

Müzik ve şiddet arasındaki ilişkinin farklı boyutları vardır. Müzik alanına iktidarın bir tezahürü olarak bakıldığında müzik ve şiddet ilişkisinin çok eskilere götürülebileceği görülür. Platon'dan itibaren müziğin ve müzik eğitiminin toplumsal, siyasal rolüne yönelik ortaya koyulan düşünceler müzik ve iktidar ilişkisinin çok eski tarihlerden itibaren var olduğunu göstermektedir. Platon'un Devlet adlı eserinde devletin, müziği denetleyen bir işlevle donatıldığı görülmektedir. İdeal toplumun tasarlanmasında müzik politik bir alana taşınmakta, müziğin devlete uygunluğu ölçüsünde müziğe belirli işlevler yüklenmektedir.¹⁵ Bu bağlamda müziğin toplumu kontrol etme, dönüştürme, baskı altına alma vs. açılardan ortaya çıkan fonksiyonları onun şiddetin bir unsuruna dönüşmesini beraberinde getirmektedir.

Müzik ve şiddet ilişkisinde müzik ve daha genelde sanat alanının insani değerleri benimsetmesi ve çok yönlü düşünme ve davranma olanaklarını fark ettirmesiyle şiddetin

¹⁴ Riches, "Şiddet Olgusu", 23.

¹⁵ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 121-139.

beslendiği durumlara karşı bir konum ürettiği bazı çalışmalarda gösterilmektedir. Kendini ifade etmenin iyi bir yolu ve bir katılım biçimi olarak sanatın bu anlamda şiddete yönelik bir mücadele alanı oluşturabileceği düşüncesi söz konusudur. Müzik kişinin kimliğini keşfederek bağımsızlık ve bireysellik ile ilişkili duygu durumunu oluşturmada etkili bir eylem biçimi olarak görülmektedir. Duyguların kontrol edilmesi ve dengelenmesinde özellikle çocuk ve gençlerde öz disiplin, azim ve sabır gibi becerilerin kazandırılmasını sağlayarak, özgüvenin kazanılması ve güçlendirilmesinde yardımcı olduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Ancak buna karşın özellikle popüler kültür ürünlerinin çocuk ve gençler üzerindeki etkisini araştıran çalışmalarda dikkat çekildiği gibi müziğin sözlerinin kişinin duygularını etkilemesi ve şekillendirmesi diğer yandan duyguların yansıtıldığı bir alana dönüşmesi de mümkündür.¹⁷ Müzik eserlerinde özellikle dil ve gerçekliğin belli bir şekilde kurgulanması ve içerik olarak şiddet unsurlarına yer vermesi açısından müzik ve şiddet ilişkisine bakılabilir.

Dolayısıyla buradan bakıldığında popüler kültür ürünleriyle karşımıza çıkan müzik beğenileri ve tercihleri bazı durumlarda şiddet unsurlarının yansıtıldığı bir alana dönüşmekte ve kimliğin bir parçası haline gelmektedir. Kimlik oluşturduğu aidiyet duygusu, içe-kapanmacı, tek bir kimliğin belirleyiciliği, tercih edilebilirliğinin olmaması gibi yönleriyle şiddete kaynaklık edebilir. Ancak tam tersine farklı kimliklerin varlığına imkân tanımak zenginliğe ve içtenliğe de kaynaklık edebilir.¹⁸ İki durumda da görüldüğü gibi tercih edilen müziğe bağlı olarak müzik şiddet ve anti-şiddet unsurları içerebilir.¹⁹ Bu durumda müziğin tercih edilme süreçleri, pazarlama stratejileri, hangi müziğin beğenildiği, bu esnada gelişen iktidar ağları müziğin onu tecrübe edenler açısından rolünü belirleyen kritik bir noktada durmaktadır.

Bir başka açıdan da şiddetin sanatsal kullanımının daha güvenli bir toplum için insanın önemli bir yönünü teşkil eden şiddet düşüncesinin gündelik hayatlarında kibar ve itaatkâr olmaya zorlanan bir toplumun fantezileri olarak ele alındığı ve şiddet içeren sanat yoluyla bir tür boşalım sağlandığı ifade edilmektedir.²⁰ Bütün bunlarla birlikte toplumun her alanında gözlemlendiği gibi artan şiddetin nezaket, incelik ve estetik gibi kavramlara referansla sanatın ve estetiğin insan yaşamına katacağı değer ile çözülebileceği fikri de ileri sürülmektedir.²¹

Öncelikle şiddetin sadece fiziksel bir eylemle ilişkili olmadığını onun aynı zamanda farklı eylem biçimleriyle dolaylı bir şekilde ortaya koyulabileceğini ifade etmek gerekir. İnsanlar

¹⁶ Alaattin Canbay - Zeki Nacakçı, "Toplumda Şiddete Karşı Müziksel Tavrı", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3/11 (2015), 280-285.

¹⁷ Huriye İrem Kalaycı Kırloğlu vd., "Şarkılarda Kadına Yönelik Şiddetin İzleri: Niteliksel Bir Çalışma", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (2016), 6-30; Burcu Taşal - Feyzan Vural, "Şarkı Sözlerinde Şiddet Ögesi: Aksaray İli İlköğretim İkinci Kademe Öğrencileriyle Yapılan Bir Çalışma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2011), 251-259.

¹⁸ Amartya Sen, *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*, çev. Ahmet Kardam (İstanbul: Türk Henkel Yayınları, 2006), 7-24.

¹⁹ Bir savaş ortamında müzik eserlere işkence aracı olarak kullanılabilirliği gibi aynı müzik eserler tarafından inanç ve umutlarını canlı tutacakları ve savaş travmasının üstesinden gelecekleri bir deneyim haline de dönüştürülebilir. Bu çift boyutluluğa dikkat çeken bir çalışma için bkz. Angela Michelle Brunson, *Faith, hope, and torture: Music in the prisoner-of-war camps of north Vietnam*. (Memphis: The University of Memphis, Doktora Tezi, 2021).

²⁰ Brian Moeran, "Şiddetin Güzelliği: Japon Sinemasında Jidaigeki, Yakuza ve 'Çıplaklı' Filmler", çev. Dilek Hattatoğlu, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, ed. David Riches (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989), 131-147.

²¹ Canbay - Nacakçı, "Toplumda Şiddete Karşı Müziksel Tavrı", 283-285.

fiziksel olarak birbirlerine dokunmadan, söz, yazı, jest ve hatta sevgi yoluyla da şiddet uygulayabilmektedir. Öyle ki karşısındakini rahatsız etmek, düşünce ve duygularının kontrolünü ele geçirmek yönünde yapılan eylemler salt bedene yönelik şiddetten daha tehlikeli, daha ele geçirici ve şiddetli olabilir.²²

Müzik bir iletişim yoludur. Bununla beraber şiddet daima araçlara muhtaçtır. İşte bu araçlardan birisi olarak müzik yoluyla da şiddetin farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. En temelde ortaya çıkan bu şiddeti doğrudan (fiziki) ve dolaylı (simgesel) şiddet şeklinde ayırabiliriz.²³ Fiziki şiddet hemen fark edilmesi yönüyle daha dar bir anlamı ifade ederken simgesel şiddet çok daha geniş eylem ve düşünme biçimlerini etkilediği için daha kapsamlı bir şiddet türü olarak görülebilir. İki şiddet biçimi de birbirinden tamamiyle ayrıştırılmamalıdır. Fiziki şiddet ve simgesel şiddet birbirini destekleyen, tamamlayan bir boyut kazanabilir, dolayısıyla iç içe geçme ve birbirine dönüşme durumları da söz konusudur.

2.1. Doğrudan Şiddet Aracı Olarak Müzik

Müziğin doğrudan şiddet olarak ortaya çıkmasının bir boyutu fiziki olarak zarara dönüşmesiyle ilişkilidir. Doğrudan şiddet aynı zamanda açık bir şekilde görünür, duyulur yani duysal olarak hissedilebilir şiddettir. Kaba kuvvet kullanma, sertlik ve sert davranış anlamlarına bakıldığında müziğin duyulur ve görünürlük boyutuyla ilgili şiddetinden bahsedilebilir. Müzikte sesin kullanımı, müziğin sözleri ve müziğe eşlik eden görüntüdeki şiddet unsurları müzikteki şiddetin doğrudan gözlemlenebilir unsurlarıdır.

Suzanne G. Cusick'in müziğin savaşta bir işkence ve silah olarak kullanılmasına dair yazısında gösterdiği gibi ses ve müzik savaş alanında kullanıldığında kişinin mekânsal yönelimini, denge duygusunu ve fiziksel koordinasyonunu etkileme ve yönlendirmede etkili bir silaha dönüşebilmektedir.²⁴ Aynı yazıda ABD ordusunun Iraklı tutukluları sorgularken Metallica'nın "Enter Sandman" ve Mor Dinozor Barney'nin "I Love You" şarkılarının kullanıldığını ve bu şarkıların nakliye konteynırlarının içinde yüksek sesle tekrar tekrar çalındığını belirtmektedir. "Dokunmadan işkence" olarak adlandırılan bu yöntem vücudun yüzeyinde hiçbir iz bırakmadan sesin, insana nasıl zarar verebileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Müziğin ve sesin sistematik olarak kullanılması tutukluları rahatsız etmek, disipline etmek ve güçlerini azaltmak gibi sonuçlar ortaya koymaktadır. Ayrıca sesin bu şekilde kullanılmasının duysal bozukluklara da neden olacağı yapılan çalışmalarda gösterilmektedir.²⁵ Sesin insan bedeninde duysal (işitsel) anlamda oluşturacağı bozulma, işkencenin uygulanmasındaki anladığımız anlamda görünür bir iz bırakmasa bile denge duygusu, fiziksel koordinasyonun sağlanması gibi durumlarda ortaya çıkaracağı zararlar açısından doğrudan bir şiddet unsuru olarak ele alınmasını gerektirir. Bununla beraber müziğin savaşın bir parçası haline gelmesi de onun şiddetle olan ilişkisi açısından incelenmesi gereken bir boyutunu oluşturmaktadır.

Şiddetle ilişkilendirilebilecek bu boyut orduların profesyonel müzik grupları açısından ele alınabilir. Osmanlı'da mehter takımının işlevlerini bu bağlamda

²² Ahmet İnam, "Şiddeti Anlamak", *Mimoza Marmara* (Erişim 25 Aralık 2022).

²³ Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", 31-33.

²⁴ Bu konuda bk. Suzanne G Cusick, "Music as torture/music as weapon", *Transcultural Music Review* 10 (2006).

²⁵ Marco Accattatis, "Music, Violence and Militarism: A Study on the Reflexivity of Culture", *Humanities Commons* (Erişim 23 Ocak 2023).

düşünebiliriz. Mehter müziği “kutsal yurt” ve “kutsal savaş” düşüncesine dayalı olarak hükümdarın güç ve iktidarının yansıtıldığı bir alan üretmektedir.²⁶ Bu anlamda müziğin tarihsel süreçte savaş eyleminin dolayısıyla şiddet eyleminin bir parçasını oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda bazı kaynaklarda savaş ve müzik ilişkisine dair şöyle ifadelere rastlamak mümkündür:

I. Richard haçlı seferlerine katılmak için Sicilya'ya vardığında, onun “tınlayan trompetleri ve gürültülü boruları yurttaşların ruhlarına korku ve dehşet saldı”. 1588'de İspanyol donanmasının gemileri trompetçiler, davulcular ve kendi adamlarına coşku vermek ve düşmanı korkutmak için görevleri aralıksız çalmak olan beş icracı savaş emiri taşıyordu.²⁷

Müziğin toplumda savaşçı karakterin oluşmasındaki olası rolü birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda askeri alanda müziğin iki şekilde kullanımından bahsedilmektedir. Bunlardan birisi olası bir savaş anında ölmek ve öldürmek için eğitilen askerlerin cesaret ve özgüven kazanmaları ve buna ilaveten coşkulu ve birlikte hareket etmelerinin sağlanmasıdır. Marşlar özellikle bu disiplin ve beraberliği en uygun şekilde yerine getirme işlevi gören müzik türü olarak görülebilir. Müziğin savaşta kullanılmasının diğer işlevsel rolü ise düşmana korku ve dehşet vermesidir. Müzikte kullanılan enstrümanlar da zaten bu duyguları yansıtacak şekilde düzenlenmektedir:

Basların en tok, derin, yankılı, yüksek hacimli olanları, yerin ve göğün sarsılmasını çağırıştır, hatta evrensel insan bilinçaltı kodlarında kıyamet günü metaforu hâline gelir. En kalın sesleri üreten borular, en muhteşem yer titremesi taklidi olan davullar, çeşitli ad ve biçimlerde tarih sahnesinde hep var olmuştur. Mehter'in görkemi, bizatihi askerlerin bedenlerinden yansiyarak somutlaşan kös, ölüme atılan kişiye sonsuz bir iktidar hissi, onu karşı taraftan işitene ise yer çatlıyor gök yere iniyor yanılması yaşatarak dehşet hissini tetikler.²⁸

Orduların profesyonel müzik grupları, mehter takımları -ulusal marşları da ekleyebiliriz- devletlerin müziği kullanmaları, modern orduların kitleleri mobilize etmek için müziği kullanması milli bir bilinç ve beraberlik yaratmaya ve kamusal alanı denetlemeye ve kamusal alanda düzeni sağlamaya yöneliktir. Devlet adına ölmek, kahramanlık ve bir aradalığın sağlanmasında müziğin aidiyet sağlayıcılığı, mistik ya da kutsallığı karanlık bir şekilde kullanılmaktadır.²⁹ Bu müzik türünde şiddetin farklı boyutları iç içe geçmiştir. Müzik doğrudan ölümle ilişkili bir alanın parçası haline gelirken diğer taraftan Bourdieu'nun simgesel şiddet kavramında bahsettiği devlet kurumu aracılığıyla gücün simgesel şiddete dönüşmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle pratik olarak bakıldığında tarihsel savaş sahnelerinde doğrudan bir şiddetin parçası olmuşken bugün müzik düşüncesi açısından sembolik şiddet unsurlarını barındırmaktadır.

Müziğin askeri alan dışında doğrudan bir şiddete dönüşmesi de mümkündür. Müzik fiziki (duyusal) olarak bedeni etkilediğinde sonik şiddet ortaya çıkmaktadır. Yüksek sesli müzik, müziğin tekrar tekrar çalması gibi modernitenin akustik ekolojisinin bir parçasını oluşturan gürültünün baskıcı bir niteliği vardır. Sokakta yüksek sesle müziğin çaldığı bir

²⁶ Eugenia Popescu-Judet, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2007), 56-60.

²⁷ Martin Cloonan - Bruce Johnson, “Killing me softly with his song: an initial investigation into the use of popular music as a tool of oppression”, *Popular Music* 21/1 (2002), 30.

²⁸ Ali Ergur, “Şiddet Aracı Olarak Müzik”, *Sanattan Yansımalar* (Erişim 2 Şubat 2023).

²⁹ Chief Project, “Gençlik ve değişen müzik tercihleri”, *Youtube* (21 Mayıs 2021).

araba mekânı tamamıyla etkisi altına alarak geçici bir güç alanı oluşturmakta ve mekânı kişinin bireysel beğenisi ile kaplamaktadır. Müziğin özellikle kayıt altına alınmasını sağlayan teknolojiler geliştikçe özel müzik zevkleri kentsel ve kamusal alanda daha kontrolsüzce yer almaya başlamıştır. Buradaki hoşnutsuzluk sesin yüksekliği sorunuyla beraber özel olanın kamusal alana izinsizce girmesine dayanmaktadır. AVM'ler, toplu taşıma araçları, bitişik daireden gelen sesli müzik vs. rahatsız edici sesin (gürültünün) kaynakları olabilir. Bu, dinleyicinin sinir bozucu, rahatsız edici ve eziyet verici bulunduğu bir müziğe maruz kalma durumuna dönebilir. Burada müziğin duyulduğu ortam rahatsız edici bir niyet taşımasa da maruz kalan tarafından müzik bir işkenceye dönüşmektedir. Ayrıca gürültünün neden olduğu düşünülen fiziksel sorunlar sağırılık, kulak çınlaması, migren, stres gibi etkiler de gürültünün ciddiyetini ve doğrudan bir şiddet unsuruna dönüşebileceğini göstermektedir.³⁰

Gürültü durumunda şiddetin doğrudan gözlemlenebileceği gibi doğrudan şiddeti ortaya çıkarmasa da insanlar arası ilişkilerin kontrol ve denetimleriyle ilişkili bir başka boyut ortaya çıkmaktadır. Gürültüyle ilgili şikâyetlerin yüksek sesle ilişkili boyutunun yanı sıra bir başka boyutu özel olanın kamusal alana izinsiz girmesiyle ilgilidir.³¹ Gürültünün bu iki yönü şiddetin doğrudan ve dolaylı bir etkiyle ortaya çıkması açısından önemli görünmektedir. Buna göre şiddet sadece fiziksel bir etki alanı olarak anlaşılmalı ve ayrıştırılmamalıdır. Şiddetin bireysel alana müdahale eden, engelleyici, denetimci ve yönlendirici işlevleri doğrudan gözlemlenirse de bireyin hayatında yıkıcı, bozucu etkilere yol açabilmektedir. Zira her ikisinin de bireyin fiziki ve ruhsal bütünlüğünü tehdit etme, bozma ve zarara uğratma sorunu şiddetin doğrudan ya da fiziki olduğu kadar dolaylı ya da simgesel olarak bütünsel bir güç olarak ortaya çıkışıyla ilgili görünmektedir.

2.2. Dolaylı Şiddet Aracı Olarak Müzik

Müzik yoluyla ortaya çıkan şiddet sorunun bir başka boyutu dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Şiddetin dolaylı olarak oluşturduğu bu sorun doğrudan açık bir şekilde gözlemlenememekte ancak etki ettiği başka durumlar nedeniyle anlaşılabilir olmaktadır. Müziğin taşıyıcı rolü itibarıyla müziğe yüklenen ideolojik unsurlar insanlar arası ilişkilerde ve düşünme biçimlerinde gayet “doğal” olarak algılanan bir iktidar ve güç alanı inşa edebilmektedir. Böylece doğrudan şiddet içerikli kelimeler bulunmasa da dilin ve gerçekliğin kurgulanışı müzikte şiddet unsuruna dönüşebilmektedir.

Müzikte ideolojik unsurlar ve iktidar ilişkilerine dayalı bir anlamın ve pratik alanın üretilmesiyle dolaylı/simgesel şiddet sorunu kendini fark ettirmektedir. Böyle durumlarda Ergur'un yerinde tespitiyle müzik bir imparatorun asası kadar simgesel bir görev üstlenmektedir.³² İktidar savaşı büyük ya da küçük ölçekte olsun aynı zamanda bir müzik mücadelesi haline gelmektedir. Çünkü müziğin ne olması gerektiğine yönelik tartışmalar sadece estetik bir boyuta sahip değildir. Müzik toplumun ve toplumsal düzenin etkileyici bir metaforu olarak onun içinde taşıdığı tüm çatışma, mücadele ve güç ilişkilerini içermektedir.

Müzik ve ideoloji veya müzik ve iktidar arasındaki ilişki her zaman şiddet üretmeyebilir. Ancak bazı durumlarda müzik ıstırap, keder ve acının kaynağı haline

³⁰ Cloonan - Johnson, “Killing me softly with his song”, 31-35.

³¹ Cloonan - Johnson, “Killing me softly with his song”, 32.

³² Ergur, “Şiddet Aracı Olarak Müzik”.

gelebilir. Nazi ölüm kamplarından sağ kurtulan bir Polonyalı için Richard Wagner'in müziği dirençle karşılanabilmektedir.³³ Zira kendinde bir şiddet unsuru barındırmasa da şiddetin bir parçası haline getirildiğinde müzik de şiddete dönüşmektedir. Wagner müzik örneğinde görüleceği gibi Nazi kamplarını yaşamış bir Polonyalı için bu müzik şiddet ideolojisinin bir parçası haline getirilerek, acı ve kedere yönelik bir hafıza üretmektedir. Dolayısıyla şiddet üreten ideolojinin bir parçası olarak düşünüldüğünde müzik faaliyetlerinin şiddete dönüşmesi çok da zor değildir. Şiddet bu bağlamda ortamı kendi lehine dönüştüren bütünsel bir iktidar alanı üretmektedir.

Devrim müzikleri bağlamında çatışmacı ideolojinin sesi olarak müzikler de simgesel bir şiddet alanında değerlendirilebilir. Müzik hem sözleri ile hem de estetik alanda bir üretim olarak şiddetin bir aracı haline gelebilmektedir. Şiddet unsurları bu müziklerde devrim, savaş, kavga, intikam gibi kavramlarla ideolojinin yansıtıldığı bir mecra olarak estetize edilmekte ve meşrulaştırılmaktadır.³⁴

Müzik eserlerine yönelik boykotlar da müzik yoluyla şiddete bir başka örnektir. Rusya ve Ukrayna arasındaki savaş devam ederken Ukrayna Kültür Bakanı Oleksandr Tkachenko'nun "Yaptırımların yanı sıra Kremlin'in gözde eserlerinin icralarına ara verelim. Kültürel boykot da uygulayalım"³⁵ sözleri müziğin devam eden savaşın dolayısıyla şiddetin bir parçasına dönüşmesi olarak görülebilir. Yaşanılan şiddete yönelik bir karşı söylem ya da eylem alanı üretmeye yönelik bu ifadeler şiddetin dışında kalabilir mi? Yoksa Kremlin'in gözde eserleri Rusya'nın uyguladığı şiddetin bir parçası haline mi gelmiştir de Ukrayna tarafı bu eserleri boykot etmektedir? Burada şiddetin kaynağı elbette özel olarak Tchaikovsky'nin eserleri olarak görülmemekte ancak şiddete maruz kalan insanların gözünde genel anlamda Rus kültürü şiddetin bir parçası haline gelmiş durumdadır. Bir başka ifadeyle şiddet alanı diğer unsurlara yönelik bütünsel bir etki ve dönüşüme dolayısıyla diğer çoğu şeyi belirlemeye yönelik bir yol açmıştır.

Şiddetin müzik yoluyla üretildiği bir başka sorun kadın imajının müzikte oluşturulması ve sunulmasıyla ilişkilidir. Birçok toplum açısından insanlar arasında cinsiyetçi tutum ve davranışların geliştirilmesi sonucunda cinsiyete dayalı şiddet sorunu gözlemlenebilmektedir. Bazı popüler kültür ürünlerinde ve dolayısıyla popüler müzik üretimlerinde yaratılan kadın imajının etkisiyle cinsiyet ayrımcılığı ve kadına yönelik şiddet içeren tutum ve davranışların içselleştirilmesi ve böylece meşrulaştırılması söz konusu olabilmektedir.³⁶ İdeoloji ekseninde bu konuya kadın imajına yönelik toplumsal önyargı ve kabullerin yansıtılması olarak bakılabilir. Bu durumda ayrımcı ve şiddete yönelik bir kadın algısının müzik yoluyla dışa vurumu ortaya çıkmaktadır.

Müzik pratiklerinde cinsiyete dayalı rollerin de simgesel şiddete dönüşmesi olasıdır. Popüler müzik üretimi sürecinden büyük ölçüde dışlanan ve yalnızca hayran rolüne indirgenen kadınlar 1970'lerden itibaren feminist hareketle birlikte alternatif müzik alanlarını oluşturma çabasına girişmişlerdir. Müziğin üretiminde kadın icracıların ticari

³³ Cloonan - Johnson, "Killing me softly with his song", 31.

³⁴ Bu konuda bk. Mehmet Birekul, "Ritüel ve Estetize Edilen Şiddet: Grup Yorum'un "İlle Kavga" Albümü Özelinde Bir İnceleme", *Tezkire* 29 /73 (2021), 91-107.

³⁵ Vefa Çiftçioğlu, "Do Diyez Minör'ün Savaşla Alakası Nedir?", *Sanattan Yansımalar* (Erişim 9 Ocak 2023).

³⁶ Huriye İrem Kalaycı Kırlioğlu, vd. "Şarkılarda Kadına Yönelik Şiddetin İzleri", 11-12. Melanie McCarry vd. "The sound of misogyny: sexual harassment and sexual violence in the music industry", *Journal of Gender-Based Violence* 7/2 (2023), 220-234.

“pop” ve “folk” alanlarında daha kalıcı olmaları, enstrümcıdan ziyade vokalist olarak yer almaları popüler müzik üretiminin arka planında maddi ve ideolojik bir yığın baskı taşımaktadır. Bu bağlamda kadın müzisyenler, kadın müzisyenlerin imajı, seks objesi olarak görülme endişesi, cinsiyetçi kalıplar (sahnede daha erkeksi kıyafetler giyerek daha sert görünme), sahnede vücut hareketleri, duruş, müzisyen ile enstrümanı arasındaki ilişki gibi birçok konuda kalıp düşüncelerle karşılaşmaktadır. İlâveten alışılmış cinsiyetçi kadınlık stereotipi, kadınların daha nazik ve sessiz çalmaları fikrine dayalı olarak, heavy metal müzik üretiminin erkek alanı olarak görülmesine dolayısıyla simgesel gücün erkek ve kadın rolü arasında simgesel bir şiddete dönüşmesine neden olmaktadır.³⁷ Kısacası, cinsiyetçi kalıp yargıların ve bu düşüncelerin pratik alana yansımalarıyla müzik üretiminin birçok aşamasında kadınların simgesel şiddetle mücadele etmesi gereken bir durumu karşımıza çıkarmaktadır.

Müzik bir diğer yandan da kişiyi bedensel yönüyle belirleyen bir etkiye sahiptir. Bir dil olarak beden büründüğü anlamlar itaat ve tahakküm ilişkisinin bir düzeyini oluşturmaktadır. Müzik üretim süreçlerinde kadınlara yönelik ayrımcılık, kalıplaşmış cinsiyetçi stereotipler bedenin sosyo-politik niteliğinin bir başka boyutunu fark ettirmektedir. Bedene dair bu belirleme “tabi konumda olanların eğitim ve kültürü edinme süreçlerinin bizatihi kendisinin egemen kültürel değerler ve bakış açılarının damgasını taşıyor olmasıyla ve bunun da onların bedenleri ve zihinleri üzerinde ciddi biçimde koşullayıcı bir işlev görmesiyle ilgilidir”³⁸

Müzik ideolojik bağlamda toplumsal bir bilinçaltının dışavurumu olabildiği gibi belli bir ideoloji ekseninde bilinçli olarak müziği araçsallaştırmak da şiddetin bir türü olarak görülebilir. İdeoloji en basit ifadeyle dil içerisinde oluşan anlamın belli kişi ve gruplar lehine nasıl harekete geçirilebileceğiyle ilgilidir.³⁹ Müzik varoluşsal deneyimden ziyade bir hedefe ulaşmak için söz ve müziğiyle birlikte işe koşulduğunda iktidar ve güç alanı oluşturma kaygısı açığa çıkmaktadır. Küresel müzik yapımlarını bu bağlamda örnek olarak gösterebiliriz. Güncel bir örnek olarak K-Pop örneği verilebilir. K-Pop örneğinde dikkat çeken nokta kendinde bir müzik olmasının dışında K-Pop’un Güney Kore’nin ekonomik ve kültürel bir güç olarak popüler kültürünü diğer coğrafyalara yayması, bunun için önemli bir bütçe ayırması ve baskın bir kültür haline gelmesi için ortaya konan çabalarıdır.

Yumuşak güç kavramı ekseninde ele alındığında söz konusu olan şey kültür, sanat, edebiyat, eğitim gibi alanlar aracılığıyla kültürün ekonomik bir güce dönüştürülmesidir. Güney Kore menşeli dizi, sinema ve şarkılar yoluyla alıcıların dünyasında hayali bir Kore markasıyla birlikte bireylerin tüketim pratiklerinde pozitif bir eğilimin oluşturulması amaçlanmaktadır.⁴⁰ İdeal kadın ve ideal erkek özellikleri, yaşam tarzlarına yönelik algılar baskın bir Kore kültürünün ve dolayısıyla ekonomik ve kültürel baskın bir gücün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Diğer yandan farklı coğrafyalarda yerel kültür açısından da özellikle gençlerin kültürel tutum ve davranışlarına yönelik bir tehdit unsuru haline

³⁷ Mavis Bayton, “Feminist Müzik Pratiği: Sorunlar ve Çelişkiler”, *BUKAK* (Erişim 25 Aralık 2022).

³⁸ Hüseyin Köse, “Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden”, *İLEF Dergisi* 3/2 (2016), 194-195.

³⁹ Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* (Ankara: İmge Kitabevi, 2008), 106.

⁴⁰ Alptekin Keskin, *Güney Kore K-Pop Kültürü ve Türkiye’deki Yansımaları: Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

gelmesine yol açmaktadır. Yerel kültürün silinmesi, evrensel ve ekonomik çıkara dayalı küresel bir kültürün tek tipleştirilmesi tehdidi bu bağlamda ifade edilebilir.

Müzik tercihlerinin nasıl belirlendiği de simgesel şiddet bağlamında önemlidir. Dinleyiciler hazır paket müzik eserlerini mi dinlemek zorundadır yoksa kendi beğeni ve tarzlarına uygun tercihler mi yapmaktadır? Bu durum hem küresel hem de yerel düzeyde üretilen müzikler için geçerli bir soruna işaret etmektedir. Müziğin düzenlenmesi, pazarlanması, teknolojinin etkisi vs. düşünüldüğünde müzik piyasasının kendi kuralları ve öne çıkardığı beğeniler oluşmaktadır. Hip hop veya rap'in bazı türlerinin özellikle marjinal gençlerin nefret, intikam, kırgınlıkla ilişkili duygularını sömürecek şekilde ticarileştirilmesinden de bu bağlamda bahsedebiliriz.⁴¹

Dolayısıyla kapitalist kültürün müzik kurallarını “öngörülebilir” şekilde belirlediği hazır kalıp müzik üretimi, beğenilerin kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi sorununu beraberinde getirmektedir. Bu düşünceler kitle kültürü veya kültür endüstrisi bağlamında tartışılan sorunları içermektedir. Kitle toplumunda aklın kontrol edilememesi, duygusallığa eğilim, bireysel sorumluluğun kaybolması ve anonimlik gibi özellikler kitlelerin dışarıdan kontrol edilmesi ve baskı altına alınmasını kolaylaştırmaktadır. Kişiler her ne kadar özgürce ve serbest piyasada müzik tercih ettiklerini düşünse de esasında kültür endüstrisinin belirlediği seri üretimin sınırlarında tercihlerini yapmaktadır. Bu da insanların geçerli kültürel anlayışa tabi olmaları ve kültür endüstrisinin ürettiği anlam içerisinde belirlenme sorununu ortaya çıkarmaktadır.⁴²

Sonuç

Müzik toplumsal ilişkilerin kendisi aracılığıyla şekillendiği bir dil üretimi olarak görülebilir. Müziğin üretilme sürecinden dinleyicilerle buluşmasına kadar müzik faaliyetleri mekânlar, enstrümanlar, kullanılan teknoloji, işgücü gibi birçok açıdan simgesel bir alan üretmektedir. Bu simgesel alanda müzik faaliyetleri insan-insan ve insan-nesne ilişkisine dayanan anlamların üretilmesi ve böylece toplumsal alanın belli düşünceler ekseninde düzenlenmesinde etkili olmaktadır. Müziğin toplumsal ilişkileri düzenleme gücü ve bu etkisi müzikte simgesel gücün kullanımı ve yönlendirilmesiyle ilişkili bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Müzik söz konusu simgesel gücü toplumun kılcal damarlarına kadar yayılmak ve insanların bakış açısını, kanaatlerini, toplumsal ideolojilerini hem duygusal hem de davranışsal bilinç düzeyinde belirlemek suretiyle etkin hale getirmektedir. Böylece Bourdieu'nun kavramsal arka planına dayanarak müzik yoluyla üretilen simgesel şiddetin toplumsal alanda güç ilişkilerine ve güce dayalı kanıksanmış bir habitusun oluşumuna kaynaklık edebileceği açık hale gelmektedir.

Müziğin doğrudan şiddete dönüştüğü alanlara bakıldığında savaşlarda veya olası savaş durumlarında müziğin kullanılması dolayısıyla müziğin ölmek ve öldürmek eylemiyle ilişkilendirilmesi, yüksek sesli müzik bağlamında sonik şiddetin fiziksel rahatsızlıklara dönüşmesi, şarkı sözleri, görseller ve videolarda şiddet unsurlarının doğrudan işitsel ve görsel olarak yer almasından bahsedilebilir. Bununla beraber dolaylı şiddet olarak bakıldığında ideolojiler bağlamında müziğe yüklenen düşünceler, devrim müziklerinin çatışmacı dili, müzik eserlerine yönelik boykotlar, müzik pratiklerinde cinsiyete dayalı

⁴¹ Helen Hintjens ve Rafiki Ubaldo, “Music, Violence, and Peace-Building”, *Peace Review* 31/3 (2019), 280.

⁴² Theodor Adorno, “Popüler Müzik Üzerine”, çev. E. Çelik, *Toplumbilim: Müzik Özel Sayısı* 9 (1999), 72.

roller, buna bağlı olarak kadın imajının oluşturulmasına yönelik sorunlar, milletler arasında sanat ve dolayısıyla müzik yoluyla yumuşak bir g oluşturma hedefi, kapitalist piyasa mantığının müzik üretimi, beğeni szerindeki kontrolü sembolik şiddet üretiminin farklı şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müzik, kullanımına bağlı olarak şiddetin kaynağı olabilir, şiddet eylemine eklenerek şiddetin bir parçasına dönüşebilir ya da daha belirsiz bir şekilde müziğin estetik dünyasında belirsizleşerek veya maskelenerek şiddet açısından meşru bir zemin kazanabilir. Doğrudan şiddet hemen fark edilmesi yönüyle daha dar bir anlamı ifade ederken simgesel şiddet çok daha geniş eylem ve düşünme biçimlerini etkilediği için daha kapsamlı bir şiddet türü olarak görülebilir. Bu anlamda müzik ve şiddet arasındaki ilişkinin doğrudan ve dolaylı yollardan farklı şekillerde ortaya çıkmaması şiddetin tanınmasını ve kontrol edilmesini g hale getirmektedir. Dolayısıyla toplumsal alanda failler bilinçli ya da bilinçsizce şiddet ediminin bir parçası haline gelebilmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, bireylerin müzik pratikleriyle ilişkili kendi konumlarını çok yönlü görebilmeleri, toplumsal alanda yerleşik kalıp düşünceleri fark edebilmeleri, ideolojik olarak yapılandırılmış toplumsal hiyerarşiye karşı koyabilmeleri öncelikle içinde buldukları toplumsal düzene, yerleşmiş kanaatlere, kalıp yargılara yine müzik yoluyla eleştirel bakabilme yeteneklerini geliştirebilmeleriyle ilgili görünmektedir. Bu bağlamda yapılacak farklı çalışmalarda müziğin şiddeti nasıl ürettiği ve yaygınlaştırdığı konusu farklı müzik türleri ve pratiklerinde daha detaylı ve spesifik olarak ele alınıp incelenebilir.

Kaynakça | References

- Accattatis, Marco. "Music, Violence and Militarism: A Study on the Reflexivity of Culture". *Humanities Commons*. Erişim 23 Ocak 2023. <http://dx.doi.org/10.17613/4783-f539>
- Adorno, Theodor. "Popüler Müzik Üzerine". çev. E. Çelik. *Toplumbilim 9 (Müzik Özel Sayısı 1999)*, 69-76.
- Ayas, Güneş. *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Barthes, Roland. *Görüntünün Retoriği, Sanat ve Müzik*. çev. Ömer Albayrak ve Ayşenaz Koç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Bayton, Mavis. "Feminist Müzik Pratiği: Sorunlar ve Çelişkiler". çev. Ceren Gülbudak ve Şale Türkeli. *BUKAK (Erişim 25 Aralık 2022)*. http://www.bukak.boun.edu.tr/?p=68#_ftnref2
- Birekul, Mehmet. "Ritüel ve Estetize Edilen Şiddet: Grup Yorum'un "İlle Kavga" Albümü Özelinde Bir İnceleme". *Tezkire 29 /73 (2021)*, 91-107.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. çev. H. U. Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayın, 2022.
- Brunson, Angela Michelle. *Faith, hope, and torture: Music in the prisoner-of-war camps of north Vietnam*. Memphis: The University of Memphis, Doktora Tezi, 2021. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/faith-hope-torture-music-prisoner-war-camps-north/docview/2533358560/se-2>
- Canbay, Alaattin- Nacakçı, Zeki. "Toplumda Şiddete Karşı Müziksel Tavrı". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS) 3/11 (2015)*, 278-286. <https://doi.org/10.14486/IJSCS290>
- Chief Project. "Gençlik ve değişen müzik tercihleri". *Youtube*. 21 Mayıs 2021. Erişim 1 Şubat 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=Lkam8YosQM4>
- Cloonan, Martin-Johnson, Bruce. "Killing me softly with his song: an initial investigation into the use of popular music as a tool of oppression". *Popular Music 21/1 (2002)*, 27-39. <https://doi.org/10.1017/S0261143002002027>
- Copet-Rougier, Elizabeth. "'Le Mal Court': Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet: Kamerun'daki Mkakolar". çev. Dilek Hattatoğlu. *Antropolojik Açından Şiddet*. ed. David Riches. 69-92. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.
- Cusick, Suzanne G. "Music as torture/music as weapon". *Transcultural Music Review 10 (2006)*. <https://www.sibetrans.com/trans/article/152/music-as-torture-music-as-weapon>
- Çiftçiöğlü, Vefa. "Do Diyey Minör'un Savaşla Alakası Nedir?". *Sanattan Yansımalar*. Erişim 9 Ocak 2023. <https://www.sanattanyansimalar.com/yazarlar/vefa-ciftcioglu/do-diyey-minor-un-savaslal-alakasi-nedir/2921/>
- WHO, World Health Organization. "Definition and typology of violence". Erişim 6 Mart 2024. <https://www.who.int/groups/violence-prevention-alliance/approach>
- Ergur, Ali. "Şiddet Aracı Olarak Müzik". *Sanattan Yansımalar*. Erişim 2 Şubat 2023. <https://www.sanattanyansimalar.com/yazarlar/ali-ergur/siddet-araci-olarak-muzik/2366/>
- Hintjens, Helen ve Ubaldo, Rafiki. "Music, Violence, and Peace-Building". *Peace Review 31/3 (2019)*, 279-288. <https://doi.org/10.1080/10402659.2020.1735163>

- İnam, Ahmet. “Şiddeti Anlamak”. *Mimoza Marmara*. Erişim 25 Aralık 2022. <https://mimoza.marmara.edu.tr/~avni/dersbelgeligi/kunduz/siddet/ahmetinam.htm>
- Keskin, Alptekin. *Güney Kore K-Pop Kültürü ve Türkiye'deki Yansımaları: Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kırılıoğlu, Huriye İrem Kalaycı vd. “Şarkılarda Kadına Yönelik Şiddetin İzleri: Niteliksel Bir Çalışma”. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (2016), 6-30.
- Köse, Hüseyin. “Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden”. *İLEF Dergisi* 3/2 (2016), 173-199.
- McCarry, Melanie vd. “The sound of misogyny: sexual harassment and sexual violence in the music industry”. *Journal of Gender-Based Violence* 7/2 (2023), 220-234. <https://doi.org/10.1332/239868021X16784676224611>
- Michaud, Yves. *Şiddet*. çev. Cem. Muhtaroglu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Moeran, Brian. “Şiddetin Güzelliği: Japon sinemasında Jidaigeki, Yakuza ve ‘Çıplaklı’ Filmler”. çev. Dilek Hattatoğlu. *Antropolojik Açından Şiddet*. ed. David Riches. 131-147. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.
- Nişanyan Sözlük. Erişim 30 Aralık 2022. <https://www.nisanyansozluk.com>
- Özsöz, Cihat. *Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Popescu-Judetz, Eugenia. *Türk Müziği Kültürünün Anlamları*. çev. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan Yayıncılık, 3. Basım, 2007.
- Riches, David. “Şiddet olgusu”. çev. Dilek Hattatoğlu. *Antropolojik Açından Şiddet*. ed. David Riches. 10-41. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.
- Sancar, Serpil. *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2008.
- Sen, Amartya. *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*. çev. Ahmet Kardam. İstanbul: Türk Henkel Yayınları, 2006.
- Taşal, Burcu-Vural, Feyzan. “Şarkı Sözlerinde Şiddet Ögesi: Aksaray İli İlköğretim İkinci Kademe Öğrencileriyle Yapılan Bir Çalışma”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2011), 251-259.
- Türk Dil Kurumu. Erişim 30 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tekelioğlu, Orhan. “Türk ‘Müziği İnkılabının’ İçsel Tarihi: Nota Dergisinin Kapanması”. *Toplumbilim* 9 (1999), 15-23.
- Ulusoy, M. Demet. *Sanatın Sosyal Sınırları*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005.
- Ünsal, Artun. “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”. *Cogito* 6-7 (2005), 29-36.

Manevi İçerikli Gelişim Destek Programının Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Umutsuzluk, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi

Mehmet Emrullah Duran

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

orcid.org/0000-0001-9952-5103

ror.org/045hgzm75

emrullahduran@selcuk.edu.tr

Öz

Bu araştırmanın amacı Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'nın otizmlili çocuğu olan ebeveynlerin umutsuzluk, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerine etkisinin nicel ve nitel yöntemler aracılığıyla incelenmesidir. Çalışma karma model araştırma desenlerinden olan açıklayıcı sıralı desene göre tasarlanmıştır. Araştırmanın bağımsız değişkeni Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı iken bağımlı değişkenleri ise otizm spektrum bozukluğu olan çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleridir. Bağımlı değişkenlerden olan umutsuzluk düzeyi “Beck Umutsuzluk Ölçeği” dinî başa çıkma “Kısa Dinî Başa Çıkma Ölçeği” psikolojik iyi oluş “Psikolojik İyi Oluş Ölçeği” ile ölçülmüştür. Araştırmanın başlangıç aşamasında deney ve kontrol gruplarına ön test olarak umutsuzluk, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ölçekleri uygulanmıştır. Ölçeklerin uygulanmasından sonra deney grubunda bulunan otizm spektrum bozukluğu olan çocuk sahibi ebeveynlere haftada bir kez 10 dakikadan oluşan 10 oturumluk “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı” on hafta boyunca uygulanırken kontrol grubuna ise hiçbir işlem uygulanmamıştır. Program uygulandıktan sonra hem deney hem kontrol grubu katılımcılarına son test olarak umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ölçekleri uygulanmıştır. Ulaşılan verilerin analizinde SPSS 25 paket programı aracılığıyla parametrik olmayan Mann-Whitney U Testi ve Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'na katılan deney grubu otizmlili çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir azalış, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinde ise istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir artış gerçekleştiği tespit edilmiştir. Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı uygulanmayan kontrol grubundaki ebeveynlerin umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir değişme olmadığı bulgulanmıştır. Ayrıca kontrol grubuna göre deney grubundaki ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde düşüş, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinde ise yükseliş olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi; Otizmlili Çocukların Ebeveynleri; Maneviyat; Umutsuzluk; Dinî Başa Çıkma; Psikolojik İyi Oluş

Öne Çıkanlar

- Ebeveynlerin yaşadıkları yoğun stres duyguları onların düşünce, duygu ve davranışlarında bazı problemlere yol açmaktadır.
- Otizm spektrum bozukluğu diğer bazı engellilikler gibi doğumdan önce fark edilememekte ve ebeveynler doğumdan bir müddet sonra otizm ile yüzleşmektedirler.
- Çocuğuna otizm tanısı konan ebeveynler ilk önce şok yaşamakta ardından ise ret duygusu içerisinde otizm tanısını kabul etmeyerek birçok uzmandan yardım isteme aşamasına geçmektedirler.
- Kabul aşamasında ise ebeveynler çocuklarının otizmlili olduğunu kabul ederek çocuklarını olduğu hâliyle ailelerinin bir ferdi olarak benimsemekte ve yaşam mücadelelerine devam etmektedirler.

Atıf Bilgisi

Duran, Mehmet Emrullah. “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programının Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Umutsuzluk, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 133-159.

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Abdulvahit İmamoğlu danışmanlığında 06.07.2023 tarihinde tamamladığımız “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programının Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Umutsuzluk, Dinî Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).
<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Sakarya Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 07.04.2022 tarihli ve 122429 numaralıdır.
<i>Geliş Tarihi</i>	22 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	12 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	10 Eşitsizliklerin Azaltılması
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

Study on the Effect of Spiritual Development Support Program on Hopelessness, Religious Coping and Psychological Well-Being Levels of Parents with Autism Spectrum Disorder

Mehmet Emrullah Duran

Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Psychology of Religion, Konya, Türkiye
orcid.org/0000-0001-9952-5103
ror.org/045hgzm75
emrullahduran@selcuk.edu.tr

Abstract

This study aims to examine the effect of spiritual development support programs on hopelessness, religious coping and psychological well-being levels of parents with autism spectrum disorder using quantitative and qualitative methods. The study was designed according to the sequential descriptive design, one of the mixed research designs. The independent variable of the research is the Spiritually Oriented Development Support Program, while the dependent variables are the levels of hopelessness, religious coping and psychological well-being of parents with children diagnosed with autism spectrum disorder. These dependent variables were respectively measured using the “Beck Hopelessness Scale” the “Brief Religious Coping Scale”, and the “Psychological Well-Being Scale”. At the beginning of the study, pre-tests of hopelessness, religious coping, and psychological well-being scales were administered to the experiment and control groups. After the scale administration, the parents of children with autism spectrum disorders in the experiment group were provided with the “Spiritually Oriented Development Support Program”, which consists of 10 sessions lasting 100 minutes each, once a week for ten weeks, while no intervention was applied to the control group. After implementing the program, post-tests of hopelessness, religious coping, and psychological well-being scales were administered to the experiment and control groups. The data were analyzed using the non-parametric Mann-Whitney U Test and the Wilcoxon Signed-Rank Test through SPSS 25 software. According to the study’s findings, it was determined that parents in the experiment group who participated in the Spiritually Oriented Development Support Program experienced a statistically significant decrease in hopelessness and negative religious coping, as well as a statistically significant increase in positive religious coping and psychological well-being. There was no significant change in hopelessness, positive religious coping, negative religious coping, and psychological well-being levels of parents in the control group which was not provided in the program. Moreover, compared to the control group, it was found that parents in the experiment group experienced a decrease in hopelessness and negative religious coping levels, and an increase in positive religious coping and psychological well-being levels.

Keywords

Psychology of Religion; Parents of Children with Autism; Spirituality; Hopelessness; Religious Coping; Psychological Well-Being

Highlights

- Challenges can lead to intense feelings of stress, which may lead to some problems in parents' thoughts, emotions, and behaviors.
- Unlike some other disabilities, with autism spectrum disorder may not be detected before birth, and parents must face the diagnosis of autism shortly after the child's birth.
- Parents of children diagnosed with autism initially experience shock, followed by denial, and eventually seek help from various experts while struggling to accept the diagnosis.
- During the acceptance stage, parents come to accept their child with autism as an integral part of their family and continue their life journey.

Citation

Duran, Mehmet Emrullah. "Study on the Effect of Spiritual Development Support Program on Hopelessness, Religious Coping and Psychological Well-Being Levels of Parents with Autism Spectrum Disorder". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 133-159.

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Study on the Effect of Spiritual Development Support Program on Hopelessness, Religious Coping and Psychological Well-Being Levels of Parents with Autism Spectrum Disorder", supervised by Prof. Dr. Abdulvahit İmamoğlu (Ph.D. Dissertation, Sakarya University, Sakarya/Turkey, 2023).
<i>Ethics committee approval</i>	Granted by Sakarya Univeristy, Social Sciences and Humanities Ethics Panel, dated 07.04.2022 and numbered 122429.
<i>Date of submission</i>	22 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	12 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	10 Reducing Inequalities
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Otizm spektrum bozukluğu çoğunlukla bebeklik ve çocukluk dönemi içerisinde ortaya çıkan, bireylerde hem sosyal ilişki becerilerinde zorlanma hem de sık tekrar eden davranışları gerçekleştirme belirtilerinin yaşam süresi boyunca görüldüğü nörogelişimsel bir bozukluktur (Levy vd., 2009). Otizm spektrum bozukluğunun derecesi ve çeşitleri her çocukta aynı olmamakla birlikte bazı özellikler çoğu otizmlili çocukta ortaktır. Çoğunlukla görülen ortak özelliklerden birkaçı; göz temasından kaçınmak, ismi söylendiğinde duyarsızlık, konuşmada gerilik ve takıntılı davranışlar sergilemektir (American Psychological Association, 2013). Anne ve babanın sağlayacağı aile ortamı otizmlili çocuklarının gelişimi ve eğitimi için önemlidir. Ebeveynler ailenin, aile de toplumun temelini oluşturmaktadır. Çocuk ise ailenin tamamlayıcı unsurlarından biri olarak aileye katılmasıyla, ebeveynlerine yeni rol ve sorumluluklar yüklemektedir. Çocuğun aileye katılacağına ebeveynler tarafından öğrenilmesinden doğuma kadar olan süreç ile doğumdan sonraki süreç çok farklı özellikler barındırmaktadır (Akkök vd., 1992). Çünkü ebeveynlerin ve yakınlarının doğumdan önce doğacak bebekle ilgili beklenti ve hayalleri vardır. Bu beklenti ve hayaller ile doğum sonrası gerçekler bazen örtüşmemekte hatta hiç beklenmedik durumlarla ebeveynler karşı karşıya kalmaktadır. Örneğin otizm spektrum bozukluğu olan bebeğin doğumu beklenmedik durumlardan birisidir. Çünkü her anne ve baba çocuğunun sağlıklı doğacağını hayal ettiği için çocuğun hem engelli hem de tedavisi bulunamamış bir rahatsızlıkla dünyaya gelmesi onlarda şaşkınlık, üzüntü ve suçluluk gibi çok karmaşık psikolojik bir durum yaratmaktadır (Kaytez vd., 2015). Ayrıca literatürde yer alan bir çalışmada ebeveynlerin özel gereksinimli çocuklarının doğmasıyla birlikte sevdikleri birisinin kaybı sonrasında yaşadıkları duygu durumunun benzerini tecrübe ettikleri tespit edilmiştir (Gopalan-Sieng, 2015). Ebeveynler normal şartlarda bile bazen çocuklarının istek ve ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmaktadırlar. Bu durum otizmlili çocuk sahibi ebeveynler için ise çok meşakkatli ve yılmadan mücadele gerektiren zorlu bir süreci ifade etmektedir (McLanahan - Adam, 1987).

Otizmlili çocukların ebeveynleri üzerine araştırma yapan uzmanlar, otizm tanısı konulmuş çocuğun aileye katılmasıyla ebeveynlerin şok, umutsuzluk ve inkâr gibi duygulardan kaynaklı gündelik hayattan ve insanlardan kendilerini soyutladıklarını tespit etmişlerdir (Witcher, 1987). Ayrıca yapılan araştırmalarda otizm spektrum bozukluğu olan çocukların ebeveynlerinin diğer engelli çocuk sahibi ebeveynlere nazaran daha yüksek stres ve sıkıntıya maruz kaldıkları tespit edilmiştir (Rodrigue vd., 1990). Otizmlili çocukla beraber yaşamaya başlayan ebeveynler bir taraftan otizm ile ilgili bir şeyler öğrenmeye çalışırken diğer taraftan çocuklarının içinde yaşadıkları topluma nasıl uyum sağlayacağı konusunda çözüm yolları aramaktadırlar. Ebeveynler tüm bu süreçleri yürütürken aynı zamanda çocuklarının otizmlili olmasından dolayı hem suçluluk hem umutsuzluk hem de başarısızlık gibi duyguları patolojik seviyede yaşamaktadırlar. Böylece ebeveynler kendilerini bu tür duygu durumlarından kurtarmak için maneviyat, sivil toplum kuruluşları ve benzer ebeveynler gibi farklı alanlardan destek bulmak istemektedirler (Zetlin vd., 1987).

Çocuklarına otizm teşhisi koyulan ebeveynlerin yoğun stres duyguları yaşadıkları, öfke düzeylerinin kontrol edilemez seviyelere yükseldiği, ağır depresyon içerisinde buldukları ve konulan otizm teşhisini kabullenmeyerek keder, kaygı, kendilerini suçlama gibi çeşitli duygusal ve fizyolojik tepkiler gösterdikleri tespit edilmiştir (Heiman,

2002). Diğer taraftan otizm spektrum bozukluğu ile ilgili bilgi sahibi olamayan ebeveynler hem durumun ciddiyetinden kaynaklı ağır sorumluluklar hem de aile içi ve çevre ile olan ilişkilerin yol açtığı problemler sonucunda yalnızlığın ve çaresizliğin de vermiş olduğu ruh hâli ile otizmlilerle çocuklarına karşı suçlayıcı bir tutum içerisinde bulunabilmektedirler. Ebeveynlerin bu tutumu, otizmlilerle çocuklarının davranışları üzerinde olumsuz yansımaları neden olmaktadır (Levy-Hyman, 2003; Dyches vd., 2004). Bu sebepten otizmlilerle çocuk sahibi ebeveynlere yönelik gerçekleştirilen eğitim programları ve çeşitli sosyal destek faaliyetleri ebeveynlerin kendileri ve çocukları için bilinçli yapıcı adımlar atmalarına önemli katkıda bulunmaktadır.

Psikolojik iyi oluş, bireylerin basit bir mutluluk ve haz hissetmeleri değil onların potansiyellerinin farkına vararak kendilerini gerçekleştirmeleri ve erdemlerin yaşanmasıyla ulaşılabilecek gerçek mutluluğu ifade etmektedir (Hefferon - Boniwell, 2011). Burada hedeflenen psikolojik iyi oluşun ulaşılması gereken bir sonuç değil yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Bu süreç bireyin potansiyellerinin farkına varması, onları gerçekleştirmesi ve erdemleri yerine getirmesini içermektedir (Deci - Ryan, 2008). Otizmlilerle çocuk sahibi ebeveynlerin psikolojik iyi oluşları sadece kendileri için önemli olmayıp otizmlilerle çocuğun hem gelişimi hem de geleceği için de önem arz etmektedir. Çünkü gerçekleşen olaylara pozitif bakabilmeyi başaran, anlam dünyalarını oluşturmuş, inanç sisteminden ve manevi tecrübelerden gereksinimlerini karşılayan ebeveynler otizmlilerle çocuklarının sadece fiziksel ihtiyaçlarına odaklanmayarak onların duygu dünyalarına da nüfuz edebilirler (Bayat, 2007; Bekhet vd., 2012). Otizm ömür boyu devam eden nörogelişimsel bir farklılık olduğu için otizmlilerle çocukların ruhsal gelişimlerini desteklemek onların hayatlarının ilerleyen dönemlerinde toplum ile uyumlarını kolaylaştıracaktır. Olumlu duyguların kaynaklarından biri sevgi olduğu için psikolojik iyi oluşları yüksek ebeveynler hem kendilerini sevmekte hem de çocuklarına özgü geliştirdikleri sevgi dili ile onlara yaklaşarak çocuklarının ruhsal gelişim ve ihtiyaçlarına cevap verebilmektedirler (Chapman, 2009).

Ebeveynlerin hem otizm spektrum bozukluğu ile başa çıkmada hem de otizmlilerle çocuğuna yardımcı olmadaki azmini sürekli destekleyen kaynaklarından birisi de dindir. Ebeveynler, otizmlilerle çocuklarının Allah'ın onlara bir hediyesi, ahiret hayatları için özel bir lütfu, aile bilinçliliğinin artması veya manevi deneyimlerinin çoğalması maksadıyla verilmiş olduğu düşüncesiyle din ve maneviyata hem kendileri için olumlu bir destek kaynağı hem de zorluklarla baş edebilme aracı olarak yönelmektedirler (Karagöz, 2013). Bu bağlamda dinî başa çıkma en kısa ve öz olarak bireylerin zor ve sıkıntılı süreçlerindeki anlam arayışları şeklinde tanımlanmaktadır (Pargament, 1997). Çünkü bireyler kendilerini yalnız, sıkıntılı ve mevcut sorunları çözmede yetersiz hissettikleri zaman anlam arayışı içerisine girmektedirler. Böylece bireyler sahip oldukları farklı yönelim sistemleriyle (dünya görüşü, bakış açısı ve dini inanç) ulaştıkları anlam arayışlarının da etkisiyle geliştirdikleri başa çıkma sürecini gerçekleştirmektedirler (Ayten, 2012). Dinî başa çıkma pozitif (olumlu) ve negatif (olumsuz) dinî başa çıkma olarak sınıflandırılmaktadır. Pozitif dinî başa çıkma, bireylerin Tanrı ile kurdukları kuvvetli ve güvene dayalı bir ilişkiyi içerirken negatif dinî başa çıkma ise tanrı ile tam oluşturulamamış zayıf ilişkileri ifade etmektedir (Pargament, 2005). Bazı durumlarda otizmlilerle çocuk sahibi ebeveynler yaratıcının kendilerine sağlıklı bir çocuk vermeyerek

kendilerini cezalandırdığı yönünde bir anlayış çerçevesinde anlam dünyalarını şekillendirmektedirler. Ayrıca bir kısım otizmlı çocuk sahibi ebeveynler bazı dindarlardan veya din referanslı oluşumlardan kaynaklı olumsuz dinî başa çıkma eğilimi sergilemekte bu durum da onların psikolojik iyi oluşları üzerinde olumsuz sonuçlara yol açmaktadır (Tarakeshwar-Pargament, 2001).

Otizm spektrum bozukluğu olan çocukların sayısı gün geçtikçe büyük artış göstermektedir. Bununla birlikte otizmin günümüzde bilimsel olarak herhangi bir tıbbi tedavi yönteminin bulunamamış olması, otizmlı çocuk sahibi ebeveynleri uzun soluklu, yorucu ve stresli bir hayata sürüklemektedir. Ayrıca otizm, çocukların gelişimini iletişimsel, duyuşsal, bilişsel, sosyal ve davranışsal olarak birden çok boyutlu etkilediği için otizmlı çocuk sahibi ebeveynlerin üzerlerinde hissettikleri yük diğer yetersizliklere sahip çocukların ebeveynlerine nazaran daha fazladır (Schuntermann, 2002). Bu sebepten literatürde otizmlı çocuk sahibi ebeveynlere yönelik çeşitli araştırmalar mevcuttur. Otizmlı çocuğu olan ebeveynlerin depresyon ve tükenmişlik düzeyleri (Gönen, 2014; Atılğan, 2018; Yavuz, 2021) umutsuzluk düzeyleri (Şimşek, 2015; Balkanlı, 2018; Kandaş, 2019) psikolojik iyi oluşları (Ektaş, 2017; Bora, 2021) ve başa çıkmaları ile ilgili (Bozkurt, 2019; Efendioğlu 2021) çalışmalar yapılmıştır. Ancak ilgili çalışmalar problemi saptamak amacıyla gerçekleştirildiği için tespit edilen durumlar ile ilgili çözüm önerileri kapsamında ya sadece tavsiye niteliğinde ya da teorik çerçevede bazı açıklamalar yapmıştır. Hâlbuki problemin saptanması önemli olduğu kadar tespit edilen sorunun çözümü için de teoriden ibaret olmayan pratiğe dönüştürülmüş çözüm yollarına ihtiyaç vardır. Bu sebepten araştırmamız sadece otizmlı çocuk sahibi ebeveynlerin bazı problemlerini saptamaktan ziyade problemlere Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı vasıtasıyla kalıcı çözümler üretmeyi hedeflemektedir.

Otizm spektrum bozukluğu ile ilgili farkındalığın artmasıyla farklı tedavi yolları ve otizmlı çocuklara verilecek eğitimlerle ilgili araştırmalar da devam etmektedir. Ancak bu süreçten otizmlı çocukları kadar etkilenen anne ve babaların problem ve ihtiyaçları ile ilgili çalışmalar sınırlı sayıdadır. Hâlbuki ebeveynler çocuklarına otizm teşhisi konulmasından itibaren uzun soluklu ve çok meşakkatli bir yaşam sürecini devam ettirmek zorunda kalmaktadırlar. Bu bağlamda otizmlı çocuk sahibi ebeveynler ile ilgili onların problemleri ve ihtiyaçları çerçevesinde bazı uygulamalı program temelli araştırmalar gerçekleştirilmiştir (Kulbaş, 2015; Arslan, 2021; Kaya, 2019; Kızılkaya, 2021). İlgili programlar geliştirilirken otizmlı çocuk sahibi ebeveynlerin manevi yön ve ihtiyaçları göz ardı edilmiş, oluşturulmuş hiçbir programa manevi içerikler dâhil edilmemiştir. Fakat maneviyat bütün dinî duyguyu ve tecrübeyi barındırmasının yanında ebeveynlerin hem kendileri ile hem de sosyal çevreleri ile kurdukları duygusal ilişkilerde sevgi, dostluk, merhamet, umut, paylaşmak, empati, öz kabul, sorumluluk, affetmek, arkadaşlık ve anlam arayışı gibi birçok unsuru da kapsamaktadır. Ayrıca ebeveynlerin dinî, manevi inanç ve uygulamaları onların iyi oluşlarına, kriz ve belirsizlik durumlarını aşmalarına, çok güç yaşamsal durumlarda huzur ve güvenlik kaynağı bulmalarına, çaresizlik girdabından kurtularak çocukları için umutla yeni adımlar atmalarına katkıda bulunmaktadır (Plumb, 2011; Francis, 2011). Diğer taraftan literatürde sınırlı sayıda olsa da Kara (2018), Karagöz (2020), Sharifi ve arkadaşlarının (2023) özel gereksinimli çocukların annelerine yönelik maneviyatı temel alan uygulamalı araştırmalar da yer almaktadır.

Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı, otizm spektrum bozukluğu olan çocuk sahibi ebeveynlerin olumlu dinî başa çıkma düzeylerini ve psikolojik iyi oluşlarını artırmayı hedeflerken olumsuz dinî başa çıkma ve umutsuzluk düzeylerini azaltmayı hedeflemektedir. Otizm spektrum bozukluğuna sahip çocukların ebeveynlerine yönelik geliştirilen Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'nda sadece manevi unsurlara yer verilmeyip ebeveynlerin bilişsel süreçler hakkında da bilgi sahibi olmalarına önem verilmiştir. Ayrıca programda bilişsel davranışçı terapi tekniklerinin uygulamalı olarak yer almasına özen gösterilmiş ve bunun için program yürütücüsü elli saatlik bilişsel davranışçı terapi teknikleri eğitimi ve yirmi saatlik ebeveyn koçluğu eğitimi almıştır. Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı grupla psikolojik danışmanlık etkinliklerini de içermesi ebeveynlerin kendileri gibi olan diğer ebeveynleri görmelerine hem onları dinleyip hem de kendilerini anlatarak ebeveynlerin aşmakta zorlandıkları sıkıntılardan ve yalnızlık duygularından kurtulmalarına zemin hazırlaması bağlamında program grupla psikolojik danışma ve grup rehberliğinden oluşmaktadır.

Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı geliştirilirken kapsayıcı ve tamamlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Programda psikoeğitim kapsamında açıklama, bilgilendirme, görsel materyaller destekli sunumlar gerçekleştirme, grup tartışmasına ve bireysel fikrî münazaralara yer verme, sürekli aktifliği soru sorma veya sorulan sorulara cevap vermeyle destekleme gibi teknikler kullanılmıştır. Bilişsel teknikler çerçevesinde olumsuz otomatik düşüncelerin yerine olumlu, işlevsel ve akılcı düşüncelerin konulması, sorgulama, düşünceleri kaydetme ve duyguları yönetebilme, zihinde canlandırma ve rol oynama gibi tekniklere yer verilmiştir. Davranışsal teknikler bağlamında gevşeme eğitimi, davranışları kontrol etme, pekiştirme, söndürme ve kendini gözlemleyebilme vb. teknikler programda yer almıştır. Otizmlı çocuk sahibi ebeveynlerin kişisel gelişimleri göz ardı edilmeyerek program katılımcılarının kendilerini hem keşfetmelerine yönelik hem ifade etmelerine katkı sağlayacak hem de manevi yönlerini destekleyecek etkinliklere sıklıkla başvurulmuştur. Program kapsamında yer alan bilgi ve etkinliklerin kalıcı olabilmesi, oturumlar arası bağlantıların sağlanabilmesi ve program içeriğinin gündelik yaşamla birleştirilebilmesi amacıyla her oturum sonrası ödev verilmiştir. Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'nı uygulamak isteyen araştırmacıların manevi danışmanlık bilgi birikimine sahip olmasının yanında "CBT (Cognitive Behavior Therapy) Life Coacing" ve "Ebeveyn ve Aile Koçluğu" eğitimlerini de almış olması gerekmektedir.

İlgili literatür ve araştırmanın amacı göz önünde bulundurularak şu hipotezler belirlenmiştir:

H₁: Deney grubunun ön test ve son test a) umutsuzluk, b) olumlu dinî başa çıkma, c) olumsuz dinî başa çıkma, d) psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında son test lehine anlamlı bir farklılık vardır.

H₂: Deney ve kontrol gruplarının son test a) umutsuzluk, b) olumlu dinî başa çıkma, c) olumsuz dinî başa çıkma, d) psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında deney grubu lehine anlamlı bir farklılık vardır.

H₃: Deney grubunun son test ve izleme testi a) umutsuzluk, b) olumlu dinî başa çıkma, c) olumsuz dinî başa çıkma, d) psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

H₄: Kontrol grubunun ön test ve son test a) umutsuzluk, b) olumlu dinî başa çıkma, c) olumsuz dinî başa çıkma, d) psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Deney grubunda yer alan ebeveynlere katıldıkları “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı” hakkında görüş ve değerlendirmeleriyle ilgili bilgi sahibi olabilmek için yöneltilen sorular aşağıda sunulmuştur:

1. Deney grubu katılımcılarının Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’na ilişkin görüşleri nelerdir?

2. Deney grubu katılımcılarının Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’ndan sonra yaşadıkları değişimlere ilişkin görüşleri nelerdir?

3. Deney grubu katılımcılarının Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı içerisinde yer alan manevi temalar hakkındaki değerlendirmeleri nelerdir?

1. Yöntem

Manevi içerikli gelişim destek programı’nın otizm spektrum bozukluğu olan çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkisinin incelendiği bu çalışmanın araştırma deseni karma yöntemdir. Karma yöntem araştırmacının bir ya da birbirini takip eden araştırmalardan nicel, nitel yöntem ve kavramları birleştirip bir bütün olarak ele almasıdır (Creswell, 2021). Araştırmalarda karma yöntem kullanılması sadece nicel ya da nitel araştırma yöntemlerinin kullanılmasına göre araştırma problemlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Çünkü karma yöntem nicel ve nitel yaklaşımları birlikte kullanarak çalışmaların daha kapsamlı, çoğulcu ve tamamlayıcı bir nitelikte olmasını sağlamaktadır. Bu sebepten nicel ve nitel araştırma yöntemlerinden sonra karma desen üçüncü önemli araştırma yöntemi olarak literatürde yer almış ve son dönemlerde sosyal bilimlerde gerçekleştirilen çalışmalarda karma yöntemle daha fazla yer verilmeye başlanmıştır (Neuman, 2019).

Bu araştırmada, deney ve kontrol gruplu ön test, son test ve izleme testi modeline dayalı deneysel araştırma modeli kullanılmıştır. Deneysel modeller belirlenen hipotezlerin sınanmasını hedeflerken aynı zamanda değişkenlerin birbirleriyle ilişkilerinin kontrollü bir şekilde ele alınmasıdır. Deneysel modellerde değişkenler arasındaki ilişkiler kontrollü bir biçimde incelendiği için neden sonuç bağlantısını sağlamak bağlamında nicel desenler arasında en iyi desen olarak yer almaktadır. Ayrıca deney modeli bir düşünceyi, sonucu ya da bağımlı bir değişkeni kontrol etme imkânı sağlamaktadır (Creswell, 2017). Çalışmanın katılımcıları büyük bir evrenden seçkisiz yöntemle seçilemediği için çalışma tam deneysel desene ulaşamamış yarı deneysel desen olarak düzenlenmiştir (Tabachnick - Fidell, 2007). Araştırmanın deseni karma desenler arasından açıklayıcı sıralı karma desen kapsamında yer almaktadır. Açıklayıcı sıralı karma desene göre nicel ve nitel verilerin toplanma sırasının çözümlemeye bir önemi olmaksızın ilk önce nicel veriler çözümlenmekte daha sonra ise nitel veriler çözümlenmekte ve nitel verilerden nicel verilerin açıklanmasında faydalanılarak bütüncül bir yorumlama yapılmaktadır (Creswell, 2021).

Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’nda otizm spektrum bozukluğu olan çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri nicel yöntemlerle ölçülmüş, manevi temaların gelişim destek programında yer alması hakkında ebeveynlerin düşünce ve görüşlerini tespit etmek için ise nitel yöntemle başvurulmuştur. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden birisi olan “Durum

Çalışması” kullanılmıştır. Durum Çalışmaları bir veya birkaç program, olay, durum veya sistemi derinlemesine araştırma, ilgili tüm etmenleri kapsayıcı bir şekilde inceleme ve etkilerini değerlendirmektir (Creswell, 2014). Nitel araştırmanın örneklemini deney grubunda yer alan ebeveynler oluşturacağı için “amaçsal örnekleme” yöntemi kullanılmıştır. Amaçsal örnekleme ile araştırmanın konusuna ve hedefine en uygun katılımcılar belirlenerek gerçekleştirilecek mülakatlar neticesinde kapsamlı ve nitelikli sonuçlara ulaşılmaktadır (Büyüköztürk vd., 2008).

1.1. Çalışma Grubu ve Süreç

Bu araştırma SOBE (Selçuklu Otizmlili Bireyler Eğitim Vakfı) bünyesinde çocukları eğitim alan otizmlili çocuk sahibi ebeveynler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada yer alacak ebeveynlerin belirlenebilmesi için SOBE Rehberlik Birimi program hakkında 15 ay ve daha üzeri bir süredir çocukları eğitim alan ebeveynlere gerekli duyuruları yapmıştır. Programa katılmak istediğini belirten 75 ebeveyne umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ölçeklerinden oluşan ön test uygulanmış ve ebeveynlerin aldıkları puanların aritmetik ortalaması hesaplanarak denek havuzu oluşturulmuştur. Daha sonra bu ebeveynlere SOBE Rehberlik Biriminde bilgilendirme toplantısı yapılmış ve programın günü ve saati hakkında bilgi verilmiş ve gerçekleştirilecek oturumlara katılımın öneminden bahsedilerek oturumlara sürekli katılmayacak olanların kontrol grubunda yer alabilecekleri ifade edilmiştir. Oturumlara devamlı olarak katılabileceğini ifade eden 15 ebeveynden deney grubu oluşturulmuş, araştırmada yer almaktan vazgeçenler ise listeden çıkarılmıştır. Geriye kalan 31 ebeveyn arasından puanları deney grubu puan ortalamasına en yakın olan 15 ebeveyn ile kontrol grubu oluşturulmuştur.

Çalışma grubunun sosyo-demografik bilgileri şöyledir; Çalışmaya katılan deney grubu ebeveynlerinin %46,7’si (s=7) “31-40” yaş grubundayken kontrol grubunun ise %40,0’i (s=6) “41-50” yaş grubundandır. Deney grubu ebeveynlerinin %86,7’si (s=13) “anne”, %13,3’ü (s=2) “baba” iken; kontrol grubunun %66,7’si (s=10) “anne”, %33,3’ü (s=5) “baba” dır. Deney grubundaki ebeveynlerin eğitim düzeyi %40,0’i (s=6) “lise”, %40,0’i (s=6) “üniversite” iken; kontrol grubu ebeveynlerinin eğitim düzeyi ise %53,3’ü (s=8) “üniversite” dir. Deney grubundaki ebeveynlerin ekonomik durumu %53,3’ü (s=8) “orta” iken; kontrol grubu ebeveynlerinin ekonomik durumu ise %40,0’i (s=6) “orta”dır.

Araştırmada yer alan deney ve kontrol gruplarının ön test bilgileri tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1 : Bağımlı Değişken Ön Test Puanlarına İlişkin Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Bağımlı Değişkenler	Gruplar	n	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	P
Umutsuzluk	Deney Grubu	15	15,70	235,50	109,500	,902
	Kontrol Grubu	15	15,30	229,50		
Olumlu Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	15	16,63	249,50	95,500	,486
	Kontrol Grubu	15	14,37	215,50		
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	15	16,33	245,00	100,000	,624
	Kontrol Grubu	15	14,67	220,00		
Psikolojik İyi Oluş	Deney Grubu	15	16,83	252,50	92,500	,412
	Kontrol Grubu	15	14,17	212,50		

Tablo 1 incelendiğinde, deney ve kontrol grupları arasında umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri açısından anlamlı bir fark tespit edilememiştir (U=109,500 p>.05; U=95,500 p>.05; U=100,000 p>.05; U=92,500 p>.05). Bu sebepten deney ve kontrol gruplarının “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı” öncesinde bağımlı değişkenler açısından birbirlerine denk olduğu görülmüştür. Araştırmamızın kapsamında deney grubunu oluşturan ebeveynlere 10 seanslık (her seans 100 dakika) “Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı” gerçekleştirilmiş kontrol grubuna ise herhangi bir işlem yapılmamıştır. Uygulanan programın oturum planları Tablo 2’de sunulmuştur:

Tablo 2 : Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı Oturum Planları

Oturum	Oturum Planı
1.	Otizimli çocuk sahibi ebeveynlerin tanışması Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı hakkında açıklama yapılması Sevgi kavramının tanımlanması ve grup üyelerinin görüşlerinin alınması Düşünceler ile ilgili psikoeğitim verilmesi
2.	Otomatik düşüncelere karşı farkındalık kazanma Kader bağlamında otizm spektrum bozukluğunun ele alınması Sabır kavramının tanımlanarak kabullenme ile ilişkisinin kurulması Sorumluluk kavramının açıklanması ve sorumluluk çeşitleriyle ilgili
3.	bilgilendirme Duygunun ne olduğu ve işlevleri ile ilgili psikoeğitim verilmesi Sorumluluk ve yük duygusu arasındaki farklılıkları kavrayabilme Grupla gerçekleştirilen etkinliklere katılım sağlama Şükür kavramının tanımlanması ve şükürün temelleri, etkileri ile ilgili bilgi
4.	verilmesi Bilişsel çarpıtma ile ilgili psikoeğitim verilmesi Şükür ve ilahi adalet arasındaki ilişkinin fark edilmesi Gevşeme egzersizleri ile ilgili bilgi verilmesi Umutsuzluk kavramının açıklanması
5.	Umutsuzluğun nedenleri, belirtileri ve sonuçları ile ilgili bilgi verilmesi Davranışlar hakkında psikoeğitim verilmesi Umutsuzluk ve kötümserlik arasındaki ilişkinin fark edilmesi Grupla gerçekleştirilen Rorschach testi uygulama etkinliğine katılım sağlama Alçakgönüllülük kavramının açıklanması
6.	ABC modeli ile ilgili psikoeğitim verilmesi Sevgi kavramının tanımlanması ve grup üyelerinin görüşlerinin alınması Alçakgönüllülük ve öz kabul arasındaki ilişkiyi kavrayabilme Öz saygı kavramı hakkında bilgi sahibi olma Affetme kavramının açıklanması
7.	Affetmenin kaynakları ve sonuçları ile ilgili bilgi sahibi olma Temel inançlar ile ilgili psikoeğitim verilmesi Affetme ve özveri arasındaki ilişkinin fark edilmesi Gevşeme egzersizleri ile ilgili bilgi verilmesi Empati kavramının açıklanması
8.	Empatinin bileşenleri, gerekliliği ile ilgili bilgi sahibi olma Ara inançlar ile ilgili psikoeğitim verilmesi Empati ve yardımseverlik arasındaki ilişkinin fark edilmesi

	Grupla gerçekleştirilen etkinliklere katılım sağlama
9.	Tevekkül kavramının açıklanması Dua kavramı hakkında bilgi sahibi olma Tevekkül ve dua arasındaki ilişkiyi kavrayabilme Bilişsel yeniden yapılandırma ile ilgili psikoeğitim verilmesi
10.	Hoşgörü kavramının açıklanması Hoşgörü ve yardımseverlik arasındaki ilişkinin fark edilmesi Sosyal ve manevi destek sistemleri ile ilgili bilgi sahibi olma Bütün oturumlar hakkında genel değerlendirme yapılması Sürecin sonlandırılması

Program 05.09.2022 ile 07.11.2022 tarihleri arasında her pazartesi saat: 10:30 ile 12:10 arasında SOBE Vakfı konferans salonunda gerçekleştirilmiştir. Seanslar sırasında konferans salonu grup başkanının ortada yer aldığı, grup üyelerinin ise U şeklinde oturacağı bir biçimde düzenlenmiştir. Ayrıca SOBE Rehberlik birimi tarafından her seansta iki uzman psikolog gözlemci olarak görevlendirilmiştir. Son seansın ardından deney ve kontrol gruplarına son test uygulanmış ve süreç sonlandırılmıştır.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın konusuna ve amacına uygun olarak “Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ)”, “Kısa Dini Başa Çıkma Ölçeği (Kısa DBÇÖ)” ve “Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (PIOÖ)” kullanılmış ve bu ölçekler çalışma grubuna ön test, son test ve izleme testi olmak üzere üç kez uygulanmıştır.

Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ): Beck ve arkadaşları (1975) tarafından geliştirilen umutsuzluk ölçeği kişilerin geleceğe yönelik karamsarlık derecelerinin ve olumsuz beklentilerinin değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Kişilerin kendilerine uygun olan ifadeler için “evet” uygun olmayanlar için “hayır” yanıtlarını verebilecekleri ikili cevapları içeren 20 madde ve üç alt boyuttan oluşan ölçek kişilerin kendilerini değerlendirme türü ölçekler içerisinde yer almaktadır. Ölçeğin Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları çeşitli araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Seber ve arkadaşları (1993) psikiyatrik hasta gurubu üzerinde ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmasını gerçekleştirmişler ve Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısını 0,86 olarak tespit etmişlerdir. Durak ve Palabıyıkoglu (1994) ise çalışmalarını hem sağlıklı hem fiziksel hastalığı bulunan hem de psikiyatrik rahatsızlığı olan örneklem grubu üzerinde gerçekleştirmişler ve Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısını 0,85 olarak tespit etmişlerdir. Ölçeğin uyarılma çalışmalarında faktörlerin birleşerek tek faktör olmasından dolayı ilgili ölçek tek boyutlu olarak kullanılmaktadır. Ölçek ile yapılan güncel araştırmalarda Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı 0,88 olarak tespit edilmiştir (Güngör - Uçman, 2020; Doğan, 2021). Ölçekten alınabilecek maksimum puan 20, minimum puan ise 0’dır. Ölçekteki madde 1, 3, 5, 6, 8, 10, 13, 15, 19’da “hayır”, madde 2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20’de ise “evet” cevabı için 1(bir) puan verilir. Toplam puan katılımcıların umutsuzluk puanı olmaktadır. Ölçekten alınan puanlara göre umutsuzluk dereceleri şöyledir; 0-3 Puan: Umutsuzluğun olmaması, 4-8 Puan: Düşük umutsuzluk, 9-14 Puan: Orta umutsuzluk, 15-20 Puan: Yüksek (ağır) umutsuzluk (Durak - Palabıyıkoglu, 1994).

Kısa Dinî Başa Çıkma Ölçeği (Pargament vd. 1998): Pargament ve arkadaşları (1998) tarafından geliştirilen “Dinî Başa Çıkma Tarzları Ölçeği” gündelik yaşamdaki stres verici

durum ve olaylarla olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma modellerini tespit edebilmeyi hedeflemektedir. Ölçeğin ilk hâli 34 maddeden oluşurken daha sonra revize edilerek 14 maddeye indirgenmiş ve ismi “Kısa Dinî Başa Çıkma Ölçeği (Brief RCOPE)” olmuştur. Ölçek 4’lü Likert tipiyle (hemen hemen hiç yapmadım, arada sırada yaptım, orta derecede yaptım, sıklıkla yaptım) geliştirilmiş ve olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma olarak iki alt boyuttan meydana gelmiştir. Olumlu dinî başa çıkma maddeleri, dinî affetme, dinî ve manevi yardım arayışı, işbirlikçi dinî başa çıkma, dinî ilişki, manevi ilişki, dini arınma ve yardımseverliği kapsarken, olumsuz dinî başa çıkma maddeleri ise tanrı tarafından cezalandırılma fikri, dinî ve manevi memnuniyetsizlik, gerçekleşenleri şeytanın yaptırdığı düşüncesi ve bireylerarası dinî hoşnutsuzluğu içermektedir. Ölçek geliştirilirken yetişkinlere, üniversite öğrencilerine ve yaşlı hastalara uygulanmıştır ve olumlu dinî başa çıkmanın Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı 0,90 – 0,87 arasında, olumsuz dinî başa çıkmanın Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı 0,80 – 0,78 arasında olarak tespit edilmiştir.

Ekşi (2001) tarafından “Kısa Dinî Başa Çıkma Ölçeğinin” Türkçeye uyarlaması gerçekleştirilmiştir. Ekşi olumlu dinî başa çıkma Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısını 0,64 olarak, olumsuz dinî başa çıkma Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısını ise 0,63 olarak tespit etmiştir. Kısa dinî başa çıkma ölçeğinin madde özellikleri ise şöyledir: Olumlu dinî başa çıkma maddeleri: 1,2,6,8,9,11,13; Olumsuz dinî başa çıkma maddeleri: 3,4,5,7,10,12,14.

Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (PIOÖ): Psikolojik iyi olma ölçeği Ryff (1989) tarafından hem iyi oluş ile ilgili deneysel araştırmaların eksikliği ve geçerli ölçme aracının olmayışı hem insanın pozitif yönünü vurgulayan literatür katkısıyla hem de geliştirdiği çok boyutlu psikolojik iyi olma modelini değerlendirmek amacıyla geliştirilmiştir. Psikolojik iyi olma ölçeği altı faktörden “kendini kabul, olumlu ilişkiler, kişisel gelişim, hayatın amacı, çevresel hâkimiyet ve özerklik” 120 maddeden (her alt ölçek 20 madde) ve 6’lı Likert tipiyle “kesinlikle katılıyorum - kesinlikle katılmıyorum” puanlama yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayıları kendini kabul (0,85), olumlu ilişkiler (0,83), kişisel gelişim (0,81), hayatın amacı (0,82), çevresel hakimiyet (0,81) ve özerklik (0,88) olarak tespit edilmiştir (Ryff, 1989). Psikolojik iyi olma ölçeği Ryff ve arkadaşları (1994) tarafından güncellenmiş ve her alt ölçek 14 madde toplamda 84 madde olarak uygulanmıştır.

Ryff ve Keyes (1995) psikolojik iyi olma ölçeğini tekrar güncellemişler ve toplamda 18 maddeden oluşan ölçeğin kısa versiyonunu operasyonel hâle getirmişlerdir. Psikolojik iyi oluş ölçeğinin değişik araştırmacılar tarafından Türkçe’ye uyarlama çalışmaları gerçekleştirilmiştir. İmamoğlu (2004) çalışmasında “Cronbach Alfa katsayısını 0,79”, Cenkseven (2004) “0,74 ile ,77” olarak ve Akın (2008) ise “0,78 ile ,97 “arasında tespit etmiştir (Beydoğan, 2008: 83; Cenkseven, 2004: 77; Akın, 2008: 747). Bu araştırmada ise psikolojik iyi oluş ölçeğinin Türkçe’ye uyarlaması İmamoğlu (2004) tarafından gerçekleştirilen ve en düşük psikolojik iyi oluş puanı 18 en yüksek 90 olan, tek boyutlu ve 5’li likert ölçek tercih edilmiştir.

1.3. Verilerin Çözümlemesi

Araştırmanın nicel verilerini çözümlemek amacıyla parametrik olmayan Mann-Whitney U Testi ve Wilcoxon İşaretili Sıralar Testi kullanılmıştır. İstatistiksel işlemler SPSS 25 paket programı aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve ulaşılan bulguların değerlendirilmesinde .05 anlamlılık düzeyi aranmıştır. Araştırmanın nitel verileri ise

içerik analizi tekniği kullanılarak çözümlenmiş ve deney grubu katılımcılarının açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar doğrultusunda temalar oluşturulmuş, bunlar frekans ve yüzde olarak sunulmuştur. Araştırmada süreli etkileşim, derinlik odaklı veri toplama, veri çeşitlemesi, ayrıntılı betimleme ve uzman incelemesi geçerlilik yöntemlerinden yararlanılmıştır. Süre etkileşim çerçevesinde ebeveynler ile 10 oturumluk program sonucunda mülakatlar gerçekleştirilmiş böylece hem araştırmacı ebeveynler ile ilgili sadece bir defa gözlem yapmamış hem ebeveynler araştırmacı hakkında önyargılı davranmamış hem de araştırmacı ve ebeveynler arasında güven oluşturulmuştur. Araştırmada güvenilirlik kapsamında benzer örneklemeler ile çalışma yapmak isteyenler için katılımcılar açık bir şekilde ifade edilmiş, deşifre edilerek yazıya geçirilen görüşmeler ses kaydına alınmış, veri analizinde yararlanılacak kavramsal çerçeve ve varsayımlar açıkça belirtilmiştir.

2. Bulgular

Bu Bölümde önce araştırmanın nicel bulgularına yer verilmiş, daha sonra ise nitel bulguları sunulmuştur.

2.1. Nicel Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde hipotezler çerçevesinde deney ve kontrol gruplarına uygulanan ölçeklerden elde edilen verilerin istatistiksel çözümlenmeleri neticesinde elde edilen bulgular yer almaktadır.

Tablo 3: Deney ve Kontrol Gruplarının Umutsuzluk, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeklerinden Aldığı Ön Test, Son Test ve İzleme Testi Puanlarına İlişkin İstatistikler

		N	Ortalama	S. Sapma	En Düşük	En Yüksek	
Umutsuzluk	Deney Grubu	Ön Test	15	14,20	3,50	4	18
		Son T.	15	4,80	2,78	1	11
		İzleme	15	6,06	2,98	2	14
	Kontrol Grubu	Ön Test	15	13,66	3,50	5	18
		Son T.	15	14,06	2,78	7	20
		İzleme	15	11,20	3,05	7	16
Olumlu Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	Ön Test	15	11,20	3,05	7	16
		Son T.	15	24,40	2,66	19	28
		İzleme	15	23,00	3,25	17	28
	Kontrol Grubu	Ön Test	15	10,93	4,38	7	24
		Son T.	15	11,06	3,41	7	17
		İzleme	15	20,06	4,63	11	28
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	Ön Test	15	20,06	4,63	11	28
		Son T.	15	9,20	1,93	7	13
		İzleme	15	12,26	2,86	7	17
	Kontrol Grubu	Ön Test	15	18,66	5,27	9	26
		Son T.	15	18,66	5,27	9	26
		İzleme	15	18,66	5,27	9	26

Psikolojik İyi Oluş	Kontrol Grubu	Son T.	15	16,73	6,92	8	28
		Ön Test	15	29,53	6,79	18	41
	Deney Grubu	Son T.	15	80,33	6,76	69	90
		İzleme	15	78,26	5,90	69	90
	Kontrol Grubu	Ön Test	15	31,00	16,63	19	84
		Son T.	15	31,20	13,84	19	71

Tablo 3'te görüldüğü gibi, deney grubunun umutsuzluk ölçeği ön testinden aldığı puanların ortalaması 14,20 iken, son testinden aldığı puanların ortalaması 4,80, olumlu dinî başa çıkma ölçeği ön testinden aldığı puanların ortalaması 11,20 iken, son testinden aldığı puanların ortalaması 24,40, olumsuz dinî başa çıkma ölçeği ön testinden aldığı puanların ortalaması 20,06 iken, son testinden aldığı puanların ortalaması 9,20 ve psikolojik iyi oluş ölçeği ön testinden aldığı puanların ortalaması 29,53 iken, son testinden aldığı puanların ortalaması 80,33'tür. Deney grubundaki ebeveynlerin manevi içerikli gelişim destek programı sonrasında umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin ortalamasının azaldığı, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ortalamasının ise arttığı görülmektedir.

Araştırmanın birinci hipotezini test amacıyla yapılan "Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi" sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Tablo 4: Deney Grubunun Ön Test ve Son Test Umutsuzluk, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri Puanlarına Uygulanan Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi

Deney Grubu		Sonuçları					
		N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	P	
Umutsuzluk	Son Test - Ön Test	Negatif Sıra	15	8,00	120,00	-3,424	,001
		Pozitif Sıra	0	,00	,00		
		Eşit Sıra	0				
Olumlu Dinî Başa Çıkma	Son Test - Ön Test	Negatif Sıra	0	,00	,00	-3,415	,001
		Pozitif Sıra	15	8,00	120,00		
		Eşit Sıra	0				
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Son Test - Ön Test	Negatif Sıra	15	8,00	120,00	-3,415	,001
		Pozitif Sıra	0	,00	,00		
		Eşit Sıra	0				
Psikolojik İyi Oluş	Son Test - Ön Test	Negatif Sıra	0	,00	,00	-3,410	,001
		Pozitif Sıra	15	8,00	120,00		
		Eşit Sıra	0				

Tablo 4’de görüldüğü gibi deney grubu umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ölçekleri ön test ve son test puanları arasında son test lehine anlamlı düzeyde fark bulunmuştur ($z = -3,424$, $z = -3,415$, $z = -3,415$, $z = -3,410$, $p < .01$). Böylece Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerini istatistiksel olarak anlamlı düzeyde azaltırken olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerini istatistiksel olarak anlamlı düzeyde artırmıştır. Bu bulgu H_1 hipotezimizi doğrulamaktadır.

Araştırmanın ikinci hipotezini test amacıyla yapılan “Mann Whitney U Test” sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Tablo 5: Deney ve Kontrol Gruplarının Umutsuzluk, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri Son Test Puanları Arasındaki Farklılığa İlişkin Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Değişken	Gruplar	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	P
Umutsuzluk	Deney Grubu	15	8,37	125,50	5,500	,000
	Kontrol Grubu	15	22,63	339,50		
Olumlu Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	15	23,00	345,00	,000	,000
	Kontrol Grubu	15	8,00	120,00		
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Deney Grubu	15	10,00	150,00	30,000	,000
	Kontrol Grubu	15	21,00	315,00		
Psikolojik İyi Oluş	Deney Grubu	15	22,93	344,00	1,000	,000
	Kontrol Grubu	15	8,07	121,00		

Tablo 5 incelendiğinde, deney ve kontrol gruplarının umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri son test puanları arasında anlamlı bir farklılık olduğu; sıra ortalamaları dikkate alındığında ise bulguların bu farkın, deney grubu lehine olduğu gözlenmektedir ($U=5,500$, $U=,000$, $U=30,000$, $U=1,000$, $p < .05$). Bu sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki deney grubuna uygulanan Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerini kontrol grubuna göre azaltmada, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerini ise kontrol grubuna göre artırmada etkili olmuş ve H_2 hipotezimiz doğrulanmıştır.

Araştırmanın üçüncü hipotezini test amacıyla yapılan “Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi” sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Tablo 6: Deney Grubunun Son Test ve İzleme Testi Umutsuzluk, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri Puanlarına Uygulanan Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Deney Grubu		N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	P
Umutsuzluk	İzleme Testi - Negatif Sıra	3	5,33	16,00	-2,079	,38
	Son Test Pozitif Sıra	10	7,50	75,00		
	Eşit Sıra	2				
Olumlu Dinî Başa Çıkma	Negatif Sıra	9	6,89	62,00	-1,159	,247

	İzleme Testi - Son Test	Pozitif Sıra Eşit	4 2	7,25	29,00		
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	İzleme Testi - Son Test	Negatif Sıra Pozitif Sıra Eşit	3 11 1	3,00 8,73	9,00 96,00	-2,738	,006
Psikolojik İyi Oluş	İzleme Testi - Son Test	Negatif Sıra Pozitif Sıra Eşit	9 5 1	7,39 7,70	66,50 38,50	-,881	,378

Tablo 6’da görüldüğü gibi deney grubu umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ölçekleri son test ve izleme testi puanları arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunamamıştır ($z = -2,079$, $z = -1,159$, $z = -,881$, $p > .05$). Diğer taraftan olumsuz dinî başa çıkma son test ve izleme testi puanları arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunmuştur ($z = -2,738$, $p < .01$). Böylece Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’nın ebeveynlerin umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerine etkisi programın tamamlanmasından iki ay sonra da devam etmiş fakat olumsuz dinî başa çıkma düzeylerine olan etkisi iki ay sonra gerçekleştirilen izleme ölçümlerinde anlamlılığını koruyamamış ve H_3 hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Araştırmanın dördüncü hipotezini test amacıyla yapılan “Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi” sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Tablo 7: Kontrol Grubunun Ön Test ve Son Test Umutsuzluk Düzeyi Puanlarına Uygulanan Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Kontrol Grubu	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	P
Umutsuzluk	12	5,75	120,00	-,551	,582
Olumlu Dinî Başa Çıkma	12	7,92	47,50	-,315	,753
Olumsuz Dini Başa Çıkma	12	7,45	74,50	-1,386	,166
Psikolojik İyi Oluş	12	7,00	56,00	-2,227	,820

Tablo 7’de görüldüğü gibi kontrol grubunda yer alan katılımcıların umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri bakımından ön test ile son test puanları arasındaki farkın anlamlılık göstermediği bulgulanmıştır ($z = -0,582$, $z = -0,315$, $z = -1,386$, $z = -0,227$, $p > .05$). Bu bulgu H_4 hipotezimizi doğrulamaktadır.

2.2. Nitel Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde deney grubu katılımcıları ile gerçekleştirilmiş olan yarı yapılandırılmış görüşmeler sonucunda elde edilen bulgular yer almaktadır. Deney grubu ebeveynlerine Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’na ilişkin görüşlerinin ne olduğu, program sonrasında kendilerindeki değişimlerin ne olduğu ve programda manevi temaların yer almasıyla ilgili görüşleri hakkında açık uçlu sorular yöneltilmiş ve ebeveynlerin ifadeleri temalar çerçevesinde kategorize edilmiştir. Bazı temalar birden fazla ebeveyn tarafından ifade edildiği için frekanslar, deney grubu ebeveyn sayısından fazla olarak bulgulanmıştır.

Tablo 8: Deney Grubunun Programa İlişkin Görüşleri

		Temalar	f	%
Programa İlişkin Görüşler		Bakış açısında değişim	14	30,43
		Merhametle yaklaşım	11	23,91
		Duyguları tanıma	8	17,40
		Kendini ifade edebilme	8	17,40
		Bilişsel çarpıtmalarda azalma	5	10,86
Program Sonrasındaki Değişimler		Duaya yönelme	12	12,24
		Umutlu olma	12	12,24
		Sabır göstermede artış	10	10,20
		Düşüncelerde farkındalık	9	9,18
		Şükür	9	9,18
		Affedebilmeyi gerçekleştirme	8	8,16
		Mutluluk ve iyi oluş	7	7,14
		Empati becerisinde gelişim	7	7,14
		Olumsuz düşüncelerden uzaklaşma	6	6,12
		Öz kabulü başarma	4	4,09
		Tevekkül ve Sorumluluk	4	4,09
		Çevreyle ilişki kurma	4	4,09
		Hayattan zevk alma	4	4,09
		Gevşeme egzersizleri tekrarı	2	2,04
	Programdaki Manevi Temalara İlişkin Görüşler		Olumlu Etkiledi	15

Tablo 8’de görüldüğü gibi, Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı’na katılan ebeveynlerin programa ilişkin görüşleri “bakış açısında değişim”, “merhametle yaklaşım”, “duyguları tanıma”, “kendini ifade edebilme” ve “bilişsel çarpıtmalarda azalma” olmak üzere beş tema altında kategorize edilmiştir. Programa ilişkin görüşler arasında en çok tekrar edilen tema “bakış açısında değişim (%30,43)” dir. Ebeveynlerin

yaşadıkları program sonrasındaki değişimler “duaya yönelme”, “umutlu olma”, “sabır göstermede artış”, “düşüncelerde farkındalık”, “şükür”, “affedebilmeyi gerçekleştirme”, “mutluluk ve iyi oluş”, empati becerisinde gelişim”, “olumsuz düşüncelerden uzaklaşma”, “öz kabulü başarma”, “sorumluluk”, “çevreyle ilişki kurma”, “hayattan zevk alma” ve “gevşeme egzersizleri tekrarı” olmak üzere on altı tema altında kategorize edilmiştir. Program sonrasındaki değişimler arasında en çok tekrar edilen temalar “umutlu olma (%12,24) ve duaya yönelme (%12,24)” dir. Ebeveynlerin hepsi programda yer alan manevi temalara ilişkin olumlu görüşlerini belirtmişlerdir (%100).

Tartışma

Araştırma kapsamında Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı uygulanan deney grubu ebeveynlerinin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde azaldığı, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ise istatistiksel olarak anlamlı düzeyde arttığı tespit edilmiştir (bk. Tablo 5). Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'nın otizmlili çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeyleri üzerinde etkili olduğunu ortaya koyan bu sonuç, maneviyatı temel alan çalışmaların bireylerin umutsuzluğa ilişkin düşüncelerini azalttığı, ruhsal rahatlamalarını sağladığı, mücadele azimlerini güçlendirdiği ve psikolojik sağlıklarına destek olduğunu gösteren literatür bulgularıyla (Doğan, 1997; Cole - Pargament, 1999; Ekşi, 2001; Francis - Kalder, 2002; Yapıcı, 2007; Williams vd. 2008; Breitbart vd., 2010; Schreiber, 2011; Kızılgeçit, 2011; Rosmarin vd., 2011; Post, 2012; Ayten, 2012; Christmas - Horn, 2012; Göcen, 2013; Şirin, 2013; Kaya, 2014; Turgut, 2017; Kara, 2018; Erdal, 2019; Taşan, 2020; Karagöz, 2020; Kim, 2020; Kasapoğlu, 2022; Perez, 2022; Sharifi vd., 2023) tutarlılık göstermektedir. İlgili çalışmaların bulgularından yola çıkarak manevi içeriklerin bireylerin umutsuzluklarını azaltmaya, kriz ve belirsizlik durumlarını aşmalarına, çok güç yaşamsal durumlarda huzur ve güvenlik kaynağı bulmalarına ve çaresizlik bunalımından kurtularak yaşamlarına umutla bakabilmelerine katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca maneviyat kişilerde inanç, fedakârlık, sabır, şükür, azim, tevekkül ve mücadele gibi duyguları teşvik ederek bireylerin ümitlerini canlı tutmakta, kişilik yapılarını sağlamlaştırmakta, kaygılarını azaltmakta ve karamsarlığı engelleyecek bir umut kaynağı olarak bireyleri umutsuzluğa karşı her zaman korumakta, manevi iyilik hâllerini artırmakta ve onların psikolojik iyi oluşlarını desteklemektedir.

Bilişsel davranışçı terapide manevi içeriklere yer verilmesinin bireylerin olumsuz duygu ve düşüncelerinin değişmesine, umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin azalmasına, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ise artmasına katkı sağladığını gösteren ulusal ve uluslararası çalışmalar (Propst, 1980; Aracı, 2007; Priester, 2008; Hook, 2010; Hodge, 2011; Vasegh, 2011; Şirin, 2013; Zhang vd. 2017; Pecheur - Edwards, 2018; Yorulmaz, 2021; Costa ve Almeida, 2022; Töpfer, 2022) mevcut bulgularımızı desteklemektedir. Literatürdeki çalışmaların sonuçları bağlamında manevi içeriklere bilişsel davranışçı terapide yer verilmesi bireylerin umutsuzluk duygularını aşarak sosyal yaşamlarındaki destek kaynaklarını fark edebilmelerine, karşılaştıkları problemler sonucu ortaya çıkan yoğun stres ile bilinçli baş edebilmelerine, dinî çatışmalarını ve Tanrıyla kurdukları olumsuz ilişkilerini aşmalarına, manevi destek kaynaklarını hayatlarında aktif olarak kullanabilmelerine katkı sağlamaktadır. Ayrıca bireylerin hem bilişsel davranışçı terapinin yöntemlerinden hem de erdemlerden destek

arak sorumluluklarının farkında, sevme ve affetme duyguları yüksek, yaşama bir anlam yükleyebilmiş ve kendilerini yıpratıcı düşüncelerini yeniden yapılandırmış kişiler olabilecekleri söylenebilir.

Sevgi, sabır, sorumluluk, şükür, dua, affetme ve tevekkül içeren manevi içerikler ile bilişsel davranışçı terapi kapsamında ele alınan otomatik düşünceler, bilişsel çarpıtmalar, temel ve ara inançlar, empati, öz saygı ve bilişsel yeniden yapılandırma konularına yer veren araştırmamız otizmlili çocuk sahibi ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin azalmasında, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ise artmasında etkili olmuştur. Manevi içeriklerin ve bilişsel davranışçı terapinin yöntemleri temel alınarak hazırlanan 10 seanslık programımızın, ebeveynlerin umutsuzluğa ve psikolojik iyilik hâline ilişkin bilgi sahibi olmalarına, umutsuzluğa yol açan duygu, düşünce ve davranışlarının değişmesine ve umutlu olmalarına yardımcı olacak becerileri kazanmalarına katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca ebeveynlere yönelik sadece seküler temelli geliştirilmiş programların geçerli ve etkili olacağı gibi ön kabuller olsa da maneviyat temelli programların da geliştirilmesi ve yaygınlaşması bağlamında çalışmamız sonuçlarının bu tür ön yargıların değişmesine de katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Sonuç

Araştırmadan elde edilen bulgulardan yola çıkarak program uygulanan deney grubu ebeveynlerinin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde azaldığı, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinin ise istatistiksel olarak anlamlı düzeyde arttığı tespit edilmiştir. Ebeveynlerin umutsuzluk düzeylerindeki azalış ile olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinde tespit edilen artışlar iki ay sonra gerçekleştirilen izleme ölçümlerinde de devamlılık gösterirken diğer taraftan ebeveynlerin olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde tespit edilen azalış iki ay sonra gerçekleştirilen izleme ölçümlerinde anlamlılığını koruyamamıştır. Ayrıca program uygulanmayan kontrol grubundaki ebeveynlerin umutsuzluk, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir değişim olmadığı ve kontrol grubuna göre deney grubuna uygulanan Manevi İçerikli Gelişim Destek Programı'nın ebeveynlerin umutsuzluk ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerini azaltmada, olumlu dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş düzeylerini ise arttırmada etkili olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda ilgili araştırmacılara yönelik sunulan öneriler aşağıda verilmiştir;

Programın uygulanma sürecinde ebeveynlerle sürekli iletişim hâlinde olan eğitim merkezlerinde görev yapan psikologlar ve özel eğitim uzmanlarıyla programın geliştirilmesi veya etkililiğinin daha da artırılması için transdisipliner yaklaşımla bir iş birliği sağlanabilir.

Manevi içerikli gelişim destek programının ebeveynlerin umutsuzluk, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluşları üzerindeki olumlu etkisini gösteren mevcut sonuçların başka çalışmalarla karşılaştırılması için farklı illerde yaşayan otizmlili çocuk sahibi ebeveynler üzerinde sınırlanabilir veya çeşitli engellilikleri bulunan çocukların ebeveynleriyle de programın etkililiği tespit edilebilir.

Bu araştırmada sadece programın iki ay sonrasındaki etkileri incelendiği için programın daha uzun sureli etkilerinin saptanabilmesi amacıyla boylamsal araştırmalar gerçekleştirilebilir.

Ülkemizde otizimli ocuk sahibi ebeveynlere yönelik yapılan çalışmaların birçoğu durumu tespit etmek amacıyla gerçekleştirildiği için ebeveynlerin psikolojik sağlıklarının koruması ve gulenmesine yönelik araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça | References

- APA, American Psychological Association. *DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)*. Washington: American Psychiatric Association, 2013.
- Akın, Ahmet. "The Scales of Psychological Well-Being a study of Validity and Reliability". *Educational Sciences Theory and Practice* 8/3 (2008), 741-750.
- Akkök, Fusun vd. "Özürlü Bir Çocuğa Sahip Anne - Babalardaki Stresin Yordanması". *Özel Eğitim Dergisi* 1/2 (1992), 8-12.
- Aracı, Ulaş. *Sufi Hikayelerinin Kullanıldığı Bilişsel Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Biblioterapinin İşlevsel Olmayan Düşünceler ve Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Arslan, Rukiye. *Annelere Yönelik Hazırlanan Duyusal Gelişim Destek Programının Otizmlili Çocuklarının Duyusal ve Sosyal Gelişimlerine Olan Etkisinin İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Atılğan, Sultan. *Otizm Çocuğa Sahip Anneler ile Normal Çocuk Annelerinin Depresyon Düzeyleri ve Depresyonla Başa Çıkma Stratejilerinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak, Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Balkanlı, Nazlı. *Otistik Çocuğu Olan ve Olmayan Annelerde Yaşam Kalitesi, Yaşam Doyumu ve Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bayat, Mojdeh. "Evidence of resilience in families of children with autism". *Journal of Intellectual Disability Researchs* 51/9 (2007), 702-714.
- Beck, Aron vd. "The Assessment of Pessimism, The Hopelessness Scale". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/1 (1975), 861-865.
- Bekhet, Abir. "Resilience in Family Members of Persons With Autism Spectrum Disorder: A Review of the Literature". *Issues in Mental Health Nursing* 33/10 (2012), 650-656. <https://doi.org/10.3109/01612840.2012.671441>
- Beydoğan, Başak. *Self Construal Differences in Perceived Work Situation and Well-being*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Bora, Sibel. *Otizmlili ve Down Sendromlu Çocuğu olan Ailelerde Sosyal Destek Algısı ve Aile İşlevselliğinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bozkurt, Elvan. *Otizm Spektrum Bozukluğu Tanısı Almış Çocukların Annelerinin Otizm Semptomlarının Şiddetine Göre Psikolojik Dayanıklılık ve Başa Çıkma Tutumlarının Karşılaştırılması*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Breitbart, William vd. "Meaning-Centered Group Psychotherapy for Patients with Advanced Cancer: A Pilot Randomized Controlled Trial". *Psycho-Oncology* 19/1 (2010), 21-28. <https://doi.org/10.1002/Fpon.1556>
- Büyüköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2009.

- Cenkseven, Fulya. *Üniversite Öğrencilerinde Öznel ve Psikolojik İyi Olmanın Yordayıcılarının İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Chapman, Gary. *Beş Sevgi Dili*. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2009.
- Christmas, Christopher – Stacy, Horn. “SPARC Groups: A Model for Incorporating Spiritual Psychoeducation in to Group Work”. *The Journal for Specialists in Group Work* 37/3 (2012), 170-201. <https://doi.org/10.1080/01933922.2012.690833>
- Cole, Bankole - Pargament, Kenneth. “Re-Creating Your Life: A Spiritual/Psychotherapeutic Intervention for People Diagnosed with Cancer”, *Psycho-Oncology* 8/5 (1999), 395-407.
- Costa, Marianna - Almeida, Alexander. “Religion Adapted Cognitive Behavioral Hterapy A Review and Description of Techniques”. *Journal of Religion and Health* 61/1 (2022), 443-446. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01345-z>
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları*. çev. Akif Avcu. İstanbul: Edam Yayıncılık, 2017.
- Creswell, John W. *Araştırma Tasarımı*. çev. Ali Özkaya. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Deci, Edward - Ryan, Richard. “Hedonia, eudaimonia and well-being: An introduction”. *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 1-11.
- Doğan, Mebrure. *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Doğan, Burcu. *Covid-19 Pandemi Dönerinde İlk Orta ve Son Yetişkinlikteki Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Umutsuzluk Arasındaki İlişkide Sosyal medya Kullanımının Düzenleyici Rolünün İncelenmesi*. İstanbul: Kent Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Durak, Ayşegül - Palabıyıköğlü, Refia. “Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması.” *Kriz Dergisi* 2/2 (1994), 311-319.
- Dyches, Tina vd. “Multicultural perspectives on autism”. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 34/2 (2004), 211-222. <https://doi.org/10.1023/b:jadd.0000022611.80478.73>
- Efendioğlu, Kübra. *Otizm Spektrum Bozukluğu Tanılı Çocuğa Sahip Ebeveynlerin Pandemi Sürecindeki Başa Çıkma Stratejileri ve Algılanan Stres Düzeylerinin İncelenmesi*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ektaş, Eda. *Otizm Tanısı Almış Çocukların Annelerinin Psikolojik Dayanıklılık, Öz Duyarlılık ve Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erdal, Seda. *Kadınlarda Şiddete Maruziyet ve Savunma Biçimlerinin Depresyon Üzerindeki Etkisi İncelenmesi*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Francis Leslie - Kaldor Peter. "The Relationship between Psychological well-being and Cristian faith and Practice in an Australian Population Sample". *Journal for the Scientefic Studyof Religion* 4/1(2002), 179-184.
- Francis, Jeanette. *Religious and Spiritual Beliefs, Practices Professional Attitudes and Behaviors of Clinical and Counseling Psychology Interns*. California: Pepperdine University, Doctoral Dissertation, 2011.
- Gopalan, Rejani - Sieng, Sih. "Depression anxiety and stress among parents of disabled children". *Indian Journal of Health and Well-Being* 6/12(2015), 1238-1240.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dua Tutumu İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 13/7 (2013), 97-130.
- Gönen, Akin. *Otizm Spektrum Bozukluğu ile Otizm Spektrum Bozukluğu Tanısı Olan Bireylerin Ebeveynlerinin Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Güngör, Abdi - Uçman, Gül. "Depression and hopelessness in Turkish healthcare workers: The moderating and mediating roles of meaning in life". *Global Public Health* 15/2(2020), 236-246. <https://doi.org/10.1080/17441692.2019.1656273>
- Hefferon, Kate - Boniwell, Ilona. *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*. Maidenhead: McGraw University Press, 2011.
- Heiman, Tali. "Parents of children with disabilities: Resilience coping and future expectations". *Journal of Developmental and Physical Disabilities* 14/2(2002), 159-170.
- Hodge, David. "Moving Toward Culturally Competent Practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic Tenets". *Journal of Social Work* 53/1 (2011), 31-41. <http://dx.doi.org/10.1093/sw/53.1.31>
- Hook, Joshua vd. "Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies". *Journal of Clinical Psychology* 66/1 (2010), 46-72. <https://doi.org/10.1002/jclp.20626>
- İmamoğlu, Olcay. *Self-Related Correlates of Well-Being*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Araştırma, 2004.
- Kandaş, Gülçağ. *Otizmli Çocuğa Sahip Annelerin Depresyon, Umutsuzluk ve Tükenmişlik Düzeylerinin Çocuğun Otizm Ağırılık Derecesine Göre Karşılaştırılması*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kara, Elif. "Engelli Çocuğa Sahip Annelere Yönelik Manevi Destek ile Güçlendirme Uygulaması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 57/11 (2018) 311-322. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2449>
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karagöz, Sema. *Manevi içerikli grup rehberliğinin özel gereksinimli çocuk sahibi annelerin dinî başa çıkma, psikolojik iyi oluş ve kaygı düzeylerine etkisinin incelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kasapoğlu, Figen. "The Relationship Among Spirituality, Self-Efficacy, Covid-19 Anxiety and Hopelessness During the Covid-19 Process in Turkey: A Path Analysis". *Journal of Religion and Health* 61/1 (2022), 767-785. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01472-7>
- Kaya, Fuat. *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dinî Başa Çıkma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Kaya, Mehmet. *Otizmlı Çocuğu Olan Annelerde Grup Rehberliği Programının Algılanan Stres Düzeyine Etkisi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaytez, Nazan vd. "Engelli çocuğu olan ailelerin gereksinimlerinin ve stres düzeylerinin incelenmesi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 197-214. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2975>
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kızılkaya, Ela. *Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Çocuğa Sahip Ebeveynlere Yönelik Geliştirilen Pekileştiren Eğitim Programının Olumlu Davranışların Arttırılmasına Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kim, Daehwan. "The Effect of Becoming Disabled on the Subjective wellbeing of Religious and Nonreligious People". *Journal of Religion and Health* 9/2 (2020), 816-827. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00808-8>
- Kulbaş, Erdi. *Grupla Psikolojik Danışma Uygulamasının Otizmlı Çocuğu Olan Annelerin Özyeterlilik ve Umutsuzluk Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Levy, Susan - Hyman, Susan. "Use of complementray and alternative treatments for children with autistic spectrum disorders is increasing". *Pediatric Annals* 32/10 (2003) 685-691. <https://doi.org/10.3928/0090-4481-20031001-10>
- Leyy, Susan vd. Autism. *Lancet* 374/6 (2009), 1627-1638. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(09\)61376-3](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(09)61376-3)
- McLanahan, Sara - Adams, Julia. "Parenthood and psychological well-being". *Annual review ofsociology* 13/1(1987), 237-257.
- Neuman, Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Yayıncılık, 2019.
- Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Majör Life Stressors". *Journal fort he Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724.
- Pargament, "Kenneth. Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Pecheur, David - Edwards Keith. "A Comparison of Secular and Religious Versions of Cognitive Therapy with Depressed Christian College Students". *Journal of Psychology and Theology* 7/1 (2018), 103-151. <https://doi.org/10.1007%2Fs10943-021-01345-z>
- Perez, Sergio - Rohde, Daniela. "The Relationship Between Religious Spiritual Beliefs and Subjective well-being: A case based Comparative Cross National Study". *Journal of Religion and Health* 61/6 (2022), 4585-4607. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01550-4>
- Plumb, Alison. "Spirituality and Counseling: Are Counsellors Prepared to Integrate Religion and Spirituality in to Therapeutic Work with Clients". *Canadian Journal of Counsellingand Psychotherapy* 45/1 (2011), 1-16.

- Post, Brian. *Religious and Spiritual Issues in Group Counseling: Beliefs and Preferences of University Counseling Center Clients and Therapists*. Iowa: Iowa State University, Counseling Psychology, Doktora Tezi, 2012.
- Priester, Paul. "Mental health counseling in the Islamic republic of Iran: A marriage of religion, science, and practice". *Journal of Counseling Values* 52/3 (2008) 253-264. <http://dx.doi.org/10.1002/j.2161-007X.2008.tb00108.x>
- Propst, Rebecca. "The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for the Treatment of Mild Depression in Religious Individuals". *Journal of Cognitive Therapy and Research* 4/1(1980) 167-178.
- Rodrigue, James vd. "Families of Autistic Children: Psychological Functioning of mothers". *Journal of Clinical Child Psychology* 19/4 (1990), 371-379.
- Ryff, Carol. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the meaning of Psychological well-being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.
- Ryff, Carol vd. "My children and me: Midlife Evaluations of Grown Children and of Self". *Psychology and Aging* 9/2 (1994), 195-205.
- Ryff, Carol - Keyes, Lee. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited". *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727.
- Schreiber, Judith. "Image of god, Effect on Coping and Psychospiritual Outcomes in early Breast Cancer Survivors". *Oncology Nursing Forum* 38/3 (2011), 293-301. <https://doi.org/10.1188/11.onf.293-301>
- Schuntermann, Peter. "Pervasive developmental disorderand parental adaptation: Previewing and reviewing atypicaldevelopment with parents in child psychiatric consultation". *President and Fellows of Harvard College* 10/1 (2002), 16-27. <https://doi.org/10.1080/10673220216207>
- Seber, Gülten. *Beck Umutsuzluk Ölçeğinin Güvenirliği ve Geçerliği Üzerine Bir Araştırma*. Eskişehir: Doçentlik Tezi, 1991.
- Seber, Gülten vd. "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği". *Kriz Dergisi* 3/1 (1993), 139-142.
- Sharifi, Mehdi vd. "The Effectiveness of Spiritual Group Therapy on Resilience in Mothers of Children with Learning Disabilities". *Mankind Quarterly* 64/1 (2023), 165-178. <http://doi.org/10.46469/mq.2023.64.1.11>
- Şimşek, Dilara. *Otistik Çocuğu Olan Annelerin Algıladıkları Sosyal Desteğe Göre Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tabachnick, Barbara-Fidel, Linda. *Using Multivariate Statistics*. Londra: Pearson Yayıncılık, 2007.
- Tarakeshwar, Nalini - Pargament, Kenneth. "Religious coping in families of children with autism". *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities* 4/16 (2001), 247-260. <http://dx.doi.org/10.1177/108835760101600408>
- Taşan, Nazan. *Kanser Hastalarında Maneviyat ile Umutsuzluk Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Töpfer, Nils vd. “Pragmatic Effectiveness of Face Cognitive Behavioral Therapy for Family Caragivers of People with Dementia”. *Clinical Gerentol* 10/1 (2022), 1-12. <https://doi.org/10.1080/07317115.2022.2156828>
- Turgut, Ayşegül. *İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları Psikolojik İyi Olma İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Vasegh, Sasan. “Cognitive Threapy of Religious Depressed Patients Common Concepts between Christianity and Islam”. *Journal of Cogn Psychother* 25/3 (2011), 177-188. <http://dx.doi.org/10.1891/0889-8391.25.3.177>
- Williams, Caroline vd. “The İmportance of Hopelessness Among University Students Seeking Psychiatric Counseling”. *Psychiatric Quarterly* 79/4 (2008), 311-319. <https://doi.org/10.1007/s11126-008-9085-z>
- Witcher, Ann. “The Process Of Grief As Experienced By Parents Of Children With Handicaps”. *American Journal On Mental Retardation* 8/6 (1987), 45-72.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yavuz, Eda. *Covid-19 Sürecinde Otizm Spektrum Tanısı Olan Çocukların Annelerinin Depresyon, Sağlık ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi ve Sağlıklı Çocukların Anneleri ile Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zetlin, Shirley vd. “The Coping With Stres Model: A Counselling Approach For Families With A Handicapped Child”. *Journal of Counselling And Development* 65/1 (1987), 443-446.
- Zhang, Min vd. “Effects of cognitive behavioral therapy on quality of life and stress for breast cancer survivors: A meta-analysis”. *Journal Of Minerva Med* 108/1 (2017), 84-93. <https://doi.org/10.2196%2F16476>

Karanlık Risalesi: Felsefeden Mistisizme

Mehmet Murat Karakaya

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
0000-0003-2196-6456
ror.org/025y36b60
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Öz

Genelde olumsuzlama cihetinden aydınlığın/nurun zıttı olarak kabul edilen karanlık, bu niteliği ile aydınlığın olmadığı bir durumu betimliyor olsa da onun nurun en parlak hâlini ifade ettiğini söylemek de mümkündür. Felsefi literatürde her iki yoruma yönelik teorik yaklaşımlar söz konusudur. İlk yoruma göre, madde ve suretten teşekkül eden hilomorfik ve kompozit yapıdaki karanlık, madde ve kaosla; nur ise form ve düzenle ilişkilendirilir. Nur, aşkın ve tanrısal olana, karanlık da içkin ve maddesel olana karşılık gelir. Ancak apofatik bağlamda Tanrı'nın bilinemezliği hususunda yapılan kimi yorumlarda ise nurun yanı sıra karanlığın da kullanıma sokulduğu, bu kavrama bilinemezliğin izahında mihver ve merkezî bir boyut kazandırıldığı görülmektedir. Bu çerçevede karanlık, tanrısal alanla ilişkili olduğundan sönüklük veya siliklikle değil parlaklıkla nitelenmektedir. Dolayısıyla parlak karanlık, aydınlığı olumsuzlamasının ötesinde olumlamanın zirve noktasını temsil etmekte, hatta aydınlık, aydınlık etme bakımından karanlığın olumsuzu bir konumda bulunmaktadır. Mistik teolojide epistemolojik açıdan tanrısal alanda olduğu gibi şeylerin özlerinin de hakikat çerçevesinde bilinmemesi zulmetin alanını genişletmekte, bir anlamda bütün bir varlık alanı bilinmezlik, dolayısıyla karanlık bir muhteva kazanmaktadır. Bu kapsamda karanlığa göre aydınlık, aydınlığa göre de karanlık olan ziya, nur ile zulmet arasında görmeyi, algılamayı ve akletmeyi mümkün kılan ara-ışık konumunda bulunmaktadır. Bu çalışma, karanlığı dinsel ve mitolojik metinlerden başlayarak Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi antik Yunan, Gregory of Nyssa ve Pseudo-Dionysius the Areopagite gibi Neoplatonik mistik Hristiyan, Mahmûd Şebüsterî ve Sadreddin Konevî gibi sufi mistiklerin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Çalışmada ayrıca bilgi ve cehalet kavramları aydınlık ve karanlık kelimeleri kapsamında değerlendirmeye tabi tutulmakta; felsefi görüşler ile mistik teolojik yorumlar arasındaki temel ayrımlara ve gece ile gündüz üzerinden dinsel metaforlara vurgu yapılmaktadır. Çalışmada karanlığın felsefede ve mistik teolojide farklı bağlamlarda ele alındığı; felsefede karanlığın nurun yokluğu, mistik teolojide ise kimi yorumlarda karanlığın nurun yoğunluğu olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Karanlık; Aydınlık; Nur; Bilgi; Cehalet

Öne Çıkanlar

- Genelde karanlıktan yoksunluk olan ışık olumlu, ışıktan yoksunluk olan karanlık olumsuz olarak değerlendirilir.
- Felsefede ve mistisizmde karanlığa yönelik iki tür değerlendirme yapılır. Birincisinde madde ve suretten oluşan bileşik yapıda karanlık maddeyi, aydınlık formu temsil eder. İkincisinde, karanlık tanrısal alanın bilinmezliğini ifade eder.
- Özellikle mistik teolojide karanlık bilinen anlamıyla bir karanlık değildir. Karanlık olarak karanlık nurun yokluğu; aydınlık olarak karanlık nurun yoğunluğudur.
- Ziya, karanlık ile aydınlık arasında nurun perdelenmiş hâlidir.
- Tanrı'nın zatı itibarıyla künhünün idrak edilemezliği ile ihtiyaçları/gerekleri üzerinden bilinirliği birbirinden farklıdır.

Atıf Bilgisi

Karakaya, Mehmet Murat. "Karanlık Risalesi: Felsefeden Mistisizme". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 161-188.

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	15 Aralık 2023
Kabul Tarihi	11 Mart 2024
Yayın Tarihi	26 Mart 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	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.
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim, 16 Barış Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0



Tractate of Darkness: From Philosophy to Mysticism

Mehmet Murat Karakaya

Social Sciences University of Ankara, Fac of Divinity, Dept of Islamic Philosophy, Ankara, Türkiye
0000-0003-2196-6456
ror.org/025y36b60
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Abstract

Although darkness, which is generally regarded as the opposite of light (al-nūr, radiance) in terms of negation, describes the absence of light, it is also possible to say that it expresses the brightest form of light. There are theoretical approaches to both interpretations in the philosophical literature. According to the first interpretation, darkness consisting of matter and form and existing in hylomorphic and composite structure is associated with matter and chaos, and light is associated with form and order. The light corresponds to the transcendent and divine, and darkness corresponds to the immanent and material. However, in some interpretations of God's unknowability in the apophatic context, it is seen that darkness is used as well as light, and this concept is given a pivotal and central dimension in the explanation of unknowability. In this context, darkness is characterized by brightness, not dullness or obscurity, since it is associated with the divine realm. Therefore, bright darkness, beyond negating light, represents the peak of affirmation, and even light is in a position to be the negative of darkness in terms of making light. In mystical theology, the fact that the essences of things are not known within the framework of truth, as in the divine realm, from an epistemological point of view, expands the area of darkness, and in a sense, the entire field of existence acquires an unknown, and, therefore dark content. In this context, *diyā'* (illumination), which is light compared to darkness and darkness compared to light, is in the position of intermediate light, making possible to see, perceive, and reason between light and darkness. This study discusses darkness starting from religious and mythological texts, within the framework of the views of ancient Greeks such as Plato, Aristotle, and Plotinus, Neoplatonic Christian mystics such as Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius the Areopagite, and sufi mystics such as Maḥmūd Shabistarī and Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. The study also evaluates the concepts of knowledge and ignorance within the scope of light and darkness, emphasizes on the basic distinctions between philosophical views and mystical theological interpretations and emphasizes on religious metaphors of night and day. In the study, it is seen that darkness is considered with different contexts in philosophy and mystical theology; in philosophy darkness is the absence of light, while in mystical theology some interpretations of darkness are considered as the intensity of light.

Keywords

Islamic Philosophy; Darkness; Light; Radiance (al-Nūr); Knowledge; Ignorance

Highlights

- Generally, light, devoid of darkness, is considered positive, while darkness, which is devoid of light, is considered negative.
- In philosophy and mysticism, there are two types of evaluations of darkness. In the first, darkness represents matter in the composite structure of matter and form, while light represents form. In the second type, darkness refers to the unknowability of the divine realm.
- Especially in mystical theology, darkness is not darkness in the known sense. Darkness as darkness is the absence of light and darkness as light is the intensity of light (al-nūr).
- Ḍiyā' (illumination) is the incertained state of light (al-nūr) between darkness and light.
- The incomprehensibility of the essence of God and the recognition through His necessary attributes are distinct.

Citation

Karakaya, Mehmet Murat. "Tractate of Darkness: From Philosophy to Mysticism". *Eskiyeni* 52 (March 2024). 161-188.

Article Information

<i>Date of submission</i>	15 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	11 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education, 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Bir renk olmayan; ancak renklerin ilkesi olan Türkçe kara veya Farsça siyah, ışığı örtmesinden ve hiçbir ışını dışa yansıtmasından dolayı kırmızının ateş, mavinin gökyüzü ile ilişkilendirilmesi gibi -kardan türetilmiş- karanlık ile ilişkilendirilir. Kara/Siyah, aynı zamanda ölüm, korku vb. olumsuz anlamlarla yüklü bir anlam içeriğine de sahiptir.¹

Genelde karanlıktan yoksunluk olan ışık olumlu, ışıktan yoksunluk olarak nitelenen karanlık da olumsuz olarak değerlendirilir. Çünkü karanlık akla ilk gelen anlamıyla görmeye, anlamaya ve kavramaya mâni olur. Bu manada bilgi aydınlık,² karanlık ise cehaletle tasvir edilir. Ancak felsefi açıdan ele alındığında ışığın yokluğu olarak ifade edilen karanlığı bütünüyle olumsuzlamanın mümkün olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira aydınlığa çıkarılana dek varlıkta gizli kalan bilgi örneğinde olduğu gibi görünmez ve gizemli olan, okuyanı ve dinleyeni hayrete düşüren şey esasında karanlıkta bulunur. Kelimede anlam, anlamda yorum, tikelde tümel, zahirde bâtın, şehadette gayb görünürün ötesindedir ve derinlikte saklanır. Varlığa anlam veren görünürlerin bâtınında gizlenen görünmez hakikatler karanlıkta yer alır ve zihin bu görünmezleri akli muhakemeler üzerinden gün yüzüne çıkarır. Bir bakıma görünmez (karanlık), görüneni (aydınlığı) görünür kılar. Bu çerçevede derinlikte bulunanı ifade etmesi açısından karanlığın her zaman olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Felsefe tarihinde karanlığa dair farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Karanlık bir taraftan yokluk ve madde ile özdeşleştirilip nurun karşıtı olarak bütünüyle olumsuz olarak değerlendirilirken diğer taraftan Aşkın-Karanlık olarak tüm varlığın özü olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla karanlık hakkında biri olumsuz diğeri olumlu iki görüş bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan problematik husus ise, karanlığın olumlu ve müspet yönüyle ele alınmasıdır. Aşağıda görüleceği üzere İslam felsefesi de dâhil olmak üzere Platoncu ve Aristotelesçi felsefede ve ilk dönem Neoplatonist filozofların metinlerinde karanlık tanrısal alanı niteleyen nurun karşıtı olarak madde ile özdeşleştirilmektedir. Ancak Hristiyan teolojiyle ilişkili mistik Neoplatonist felsefede ise bu olumsuz anlam ilahi alanla ilgili olarak olumluya dönüşmüş, Gregory of Nyssa³ (Nyssalı Gregory öl. 395), ve Pseudo-Dionysius the Areopagite (öl. 662) gibi mistik Hristiyan filozoflar nezdinde Tanrı, Aşkın-Nur yerine Aşkın-Karanlık olarak nitelenmiştir. Bu bağlamda karanlık; görünmezlik, bilinmezlik ve idrak edilmezlik boyutuyla “Tanrı’yı ancak Tanrı bilir” anlamı çerçevesinde sembol bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım İslam tasavvuf felsefesinde karanlıkla birlikte

¹ a) Rengin oluşabilmesi için ışık gerekir. Işık olmadığına tüm renkler siyah kapsamında yer alır. Karanlık aynı zamanda beyazla birlikte renksizlik olarak kabul edilir. Nigar Karakulak, *Renklerde Adlandırma* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), viii, 28, 89. b) Garañıklık (Türkmen Türkçesi), garanlık (Azeri Türkçesi), karañguluk (Yeni Uygur Türkçesi) ve karañgıllık (Başkurt, Kırgız, Kazak ve Tatar Türkçeleri) biçiminde kullanılan “karanlık”, Türkçenin en eski ve en yaygın kelimelerindenidir. Ahmet Karadoğan, “Karanlık Kelimesinin Yapısına Dair”, *Karadeniz Araştırmaları* 15 (2007), 118-121.

² Aydınlık kelimesi makalede kullanıldığı şekliyle görünmezlik düzeyi itibarıyla nuru; görünürlük düzeyi itibarıyla da ziyayı kapsamaktadır.

³ Nyssa, Kapadokya bölgesinde Nevşehir ilinin veya yakın civarının o dönemdeki ismidir. Ayrıca Nysa isminde Aydın ilinde antik bir kent vardır.

“amâ” kavramıyla da karşılık bulmuş, kimi metinlerde karanlık bu minvalde olumlu bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışma dört aşamadan oluşmaktadır. İlk etapta dinsel ve mitolojik metinler bağlamında kaos ve kozmos açısından karanlık ve aydınlık kavramlarının duyulur kozmosa yönelik kozmogonik kullanımlarına yer verilmektedir. Ardından karanlığın felsefi açıdan olumsuz olarak değerlendirilmesine, sonrasında ise olumlu olarak değerlendirilmesine vurgu yapılmaktadır. Karanlığın felsefi açıdan olumsuz yönü özellikle Plotinus felsefesi bağlamında ele alınmaktadır. Olumlu yönü ise yukarıda adı geçen Neoplatonist mistik filozoflar ile Mahmûd Şebüsterî (öl. 1320) ve Sadreddîn Konevî (öl. 1274)⁴ gibi sufiler bağlamında değerlendirilmektedir. Son olarak ziya ve bilgi kavramları karanlık ve cehalet ekseninde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Literatür açısından karanlık ve aydınlık/nur üzerine bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan Philip Kariatlis’in “Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa” adlı çalışması konuyu Nyssalı Gregory; Adam Barkman’ın “A New Philosophy of Darkness” adlı çalışması ilahi karanlık; Toshihiko Izutsu’nun *Creation and the Timeless Order* adlı eserinde yer alan “The Paradox of Light and Darkness in the Garden Mysteries of Shabastari” bölümü de Şebüsterî bağlamında ele almaktadır. Çalışmalar, literatüre değerli katkılar sunmaktadır. Sevda Aktulga Gürbüz’ün “Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme” adlı çalışması ise konuyu tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendirmeye tabi tutmaktadır.⁵ Bu çalışma ise, meseleyi antik Yunan’dan mistik sufi felsefeye geniş bir perspektifte ele almasıyla literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Kaos ve Kozmos Açısından Karanlık ve Aydınlık

Platon, *Timaeus* diyalogunda kozmosun, öncesinde var olan kaostan; *Kratylos* diyalogunda ise aydınlığın öncesinde var olan karanlıktan meydana geldiğini söyler.⁶ Platon’un ortaya koyduğu bu değerlendirmelerin dinsel metinlerde de yer aldığı görülmektedir. Örneğin Tevrat’ın tekvin/yaratılış bölümü şu şekilde başlamaktadır:

“Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı’nın Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Tanrı ‘ışık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı.”⁷

⁴ Bu çalışmada İslam düşüncesine ait mistik teoloji genel olarak Konevî’nin görüşleri üzerinden izah edilmektedir.

⁵ Philip Kariatlis, “Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa”, *Phronema* 27/2 (2012), 99-123; Adam Barkman, “A New Philosophy of Darkness”, *Christian Scholar’s Review; Holland Vol. 39/3* (2010), 265-274; Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order* (Publisher: White Cloud Press, 1994); Sevda Aktulga Gürbüz, “Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 56-68.

⁶ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 29a; Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları 2015a), 418c. Platon, *Timaeus*’ta âlemin kaostan kozmosa dönüştüğünü yapıcı/sani (maker) Demiurgos Tanrı üzerinden izah etmektedir Platon, *Timaios*, 29-30. Bu izahı yaratılışla ilgili mitolojik Yunan hikâyelerinin imajinatif açıklaması olarak görmek mümkün olduğu gibi Platon’un idealar öğretisinin bir teyidi olarak görmek de mümkündür. Zira ideaların (akılların) olmadığı yerde kozmos değil kaos bulunur; kozmosa ancak ideaların taklit edilmesiyle ulaşılır.

⁷ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Yar.1:1-4. Bu ifadeler şu şekilde devam etmektedir: Işığa “gündüz” karanlığa “gece” adını verdi. Akşam oldu, sabah oldu ve ilk gün oluştu. Başaran’a göre,

Hint metinleri olan Rigveda'nın X. kitabının 129. yaratılış ilahisinde başlangıçta karanlığın karanlık tarafından saklandığına ve ışısız bir okyanusun olduğuna vurgu yapılmakta; Laozi metinlerinde ise karanlık, özleri barındıran mekân olarak belirtilmektedir:

“Başlangıçta karanlık, karanlık tarafından saklanmıştı, Bütün bu görülemeyen şey su idi. O, var olmaya başlarken boşlukla kaplandı.”⁸

“O karanlık ve derinlik, içinde ne özler barındırır; O özler ki hakikiliğin doruk noktasındadır.”⁹

Allah'ın mahlûkatı karanlıkta yaratması ve sonrasında onlara nurundan saçması hadisinde de benzer bir yaklaşım görülmektedir.¹⁰

Hesiodos ve Aristophanes'in mitolojik dizelerinde ise kaosa ve karanlığa şu şekilde vurgu yapılmaktadır:

“Her şeyin öncesinde kaos/ khaos vardı. Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak.”¹¹

“Başlangıçta sadece Kaos, Gece (Nyx), karanlık Erebus ve derin Tartarus vardı. Yer, hava ve cennetin varlığı yoktu.”¹²

Felsefi, dinî ve mitolojik metinlerde geçen karanlık ve kaosa ilişkin pasajlar, birbirinden farklı dinsel ve düşünsel yapıların mekânsal/uzamsal bağlamda evrenin kökeni (kozmogonisi) konusunda birbirine benzer değerlendirmeler yaptıklarını göstermektedir. Kozmos kaostan, aydınlık da karanlıktan çıkıyor ise karanlık ile kaos ve aydınlık ile kozmos arasında bağıntısal ve çağrışımsal bir ilişkinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Buna göre her kozmos öncesi bir kaos ya da her aydınlık öncesi bir karanlık vardır. Bunun yanı sıra her şeyin kendilerinden çıktığı veya başladığı anlamında kaos ve karanlığın ilkeler olduğu da söylenebilir. Çünkü bu açıklamalara göre başlangıçta kaos ve karanlıktan başka bir şey yoktur; tüm şeyler, orijin olarak kaos ve karanlıktan meydana gelmektedir.¹³ Ancak her şey orijin olarak kaos ve karanlıktan meydana gelse de bu orijinliğin duyulur varlık alanıyla ilgili olduğu, aşkın alanla ilgili olmadığı söylenmelidir. Zira duyulur varlık alanı aşkın bir dokunuş olmadan aydınlık niteliğine haiz olmadığı gibi¹⁴

ifadede geçen mekânsal boşluğun esasında karanlıkla “dolu” olduğu, burada bir “boşluk”tan yaratmaya değil, yaratmadan kaynaklanan boşluğun karanlıkla dolu olduğuna işaret vardır. Abdullah Başaran, “Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 573. Bir başka Tevrat kaynağında ise yukarıdaki pasajda geçen ilk cümleler, “Tanrı, evreni yokluktan Tohu ve Bohu denilen Kaos ve Boşluk'tan yaratmıştır” şeklinde geçmektedir. Tuğrul Kurt, “Dinlerde ve Mitolojilerde İlk İnsan Çifti ve İnsanın Yaratılışı”, *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen vd. (İstanbul: İFAV yayınları, 2022), 56.

⁸ Korhan Kaya, “Yaratılış İlahisi Rg Veda, X, 129”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/2 (1991), 171, 180.

⁹ Laozi, *Tao ve Ching*, çev. Sonya Özbey (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 22.

¹⁰ Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “İmân”, 18.

¹¹ Hesiodos, *Theogonia İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 116-120. dizeler.

¹² Aristophanes, *The Birds*, çev. Gilbert Murray (London: George Allen-Unwin Ltd, 1950), 76/695. dize.

¹³ Ancak burada şöyle bir problematik husus ortaya çıkmaktadır: Karanlık mı kaosa önseldir yoksa kaos mu karanlığa? Cevap olarak ilk önce karanlığın olduğunu, bu karanlıktan kaostan meydana geldiğini; ikinci olarak önce kaostan olduğunu, bu kaos durumunun karanlığa karşılık geldiğini, kozmosla birlikte kaostan ortadan kalktığını ve aydınlığın egemen olduğunu söylemek mümkündür. Güneş Vezir, *Two Cases of the Golden Age: The Hesiodic Utopia and the Platonic Ideal State* (Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 2019), 11.

¹⁴ Bu yaklaşım -aşağıda ele alınacak- olumsuz karanlığın veya bu karanlıkla ilişkilendirilen maddenin Nefs'ten önce var olduğu anlamına gelmemelidir. Zira bahsi geçtiği üzere karanlığın söz konusu olduğu âlem

varlığa anlam veren ve akılsal âlemden gelen form da ontolojik olarak maddeden öncedir. Dolayısıyla dinsel, felsefi ve mitolojik metinlerde kozmos öncesi kaosa ve aydınlık öncesi karanlığa vurgu yapılması kaos ve karanlığın duyulur âleme ilişkin olduğunu, oluşun veya ışığın varlığının karanlıkta gerçekleştiğini göstermektedir. Yukarıdaki pasajlardan Tanrı dışındaki varlık alanının Tanrı'nın müdahalesi olana kadar karanlık, boşluk ve kaos içerisinde olduğu, bir bakıma ilahi inayet ve akılsal varlıkların nurlandırmasıyla karanlığın aydınlığa, boşluğun doluluğa ve kaosun da kozmosa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açıklamalar çerçevesinde evrenin yoktan yaratılan (ex-nihilo) bir oluşum olduğunu ifade etmek mümkün olduğu gibi, kaos ve karanlığın şeylere mekân/uzam olmaları açısından bu yaratılışın hâlihazırda mevcut olandan (ex-datis) meydana geldiğini söylemek de mümkündür.¹⁵

Öte yandan Hesiodos ve Aristophanes'e ait mitolojik metinler üzerinden ayrıca bir değerlendirme yapıldığında, karanlığın bilinen yönüyle bir karanlık olmadığı, ışık olan nurun bir anlamda karanlıktan doğduğu ve karanlığın aydınlığı öncedelediği söylenebilir. Nitekim Yunan mitolojisinde ışık, karanlığın düşmanı olarak değil; tam aksine karanlığın ışığı olarak ondan doğmuş bir soy olarak kabul görmektedir.¹⁶ Söz konusu mitolojide salt ışık tanrısının olmaması bu hususu desteklemektedir.¹⁷ Işığı bir bakıma içinde barındıran karanlık, gerçeğin kaynağı olarak kendini çoğaltmak için dünyaya aydınlığı gönderip varlığını sürdürmektedir. Bu kapsamda ışığın hareket hâlindeki karanlık olduğunu, ayrıca evrenin ve doğal dünyanın işleyişine katılmanın bir bakıma karanlığa iştirak etmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bu değerlendirme, karanlık ile ışığın birbirine zıt olmadığını; tam aksine birbirinin gerekleri olduğunu göstermektedir. Karanlık olmadan ışık, ışık olmadan karanlık eksik kalmaktadır.¹⁸ Bu izahat ayrıca evrenin başlangıcının karanlık ve karanlığın evrenin ontolojik yapısında zorunlu olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla karanlık her ne kadar olumsuz görünse de gereklidir. Gündüze anlamını veren nasıl gece ise aydınlığa anlamını veren de zulmettir.¹⁹

2. Karanlık Olarak Karanlık: Nurun Yokluğu

Felsefi metinlerde genelde akıl, nur ve düzen kavramları iyi ile; karanlık ve düzensizlik kavramları ise kötülük ile ilişkilendirilir. Varlık nur, yokluk ise karanlıkla

duyulur âlemdir. Hüseyin Aydoğan, "Plotinos: Gnostiklere Reddiye", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1059.

¹⁵ Vezir, *Two Cases of the Golden Age*, 22, 26; Başaran, "Mekânın Yaratılışı", 584. Kaosu evrenin ilk elementi olarak sunan Hesiodos, eserinde Gaia (dünya), Erebus (karanlık) ve Nyx'in (gece) Kaos'tan nasıl ortaya çıktığını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

¹⁶ Gün, Gece Tanrıçası Nyx'den doğmuştur. Nanno Marinatos, "Light and Darkness and Archaic Greek Cosmography", *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos vd., 193-201 (Lanham: Lexington Books, 2010), 198.

¹⁷ Mitolojide bazı tanrılar ışık üzerinden nitelendirilse de salt ışık tanrısı yoktur. Erman Gören, *Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 99.

¹⁸ Zıtlık açısından değerlendirildiğinde de oluşun gerçekleşmesi için karanlık ve aydınlık gereklidir.

¹⁹ Gören, *Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi*, 95, 99; Menelaos Christopoulos, "Dark Winged Nyx and the Bright Winged Eros in Aristophanes' "Orphic" Cosmogony the Birds", *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, ed. M. Christopoulos vd., 193-201 (Lanham: Lexington Books, 2010), 208. Bu durum doğa yasası açısından da geçerlidir. Karanlık, insan da dâhil olmak üzere birçok biyolojik varlığın hayatı için ışık/aydınlık kadar gereklidir. Barkman, "A New Philosophy of Darkness", 266. Yine burada güneş ışığının yokluğu (erebus) ile ışığın yokluğunun (nyx) birbirinden farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Marinatos, "Light and Darkness", 198.

nitelenir. Örneğin, sudûr çerçevesinde Mahza-Bir Nur'a; ikinci mertebedeki akıl Güneş'e/ziyaya; aklın nuruyla nurlanmış üçüncü mertebedeki nefis ise ziyasını Güneş'ten alan Ay'a benzetilir. Ancak aklın sadece nur olmadığını, aynı zamanda Hakiki-Nur'dan kendisine taşan Nur'u kabul eden bir cevher olduğunu belirtmek gerekir. Hakiki-Nur olan Tanrı/*Bir*, salt Nur'un (Mahza-Nur) dışında başka bir şey değildir. O'nun nuru zatındandır (min-Zât), zatındadır (fi-Zât) ve zatı içindir (li-Zât).²⁰ Akıl'daki nur kendisinden başka üst bir nur tarafından meydana gelirken Hakiki-Nur'un kendisinden başka ve üstünde bir Nur yoktur. O, zatiyla kaim bir Hakiki-Nur olduğundan her şey nurunu O'ndan alır. Ancak şeylerden kimi O'nun nurunu çok/yoğun bir şekilde alırken kimi az/zayıf bir şekilde alır. Nur'u kabule yönelik kiminin çok kiminin ise az kabiliyeti vardır. Tanrı'ya/*Bir*'e en yakın olan(lar) nuru çok, uzak olan(lar) ise nuru az alır. Bu anlamda nur ismine en layık olan varlık ilk Kaynak'a en yakın olması sebebiyle ilk Akıl'dır. Bu izah, nuru alma kabiliyetine göre varlıkların mertebelerinin belirlendiğini de gösterir. Tüm varlıklar nurluk derecelerinin çokluk/yoğunluk ve azlık/zayıflık seviyesine göre varlık elde eder. Maddeye inildikçe karanlığa, *Bir*'e yükseldikçe aydınlığa erişilir. Ayrıca aklın ve diğer mevcudatın "nuru alan" konumunda olması asıl nurun Tanrı, diğerlerinin ise mecazi nur olduğunu ifade eder.²¹

Diğer yandan akısal ve duyulur âlem açısından akli âlem nur, duyulur âlem de zulmet/karanlık olarak nitelenir. Genelde mümkün varlıklar, Zorunlu Varlık'tan uzak olmaları sebebiyle kendinde-karanlığı, Zorunlu Varlık ise kendinde-Nur'u ve nur ötesi aydınlığı ifade eder. Madde ve suret terkibi üzerinden meydana gelen mevcudatta ise terkinin en alt basamağını oluşturan madde karanlığı; suret/form ise aydınlığı temsil eder. Karanlık olan madde belirsiz, aydınlık olan form da belirlidir. Bu kapsamda var olan ve "mevcut" olarak vasıflanan nesnelere bu belirlilik sayesinde varlık payesini elde eder. Belirsizlik yokluk, yokluk da belirsizlik ile bir bakıma özdeş kabul edilir. Yokluk belirsiz ve belirsiz de yokluk olduğuna göre, karanlık bir yokluk olarak belirsizdir ve varlık olan nurun karşıtıdır. O hâlde varlık, mevcut olması sebebiyle aydınlık; madde de (khôra veya heyûlâ olarak) yokluk olması sebebiyle karanlıktır.²²

Bu değerlendirmeler, Antik Yunan'dan bu yana konuyla ilgili genel yaklaşımı ortaya koyar. Nitekim madde, Platon felsefesinde khôra olarak her daim karanlıktır. Aristoteles felsefesinde ise heyûlâ olarak suretten yoksun olması sebebiyle karanlık; ancak onda var olan kuvve/olanak bağlamında aydınlık olarak kabul edilebilir. Zira bu felsefede madde, kendi olmak bakımından akısal olmayana ve bilinmezi ifade eder.²³ Hem Platon felsefesi geleneğini

²⁰ Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'ya nurun nispetiyle ilgili iki farklı değerlendirme olduğu söylenebilir: Birincisi, "En'âm suresinin ilk ayetinde belirtildiği şekliyle O, nurun ve zulümâtın câilidir/yaratıcısıdır; ancak nurun kendisi değildir. Buna göre nur ve zulümât mec'üldür/yaratılmıştır. İkincisi, Nur suresi 35. ayette geçen "Allah, semâvât ve arzın nurudur..." ayetidir. Buradaki nur ise câilü'n-nûr anlamındadır ve bütün bir âlemi meydana getirenin Allah Teâlâ olduğunu ifade etmektedir. Birincisi hakiki, ikincisi mecazi/müteşâbih manadır. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi, 1971), 5/3515-3516. Birinci değerlendirmede nur Allah Teâlâ'ya denk tutulamaz; O, nurun ötesindedir; Nûrun alâ Nûr'dur. İkincisinde ise Allah Teâlâ Nur'dur.

²¹ "Nusûs Muteferrika li Eflûtin", *Eflûtin inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1955), 186; Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 27, 33.

²² Bu manada da nur ve karanlığın birbirine zıt olduğu ve bir arada bulunmamasının mümkün olmadığı söylenebilir.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1036a10b, 1071a10; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 207a30. Aristoteles'in Hesiodos'un ilk nesneyi

hem de Aristoteles felsefesi geleneğini sentezleyen Neoplatonizm'in kurucu filozofu Plotinus'a göre ise, formu kabul eden olarak maddenin kendine ait hiçbir hususiyeti olmadığından onun bir ışığı veya bir nuru yoktur. O ister form alsın ister almasın özsel olarak etkilenimsiz olması sebebiyle karanlıktır. Bu anlamda madde, aklın yansımasıyla erişilemez olduğu gibi varlığın ışığıyla da aydınlatılamaz. Aklın, karanlığı/maddeyi görmesi ve düşünmesi onun ancak varlığını, nurunu ve dolayısıyla kendi özsel hususiyetlerini terk etmesiyle gerçekleşir.²⁴ Nitekim akılsal nurun ziyasını kaybetmesi, ziyasını kaybetmekle akli kemaliyetinin eksilmesi, nefsin bu eksik kemaliyet esnasında meydana gelmesi ve bedene inmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Aklın kemaliyet eksikliğinin bir neticesi olan nefis, bedenün yetkinliğinin de bir gereğidir. Dolayısıyla nefis, her daim bir bedenle birlikte var olur ve her beden nefisle birlikte akılsal hüviyet kazanır.

Öte yandan karanlığı akıldan ya da akli olandan yoksunluk olarak değerlendiren Plotinus felsefesinde bu argümana karşıt başka bir değerlendirme daha bulunur. Ona göre, duyulur âlemde madde olduğu gibi aşkın âlemde de bir madde vardır ve bu madde akılsaldır. Bu değerlendirme, duyulur ve akli iki madde bağlamında iki tür karanlık olduğunu gösterir. Plotinus şöyle söyler:

“Bütün [madde] karanlık olmalıdır; zira [her bir şeydeki] nur/aydınlık, Düzenleyici/Ussal-ilke'dir... Ancak Akledilir [âlem]deki karanlık element, duyulur dünyadakinden farklıdır: Bu yüzden madde, iki âlemin her birinde form veren İdea'nın öncülük ettiği kadarıyla tanımlanır. İlahi/Akli madde, belirliliğin nesnesi olarak kendi doğasına göre belirli bir hayata ve akla sahiptir. Bu [duyulur] tabakanın maddesi belirlenmeyi kabul etse de hayata ve akla sahip değildir, ancak süslenmiş ölü şeydir: Alacağı herhangi bir şekil, tıpkı Dayanak'ın imge olması gibi bir imgedir. Fakat Orada (Akli alanda) şekil, Dayanak'ın kendisi gibi gerçek varlıktır. Madde'ye gerçek varlık atfedenler, Akli Âlem'in maddesini kastettikleri sürece haklıdır: Çünkü oradaki Dayanak, Varlık'tır, hatta bir bütün olarak kendisine eşlik eden yüceyle birlikte ele alındığında o, nurlanmış Varlık'tır.”²⁵

Plotinus, bu pasajda madde ve karanlık özdeşliği üzerinden bir değerlendirme yapsa da onun akli maddenin karanlığını duyulur olandan ayırdığı görülmektedir. Nitekim akli maddeye yansıyan Hakiki Varlıklar'ın/idealar'ın bizatihi kendisi iken (gerçek/hakikat), duyulur maddeye yansıyan Hakiki Varlıklar'ın imgesidir (görünüş/imaj). Gerçek ile görünüş arasındaki bu fark, akli ve duyulur maddede bulunan karanlığın niteliğini birbirinden ayırmayı gerekli kılar ve bu durum aynı zamanda hakiki varlıklarla ilişkili olan akli maddenin duyulur maddeden üstün olduğunu gösterir. Bu açıklamalar çerçevesinde Plotinus'un madde üzerinden karanlığı aşkın alana taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak bu yaklaşım, aşağıda ele alınacağı üzere kavramsal “Aşkın-Karanlık” anlamında bir karanlığı ifade etmez. Zira aşkın alanda maddenin bulunması ve bu maddenin “nurlanmış varlık” olarak nitelenmesi orada yine bir karanlık olduğunu gösterir. Bu karanlık, esasında Plotinusçu bağlamda her şeyin kaynağı *Bir*'den ayrılığı ve başkalığı temsil eder. Sudûr nazariyesine göre *Bir*'den her taşma, ilk etapta bir

khaos olarak belirlemesinin doğru olduğunu kabul etmeye yönelik olumlu görüş ortaya koymasına maddenin karanlıkla ilişkilendirilmesine imkân vermektedir. Aristoteles, *Fizik*, 208b30.

²⁴ Madde, özü itibarıyla tam etkinlenimsizlik ve biçimlenemezlik olduğundan bütünüyle edilgendir. Bu kapsamda o, kendisine suret vereni suretin bütün yönleriyle yansıması noktasında zorlar. Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, ts.), III.6; I.8.9.

²⁵ Plotinus, *The Enneads*, II.4.

belirsizliği, belirsizlik maddeyi, madde de karanlığı meydana getirir. *Bir'*den ayrılışın temsili olan aşkın madde, içine aldığı akıl ile aydınlanır ve idea/form olarak hakiki varlık alanını temsil eder. İshrâki bir okuma ile de *Bir'*den ayrılık, Nurların Nuru'ndan ilk kopuşu ve nurun kaybının ilk aşamasını imler.²⁶ Dolayısıyla söz konusu felsefede karanlık ister duyulur ister aşkın olsun madde ile ilişkilendirilir. Bu kapsamda aşkın alanda madde nur olarak nitelendirilse de bu nitelendirme Tanrı'nın zatına yönelik bir çağrışım yapmaz. Zira Tanrı Nûr'dur; çünkü nur; görkem, güzellik, parlaklık ve apaçıklığın sembolüdür.

3. Aydınlık Olarak Karanlık: Nurun Yoğunluğu

Karanlık genel olarak felsefede olumsuz bir niteliğe sahip olsa da farklı felsefi akımlar içerisinde olumlu karanlık argümanlarının olduğu da görülmektedir. Bu argümanların özellikle mistik Neoplatonist Hristiyan felsefi düşüncede ortaya çıktığı söylenebilir. Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius the Areopagite bu düşünceyi öne çıkaran filozoflara örnek olarak verilebilir.²⁷

Kapodakyalı Babalar'dan olan ancak Tanrı'nın vizyonunu aydınlıktan/nurdan (light) ziyade "Dazzling Darkness/Göz Kamaştırıcı Karanlık" şeklinde karanlık metaforu ile ifade eden Nyssalı Gregory'nin²⁸ bu metaforu, onun *Life of Moses (Musa'nın Yaşamı)* ve *Homilies on the Song of Songs (Ezgilerin Ezgisi Üzerine Vaazlar)* adlı eserlerinde yer almaktadır. O, söz konusu mistik yaklaşımıyla diğer Kapodakyalı Babalar'dan da ayrılmaktadır. Nyssalı Gregory'nin karanlık metaforu ile vurgulamak istediği temel husus, Hristiyan manevi yaşamını ve Tanrı'ya yükselişi artan ışığa ve parlaklığa doğru dönüştürücü bir yolculuk olmaktan ziyade artan ulaşılamaz kapalılığa (impenetrable opacity) doğru mistik bir yolculuk olarak betimlemesidir. Bu betimleme -Hz. Musa'da (as) olduğu gibi- Tanrı'nın kişiyi karanlıktan aydınlığa çıkaran vizyonun aksine manevi yaşamın ışıkla başladığını, bulutla devam ettiğini ve giderek derin karanlığa doğru ilerlediğini ifade etmektedir.²⁹ Dolayısıyla mistik yolculuğun yönü aydınlığa değil

²⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 134.

²⁷ Adı geçen filozofların Neoplatonist olmaları bu felsefeden etkilenmeleri anlamındadır. Söz konusu filozoflar, karanlık meselesinde Plotinus'u ve Platon'u takip etmezler. Zira karanlık nazariyesi bir bakıma Platon'un mağara alegorisini tersine dönüştürmek anlamına gelir.

²⁸ Nyssalı Gregory, Kapodakyalı Babalar'dan üç isimden biridir. Diğerleri Gregory'nin ağabeyi Basileus ve Nenzili Gregory'dir.

²⁹ Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: Tanrı'nın Hz. Musa'ya vahyi "ışık" ile başladı, daha sonra Tanrı bir "bulut" aracılığıyla onunla konuştu ve Hz. Musa daha da yükselip mükemmel hâle geldiğinde "karanlık"ta Tanrı'yi gördü. Dolayısıyla üç aşamadan oluşan insanın Tanrı'ya yolculuğu ışıkla başlayıp karanlıkla sona ermektedir. Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, çev. Richard A. Norris Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 50. Tevrat'ta bu husus Mısır'dan Çıkış Bölümü'nde şu şekilde yer almaktadır: Tanrı ilk etapta Hz. Musa'ya Sina dağında seslendi. Sonrasında ona koyu bir bulut içinde geleceğini ve Sina dağına ineceğini ifade etti ve gök gürlemeleri eşliğinde On emri buyurdu. Üçüncü aşamada ise halkın büyük bir korku içinde olduğu bir ortamda Hz. Musa Tanrı ile yeniden konuşmak için koyu karanlığa doğru yöneldi. Çık.19: 9; 20:21. Hz. Peygamber (sas) döneminde ise Yahudilerin vahiyle ilgili benzer bir beklenti içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bazı müfessirler, Bakara suresi 210. ayette geçen "Onlar Allah'ın ve meleklerin buluttan gölgelikler içinde (fi zulelin mine'l-ğamâm) gelmesini mi bekliyorlar" ifadesinde beklenti içerisinde olanların Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Yahudiler, o dönemde Tanrı'nın Tûr dağında Hz. Musa'ya buluttan gölgelikler içinde tecelli etmesini, Hz. Muhammed (sas) zamanında da beklemektedirler. M. İzzet Derveze, *Tefsirü'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 5/220. İbn Kasî ve İbn Arabî gibi kimi sufiler ise işarî tefsir bağlamında bu ayetin Tanrı'nın serîr-i Akdes kapsamında amâ mertebesine işaret ettiğini söylemektedirler. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Halî'n-Na'leyn*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017a), 244-246.

aydınlıktan başlamak suretiyle karanlıkla yoğrulan daha derin karanlığa ya da karanlığın zirvesinedir. Karanlığa yükseliş, aydınlığa giden yolun yanı sıra görülene, algılanana ve bilinene dair tüm şeylerin olumsuzlanmasından ve geride bırakılmasından geçmektedir. Bu durum, Tanrı'nın doğasının eksiksizliğini kavrayamamaktan, görmeden görmekten³⁰ veya Tanrı'yı karanlıkta görmekten ileri gelmektedir. Bir başka ifade ve katı apofatik bir yaklaşımla, Tanrı, görünmezliği ile görünmekte, anlaşılmağı ile kavranmakta, bilinemezliği ile bilinmektedir. Çünkü aranan şey, bilişin sınırlarını aşmakta, ilahi olanın zatına özgü varlığı ve ihtişamı tüm bilgi ve kavrayışların ötesinde bulunmaktadır. Bu çerçevede karanlık, bir belirlenimi ve bilinebilirliği ifade eden/çağrıştıran nurun aksine belirlenimsizliği ve bilinemezliği ifade etmektedir. Bu manada Tanrı'yı bilmek, O'nun bilinebilecek veya algılanabilecek her şeyin ötesinde olduğunu bilmektir. Dolayısıyla buradaki karanlık, bir karanlıktır; ancak olumsuz bir karanlık değildir. Bu karanlık, sönük/donuk karanlığın aksine Tanrı'ya özgü olumlu Parlak Karanlık'tır (Luminous Darkness).³¹

Nyssalı Gregory şöyle söylemektedir:

“Çünkü sadece duyuların idrak ettiği değil, aklın gördüğünü zannettiği bütün görünen hakikatleri geride bırakarak aklın anlama arzusuyla görünmeyene ve anlaşılmağı olana ulaşana ve orada Tanrı'yı görene kadar daha derine inmeye devam eder... Aranan şeyin gerçek bilgisi budur; bu, görmemektir ibaret olan görmedir, çünkü aranan şey, bir tür karanlık gibi anlaşılmağıyla her yönden ayrılmış olarak tüm bilgileri aşar.”³²

Pseudo-Dionysius the Areopagite düşüncesinde ise yine olumsuz olan karanlık olumlu bir nitelik olarak aşkın boyutuyla açıklanmaktadır. “En Derin Karanlık/Deepest Darkness”, “İlahi Karanlığın Işını/ The Ray of Divine Darkness” ya da “Işığın ve Aklın

³⁰ Görmemek olan görmekten de denilebilir. Konevî bu hususu mutlaklık ve sınırlık tahsis etmeksizin “görülür-görülmez, bilinir-bilinmez” şeklinde ifade eder. Sadreddin Konevî, “Risale-i Hâdiye”, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014f), 181.

³¹ Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, çev. Abraham J. Malherbe-Everett Ferguson (New York: Paulist Press, 1978), §163; Kariatlis, “Dazzling Darkness”, 100-110; James F. Wellington, “The Tunnel at the End of the Light Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism”, *Academia.edu* (Erişim 25 Haziran 2023); Adam Glyn Cooper, *Holy Flesh, Wholly Deified: The Place of the Body in the Theological Vision of Saint Maximus the Confessor* (Durham: PhD Thesis University of Durham Department of Theology, 2002), 28. Kariatlis burada şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Gregory, karanlığı ‘göz kamaştırıcı’ nitelikte yan yana getirerek hem Tanrı'nın mutlak aşkınlığını hem de aynı zamanda onun gerçek içkinliğini bir araya getirdi. Bu nedenle, o, okuyucularını Tanrı ile herhangi bir mistik karşılaşmanın imkânsız olduğuna inandıramazdı. Aksine onlar Tanrı ile birleşmenin, kendi bilişsel yetilerinin bir sonucu değil, tamamen Tanrı'nın ilahi lütfunun bir armağanı olduğunu anlayacaklardı. Dahası, Tanrılık açısından karanlık sembolizmi hiçbir şekilde Tanrı'da eksik bir şey olduğunu ima etmez. Tam tersine karanlığı bir boşluk olarak sunmaktan çok hem Tanrı hem de inanan için bir doluluk olarak sunar. Orası, kişinin Tanrı ile karşılaştığı yerdir, bir bakıma insanın kendini aşmasının zemini.” Kariatlis, “Dazzling Darkness”, 111. Wellington ise bu durumun analizini şu şekilde yapmaktadır: “Karanlık ile ilgili bu görüş, Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığı (creatio ex-nihilo) nazariyesiyle bağlantılıdır. Bu nazariyede yoktan yaratmadan dolayı nefis ile Tanrı arasında hiçbir doğal yakınlık, nefsin ilahi kökenine geri dönebileceği hiçbir doğal yol yoktur. Böyle bir yolculuk, ancak olağanüstü bir ilahi müdahale ile mümkün olabilir.” Wellington, “The Tunnel at the End of the Light”. Ancak nefsin doğasının hakikat yönünden bir doğası ve ilahi olanla yakınlığı varsa o zaman nefis bizatihi kendisi olarak Tanrı'yı doğrudan bilebilir ve ona ulaşabilir. Bu görüş açısından, nefsin doğasının Tanrı'ya ulaşmada kendisinden başkasına ihtiyacı yoktur. Tanrı, her şeyin üstünde olsa da ona giden yol nefse ne uzaktır ne de yabancıdır. Dolayısıyla nefis, Tanrı'ya aracı olmaksızın ulaşabilir.

³² Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, §163.

Ötesindeki Karanlık/ Darkness which is beyond Light and Intellect” ifadesiyle karanlık bir anlamda “mevcut şeylerde ışık tarafından gizlenen süper-öz (super-essence)” ve “parlak olanlara parlaklığını veren” olarak nitelenmektedir.³³ Bu bağlamda Tanrı bir bakıma karanlıkta gizlenmekte, her türlü soyutlamanın ve tanımın üzerinde olan Tanrı ile ilgili bilgi de inisiyasyon dışında kalan ve tekâmül yolunda olmayanlar için bilenin kendi bilgisi çerçevesinde olup hakiki bilgi olmamaktadır. Zira O’nun yüce karanlığı hem her nur tarafından hem de her bilgiden gizlenmektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya dönük tecrübenin başkasının aktardığı deneyim ve bilgi üzerinden değil bizatihi mistik tarafından deneyimlenmesi gerekmektedir. Zira mistiğin kutsal deneyimi başkasının aktardığı ilahi tefekkürden daha mükemmeldir ve daha da mükemmelleştiricidir. Bu kapsamda bilmenin karanlığı olarak da ifade edilen gerçek hakiki bilgi, esas itibarıyla bilme (knowing), kavram (concept) ve aklın (intellect) ötesindedir. Bu aşama, mistik yaşamın en son aşamasına tekabül etmektedir.³⁴

Yukarıda karanlık ile ilgili zikredilen argümanlar İslam felsefesi literatüründe görülmemektedir. Hatta İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbihât*’ta Nur Suresi 35. ayete yaptığı yorumda,³⁵ Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr* ve Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eserlerinde nur metafiziğinin ön plana çıktığını, mezkûr filozof ve düşünürlerin karanlığı felsefi açıdan bütünüyle tanrısal alan dışındaki varlıklara özgü kıldıkları anlaşılmaktadır.³⁶ Ancak İslam tasavvuf literatürüne intikal edildiğinde ise Tanrı için “Nur” nitelemesinin yanı sıra yukarıda karanlıkla ilgili zikredilen benzer mistik ifadelerin ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Nitekim sufi Mahmûd Şebüsterî³⁷ (öl. 1320) *Gülşen-i Râz*’da şöyle söylemektedir:

“Siyahlıktan gör zâtın nûrunu; âb-ı hayât’ın yeri karanlığın derûnu.”³⁸

Bu beyitte siyahlık zatın nuru, âb-ı hayat da karanlığın derinlikleri ile ilişkilendirilse de esasında karanlık denilen şeyin genelde anlaşılan anlamda bir gece karanlığı olmadığı, onun Tanrı’nın mutlak zatının bilinemezliğini ifade eden a’mâ hâli olduğu ifade edilmektedir.³⁹ Bir anlamda bütün varlığın kendisinden meydana geldiği

³³ Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works* (1897), çev. John Parker (London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005), CI, SI.

³⁴ Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works* (1897), CI-SII; LI; CVIII-SII; Michael Bakker, “Maximus and Modern Psychology” *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen-Bronwen Neil (Oxford: Oxford University Press, 2015), 536.

³⁵ İbn Sînâ bu ayette, mişkâtı heyûlânî akıl, zücâceyi bilmeleke akıl, zeytin ağacını müfekkire kuvvesi, zeytin yağı sezgi (hads), misbâhî bilfiil akıl, ateş dokunmasa da aydınlatmayı kutsi kuvvet, narı Faal Akıl, nurun alâ nuru da akl-ı müstefad olarak yorumlar. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât İşâretler ve Tembihler*, çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), §145.

³⁶ Gazzâlî ve Sühreverdî’nin nur metafizikleri bu çalışmada ele alınmayacaktır.

³⁷ Toshihiko Izutsu Şebüsterî’yi sufi-filozof olarak nitelemektedir. bk. Izutsu, *Creation and the Timeless Order*, 39.

³⁸ Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz ve Şerhi*, çev. Necdet Ardıç. ts. 18; Bu beyt, Elvân-ı Şirâzî’nin şerhinde ise “Karanlık zat-ı nuridür, ayan bil, hem anda ab-ı hayvanı nihan bil” şeklinde ifade edilir. Şirâzî’ye göre kara, tasavvufta kemale işaret eden bir renktir ve Zat-ı İlahî’nin tecellisi, bütün mecazi varlıkları örttüğü gibi gece karanlığı da her şeyi örtmektedir. Muhsin Nağısoğlu, *Şirâzî ve Onun Gülşen-i Raz Tercümesi* (Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016), 308.

³⁹ İnce/latif bulut anlamına gelen amâ kelimesi, kavramsal olarak bütün kayıtlardan saltık olmak anlamında Zat-ı Mahz’a, Mutlak Gayb’a veya Hakikatler Hakikati’ne işaret etmektedir. İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, 244; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhü’l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 62, 77, 78. Bu kavramın kökeni ise bir hadis-i şerife dayandırılmaktadır: Bir sahabe Hz.

karanlıktan maksadın hiçbir varlığın bulunmadığı ve hiçbir zuhurun gerçekleşmediği bir hâl olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede Nyssalı Gregory’de nasıl ki Tanrı anlaşılabilirliği ile kavranmakta, bilinemezliği ile bilinmekte ise Şebüsterî’de de idrak, idraki idrak etmekten (derk-i idrâk) acizlik olarak yorumlanmaktadır. Çünkü Tanrı idrakin ötesindedir, idrakten münezzehtir.⁴⁰

Ayrıca göz nesneye yaklaştıkça nesnenin karanlık görünmesi gibi Tanrı’nın nuruna yaklaştıkça da bir karar olmakta, Tanrı’nın insana şah damarından daha yakın olması⁴¹ yakınlığın şiddetini ve bu yakınlıkla beraber karanlığın derecesini artırmaktadır. Şebüsterî bu durumu,

“Nasıl ki kararır göz çok yaklaştı mı nesneye, kararır bakışın O’nun (Tanrı) nûrunu idrâk ettikçe.”⁴²

şeklinde ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında uzaklık görünmemenin ve gizliliğin bir gereği olduğu gibi yakınlık da görünmemenin ve gizliliğin bir gereğidir. Bu bakımdan aşırı uzaklık ve aşırı yakınlık nesnelere ile idrak arasındaki münasebeti ve bu kapsamda taayyün ve temeyyüzü ortadan kaldırdığından ilme konu olan şeyle ilgili bir bilgi edinmek de mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla tanrısal alan karanlıkta kalmaktadır.

Şebüsterî aşağıda yer alan beytinde ise karanlığı aydınlık ile eşdeğer kılmaktadır.

“Ne söyleyim ki bu nükte pek dakiktir; karanlık, gün ortasında aydınlık gecedir/şeb-i rûşen.”⁴³

Bu beyitte ise zatın nurunun nur-u siyah olduğuna vurgu yapılmakta, geceye teşbih - ilk etapta salikin ilahi tecellileri gün gibi aşikâr müşahede ettiğine işaret etse de- Mutlak Zat’a yönelik zat-ı hicâb⁴⁴ ve adem-i idrak yönüyle ele alınmaktadır. Dolayısıyla aydınlık gece/şeb-i rûşen, taayyünsüzlüğün en üst aşamasını ifade eden zat-ı ehadiyet ile izah edilmektedir. Tasavvuf literatüründe zat-ı ehadiyet, ilahi isimlerin tecellilerinin gerçekleştiği zat-ı vahidiyetin aksine sırf varlığa ya da isim ve sıfatlardan müteşekkil hiçbir taayyünâtın gerçekleşmediği duruma ve bilinmeyenlerin en bilinmeyenini (enkerün’n-nekîrât) olarak Tanrı’nın mutlaklık da dâhil olmak üzere hiçbir niteleme ile nitelenmediği amâ hâline, yani mahlukatı yaratma öncesi mertebesine işaret etmektedir.⁴⁵ Bu da amâ kavramı üzerinden karanlığı olumlu ve anlamlı hâle

Muhammed’e (sas) Tanrı’nın yaratmadan önce nerede olduğuna dair bir soru sormuş; o da “Altında ve üstünde hava olmayan amâda idi” şeklinde cevap vermiştir. Tirmizî, “Tefsîr”, 12.

⁴⁰ Mahmûd-i Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. ve şerh Ahmed Avni Konuk, Yayına Hazırlayan Cengiz Gündoğdu (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 142, 143/126. beyt; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 321.

⁴¹ Kâf, 50/16.

⁴² Fatih Ermiş, “Bir Altınlık Hazine: Gülşen-i Râz”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 171/122. beyt. Konuk bu beyti “Mubsar, basara yakın oldukça, basar onun idrâkinden târîk ve muzlim olur” şeklinde ifade eder. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 139/123. beyt.

⁴³ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 146/129. beyt.

⁴⁴ Burada hicab, Tanrı’nın zatının görünmemesine yönelik kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan Allah’ın Zâtı’nın nurdan ve zulmetten yetmiş, yedi yüz veya yetmiş bin perdesinin bulunduğu dair hadis örneği bu hususu desteklemektedir. el-Beyhaki, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed (Cidde: Mektebetü’s-Sevadi, 1993), 2/294 (No. 856).

⁴⁵ Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Fusûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, çev. ve şerh, Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 5, 12, 71, 307, 613, 809; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 44. Burada

getirmektedir. Buna göre bir renksizlik hâli olan siyah, “dipsiz karanlık” olarak zat-ı ilahinin, beyaz da gaybın karanlığından sâdır olan İlk Aklın sembolü olmaktadır.⁴⁶

Diğer yandan çalışmanın konusunun kurgusal bağlamı dışında olsa da sufi literatürde natik nefsin idrakinin merkezi ve külli aklın aynası olarak kalpte bulunan siyah beneğe vurgu bağlamında yine “nur-u siyah/siyah nur” ya da “nokta-i süveyda/siyah nokta” kavramlarının kullanılması da Tanrı dışında nurun siyahla ilişkilendirilmesi ve siyahın dinî çerçevede olumlu bir şekilde değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Buna göre her insanda bulunan nokta-i süveyda bu yönüyle doğrudan Tanrı'nın zatı ile ilgili olmayıp ilahi feyzin insani düzeyde tecelli ettiği yer anlamında kalbin özüne işaret ederken, aynı zamanda bu özün gayba bakan yönü itibarıyla dipsiz karanlıkla irtibatına imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda nur-u siyahın amâ anlamıyla Tanrı'nın zatına, nokta-i süveyda anlamıyla da kalbin derinliğine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Aşkın-Karanlık, nokta-i süveyda (içkin karanlık) şeklinde insana yansımakta, insan bu karanlık nokta ile hem kâinatı hem tanrısal alanı müşahade etmektedir. Ancak her iki durumda da siyah, bir bilinmezliği ve idrak edilemezliği ifade etmektedir.⁴⁷

4. Zulmet Olarak Ziya ve Cehalet Olarak Bilgi

Aristoteles, Platon ve Plotinus ile mistik Hristiyan Neoplatonist filozofların ve Şebüsterî gibi sufilerin yaklaşımları birlikte ele alındığında varlığın iki ucunda biri hakiki diğeri hakiki olmayan iki karanlığın olduğu görülmektedir. Bu karanlığın, Neoplatonist felsefenin kurucu filozofu olarak kabul gören Plotinus'un felsefesinde ifade edildiği şekliyle maddeden kaynaklı karanlıktan bütünüyle farklı olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Neoplatonist mistik teolojinin aşkın-karanlıkla ilgili teorik zeminini Plotinus'un Tanrı'nın varlık-ötesi ve akıl-ötesi kavramsallaştırmalarından hareketle ortaya koyduğu anlaşılrsa da Plotinus'ta aşkın-karanlık, duyulur âlemdeki khôra misali ideaların Tanrı'dan ayrıklığının ve onların akıl olarak soyut mekânının bir ifadesidir. Yani aşkın-karanlık formun/ideanın bir bakıma maddesi konumunda bulunmaktadır. Buna karşın mistik Neoplatonist Hristiyan filozoflarda ise ideayı türeten

hem zat-ı ehadiyete hem de amâ kavramına açıklık getirmek mümkündür. Her iki kavramla ilgili yukarıdaki ifadeleri kullanmak imkân dâhilinde olsa da zatında ortağı bulunmamayı ifade eden ehadiyetin aynı zamanda bir taayyün olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın mutlak zatını ifade etmediği söylenebilir. Zira Mutlak'ın hiçbir ismi ve sıfatı yoktur. Dolayısıyla Konevî'de mutlak birlik anlamında ehadiyet bir isim olarak Mutlak'ın değil taayyünün bir hususiyetidir. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 81; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014c), 69, 77; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları 2014b), 198. Amâ kavramı da özellikle Konevî'de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Amâ, daha önce belirtildiği şekilde Zat-ı Mahz, Mutlak Gayb veya Hakikatler Hakikati anlamında hiçbir niteleme ile nitelenmeyen bir mertebeye işaret ettiği gibi tecelli ve taayyünlerin ilk mertebesine de işaret eder. Buna göre amâ, Rabbânî tenezzül makamıdır, Rahmâni cömertliğin hüviyet gaybından ve izzet perdesinden zuhur ettiği yerdir. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 100, 101; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 89, 90.

⁴⁶ Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 194; Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi”, *Millî Folklor* 72 (2006), 132; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, 245. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 44. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; yukarıda yer alan beyitler Şebüsterî'de nurun Tanrı için kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. O, *Gülşen-i Râz*'da birçok beyitte Tanrı için nur kavramını kullanmaktadır.

⁴⁷ Kudret Altun, “Hüsün-ü Aşk'ta Gece Nûr-i Siyahtan Aydınlığa”, *İlmî Araştırmalar* 10 (2000), 10-12; Sevim Yılmaz, “Nokta-i Süveydânın Önemi ve Özellikleri”, *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 127.

tanrısal alan, madde ile ilişkisiz boyutuyla kavramsal olarak karanlık ile nitelenmektedir. Bu kapsamda i. Maddenin karanlığı ışıktan bütünüyle yoksunluk şeklinde yokluğun karanlığı olarak açıklanırken (Plotinus Neoplatonizmi), ii. Tanrısal karanlık, ışığın yoğunluğu/fazlalığı şeklinde karanlık olarak açıklanmaktadır (Mistik Hristiyan Neoplatonizmi). Kısaca, biri ışığın/nurun yokluğu (absence of light), diğeri ışığın/nurun yoğunluğudur (excess of light).⁴⁸

Öte yandan nurun yoğunluğu karanlık olarak algılansa da esasında bu yoğunluk bilinen anlamıyla bir karanlık değildir. Buna göre akli âlem ya da umûr-u gaybiyye, insan açısından tam olarak açığa çıkmadığından gece ve karanlık, hakiki gayb olan zat-ı mutlaka açısından gündüz ve aydınlıktır.⁴⁹ Dolayısıyla aydınlık ve karanlık kavramları itibari kavramlardır. Bahsi geçtiği üzere karanlık madde ile ilişkilendirildiğinden felsefi ve dinî metinlerde Tanrı nur ile nitelenmektedir. Esasında Tanrı'nın bizatihi zatı ile ilgili hiçbir ismin ve sıfatın kullanılması mümkün olmadığından O'nun için karanlık ve nur kavramlarının kullanılması da uygun değildir. Nur'un kullanımı onun isim ve sıfatlar yönünde tecellisi ile alakalıdır.⁵⁰ Çünkü nur, bütün şeylerin varlığını ve formunu/ışığını/belirlenimliliğini kendisinden aldığı apaçıklığı ve aydınlığın en uç noktasını ifade ettiği kadar esas itibarıyla bir şeyin bütün cihetlerden eksiksiz şey olduğunu da ifade etmekte ve “her açıdan şey” anlamına gelmektedir. Zira “her açıdan şey olmayan” mutlak yokluk, nurun zıddı karanlık konumunda bulunmaktadır. Bu kapsamda Tanrı “her açıdan şey” olan nurdur.⁵¹ Dolayısıyla mistik teolojide Tanrı'nın karanlık olarak nitelenmesi “her açıdan şey olmayan” anlamında değil tam aksine O'nun zat olarak bütün isim ve sıfatlardan soyutlanması bağlamında ele alınmaktadır. Belirtildiği gibi O, mutlak zat oluşu itibarıyla bir isme ve sıfata sahip değildir. Kendisine işaret eden bir isim ve sıfata sahip olmaması da O'nun kuşatılamayacak olmasındandır. Dolayısıyla Tanrı, Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius the Areopagite gibi mistik filozoflar nezdinde kuşatılmayan olması ve bütün yönleriyle bilinmemesi sebebiyle derin/aşkın karanlık olarak ifade edilmektedir. Derin/Aşkın-Karanlık, nur ya da Nuru'l-Envâr'da olduğu gibi O'nun yine “her açıdan şey” olduğunu bir başka açıdan göstermektedir. Zira ilahi alanda zıtlık yoktur. Orada zıt mefhumlar birbirlerini içerecek şekilde bir ahenk içerisinde birleşir. Dolayısıyla nur ve karanlık birdir.⁵²

⁴⁸ Buna zuhurun şiddeti de denilebilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre bazen zuhurun şiddeti hakiki varlığın gizli kalmasına ve görünmemesine sebep olur. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 38.

⁴⁹ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, 307.

⁵⁰ Ehl-i irfana göre Mutlak Zât'ın bir ismi yoktur. Çünkü isim bir şeyi diğer bir şeyden ayırmaya yönelik bir kullanıma sahiptir. Kendisine benzeyen bir varlık olmadığından Mutlak Zât'ı tefrika edecek bir isme ihtiyaç yoktur. Ancak isme bilinemezliği ortadan kaldırmasıyla, sıfata da ilahi kemalin zuhurlarını ve tecellilerini ifade etmesiyle ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Mutlak Zat'a ancak zuhurları ve tecellileri yönünden isim ve sıfatlar verilmektedir. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 205, 226.

⁵¹ Afûfiddin Tilimsânî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 42, 126, 127; Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 216, 217.

⁵² Tasavvuf literatüründe etvâr-ı seb'a geleneği içinde salikin seyr-ü sülukta gaybi sırlara ulaşabilmesi için karanlık olarak beşerî, aydınlık olarak da nurani hicaplardan sıyrılmasının gerekmesi, ilahi alanda nur ve zulmetin eşit olduğunu göstermektedir. Usta, *Tasavvuf Eğitimi Etvâr-ı Seb'a Metodu*, 171. Yine Pseudo-Dionysius the Areopagite'nin “Her akledilir idrak nesnesinin en üstün sebebi akledilir idrak nesnelere hiçbiridir” ilkesinden hareketle Tanrı'yı nur ve karanlık dâhil olmak üzere tüm ifade biçimlerinden uzak görmesi bu yaklaşımı desteklemektedir. O, eserinin Caput V bölümünde bu hususu şu şekilde ifade

Karanlık ve aydınlık süreçleri ışık yoğunluğu olan karanlıktan ışığa -ki buna ziya da denilebilir- oradan ışığın yokluğu olan karanlığa, yani maddeye evrilmektedir. Ziya, ontolojik katman olarak her iki karanlık arasında bulunmakta, bu manada Tanrı ve madde dışındaki akıl, nefis ve formlar alanına tekabül etmektedir. Tanrı'ya nurun itlak edilmesinin aksine zıyanın itlak edilmemesi bu hususu desteklemektedir.⁵³ Bu da mistik Hristiyan Neoplatonist felsefede Varlık-Ötesi'nin, yani Zorunlu'nun "ilksel karanlık", varlık'ın, yani mümkünün "ziya" ve formdan yoksunluk olan maddenin de "ikincil karanlık" olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Tasavvuf felsefesinde "Lâ-Taayyün/taayyünsüzlük ve "Mutlak-Gayb" mertebesine karşılık gelen ilksel karanlık safhasında isim, sıfat, öncelik, sonralık, hâdislik, kıdemlik vb. özelliklerin söz konusu olmaması bu hususu teyit etmektedir.⁵⁵

Bu minvalde duyulur insan açısından kavrayışın ötesinde olmasından dolayı tam karanlık olan nur, yani Nûru'l-Envâr esasında tam aydınlık; nurun azalmasıyla ortaya çıkan ziya da nura göre karanlıktır. Bir anlamda ziya, bir ışık olarak karanlık mefhumunu kendi içinde taşımaktadır. Buna göre nur ile aydınlanan ziya, nurun azlığı sebebiyle aydınlığın değil karanlığın bir parçası konumunda bulunmaktadır. Zira görmeyi ve idraki mümkün kılan ziya, görünmez kılan nurun aydınlık aşamasına değil görünür kılan karanlık aşamasına karşılık gelmektedir. Ziya, nura nispetle örtmeye (perdelemeye), duyulur varlığa nispetle de açmaya (perdeyi kaldırmaya) imkân tanımakta; bir bakıma nuru karartarak duyulur varlığı aydınlatmaktadır. Bu manada her

etmektedir: "Öte yandan, O'na doğru yükselirken; O'nun ne ruh ne zihin ne imgelem ne görüş ne akıl ne de kavram olduğunu söyleriz; O, ne ifade edilir ne de düşünülür; ne sayı ne düzen ne büyüklük ne de küçüklük[tür]. Ne eşitlik ne eşitsizlik ne benzer ne de benzerlik[tir]. O, ne duruyor ne hareket ediyor; ne gücü vardır ne güçlüdür; ne yaşar ne de yaşamdır; ne öz ne sonsuzluk ne de zaman[dır]; ne akledilir ne ilim ne de gerçekliktir; ne krallık ne bilgelik[tir]. Ne bir ne birlik ne de iyilik[tir]. Bizim anlayışımıza göre Ruh da değildir. Ne var olmaya ne de var olana aittir. Var olan şeyler O'nu olduğu gibi bilmezler; ne de O, var olan şeyleri var olarak bilir; O'nun ne ifadesi ne adı ne de bilgisi vardır. Ne karanlıktır ne nur, ne hakikat-dışdır ne hakikat. O'nun ne herhangi bir tanımı ne de herhangi bir soyutlaması vardır. Biz, O'ndan sonra var olan şeyler üzerinde yüklemeler ve soyutlamalar yaparken O'na ne yüklem yaparız ne de O'nu soyutlarız. Çünkü her şeyin mükemmel ve yeknesak Sebeb'i, hem her tanımın üzerindedir hem de her şeyden mutlak olarak münezzehtir. Tanrı'nın yüceliği her türlü soyutlamanın üstündedir." Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Dionysius the Areopagite, Works (1897)*, CV. Konevi'ye göre de Mutlak Birlik, herhangi bir şeyi izharı ve icadı gerektirmez. Hak, zatı ve birliği açısından âlemlerden müstağnidir: Hiçbir şeye nispet edilmediği gibi kendisine de hiçbir şey nispet edilmez. Hiçbir şeyle irtibatlı olmadığı gibi hiçbir şey O'na taalluk etmez. Mutlak zatı yönünden O'ndan bir şeyi nefyetmek veya bir şeyi O'nun hakkında varsaymak veya O'nu Mebde olmanın taakkul edilmesi gibi başka hükümlerle sınırlamak mümkün değildir. Zatına has mutlaklığı açısından Hakk'a dair bir hüküm vermek veya bir vasıf ile O'nu bilmek veya vahdet, varlığının vacipliği veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden bir eserin sâdir olması veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi sahih ve geçerli değildir. Çünkü bunlar taayyün ve takayyüttür. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 323; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014d), 78, 79; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 11.

⁵³ Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nur itlak edilir; ancak ziya itlak edilmez. bk. en-Nûr 24/ 35; el-Kasas 28/71; el-Enbiyâ 21/48.

⁵⁴ Özellikle mistik teoloji temelinde Hristiyan Neoplatonist felsefenin temsilcileri olan Nyssalı Gregory ve Pseudo-Dionysius of Areopagite gibi filozoflar tarafından kavramsallaştırılan ilahi göz kamaştırıcı karanlık bir yönüyle insanları aydınlatmaktadır. b) Karanlık ne idrak eder ne idrak edilir. Ziya ise hem idrak edilir hem de kendisiyle idrak gerçekleşir. Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.) 52. Meşşai felsefe açısından da zıyanın mümkün varlıklar kategorisine tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

⁵⁵ Konevî, *İlahi Nefhalar*, 303.

nur görünebilir olmak ve kendini göstermek için karanlığa ihtiyaç duymaktadır. Zira perdelerin en büyüğü ve en azametlisi olan nurdur ve nuru görünür kılan da karanlıktır.⁵⁶ Dolayısıyla görme nurun çokluğunda değil, azlığında yani karanlık alanda gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım, Gerçek Varlık'ın kendini daha düşük seviyede bir mevcut üzerinde göstermesine benzemektedir. Bu bağlamda nurdan her azalma tabii olarak karanlık yönünde bir süreci ifade etmektedir. O hâlde karanlığa temayülü ifade eden ziya, karanlığın olmadığı yerde bulunmamakta, daha ziyade Aşkın-Karanlık ve olumsuz karanlık şeklinde iki karanlık arasında yer almaktadır. Anlaşıldığı üzere ziya, her iki karanlık arasını ayır tutmak için bir araç olarak görünmektedir. Ancak o, onları ayır tutuyor görünse de bu durum iki karanlık arasını ayırmaktan ziyade karanlıktan uzak olmayan alacakaranlık bir durum ortaya çıkarmaktadır. Ortaya çıkan bu alacakaranlık, her iki karanlık arasını belirsiz hâle getirip bir taraftan görmeyi talep eden için görünmezi görünür kılar (hidayet); diğer taraftan görmeyi talep etmeyen için görünmesi gerekeni görünmez kılmaktadır (dalalet). Dolayısıyla karanlık mistisizmi daha çok hakiki-görmek açısından gündüzden ziyade geceyi, aydınlıktan ziyade karanlığı öncelemektedir.⁵⁷

Görünmezi görünür, görünmesi gerekeni de görünmez kılan alacakaranlık metaforunu açıklama babında varlığın mevcut olmasıyla görünüyor olmamasının birbirinden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim bir şeyin görünmemesi onun yokluğu anlamına gelmemektedir. Tam aksine yokluk dışında görünmez varlık hakiki varlıktır. Dolayısıyla görünmeme ile yokluk arasında doğrudan bir bağıntının olmadığı, yokluğun görünmediği; ancak her görünmeyen de yokluk olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda yokluğun yokluğu olan vücudun görünmez olması, yokluğun vücudu anlamında değildir. O hâlde karanlık da olsa “olmamak” (hakiki-yokluk) ile karanlıktan dolayı “olup görünmemek” (hakiki-varlık) aynı değildir. İnsana özgü bakıp da görememek ise ya Hakiki-Nur'un ya da Aşkın-Karanlık'ın idrak edilememesi sebebiyledir. Zira nurun ya da karanlığın şiddeti idrake engel olmaktadır. Bu da Hakiki Varlık'ın gerçekliğine, varlık'a varlık veren olarak varlık'ın ötesinde olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸

Diğer yandan olumsuz karanlık cihetiyle epistemolojik açıdan cehalet, ademi/yokluğu, adem de zulmeti/karanlığı ifade etmektedir. Olumlu karanlık cihetiyle de varlığın *Varlık-Ötesi*'nden, nurun da *Karanlık*'tan olumsuzlanması, epistemolojik açıdan bilginin de *Cehalet*'ten olumsuzlanmasını gerektirmektedir. Bu manada Tanrı hakkındaki bilgi bir epistemeden ziyade episteme dışında cehaleti yani bilmeme üzerinden bilmeyi imlemektedir. Bu cehalet, nurun ötesinin *Karanlık*, hatta *Karanlık-Ötesi* olması sebebiyledir. Zira Tanrı'yı bilmek O'nun konumunda olmak anlamına geleceğinden hiçbir nedenli/mümkün varlığın O'nu tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tanrısal karanlık, tüm doğaya ve her türlü kavranabilirlik olasılığına

⁵⁶ Bu manda Mutlak-Nur büyüklük ve celal perdesiyle perdelenmemiş olsaydı parıltıları kendisini idrak eden her şeyi yakardı. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 244, 245.

⁵⁷ el-En'âm 6/104; Wellington, “The Tunnel at the End of the Light: Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism”, 4; Konevî, *Fatiha Suresi ve Tefsiri*, 66; Musa Duman, “Reflections on Parmenides' Monism”, *Kaygı* 19 (2012), 115.

⁵⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 62, 63; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/6.

ilişkin aşkınlığın aşkınlığıdır. Nihai noktada aşkınlığın aşkınlığı olarak tanrısal karanlık ile etkilenimsizliğin etkilenimsizliği olarak maddesel karanlık şeklinde karanlığın iki türünün olması aynı minvalde bilgisizliğin de iki türünün olduğunu göstermektedir. Özellikle khôra veya heyûlâ bağlamında bir var oluş olmayan/non-being duyulur madde, formsuz, belirsiz ve bütünüyle karanlık olması sebebiyle bilgiden yoksunluğu⁵⁹ ve bu sebeple İçkin-Cehalet'i ifade ederken, Aşkın-Cehalet de nurun yoğunluğu olarak bilinmezliğin karanlığı ya da zulmet-i cehl nedeniyle gidimli akılla bilinmesi mümkün olmayan bilgisizliği ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, aydınlıktan ziyade karanlık, bilgiden ziyade bilgisizlik ile sembolize edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın gidimli akılsal bilgiyle bilinemezliği karanlık ile eşdeğer görülmekte, ilahi özü ifade eden karanlık yine ilahi lütufla aydınlanmış akıl tarafından erişilemezliği ifade etmektedir. Aklın körlüğüne denk gelen bu erişilmezliğin farkındalığı ise düşüncenin en yüksek biçimini oluşturmaktadır. Zira Tanrı, aklın ve idrakin ulaşamadığı yerdedir. O, bir bakıma bilmeden bilinmektedir.⁶⁰

Buradan hareketle karanlıkta olmanın insanın ontik konumunu belirlediğini, karanlıktan sonra gelen aydınlık yahut bilgisizlikten sonra gelen bilginin de insanın var oluşuna anlam verdiğini söylemek mümkündür.⁶¹ Bu manada karanlık, Hakiki-Nur'un kendisine bitişmesiyle bu bitişme öncesi olanaksız olan nurun idrakinin gerçekleşmesine imkân tanıyan bir konumda bulunmaktadır. Zira Hakiki-Nur'un tecellisinin görülmesi ancak bir karanlığı gerekli kılmakta, karanlığın olmadığı yerde ise nur, aydınlatacak bir ortam bulamamaktadır. Dolayısıyla doğrudan nuru müşahede imkânı bulamayan insan, ziya olan karanlık sayesinde mevcudu duyumsamakta, akli süreçler üzerinden onu kavramakta ve nihayetinde bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu manada nurun kemaliyle zuhuru, mukabili zulmet/karanlık ile gerçekleşmektedir.⁶²

Diğer bir açıdan ziya, nurun bir alt aşaması olduğuna göre akli ve duyulur âleme yönelik bilgi de Hakiki-Bilgi olan Aşkın-Cehalet'in bir alt aşamasına tekabül etmektedir. Bu manada o, akli ve duyulur âleme ilişkin düşünsel/spekülatif bilgi ile eşdeğer kabul görmektedir. Ziya, Hakiki-Nur değilse gidimli akılsal bilgi de Hakiki-Bilgi değildir. Bu değerlendirme, başka bir yönden Tanrı ve âleme/eşyaya dair iki tür bilgisizlik olduğunu göstermektedir. i. Tanrı'ya dönük bilgisizlik, idraki mümkün kılan koşullarla idrak edilen arasında bir münasebet bulunmaması sebebiyle hakiki bilgiye ulaşamamasından (ontolojik ayrım), ii. Duyulur âleme dönük bilgisizlik de şeylere dair bilginin onların sıfat, lazım ve arazlarına dönük olması sebebiyle özlerine ilişkin olmamasından (epistemolojik ayrım) kaynaklanmaktadır.⁶³ Bu teolojide bilmeye talip olanın eşyanın

⁵⁹ Bu anlamda formdan bağımsız maddeye bilgisel amaçlı yönelim karanlığı görmek ve kendimizi karanlıkta bulmak gibidir. Dolayısıyla bu yönelim bilgisizlikle sonuçlanır. A. A. Long, *What is the Matter with Matter, According to Plotinus?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 39.

⁶⁰ Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*, ed. Raymond Klibansky (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990), 4; Eirini Artemi, Christos Terezis, "The Mystical Theology as a Path of Man for the Divine Knowledge in the Writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor", *De Medio Aevo* 13 (2019), 165, 167; Cooper, *Holy Flesh*, 27.

⁶¹ Genelde bilgi aydınlık, cehalet karanlık ile özdeşleştirilir.

⁶² Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 55; Duman, "Reflections on Parmenides", 115; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 156.

⁶³ Burada mistik teoloji açısından üç kaide zikredilebilir: i. Bilen varlık kendisinden farklı bir şeyi özü itibarıyla idrak edemez. Bu bağlamda cehaletin nedeni bir şey hakkında farklılığa sebep olan şeyin hükmüdür. Bilginin nedeni de sayesinde malum ile birliğin gerçekleştiği şeyin hükmüdür. ii. Zatı açısından

hakikatine dair gerçek bilgiyi elde etmesinin mümkün olmaması ya da elde edilen bilginin akli/nazari olması sebebiyle şüpheyi içerisinde barındırması bu hususu teyit etmektedir. Dolayısıyla duyulur varlık alanında herhangi bir taayyün, görünürde zahir olsa da özünde bir zulmet ve yokluk barındırdığından karanlıktır.⁶⁴

Mistik teolojide episteme cihetinde ortaya konulan bu açıklamalar nihai noktada; i. Khôra veya heyûlâ bağlamında bir yokluk olan, yokluk olmasıyla da bilgiye konu olmayan madde hakkında İçkin-Cehalet, ii. Suret alan ve bu suretle sıfat, lazım ve arazlarıyla bilgiye konu olan ancak özüne vukûfiyeti mümkün olmayan cisim hakkında Epistemolojik-Cehalet, iii. Beşerî varlık alanını aşan, dolayısıyla kavranması mümkün olmayan akli âlem ve Tanrı hakkında Aşkın-Cehalet şeklinde üç tür cehalet olduğunu göstermektedir. Nitekim bu teolojide sadece Tanrı değil mümkünlerin hakikatleri de mücerret olmaları itibarıyla idrake konu olmamaktadır. Mümkünler açısından idrake konu olan cihet ise bunların zihinde tasavvur edilmesidir. Her tasavvur edilen hakiki yönden değil de benzerlik yönünden tasavvur edildiğinden ve bu benzerlik tasavvur edenin tasavvur gücüne bağlı olduğundan arızidir. Bu durumda mükâşefe dışında doğru, hakiki doğru değil, hakiki doğru olarak benimsenen şeyin doğruluğudur. Dolayısıyla doğrunun doğru olarak benimsenen şeyin doğruluğu olarak kabul edilmesi ve bu doğrunun tasavvur edene nispetle belirlenmesi göreceliği beraberinde getirmektedir. Esasında bu, bir tür kuşkuçuluktur ve bilinemezciliktir.⁶⁵ Bu bakımdan mistik teolojide ontik konumu ve idrak yetileri itibarıyla eksik hususiyetlere haiz insanın yukarıda zikredilen üç alandaki bilgiye tam olarak ulaşması keşf dışında mümkün görünmemektedir.⁶⁶ Dolayısıyla insanın bilginin kaynağı olan Hakk'a vusulden ve O'nda fena bulmaktan⁶⁷ başka bir çaresi bulunmamaktadır. Bu durum, söz konusu teolojinin insana bütün varlık alanına ait bilgiyi ve yönelimleri bırakıp doğrudan Tanrı'yu irade

Hâlık ile mahlûk arasında bir münasebet olmadığı için Hakk'ın hakikati ihata edilemez. Bu manada bilmeye imkân sağlayan münasebet, hüküm ve tesiri kabul etmede birbirine benzeyen şeyleri birleştiren bir duruma tekabül eder. O hâlde herhangi bir şeyi, o şeyin benzeri kendisinde bulunmadan idrak etmek imkân dâhilinde değildir. iii. Eşyanın hakikati soyutluk hâlinde bir ve basittir. Bir ve basit olanı sadece bir ve basit olan idrak eder. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 57, 64, 68; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 120-125, 320-323.

⁶⁴ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52-58; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 122, 165-169, 324.

⁶⁵ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 473; Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014e), 36, 37; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 169; Fatih İpek, *İslâm Eğitiminin Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 115. Ayrıca *Mektuplaşmalar*'da, et-Tûsî'nin, kuşkuçuluğa karşı makullerin hakikatini bilinirliği hususunda Konevî'ye verdiği cevaba da bakılabilir. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 121, 122.

⁶⁶ a) Bu yaklaşım, Platon'un bilgi teorisinden daha farklı bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre gerçek bilgi ideaların bilgisidir ve ideaya yönelik bilgi insanı bilen kılmaktadır. Duyulur âleme yönelik bilgi ise duyuluların oluşturma tabii olması ve yokluk olması sebebiyle gerçek bilgi değildir. O, ne bilgidir ne de bilgisizliktir, sadece bir sanıdır (doxa). Netice itibarıyla Nûru'l-Envâr yahut Aşkın-Karanlık kavramları çerçevesinde filozofların ortaya koyduğu görüşler, ontolojik ve epistemolojik açıdan Platon'dan ve Plotinus'tan farklıdır. Ancak aralarında mahiyet açısından bir farklılık olsa da mistik filozofların Platoncu ve Yeni Eflâtuncu felsefe üzerinden nazariyelerini ürettiklerini ve her iki felsefeyi mistik teoloji bağlamında farklı bir boyutta yorumladıklarını söylemek mümkündür. b) Konevî'ye göre mücerret olarak eşyanın hakikatlerini idrak etmekten aciz isek Hakk'ın hakikatini idrakten aciz olmamız daha tabiidir (Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 235).

⁶⁷ Fena, Tanrı'nın saliki beşerî karanlıklardan ve yaratılmışlık hükümlerinden kurtarmasıdır. Salık bu konumda Tanrı'nın mertebesinin suretini elde eder. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 81.

etmesine ve onun yolunda mürîd olmasına yönelik tavsiyelerinin psiko-metafizik yönlerini de izah etmektedir.⁶⁸

Ancak konu felsefi açıdan değerlendirildiğinde ise; ziya, ontolojik boyutuyla nuru anlamaya ve görmeye nasıl imkân veriyorsa bilgi de mistik teolojinin aksine epistemolojik boyutuyla varlığı idrak etmeye imkân vermektedir. Bu bakımdan felsefi nosyonda varlık; cevher ve arazlarıyla, bilgi de epistemik unsurlarıyla anlamlı hâle gelmektedir. Maddeden ayırık şeyleri inceleyen bir ilim olarak metafiziğin/ilk felsefenin konusunun varlık olmak bakımından varlık olması yanı sıra İlk-Sebeup Tanrı ve ondan sonra gelen sebeplerin kesin bilgisine ulaştırması; epistemolojinin konusunun da ispat edilebilir olması bakımından şeylere dair gerçek-bilgiyi amaçlaması ve bu bilgiyi burhani yöntemlerle ortaya koyması, Tanrı da dâhil olmak üzere akli ve duyulur âlemin bilgiye konu olması açısından önem arz etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla salt felsefi düşüncede mistik teolojide olduğu gibi psiko-metafizik açıdan fena olmaya ihtiyaç yoktur.

Sonuç

Çalışma kapsamında -felsefi, dinî ve mistik açıklamalar bağlamında- şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

i. Epistemolojik açıdan zihin eşyanın hakikatine dair bilgiyi akletme süreçleriyle elde eder. Bu süreçte o, dış duyuların aydınlıkta görmeye güç yetiremediğini karanlıkta görür ve açığa çıkarır. Ağacın görünür kısmını ayakta tutan köklerin karanlıkta olması misali bilginin mekânı da aydınlıkta değil karanlıktadır. Bu anlamda bilgi, aydınlığa çıkana dek derinlikte gizlenir.⁷⁰ Bir bakıma zihin, görünmez bilgiyi açığa çıkarmak suretiyle görünür dünyayı anlamlı hâle getirir. Görünür, görünmez ile anlam bulur; aydınlık, karanlık ile tezahür eder. Bu manada karanlığın bir gizleme eylemi gerçekleştirdiğini ve aşkın ve ideal olanın karanlığı olarak hakikati sakladığını söylemek mümkündür.

ii. Karanlık kavramı felsefi açıdan farklı aşamalardan geçmiştir. Bu kavram, dinî metinlerde ve mitolojik hikâyelerde varlığın meydana gelmesine kaynaklık etmesi ve katkı sağlaması nedeniyle ilk etapta ne olumlu ne olumsuz bir anlam içeriğine sahipken, mitolojiden felsefeye geçişte ve buna bağlı olarak felsefi argümanların gelişmesiyle birlikte öncelikle Platon ve Aristoteles felsefelerinde, sonrasında ise Plotinus gibi Geç Platoncu felsefede (Neoplatonizm) bütünüyle olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmuştur. Plotinus sonrası Neoplatonik dönemde kimi mistik Hristiyan filozoflar nezdinde olumlu bir anlama dönüşen karanlık, İslam felsefesinde -Gazzâlî ve Sühreverdî örnekleriyle- nur metafiziği ekseninde tekrar olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmuştur. İslam tasavvuf düşüncesinde ise -İbnü'l-Arabî, Konevî ve Şebüsterî'de- tekrar olumlu anlam kazanmıştır.

iii. Kaosa veya karanlığa vurgu yapan dinî ve mistik-felsefi düşüncelerin duyulur kozmos açısından yoktan yaratmacı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim

⁶⁸ Nitekim Konevî, Hakk'ı veya O'nun dışındaki bir şeyi kâmil ve sahih anlamda bilmenin, ilk taayyün makamında o şeyin Hakk'ın ilmine malum oluşunun suretini idrak etmekle gerçekleşeceğini söyler. Konevî, *İlahi Nefhalar*, 168; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 120-122.

⁶⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011a), §9, §31, §53.

⁷⁰ Ancak bunun hakikatin üzerini örtmek anlamında bir gizleme ve saklama olmadığını, bir keşfedilme meselesi olduğunu belirtmek gerekir.

kozmos öncesi kaos ya da aydınlık öncesi karanlık, ilkesel bir kaos veya karanlığı değil tanrısal olanın inayeti öncesindeki durumu imler. Zira Tanrı'nın inayeti olmadan her varlık alanı kendi içinde bir kaosu veya karanlığı barındırır. Hakiki-Nur Tanrı'nın inayetiyle kaos kozmosa, karanlık aydınlığa dönüşür. Nitekim -çalışmada belirtildiği üzere- Antik Yunan felsefe geleneğinde tanrısal alan nur/aydınlık, duyuşsal alan da karanlık ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda karanlık teorik zeminde madde ile özdeşleştirilerek olumsuz bir anlam içeriğine sahiptir.

iv. Karanlık, Aşkın-Karanlık bağlamında tanrısal alan için kullanıldığında ilkesel ve nedensel bir konuma sahipken madde alanıyla ilgili kullanıldığında bu konuma sahip değildir. Karanlık, duyulur varlık alanıyla ilgili kullanıldığında bir ilke olmaktan ziyade ilke ve inayet öncesi durumu ifade eder. Zira ilkesel ve nedensel varlık olan Tanrı'nın aydınlatmadığı her yer karanlıktır. Dolayısıyla duyulur varlık alanındaki vaziyeti betimlemesi açısından karanlık ile kausun eş-anlama sahip olduğu söylenebilir. Ancak tanrısal alan ışık yoğunluğu olarak Karanlık ile nitelendirildiğinde ise kaos karanlığın karşı kutbunda yer alır. Bu alan artık karanlıkla birlikte aynı zamanda kaos ile nitelendirilemez. Çünkü kaos düzensizliği ve karmaşıklığı ifade eder. Dolayısıyla aşkın alanda bir düzensizlik ve karmaşıklık olmadığından karanlık bu alanla ilgili kullanıldığında kaostan ayrılır. Karanlık, duyulur varlık açısından kaos ile eş-anlama, tanrısal varlık açısından zıt anlama sahiptir.

v. Karanlığa olumlu yaklaşım dikkat çeken bir biçimde hem mistik Hristiyan kültüründe hem İslam tasavvuf felsefesinde dinin argümanları üzerine yapılan yorumsamalar üzerinden gerçekleşmekte, söz konusu dinlerin mistik-felsefi ekollerinde karanlık, felsefi geleneğin anlam alanının dışında farklı bir boyuta evrilmektedir. Bunda diğer mevcudattan farklı olarak Tanrı'nın idrak edilemez oluşu da önemli bir etken olmaktadır. Buna göre varlık, varlık tarzları açısından iki farklı düzlemde şekillenmektedir: Tanrı ve Tanrı dışındaki varlıklar. Tanrı'nın varlığı diğer varlıklardan bütünüyle ayrı ve farklı olduğundan söz konusu yorumsamalarda O, ya Nûru'l-Envâr şeklinde nurun en üst boyutuyla ya da Aşkın-Karanlık şeklinde karanlığın en üst boyutuyla nitelenmektedir. Neticede hem Aşkın-Nur hem de Aşkın-Karanlık açısından Tanrı, her şeyin kaynağı olması itibarıyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Tanrı dışındaki varlıklar ya Nûru'l-Envâr'a nispetle nur olarak karanlık ya da Aşkın-Karanlık'a nispetle karanlık olarak aydınlıktır. Zira nur, Nûru'l-Envâr'a göre nurun azlığı yönünden karanlığa, karanlık da Aşkın-Karanlığa göre karanlığın azlığı yönünden aydınlığa tekabül etmektedir. Bu kapsamda nur olarak karanlık ve karanlık olarak aydınlık Tanrı dışındaki varlıkların ayrımsal özelliğidir. Dolayısıyla Tanrı dışındaki varlıklar, Nûru'l-Envâr açısından karanlık; Aşkın-Karanlık açısından aydınlıktır. Onlar, Nûru'l-Envâr ve Aşkın-Karanlık olamazlar; zira bu nitelemeler sadece Tanrı'ya özgüdür.

vi. Felsefi geleneğin Tanrı'nın bilinemez olduğunu söylemesiyle mistik teolojinin bu bilinemezliği karanlık üzerinden ifade etmesi benzer değerlendirmeler olarak kabul edilemez. Her iki yaklaşım birbirinden farklıdır. Nitekim felsefi gelenek, "basitlerin yakın lazımlarıyla (gerekleriyle) yapılan tarifi, tamlıkta, mürekkeplerin mukavvimlerle yapılan tarifi gibidir"⁷¹ hükmünden hareketle Tanrı'nın varlığını mümkün mevcudattan

⁷¹ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, çev. Ahmet Faruk Güney (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 351-370.

ayırmaya yönelik negatif teoloji temelinde argümantasyon üretip bu argümantasyon üzerinden idrak-dışı olsa da Tanrı'nın "İlah", "Bir", "Zorunlu" ve "Mahza Hayr" gerekleri üzerinden bilinirliğini ifade etmektedir.⁷² Buna karşın mistik teoloji, felsefi çerçevede negatif teolojinin bir bakıma Tanrı'nın bilinemezliğini açıklayamadığını, bu teolojinin kendi içinde pozitif bir tutum (kayıtlama) barındırdığını söylemektedir. Zira mistisizme göre aklın aklettiğinde kaçınılmaz olarak bir biçim ve form üzerinden akletmesi, sonsuzluğu ve bilinemezliği akla konu olan kavramlar üzerinden türetmesi, Tanrı'nın sınırsızlığını sınırlandırmak, belirlemek ve nihayetinde kayıtlamak anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın zatına ait bilgi, bir "bilgi" olmayıp bir "Cehalet" olduğundan mistik teolojinin bu husustaki yaklaşımını "negatif teolojinin negatif teolojisi" olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü Tanrı, zat oluşu yönünden hiçbir isme ve sığata sahip olmadığından bir bilgi objesi değildir. Ayrıca mistik teoloji, Tanrı'nın bilinemezliği yanında şeylerin de hakikatinin bilinemezliğini ileri sürmekte, bir anlamda teolojisini müşahede ve mükâşefe dışında "bilinemezlik" üzerinden temellendirmektedir.⁷³ Hiçbir şeyin özünde bilinmeyip ilineksel olarak tasavvur edilmesi ise bir anlamda her şeyin karanlıkta bulunduğunu, cehaletin bütün varlık alanlarını kapsadığını ve şeylere dair bilginin ispat edilebilir bir bilgi olmayıp görece olduğunu gösterir.

vii. Öte yandan felsefe, -belirtildiği gibi- Tanrı'nın künhünün idrak edilemezliğini; ancak gerekleri ile bilinirliğini epistemolojinin çizdiği alan üzerinden ifade ederken ve bu ifade biçimi kendi bağlamı içerisinde epistemik/burhani bir değere haiz iken mistik teoloji Tanrı'nın bilinemezliğini episteme dışında arar ve bunu mistiğin yaşantısı ya da vecdi üzerinden açıklar.⁷⁴ Bu yaklaşımda "bilgi-felsefe" ve "birlik-mistisizm" kavramlarının kökensel bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Şöyle ki; felsefenin gayesi, idrak edilemez olsa da Tanrı'nın bilinirliğini burhan ile ispat, mistisizmin gayesi de bilmeksizin Tanrı ile birlik olmaktır. Bu bakımdan filozof, akli süreçler aracılığı ile Tanrı hakkında idrak edilemezlik ve bilinirlik alanlarının bilgisine ulaşırken mistik, yaşantı aracılığı ile hakikate vasil ve Tanrı ile vahdet olur. Ancak filozof, bilgi üzerinden bildiğinde hem zatını hem Tanrı'yı bilirken mistik, bilgi üzerinden bildiğinde zatını birlik olmaya hazır hâle getiremediği gibi bu yol üzerinden de Tanrı'ya ulaşamaz. Zira mistik teolojide Tanrı'nın yolu bir "idrak ve bilme" yolu değil, idrak ve bilmenin ötesinde bir "yaşama" yoludur. Tanrı'ya "akıl" ile değil "kalp" ile ulaşılır. Nihayetinde felsefe, bilmeyi esas alan bilginin reddedilemez apaçıklığı ve aydınlığı üzerinden hareket ederken mistisizm, bilmemeyi esas alan bilginin reddedilebilir örtüklüğü ve karanlığı üzerinden hareket eder.

viii. Bu değerlendirme, duyulur âlemde bir zatı zat yapan "benlik" in varlığı ve yokluğu açısından felsefe ile mistik teolojinin ontolojik çerçevede farkını da ortaya koyar: Nitekim filozofun Tanrı'nın ne olduğu ve ne olmadığı ile ilgili burhan boyutunda teorik zeminde ortaya koyduğu argümantasyon, varlık tarzları farklı olsa da Tanrı'yı ve filozofu zat olarak ayrı ayrı var kılarken mistik, yaşantı ile pratik zeminde Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanıp O'na benzemek suretiyle zatını/benliğini yok sayar; O'nda fena

⁷² Tanrı'nın bilinirliği meselesi başka bir çalışmada ele alınacağından burada konu ayrıntılı ele alınmamaktadır.

⁷³ Buna göre, sadece Hakk'ın katından telakki yoluyla elde edilen bilgilerde kuşkuya düşülmez. Konevî, *Mektuplaşmalar*, 36.

⁷⁴ Konevî'ye göre Zat'a ait tarif, vecd edilen bir şeydir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 230.

bulmaya ve O'nunla birlik olmaya çalışır. Bir diğer ifadeyle filozof, bilgiyle Tanrı'dan ayrı bir varlık bilinci elde ederken mistik, yaşantı ile Tanrı'da yok olur ve bu bilinci ortadan kaldırır. Dolayısıyla felsefe ben'i inşa ederken mistisizm bu ben'i ifna eder. Bir başka ifadeyle, felsefe, bilgi üzerinden Tanrı'dan ayırıştırır, benlik verir; mistisizm ise yaşantı üzerinden Tanrı ile birleştirir, benliği yok eder. Mistisizm literatüründe ilim-irfan-tahkik tavırlarında bilginin çokluğu, tahkikin ise mutlak birliği ifade etmesi bu hususu destekler.⁷⁵ Bu kapsamda felsefenin amacı Tanrı'yı taakkul, mistisizmin amacı ise -ilk etapta- Tanrı ile taalluktur.⁷⁶ Dolayısıyla bilgi üzerinden bilmek ya da burhana dayalı epistemik akılsal bilgi, nazari yetersizlik sebebiyle salikin itminanına ve sükûnetine engel teşkil ettiğinden, aynı zamanda hakikatin bilgisini de tahdit ettiğinden mistisizme aykırıdır. Aydınlık ve karanlık betimlemeleri üzerinden ifade edilirse; felsefenin yolculuğu ziyanın görünür kıldığı bilgi üzerinden aydınlığa, mistisizmin yolculuğu ise yaşantının görünür kıldığı bilgisizlik üzerinden karanlıktır. Ancak bu karanlık bilinenin aksine aşkın yönüyle sönük karanlık değil mistiğin deneyimlediği "Parlak Karanlık"tır.

ix. Diğer yandan aydınlık ve karanlık kavramları genel olarak ilahi dinler, özelde İslam düşüncesi ekseninde değerlendirildiğinde ise, iki tür aydınlık ve iki tür karanlık olduğu ifade edilebilir. Bunlardan sonsuz ve basit olan nurun aydınlığının tözsel; cisimsel ve bileşik olan gündüzün aydınlığının ise ilineksel olduğunu, ayrıca gecenin karanlığının zulmetin karanlığından üstün olduğunu söylemek mümkündür. Gece ve gündüz açısından dinginlik ve sükûnetin karanlığa, devimlik ve meşguliyetin ise ışığa ait olması bu hususu desteklemektedir. Kur'an-ı Kerim'de gece kalkışının/ibadetinin (nâşie) tesirinin daha fazla olduğunun belirtilmesi,⁷⁷ dinî ritüellerin görünürlükten ziyade görünmezlikte gerçekleştirmenin önemsenmesi, ruhun bu şekilde itminana ermesi, gecenin gündüze, karanlığın da ışığa olan üstünlüğünü göstermektedir. Bu manada karanlık veya dış dünyanın etkilerine ve dış algı güçlerine mâni olan gece, gündüzü örtmekle insanı mahremiyete, saflığa ve samimiyete; dolayısıyla manevi olana ve iç dünyaya yöneltmektedir. Bu yöneltme aynı zamanda tahayyül ve bir ileri aşama olan akli hareketlendirmektedir.⁷⁸ Ayrıca Hz. Muhammed'in (sas) peygamberlik öncesinde karanlık bir mekânda, yani mağarada inzivaya çekilmesi, [ilk] vahyin güneşin aydınlattığı yerde değil de inzivanın gerçekleştiği mağarada inmesi, karanlığın hakikate ulaşmada daha uygun bir ortam sunduğunu gösterir. Bu manada mağara özelinde karanlığın dışarıda özellikle aydınlıkta gerçekleşen düzensizlikleri/sapmaları düzene sokmak için bir arınma ve tanrısal olanla irtibat kurma yeri olduğu anlaşılmaktadır. Yine İslam dini özelinde Kâbe'nin örtüsünün zat-ı ehadiyete işaretle siyah renkte olması,

⁷⁵ a) Bilgi çokluk, tahkik/vusul birliktir. b) Seyr-ü sülukta salikin amacına ulaşması için dört sefer vardır. Birinci seferin marifet makamı olduğu söylenir. Bu sefer anlatılırken şöyle bir örneklendirme yapılır. İlim tavrında faydalı ilimle meşgul olan âbidin seyri ilk seferden sayılmaz. Çünkü salih amel de olsa herhangi bir fiili gerçekleştiren kişi çokluğu kabul etmekte, dolayısıyla kendini "fail" görmektedir. Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 314. Kendini fail görmek ise benliğin yok olmadığını göstermektedir.

⁷⁶ Sufi mistik teolojide ilahi isimlerle irtibat üç aşamada gerçekleşir: Taalluk, tahakkuk, tahalluk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-mâ'nâ 'an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsna*, tah. Pablo Beneito (Kum: Mektebetü'l-İşrâk, h.1419), 26. Bu sıralamanın taalluk, tahalluk ve tahakkuk olduğu şeklinde yorumlar da bulunmaktadır. Musakhanov, *Tilimsânî ilâhî İsimler Nazariyesi*, 298.

⁷⁷ el-Müzzemmil 73/5-6.

⁷⁸ Altun, "Hüs-nü Aşk'ta Gece", 13.

“mübarek gündüzler” yerine “mübarek geceler”in yer alması, tüm işlerin mübarek bir gecede (Berat Gecesi) tefrik edilmesi,⁷⁹ İsra hadisesinin Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya gece gerçekleşmesi,⁸⁰ nafile ibadetler içerisinde insanı makâm-ı mahmûda ulaştıran teheccüd namazının diğer nafilelere göre üstün hususiyetinin olması,⁸¹ Kur’an-ı Kerim’in Kadir Gecesi’nde indirilmesi, bu gecede Rûhu’l-Kudüs’ün ve meleklerin bu inişe eşlik etmesi, fecrin doğmasıyla bu kutsi hadisenin sona ermesi,⁸² gecenin ve karanlığın önemini ayrıca ortaya koymaktadır.

x. Bu minvalde karanlık ve aydınlık dikotomileri açısından, gecenin günün kararmasıyla kişinin kendi başına kalmasıyla bir olmaya ve bir olmakla *Bir* ile irtibat kurmaya; gündüzün de günün ağarmasıyla kişinin tek başına kalmaktan uzaklaşmakla çoğalmaya, çoğalmakla *Bir*’den ayrı kalmaya ortam sağladığı söylenebilir.⁸³ O hâlde sükûnetin simgesi olan gecenin karanlığı, hakikat-dışının simgesi olan zulmetin karanlığından farklıdır; tıpkı meşguliyetin simgesi olan gündüzün aydınlığının hakikatin simgesi olan nurun aydınlığından farklı olması gibi. Öte yandan gecenin karanlığı, nurun aydınlığında olduğu gibi hakikate ulaştırabilir, zulmetin karanlığı da gündüzün aydınlığında olduğu gibi gerçeklikten uzaklaştırabilir. Netice itibarıyla gece nâşiesi olmayanın gündüz neşesi olmaz.

⁷⁹ ed-Duhân, 44/4.

⁸⁰ el-İsrâ 17/1.

⁸¹ el-İsrâ 17/79.

⁸² el-Kadr 97/1-5. Hâka suresinde görülenlere ve görülmeyenlere yemin edilmesi, Duhâ suresinde de gecenin karanlıktaki dinginliğine vurgu yapılması bu açıklamaları destekler. el-Hâka 69/38, 39; ed-Duhâ 93/2.

⁸³ Güneşin ışığında şehirlerde çoğalan/kalabalıklaşan insanlar güneş battığında karanlıkla birlikte kendi birliklerine döner.

Kaynakça | References

- Altun, Kudret. "Hüsn-ü Aşk'ta Gece Nûr-i Siyahtan Aydınlığa". *İlmi Araştırmalar* 10 (2000), 9-18.
- Arisoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aristophanes. *The Birds*. çev. Gilbert Murray. London: George Allen-Unwin Ltd, 1950.
- Artemi, Eirini. Terezis Christos. "The Mystical Theology as a Path of Man for the Divine Knowledge in the Writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor". *De Medio Aevo* 13 (2019), 161-181.
- Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos: Gnostiklere Reddiye". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1053-1069. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139202>
- Bakker, Michael. "Maximus and Modern Psychology". *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. ed. Pauline Allen-Bronwen Neil. 533-545. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Barkman, Adam. "A New Philosophy of Darkness". *Christian Scholar's Review* 39/3 (2010): 265-274.
- Başaran, Abdullah. "Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 567-604. <https://doi.org/10.14395/hid.1057646>
- Beyhaki. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed. Cidde: Mektebetü's-Sevadi, 1993.
- Christopoulos, Menelaos. "Dark Winged Nyx and the Bright Winged Eros in Aristophanes' "Orphic" Cosmogony the Birds". *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. ed. M. Christopoulos-E. D. Karakantza-O. Levaniouk. 193-201. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Cooper, Adam Glyn. *Holy Flesh, Wholly Deified: The Place of the Body in the Theological Vision of Saint Maximus the Confessor*. Durham: PhD Thesis University of Durham Department of Theology, 2002.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Derveze, M. İzzet. *Tefsirü'l-Hadîs*. çev. Vahdettin İnce vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dionysius the Areopagite. *Dionysius the Areopagite, Works (1897)*. çev. John Parker. London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- Duman, Musa. "Reflections on Parmenides' Monism". *Kaygı* 19 (2012), 105-121.
- Ermiş, Fatih. "Bir Altınlık Hazine: Gülşen-i Râz". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 155-180.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Gören, Erman. *Bakkhilyides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde Areta, Nika, Alatheia İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gürbüz, Aktulga Sevda. "Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 56-68. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.04>
- Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. çev. Abraham J. Malherbe-Everett Ferguson New York: Paulist Press, 1978.

- Gregory of Nyssa. *Homilies on the Song of Songs*. çev. Richard A. Norris Jr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Hesiodos. *Theogonia İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Izutsu, Toshihiko. *Creation and the Timeless Order*. Publisher: White Cloud Press, 1994.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. çev. ve şerh. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Hal'î'n-Na'leyn*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017a.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Keşfü'l-mâ'nâ 'an Sırrı Esmailahi'l-Hüsna*. tah. Pablo Beneito. Kum: Mektebetü'l-İşrâk, h.1419.
- İbn Sînâ. *el-İşârat ve't-Tenbîhât İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011a.
- İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*. çev. Ahmet Faruk Güney. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- İpek, Fatih. *İslâm Eğitiminin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Karadoğan, Ahmet. "Karanlık Kelimesinin Yapısına Dair". *Karadeniz Araştırmaları 15* (2007), 117-123.
- Kariatlis, Philip. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa". *Phronema 27/2* (2012), 99-123.
- Kaya, Korhan. "Yaratılış İlahisi Rg Veda, X, 129". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 35/2* (1991), 167-181.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhü'l-Gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014a.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014b.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014c.
- Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014d.
- Konevî, Sadreddin. *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014e.
- Konevî, Sadreddin. "Risale-i Hâdiye". *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*. çev. Ekrem Demirli. 175-222. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014f.
- Konevî, Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Kurt, Tuğrul. "Dinlerde ve Mitolojilerde İlk İnsan Çifti ve İnsanın Yaratılışı". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen vd. 51-78. İstanbul: İFAV yayınları, 2022.

- Laozi. *Tao ve Ching*. çev. Sonya Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Long. A. A. *What is the Matter with Matter, According to Plotinus?* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Marinatos, Nanno. "Light and Darkness and Archaic Greek Cosmography". *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. ed. M. Christopoulos-E. D. Karakantza-O. Levaniouk 193-201. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Nağisoğlu, Muhsin. *Şirazi ve Onun Gülşen-i Raz Tercümesi*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016.
- Nicholas of Cusa. *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*. ed. Raymond Klibansky. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990.
- "Nusûs Muteferrika li Eflûtin". *Eflutin inde'l-Arab*. nşr. Abdurrahman Bedevî. 184-194. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları 2015a.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, ts.
- Sühreverdî. *İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*. çev. ve şerh. Ahmet Avni Konuk. Yayına Hazırlayan Cengiz Gündoğdu. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşen-i Raz ve Şerhi*. çev. Necdet Ardiç. ts.
- Tilimsânî, Afûfiddin. *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Tirmizî. *Sünen et-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 7. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Usta, Muhiddin. *Tasavvuf Eğitimi Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Vezir, Güneş. *Two Cases of the Golden Age: The Hesiodic Utopia and the Platonic Ideal State*. Ankara: Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences, Master's Thesis, 2019.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitapevi, 1971.
- Yıldırım, Ali. "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi". *Millî Folklor* 72 (2006), 129-140.
- Yılmaz, Sevim. "Nokta-i Süveydânın Önemi ve Özellikleri". *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 103-130. <https://doi.org/10.46231/akademiar.690939>
- Wellington, James F. "The Tunnel at the End of the Light Gregory of Nyssa and the Resetting of Early Christian Mysticism". *Academia.edu*. Erişim 25 Haziran 2023. https://www.academia.edu/49957103/The_Tunnel_at_the_End_of_the_Light_Gregory_of_Nyssa_and_the_Resetting_of_Early_Christian_Mysticism.

Batıl İtikatlarla Savaşın Edebî Cephesi: Kılıçzâde Hakkı'nın Hikâyeleri

Tuğba Özen

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Türkiye

0000-0001-7786-6193

ror.org/05ryem72

tugbaozen@aybu.edu.tr

Öz

Yazar, gazeteci, milletvekili ve Batıcılık fikrinin savunucusu Kılıçzâde Hakkı (öl. 1960), Türk düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kılıçzâde, yazılarında devletin ilerlemesi için yapılması gerekenleri ismiyle müsemma şekilde savaşırçasına anlatır. Yazar hakkındaki çalışmaların ekserisi kitapları ve makaleleri hakkındadır. Oysa Kılıçzâde Hakkı, gerilemenin en büyük sebebi olarak gördüğü batıl inançlarla savaşını, kurgusal zemine taşıyarak hikâyeleştirmiştir. Kılıçzâde hakkındaki çalışmalarda söz konusu hikâyelere değinilmekle birlikte ayrıntılı bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu makalede Kılıçzâde Hakkı'nın İctihad ve Hürriyet-i Fikriyye dergilerinde yayımlanan sekiz hikâyesi incelenmiştir. Yazarın hikâyelerinde batıl gördüğü, dinî ve toplumsal inanışlarla olan mücadelesi dikkat çekmektedir. Çalışmanın amacı makalelerinde de benzer konuları işleyen Kılıçzâde'nin fikrî eserlerinde başlattığı mücadelesini fiktif yapıya taşıdığını göstermek, yazarın düşüncelerini açıklamada kurguyu kullanılmasını örneklendirmektir. Çalışmanın yöntemi şu aşamalarda ilerlemiştir: yazarın hikâyeleri tespit edilmiş, Latin alfabesine aktarılmış, makaleleriyle hikâyeleri arasındaki benzer noktalar bulunmuştur. Bu dikkatle çalışma üç başlık altında ele alınmıştır. Söz konusu sekiz hikâyeden evlilik hakkındakiler “Dest-i İzdivaca Talip miyiz?”, toplumdaki dindarlık ve dinsizlik algısının eleştirildiği hikâyeler “Dinsizlik Alametleri”, Yunus Hoca hakkındaki hikâyeler ise “Sahte Softalığın Simgesi: Yunus Hoca” başlıkları altında değerlendirilmiştir. Kılıçzâde Hakkı'nın aile mefhumuna büyük kıymet verdiğini yazılarından takip etmek mümkündür. “Dest-i İzdivaca Talip miyiz?” başlığı altında işlenen hikâyelerde düğün eğlenceleri, eşlerin birbirini tanıyarak evlenmelerinin önemi, evlenme ve boşanma işlemlerinin nasıl olması gerektiği, örnek aile temsili ele alınır. “Dinsizlik Alametleri” başlığında incelenen hikâyelerde ise toplum tarafından dinsizlik yaftasına maruz kalan ailelerin dine dair tutumu işlenmiştir. Sahte softalarla pek çok cephede savaşmayı kendine görev edinen Kılıçzâde Hakkı, bu savaşını kurguya taşımıştır. Makalenin üçüncü kısmı “Sahte Softalığın Simgesi: Yunus Hoca”nın maceralarının anlatıldığı üç hikâyeden müteşekkildir. Yunus Hoca üzerinden din adamı vafına talip ve sahip kişilerde bulunmaması gereken özelliklerin anlatıldığı hikâyelerin ilkinde Yunus Hoca'nın ataları; ikincisinde medrese talebeliği, üçüncüsünde bir kadınla giriştiği münakaşa tahkiye edilir. Bu değerlendirmeler ışığında Kılıçzâde Hakkı'nın hikâyelerinin aile ve din mefhumları üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Bununla birlikte Kılıçzâde'nin fikrî eserlerindeki meseleleri, fiktif yapıda da işlediği ve Batıl itikatlarla bir de edebiyat cephesinde savaştığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk-İslam Edebiyatı; Kılıçzâde Hakkı; Batıcılık; Softalık; Aile; Batıl İtikat; Batıl İtikatlarla Mücadele

Öne Çıkanlar

- Kılıçzâde Hakkı, savunduğu fikirleri topluma ulaştırmak maksadıyla edebiyatın imkânlarından faydalanarak hikâyeler yazmıştır.
- Batıl itikatlarla savaşını edebiyat cephesine de taşıyan Kılıçzâde'nin hikâyeleri, aile mefhumu ve hurafelere dayanan din algısı üzerine yoğunlaşır.
- Kılıçzâde hikâyelerinde evlilik kurumunun tesisindeki hatalara değinirken düğün eğlencesi, eş seçimi ve boşanmanın nasıl olması gerektiğini açıklar.
- Kılıçzâde'nin hikâyeleriyle makaleleri birlikte değerlendirildiğinde, bu metinlerde toplum tarafından dinsizlik olarak görülen davranışların ardındaki batıl inanışların ve hurafelerin eleştirildiği görülür.
- Kılıçzâde Hakkı hikâyelerinde tiplendirdiği kahramanlar aracılığıyla, geleneklere sorgulamadan sarılanları, dini hurafelerden ibaret görenleri tenkit eder.

Atıf Bilgisi

Özden, Tuğba. “Batıl İtikatlarla Savaşın Edebî Cephesi: Kılıçzâde Hakkı'nın Hikâyeleri”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 189-212.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	21 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	19 Şubat 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Literary Front of the War Against Superstition: Kılıçzâde Hakkı's Stories

Tuğba Özen

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Liteture, Ankara, Turkiye

0000-0001-7786-6193

ror.org/05ryemn72

tugbaozen@aybu.edu.tr

Abstract

Kılıçzâde Hakkı was a writer, journalist, member of parliament, and advocate of Westernism, who played a significant role in Turkish intellectual history. Kılıçzâde's writings describe the necessary steps for the progress of the state in a manner that reflects his name, as if he were fighting for it. Although most studies about the author focus on his books and articles, Kılıçzâde Hakkı also narrated his struggle against superstition, which he saw as the primary cause of regression, by carrying it to fictional ground. Even though these stories are mentioned in the studies on Kılıçzâde, a detailed evaluation has not been made. This study analyses eight stories of Kılıçzâde Hakkı that were published in the magazines *İçtihad* and *Hürriyet-i Fikriyye*. The author's struggle with superstition, religious, and social beliefs is highlighted in the stories. It can be argued that Kılıçzâde continued the intellectual struggle he began in his written works by addressing similar issues in his articles. This study aims to demonstrate that Kılıçzâde extended the struggle he initiated in his intellectual works to the literary structure and to exemplify the use of fiction in explaining his thoughts. The methodology of the study proceeded in the following stages: identifying the author's stories, transferring them to the Latin alphabet, and finding similarities between his articles and stories. The study was analyzed under three headings. In this context, the eight stories about marriage were analyzed under the title "Are we eligible to get married?", the stories criticizing the perception of religiosity and irreligion in the society were analysed under the title "Signs of Irreligion", and the stories about Yunus Hodja were analyzed under the title "The Symbol of Bigotry: Yunus Hodja". It is evident from his writings that Kılıçzâde Hakkı placed great importance on the concept of family. The author discusses wedding festivities, the importance of spouses getting to know each other before getting married, and the procedures for marriage and divorce in the stories titled "Are we eligible to get married?". The stories analyzed under the title "Signs of Irreligion" explore the attitudes of families labeled as irreligious by society. Kılıçzâde, who considered it his duty to combat false sentimentality on multiple fronts, extended this battle to the realm of fiction. The third section of the manuscript, entitled "The Symbol of Bigotry: Yunus Hodja", comprises three stories that recount the adventures of Yunus Hodja. The first story explores Yunus Hodja's ancestry, the second his life as a madrasah student and the third his dispute with a woman. Based on these evaluations, it was seen that Kılıçzâde Hakkı's stories concentrated on the concepts of family and religion. In addition, it was understood that Kılıçzâde also dealt with the issues in his intellectual works in his fictional works and fought against superstitious beliefs on the literary front.

Keywords

Turkish Islamic Literature; Kılıçzâde Hakkı; Westernism; Bigotry; Family; Superstition; Fighting Superstition

Highlights

- Kılıçzâde Hakkı wrote stories by making use of the possibilities of literature in order to convey the ideas he defended to the society.
- Kılıçzâde's stories, which carry his war against superstitious beliefs to the literary front, concentrate on the concept of family and the perception of religion based on superstitions.
- In his stories, Kılıçzâde Hakkı touches upon the mistakes in the establishment of the institution of marriage and explains how wedding entertainment, choice of spouse and divorce should be.
- When Kılıçzâde 's stories are evaluated together with his articles, it is seen that the superstitions and superstitions behind the behaviors seen as irreligious by the society are criticized.
- In his stories, Kılıçzâde Hakkı criticizes those who cling to traditions without questioning and those who see religion as superstitions.

Citation

Özden, Tuğba. "The Literary Front of the War Against Superstition: Kılıçzâde Hakkı's Stories". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 189-212.

Article Information

<i>Date of submission</i>	21 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	19 February2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Asıl adı İsmail Hakkı olan Kılıçzâde, 1872'de günümüzde Sırbistan Devleti sınırları içerisinde bulunan Niş kasabasında doğmuştur. Osmanlı-Rus harbinde ailesiyle birlikte Manastır'a göçtükten kısa bir süre sonra yetim kalmış, ilk mektebin ardından askerî okullarda okumuş, çeşitli kolordularda görev yapmış, askerî okullarda muallim olarak çalışmıştır. Meslek hayatında binbaşılığa kadar yükselen Kılıçzâde Hakkı, *İctihad*'da yayımlanan yazıları sebebiyle emekli edilmiştir.¹ *İctihad* ile başlayan yayın hayatı *Hürriyet-i Fikriyye*, *İleri*, *Hür Fikir* gibi süreli yayınlarda devam eden Kılıçzâde, Kocaeli ve Muş milletvekili olarak mecliste bulunmuştur. 1934'te son dönem yazılarında kullandığı "Kılıçoğlu" ibaresini soyadı olarak alan yazar, 21 Ocak 1960'ta vefat etmiştir.²

Düşünce tarihimizin önemli simalarından olan Kılıçzâde, fikir hareketlerinin süreli yayın sayfalarında irdelendiği ve kurtuluş reçetesi olarak sunulduğu II. Meşrutiyet devrinde, Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi isimlerin yanında Batıcılık cephesinde yer almıştır.³ Kılıçzâde Hakkı'nın toplumda yanlış uygulandığını düşündüğü itikatlarla savaşına geçmeden önce, dönemin iki mühim akımı olan Batıcılık ve İslamcılık arasındaki konumuna işaret etmek gerekir. "Dinsiz olalım demiyorum. Fakat her şeyi de dinden beklemeylem."⁴ diyen Kılıçzâde'nin II. Meşrutiyet dönemi yazılarında dine büsbütün mesafe koymak yahut başka bir inanç sistemini benimsemek gibi bir kanaatinin olduğu söylenemez. Nitekim o, "semavî kitapların işaret ettiği Tanrı'yı" kabul etmekte, İslamiyet için "dinler içerisinde en aklî ve mükemmel olanıdır" demektedir.⁵ Bu dönemde Kılıçzâde Hakkı'nın husumet beslediği unsur din değil, dinin yanlış şekilde yansıtılmasıdır. Tarık Zafer Tunaya, bahsi geçen düşünceyi dönemin Batıcılık akımına izafe ederek şu tespitte bulunur: "Garpcılar dinlerin ekmele olan İslâmiyet'i kaldırıp başka bir din kabul etmek gayesini gütmemektedir. Asıl maksat İslâmiyet'i de kurtarmaktır."⁶ Tunaya, bunu yapabilmek için Avrupa'ya muhtaç kalındığının altını çizerek dönemin Batıcılarının bu sebeple Batıcı olduğunu vurgular.

II. Meşrutiyet dönemi yazılarında Kılıçzâde Hakkı, kılıç gibi kullanmayı hedeflediği kalemiyle dinle değil, dine eklenen hurafelerle savaşmıştır. Kitapları savaşının önemli bir silahı olmuştur. Büyük çoğunluğu *İctihad*'da yayımlanan makalelerinden oluşan *İtikadât-ı Bâtılâya İlan-ı Harb* (İstanbul 1329, 1332) başlıklı kitabında, modernleşme rüyasını anlattığı "Pek Uyanık Bir Uyku"⁷ makalesi; sahte dervişler ve softalar, kadınların eğitim ve tesettürü, *Akvemüs-Siyer* adlı eserle ilgili görüşleri ve "Dinsizler" başlıklı hikâyesi yer almıştır.⁸

¹ Sibel Zeren, *İsmail Hakkı Kılıçoğlu'nun Eserleri ve Fikirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 8-14.

² Celal Pekdoğan, "Kılıçzâde Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/ 415.

³ Kılıçzâde Hakkı'nın Batıcılık hakkındaki görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bk.: M. Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1997).

⁴ Kılıçzâde Hakkı, "Ne İstiyoruz?", *İtikadât-ı Bâtılâya İlan-ı Harb* (İstanbul: Şems Matbaası, 1332), 25.

⁵ Zeren, *İsmail Hakkı Kılıçoğlu'nun Eserleri ve Fikirleri*, 28.

⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Âmme Hukukumuz Açısından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe Garpcılık Cereyanı*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949), 37.

⁷ *İctihad*'da "Pek Uyanık bir Uyku" başlığıyla yayımlanan yazı, *İtikadât-ı Bâtılâya İlan-ı Harb* adlı kitapta bazı eklemeler ve düzenlemelerle "Rüya" başlığıyla yayınlanmıştır.

⁸ Eserin Latin alfabesine aktarıldığı ve incelendiği bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Alkan Bektaş, *Kılıçzâde Hakkı'nın İtikadât-ı Bâtılâya İlan-ı Harb İsimli Eserin Çeviri Yazısı ve Değerlendirilmesi* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

Akvemü's-Siyer Münasebetiyle Yûsuf Suad Efendi'ye Tahsîsen, Softa Efendilere Tâmîmen Son Cevab (İstanbul 1331) başlıklı eserinde İslâm'ın son ve mükemmel din olduğunu tasdik ederken bazı güncellemelere ihtiyaç duyulduğunun altını çizmiştir.⁹ *Peygamberler Dedesi İbrahim* (Kocaeli 1926) başlıklı kitabını ise “modern ve eleştirel bir peygamberler tarihi yazmak” gayesiyle kaleme almıştır.¹⁰ Kılıçzâde Hakkı'nın bahsi geçen kitaplarının dışında *İçtihad*, *Hürriyet-i Fikriyye*, *Uhuvvet-i Fikriyye*, *Serbest Fikir*, *Hür Fikir*, *İleri* gibi süreli yayınlarda kalmış yazıları mevcuttur.

Batıcılık akımının bir neferi olarak düşünce ve kültür tarihimize adını kaydettiren Kılıçzâde Hakkı, savunduğu fikirleri topluma ulaştırmak amacıyla edebiyatın toplumu yönlendirmek, etkilemek gibi imkânlarından faydalanarak hikâyeler yazmıştır. Onun gazetecilik faaliyetlerini yürüttüğü *İçtihad* ve *Hürriyet-i Fikriyye*¹¹ dergilerinde sekiz hikâyesi mevcuttur. Bahsi geçen hikâyeler; “Erkek Kına Gecesi”, “Zıfaf”, “Son Gece”, “Kafessiz Ev”, “Dinsizler”, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, “Yunus Hoca Talebe”, “Yunus Hoca'nın Kavgalarından” başlıklarını taşımaktadır.¹²

Kılıçzâde Hakkı, *İtikâdât-ı Batılaya İlan-ı Harb* adlı kitabında yer verdiği, kendisine “Kılıçzâde”¹³ ünvanını kazandıran “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harp” ve “bir batılılaşma projesi”¹⁴ yahut “ütopya”¹⁵ olarak değerlendirilen “Pek Uyanık Bir Uyku” başlıklı yazılarında, “Batılılaşmış insan profili nasıl olmalıdır?” sorusuna cevap aramaktadır.¹⁶ Onun bu yazılardaki fikirlerini hikâyelerine taşıdığını görmek mümkündür.

Kılıçzâde'nin hikâyelerini iki ana tema etrafında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki aile mefhumu, ikincisi ise hurafelere dayanan din algısıdır. Bazı hikâyelerinde ise bu iki unsurun bir arada kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada incelenen sekiz hikâyede konunun “itikadat-ı batıla”ya getirildiği görülmektedir. Bu dikkatle hikâyeler üç başlık altında değerlendirilecektir:

1. Dest-i İzdivaca Talip miyiz?

Yazılarında kadınlara dair meseleler üzerinde teferruatla duran Kılıçzâde Hakkı'nın üç hikâyesi aileye dairdir. “Erkek Kına Gecesi” başlıklı hikâyede evlilik hazırlığındaki Refik Bey için tertip edilen düğün öncesi eğlence anlatılır. Söz konusu merasimin tertipçisi “En amelî bir filozof, en iyi bir Epiküryen” sıfatlarıyla tanıtılan ve ismiyle müsemma bir hayat geçiren Bezmi Bey'dir. Hayatı eğlence ve çalışmaktan ibaret gören Bezmi Bey'e göre din

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk.: Zekeriyâ Akman, “Kılıçzâde Hakkı'nın Siyer Yazıcılığı ile İlgili Görüşleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/ 26 (2012/2).

¹⁰ Zeren, *İsmail Hakkı Kılıçoğlu'nun Eserleri ve Fikirleri*, 17.

¹¹ *Hürriyet-i Fikriyye'nin* isim değişikliğiyle yayınlanan devamı niteliğindeki *Uhuvvet-i Fikriyye* ve *Serbest Fikir* dergileri de kapsam dâhilindedir.

¹² *Serbest Fikir* dergisinde yayınlanan “Küçük Bir Münakaşa” başlıklı hikâyenin imza kısmında “***” işareti bulunmaktadır. *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* başlıklı kitapta M. Şükrü Hanioğlu, Kılıçzâde'nin “Dinsizler” başlıklı hikâyesinden bir kısım alıntıladıktan sonra, “Benzer bir şekilde bir şeyhle tartışan tıp talebesi ile çizilen tiple karşılaştırmak için bk.: ‘Bir Küçük Münakaşa’” ifadeleriyle söz konusu hikâyeye atıf yapar. (M. Şükrü Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 362) Daha sonraki bazı çalışmalarda da hikâyenin Kılıçzâde'ye ait olduğu vurgulanır. Ancak hikâye imzasız yayınlandığı için bu makaledeki incelemeye dâhil edilmemiştir.

¹³ Esmâ Torun Çelik, “Kılıçzâde Hakkı'nın Yazılarında Din ve Laiklik”, *Turkish Studies* CUEDES 14/5, (2019), 260.

¹⁴ Ramazan Altıntaş, “Batılılaşmış bir Doğulu: Kılıçzâde Hakkı ve Projesi”, *Eskiyeni* 8 (2008), 95.

¹⁵ Pekdoğan, “Kılıçzâde Hakkı”, 415.

¹⁶ Altıntaş, “Batılılaşmış bir Doğulu: Kılıçzâde Hakkı ve Projesi”, 97.

ve mezheplerle fazla uğraşmak işsiz insanların kârıdır. En iyi ibadet insanın kendi işidir; en büyük ahlâk da işgüzarlıktır. İnsanın işi olduktan sonra fenalık yapıp fena şeyler düşünmeye vakti olmaz. Ülkeden siyasetle iştigal sevdasını kaldırmak için serserilere ve işsizlere iş bulmanın gerektiğini belirten Bezmi Bey, ülkeyi kurtaracak olanın “Maarif ve Nâfia nezaretleri” olduğunun altını çizer.¹⁷

Hikâye iki arkadaşın düğün hazırlığı için misafirlerin damak zevkine uyan içki tarzlarını organize etmeleriyle devam eder. Düğün merasimine dair konuşmalar Bezmi ve Refik Beyler arasında Türklük mevzusunun açılmasına sebebiyet verir. Türklerin Batılı tarzdaki düğün eğlencelerini henüz tam bilemedikleri için, alkolün etkisiyle, taşkınlık yaşanabileceğini düşünen Bezmi Bey'in bu eleştirileri Refik Bey'i kızdırır: “Bezmi Bey siz Türk değil misiniz? Milletinizi tahkir etmekle bir zevk mi duyuyorsunuz? (Bağırarak) Müverrih tahkir eder, ulema tahkir eder, avam tahkir eder, ecnebi tahkir eder. Ey zavallı Türk! Bu kadar tahkir edilmek için sen ne günah işledin?”¹⁸ soruları karşısında Bezmi Bey, “Şimdiye kadar Türk'e Türk olduğu anlatıldı mı? Türk'ün de bir milleti bir haysiyeti olduğu bildirildi mi?”¹⁹ sorularıyla karşılık verir.

Tartışma sazandelerin gelişiyile yarım kalır. Musiki dinletisi çoğunluğu eğlendirirken ayrı bir yere çekilen doktor ile arkadaşlarını rahatsız eder. Sanatın değil alkolün tesirinin hâkim olduğu ortamdaki eğlence biçiminden rahatsız olan doktor ve üç arkadaşı arasında durum değerlendirmesi yapılır. İçlerinden biri, “Nasıl doktor, biz yirminci asırda çingene hayatı yaşamıyor muyuz?” sorusunu yöneltir. Dansçıların davetlilerle karşılıklı göbek atacaklarını öngören doktor, düzenlenen cemiyetin zekâ ve letafetten uzak olduğunun farkındadır. Grubun en genci dahi bu eğlencenin garabetinden yakılarak, “Vallahi biz henüz iptidaiyiz. Bu hayat değil rezalet. Medeniyetten çok uzağız. Ve korkuyorum ona ulaşmadan öleceğiz.” sözleriyle sohbeti dâhil olur. Doktor ise şu karşılığı verir:

Hayır hayır ölmeyeceğiz. Daha fena bir hâle geleceğiz. Mademki millî ve medenî bir usul-i muaşeret tesis edemedik, o hâlde garbın taammüm eden bazı usulünü kabul etmeli idik. Onu efendi olarak kabul etmedik; fakat korkarım ki Avrupa bize o usulleri uşak olarak kabul ettirecektir.²⁰

Yukarıdaki cümleler Kılıçzâde'nin Batıcılık hakkındaki değerlendirmelerini akla getirir. “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb” başlıklı yazısında, “mevcudiyet-i mukaddese-i diniyye ve milliyemizi muhafaza”²¹ etmenin yolunun Avrupalılar gibi ilmî düşünmekten ve çalışmaktan geçtiğini belirten Kılıçzâde Hakkı, burada bir arayış içerisinde görünmektedir. Nitekim o, bir yandan Batıcılığı savunurken diğer yandan din ve gelenekleri doğru şekilde yorumlayacak yeni içtihatların gerekliliğinden söz etmekte, aksi takdirde “Avrupa'nın terakkiyat-ı azîmesi”nin kendilerini ezeceğini düşünmektedir.²²

Kılıçzâde bu hikâyede, modernleşmek isterken eski âdetlerin yerine neyin ikame edileceğinin bilinmemesinin sebep olduğu kafa karışıklığını işlemiştir. Türklük bilinci üzerinden eğlence şekillerinin irdelendiği hikâye, Kılıçzâde'nin Batılılaşmaya karşı tavrını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Zira “Erkek Kına Gecesi”ne katılan

¹⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Erkek Kına Gecesi” *Hürriyet-i Fikriye* 5 (3 Mart 1330), 12.

¹⁸ Kılıçzâde Hakkı, “Erkek Kına Gecesi”, 14.

¹⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Erkek Kına Gecesi”, 15.

²⁰ Kılıçzâde Hakkı, “Erkek Kına Gecesi”, 16.

²¹ Kılıçzâde Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb”, *İctihad* 57 (14 Mart 1329), 1281.

²² Kılıçzâde Hakkı, “Darbe-i Katiyye”, *İtikâdât-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 144.

aklı-selîm sahibi olarak tasvir edilen doktor ve arkadaşları millî ve medenî bir eğlence usulünün tesis edilememesinden muzdariptir.

Kılıçzâde Hakkı, “Zıfâf” başlıklı evliliğe dair bir başka hikâyesinde düğün merasimlerinde ölçülü bir eğlence savunur. Diğer taraftan koltuk merasimi gibi görücü usulü evlilik âdetlerini eleştirir. Hikâye kahramanı Müfit Bey, nikâh akdi hakkındaki görüşlerini belirtirken, “izdivacın belediye dairesinde, talakın da huzûr-ı hâkimde icrası lüzumuna” inanmıştır.²³ Zira ona göre ilahî kanunlar şimdiki kadar çok defa suistimal edilmiş, “cemiyet-i medeniyye-i İslamiyye bu yüzden pek çok zararlar görmüştür ve görecektir.”²⁴ Müfit Bey’in annesi oğlunun hem evlilik hem de merasimler hakkındaki görüşlerinden memnun değildir. “Koltuk merasiminin icra edilmemesini de muhafazakârlığa karşı bir hakaret” addetmektedir. Netice olarak söz konusu hikâyede evlilik merasiminin, bir ölçü çerçevesinde eğlenmek üzere icra edilmesi gerektiği savunulur. Bu savunma, Kılıçzâde Hakkı’nın sözcülüğünü üstlenmiş konumda bulunan hikâye kahramanı Müfit Bey aracılığıyla yapılır.

Kılıçzâde Hakkı, “Son Gece” hikâyesinde görücü usulüyle yapılan evliliğin sakıncalarına değinir. Başka birisini sevdiği için ayrılmak istediğini eşine bir mektupla açıklayan kadın, “Aldatmak namussuzluğunu irtikâp etmekten ise hakikati itiraf edip azap çekmek daha ehvendir.”²⁵ ifadelerini kullanır. Bu cümleler Kılıçzâde’nin hikâyelerinde kadın kahramanlara biçtiği rolü göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim burada kadın kahraman başka birine âşık olduğunu eşine itiraf etmekten çekinmez ancak evlilik birliği içinde kendisine sadık kaldığının da altını çizer. Kadın, bu talebinin gerekçelerini sunarken, “Biz meşru bir çift olmak için yekdiğerimizi bizzat inticap etmeye muktedir olabilmeli idik.”²⁶ der. Ayrıca birbirlerini hiç görmediklerini ve bu evliliğe dair olumsuz düşüncelerini ailesiyle paylaştığını açıklayan kadın, onların eşinin mevkii ve serveti dolayısıyla hırsla kapıldıklarını vurgular. Genç kadının evlenme biçiminin dinle bağdaştırılmasına da itirazı vardır:

Şu facianın mevlidi, bizim, dine izafe ve nispet eyleyen istibdatkârâne kanunlarımızla ictimaî hatalarımızdır. Mevad-ı hasîsede bile hak-ı tedkik, hıyar-ı rüyet şart iken ailenin değil belki milliyetin esasını vaz’ edecek olan iki ruhun mantikî bir tarzda ictima’ edememeleri hayat-ı medeniyye ve ictimaiyyemiz namına daimî bir facia değil midir? Ve işte biz o kurbanlardan biriyiz.

İlahi kanunlar, mutlaka beşerin saadetini kâfil olacak surette müdevven olurlar. Kudret-i Fâtıra insanlar için suhuletten başka bir şey murat etmemiştir. Şu hâlde fuzuli olarak kutsiyetleri ilan edilen bu muzır kanunların artık tahrip edilmeli ve yerine ilahî kanunların hakiki ve tabiiileri ikame edilmelidir.²⁷

Kılıçzâde Hakkı, “Kadın ve Tesettür Meselesi” başlıklı yazısında birbirini görmeyen iki insan tarafından tesis edilen aileyi kumara benzetir.²⁸ Hikâyelerinde de bu durumu işlediği ve ideal evlilik için eş seçiminin nasıl olması gerektiğine dair teklifte bulunduğu görülür.

²³ Kılıçzâde Hakkı, “Zıfâf”, *Hürriyet-i Fikriye* 3 (17 Şubat 1329), 14.

²⁴ Kılıçzâde Hakkı, “Zıfâf”, 14.

²⁵ Kılıçzâde Hakkı, “Son Gece”, *Hürriyet-i Fikriye* 6 (13 Mart 1330), 16.

²⁶ Kılıçzâde Hakkı, “Son Gece”, 16.

²⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Son Gece”, 16.

²⁸ Kılıçzâde Hakkı, “Kadın ve Tesettür Meselesi”, *İtikâdât-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 153-154.

Kılıçzâde Hakkı'nın “Kafessiz Ev” başlıklı hikâyesinde evliliğin eş seçimine dair olan kısmında yazarın önerileriyle karşılaşılır.²⁹ Söz konusu hikâyede, “20 sene evvel Anadolu Hisarı'nda yer alan” bir ev ve bu evin sakinleri anlatır. Hikâye çalışmanın bölümleri bakımından değerlendirildiğinde iki kısma ayrılabilir. İlk kısımda görücü usulü evlilik yerine evlenecek kişilerin birbirini önceden tanıdığı izdivaç şeklinin nasıl gerçekleşebileceği konu edilir. Hikâyenin ikinci kısmında ise “Kafessiz Ev” sakinlerinin bölge halkı tarafından “dinsizlik” olarak nitelenen davranışları işlenir.

“Kafessiz Ev”in sahibi Cenani Bey, Beyoğlu Sultanisi'nden mezun olduktan sonra Babîâlî kalemlerinden birinde çalışmaya başlar. Göksu çayırının ve Dört Kardeşler gibi eğlence yerlerinin önde gelen müdavimlerinden olan Cenani Bey'in eğlenceye düşkünlüğü dışında kötü bir insan olduğu söylenemez; imam efendinin dahi bu kanaati taşıdığına özellikle altı çizilir. Zira eğlence mekânlarına devam etmesine rağmen içki, kumar gibi alışkanlıkları yoktur. Aradan bir müddet geçtikten sonra gezintilere ilgisi son bulan Cenani Bey, aile kurmaya karar verir. Bu düşüncesi açığa çıkınca yaşadığı yer inleri gelenlerinden olan kız babaları kendisine iltifatta bulunsalar da Cenani Bey'in izdivaçla ilgili görüşleri farklıdır. “Onun fikrince görmeden, tanımadan evlenmek, hayvan alışverişinden daha aşağı bir alışveriş[tir].”³⁰ Kılıçzâde Hakkı, hikâye kahramanı Cenani Bey ile benzer kanaattedir. “Kadın ve Tesettür Meselesi” başlıklı yazısında, aile yapısını bozmamak amacıyla geleneksel usulün devamını savunanlara şu cümlelerle cevap verir:

Aile! İşte bizde ebediyen mevcut olmayan bir şey. Eğer aile ne suretle olursa olsun bir araya getirilen kadınla erkek ve onlardan mütevellit birkaç çocuktan ibaret bir heyet ise, itiraf eder ki bizde aile vardır. Fakat şunu da söylemeye mecburuz ki ictima' hâlinde yaşayan bazı hayvanâtın bile teşkil ettikleri aile esasâtı bizimkilerden pek yüksektir. Çünkü onlar hiç olmazsa dışilerini görüyor ve intihâb ediyorlar. Bir ailenin esasını kuran, yekdiğerini seven iki cismin ittihadı değil midir?³¹

Kılıçzâde, yukarıda tabiatın verdiği örneği Cenani Bey üzerinden dinle açıklar. Cenani Bey, eşlerin birbirini tanımadan yaptıkları evliliklerin İslam şeriatına uymadığı ve bu evlilikten doğacak çocukların da ruhen ve bedenlen sıhhatli olamayacağı düşüncesindedir. Cenani Bey evleneceği kişinin mümkün merteye iyi eğitilmiş, kendisini anlayabilecek zekâyâ sahip, serbestçe gezip dolaşabilecek hürriyete malik, bununla beraber son derece iffetli olması gerektiği kanaatindedir. Cenani Bey geçmişte tanıdığı hanımları düşününce bu özelliklere haiz Nihal Hanım'ı hatırlar. Nihal Hanım, Cenani Bey'e yazdığı mektuplardan anlaşıldığı üzere Shakespeare'den alıntılar yapacak derecede kültürlü, kendinden emin ve iffetli bir kadındır.³²

Nihal Hanım'dan kendisine gelen mektupları yeniden gözden geçiren Cenani Bey, onun evlenmek istediği kişi olduğuna emindir. Bu niyetini bildirmek üzere Nihal Hanım'ın evine giderek babası Ahmet Bey'e kızıyla olan tanışıklığını açık yüreklilikle anlatır. Ahmet Bey bu cesur tavırdan etkilenir ve kızını çağırarak Cenani Bey'le evlenmek isteyip istemediğini sorar. Nihal Hanım'ın bu izdivacı onayladığını belirtmesi üzerine çiftin nikâhı on beş gün sonra “merasim-i şer'iyeye ile” gerçekleştirilir.³³

²⁹ Masal notu düşünülen “Kafessiz Ev” hikâye özellikleri taşıdığı için çalışmaya dâhil edilmiştir.

³⁰ Kılıçzâde Hakkı, “Kafessiz Ev”, *İctihad* 71 (11 Temmuz 1329), 1558.

³¹ Kılıçzâde Hakkı, “Kadın ve Tesettür Meselesi”, *İtikâdât-ı Batılâya İlan-ı Harp*, 153.

³² Kılıçzâde Hakkı, “Kafessiz Ev”, 1558-1559.

³³ Kılıçzâde Hakkı, “Kafessiz Ev”, 1559.

2. Dinsizlik Alametleri

Kılıçzâde Hakkı'nın hikâyelerinde üzerinde durduğu konulardan bir diğeri dinsizlik yaftasıdır. Halk nezdinde dinsiz olmakla suçlanan insanların aslını göstermek gayesi, yazarın tahkiyeli metinlerinde karşımıza çıkar. Dinsizlik meselesine geçmeden önce Kılıçzâde'nin din hakkındaki görüşlerine yer vermek gerekir. Kaynaklarda onun eğitimi hasebiyle biyolojik materyalizmden etkilendiği ve Batıcılık akımının savunucusu olduğu yazılıdır.³⁴ Ancak söz konusu felsefe ve fikir hareketlerine yaklaşım biçimi kendisine eklenen bu etiketlerin ardını da görme zaruretini doğurur. Nitekim Kılıçzâde'nin II. Meşrutiyet döneminde kaleme aldığı yazılarında dinden ve dolayısıyla İslamiyet'ten vazgeçmeyi salık veren bir düşüncesine rastlanmamıştır. Bilakis Kılıçzâde Hakkı, İslam'ın diğer dinlere olan üstünlüğünün altını çizmektedir; dine sonradan izafe edilmiş inançlardan, akıl dışı uygulamalardan ve hurafelerden arındırılmış bir Müslümanlık tasavvuru üzerinde durmaktadır. "İman" başlıklı yazısı, onun İslamiyet hakkındaki değerlendirmelerini içermesi bakımından önemlidir. Bu yazıda, "En iyi bir dine mâlik olduğumuz hâlde iddia edebiliriz ki en fena bir imana mâlikiz ve bundandır ki, Müslümanlık gibi hayat-bahş bir dine mâlik olmaklığımız bize yaşamak için asla fayda-bahş olmuyor."³⁵ demektedir.

Yukarıda alıntılanan yazının devamında "memleketin muhtaç olduğu iman" açıklanmaktadır. Buna göre iman şeriata uygun olmalıdır ancak tasavvufi tarzda yalnız din için yaşamayı gaye edinmemelidir yahut sadece maddiyat için çalışıp ahlaki boşlamamalıdır.³⁶ Din ve dünya arasında dengeyi savunan Kılıçzâde Hakkı, hikâyelerinde de dünya ile olan ilişkileri bakımından halk tarafından dinsizlikle yaftalanan insanları irdelemiştir.

Aile kurma şekilleri bakımından değerlendirdiğimiz "Kafessiz Ev" hikâyesi, evlenecek çiftin karşılıklı rızası ve birbirlerine duydukları muhabbetin ilanıyla mutlu sona ermez. Evliliklerinin akabinde Cenani Bey'in Anadolu Hisarı'ndaki evinde yaşamaya başlayan çift, bölge halkı tarafından "dine mugayir" olarak nitelendirilen tavırları hasebiyle eleştiri oklarının hedefi haline gelir. Anadolu Hisarı'ndaki eve hâlâ kafes takılmaması, Nihal Hanım'ın yüzünü kalın bir peçeyle örtmemesi, yaz kış eşiyile kol kola yürüyüş yapması mahalle sakinlerinin dikkatini çeker. Muhtarın öncülüğünde bir araya gelen mahalleli imama giderek "dinsizlik" olarak addettikleri bu davranışları sebebiyle Cenani Bey'in uyarılmasını isterler. Mahallelinin tepkisi üzerine imam, Cenani Bey'e şu uyarıda bulunur:

Gençliğinizde taşkınlıklarınızı delikanlılığınıza bağlayabilirdik. Fakat bugünkü dine uymaz hareketleri çekemeyiz. (...) Müslümanlığın esası pencerelere kafes koymak ve karınızın yüzüne sıkı bir peçe örtmektir. Bununla beraber karınızı kolunuza takip çıkmayacaksınız.³⁷

Cenani Bey ise mahalle imamının uyarısı karşılığında yine aynı sertlikte şu cevabı verir: Ben o kadınla mahza mümkün olduğu kadar çok müddet bana arkadaşlık etsin diye, evlendim. Karımla gezmeye çıkmayayım da köyün o pis kahvesinde bir alay cahille dedikodu mu yapayım? Şunun bunun evine işine mi karışayım? Benim işim Müslümanlık değil de bunlar mı Müslümanlığa yakışır şeyler?³⁸

³⁴ Pekdoğan, "Kılıçzâde Hakkı", 414.; Altıntaş, "Batılılaşmış bir Doğulu: Kılıçzâde Hakkı ve Projesi", 93-94.

³⁵ Kılıçzâde Hakkı, "İman", *Hürriyet-i Fikriyye* 1 (25 Kanun-i sâni 1329), 2.

³⁶ Kılıçzâde Hakkı, "İman", 2-3.

³⁷ Kılıçzâde Hakkı, "Kafessiz Ev", 1560.

³⁸ Kılıçzâde Hakkı, "Kafessiz Ev", 1561.

Cenani Bey yukarıdaki sözlerine, imamın delikanlılık zamanları için mazur gördüğü hovardalıklarda, birlikte eğlendikleri hanımların evlerinde kafesler bulunduğunu, yüzlerinde peçeler olduğunu ve ailelerinden bir erkeğin kolunda sokağa çıkmadıklarını ekler. Bu durum yasakların bir başka boyutunu sergilemesi bakımından mühimdir. Kılıçzâde Hakkı, hikâyede işlediği bu görüşlere, “Tamamen Hallolunmadıkça Bitmeyen Bir Mesele” başlıklı yazısında da yer vermiştir. Söz konusu yazıda, ahlaki fazilete sahip olmayan bir kadının peçeyle değil zırhla dahi muhafaza edilemeyeceğinin ve tesettürün ahlaki zafiyete engel olmadığına altı çizilir.³⁹

Kılıçzâde Hakkı için bu mesele bir hikâyede kapanmamış olacak ki “Dinsizler” başlıklı hikâyesinde de -benzer hususiyetleri haiz- bir başka aileyi daha okuyucuyla buluşturur. Hikâye, “Dinsizler” ismini alan ailenin bu ünvana “nâil olmak” için yaptıklarının tahkiyesiyle başlar. Maliye Müfettişi Ali Bey ve ailesine yönelik “dinsizler” yakıştırmasında bulunan mahalle halkı için dindarlığın kıstasları şöyle tasvir edilmektedir:

Onlar indinde dindarlığın alamet-i mahsusası bunlardır: Camiye, türbeye yağ, mum para göndermek köpeklere ekmek doğramak, çenede uzun bir sakal, başta kulaklara kadar geçirilmiş bir fes, sırtta bir aba, elde tesbih gecelik entari ile dolaşmak, arada sırada imam, muhtar ve bekçiyi unutmamak.⁴⁰

Müfettiş Ali Bey ailesinin yaşantısı, taşındıkları gündün beri mahalle kahvesinin baş gündemidir. Ailecek yaptıkları kır gezileri gâvur taklidi addedilen Müfettiş Ali Bey'in aile namusu ve Müslümanlığı sorgulanır. Köyün imamı kadınların sokakta dolaşmasının mümkün olmadığını “Yeniçeri günlerini” yâd ederek; padişahın, şeyhülislamın, zabitin hatta köy delikanlılarının dahi bu konuda vazifelerini yerine getirmeyip miskinleştiğini esef duyarak anlatır.

Eşlerin bir arada yürüyüşe çıkmasının bu denli yadırganarak dinsizlik olarak addedilmesinin toplumsal hafızada yeri vardır. Zira III. Osman kendi gezinti günlerinde kadınları sokağa çıkmaktan menetmiş, III. Mustafa Müslüman kadınların sokağa çıkmalarını tamamen engellemiş, II. Mahmut kadınların erkeklerde birlikte gezmelerini yasaklamıştır. Söz konusu yasaklar Sultan Abdülmecid dönemine kadar devam etmiştir.⁴¹ Bu sebeple Cenani Bey'in ve Müfettiş Ali Bey'in eşleriyle birlikte çıktıkları gezintilerin mahalle sakinleri tarafından kınanmasında tarihî arka planın etkili olduğu düşünülebilir.

Müfettiş Ali Bey'in ailesindeki “dinsizlik” hususiyetlerinin sıralandığı mahalle kahvesinde konu dönüp dolaşıp mescide ve türbeye bağışlanmayan paralara getirilir. Türbedar, demir kafeslere bağlanan bezlerin azalmasını müfettişin karısının ve kızının bu konu aleyhinde vaaz vermesine bağlar. Burada vaaz kelimesinin kullanılması hem köyün vaizini hem de bekçisini endişelendirir. Türbenin kazancının azalmasının sebeplerini araştıran Derviş Mehmet, karısına türbenin bakımını düzgün yapıp yapmadığını sorar, ziyaretlerin azalmasındaki sebebin ne olabileceğini sorgular. Karısı ise herhangi bir kusurunun olmadığını belirterek babasının dükkânında yaptığı gibi karınca duası asmayı teklif eder. Konuşmaya kulak misafiri olan kızları, müfettişin kızından türbeye çaput bağlamanın bir şeye fayda etmeyeceğini işittiğini anlatır. Bir vesileyle müfettişin kızının

³⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Tamamen Hallolunmadıkça Bitmeyen Bir Mesele” *İctihad 92/ İştihad 4* (6 Şubat 1329), 2067-2070.

⁴⁰ Kılıçzâde Hakkı, “Dinsizler”, 1421-1422.

⁴¹ Tuba Çınar, *Osmanlı Toplumunda Evliliğin Sona Erdirilmesi (1839-1922)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 225-226.

sözlerini dinleme fırsatı bulan türbedar, duyduklarını kahvehane müdavimlerine aktarır. İmam ve hatibin bulunduğu bu ortamda, müfettişin kızındaki hitabetin ikisinden de üstün olduğunu vurgulamaktan kendini alamaz. İmam ise “Ben gâvurların mektebinden diploma almadım. Ebu'l-Fazl medresesinde Şemsî Molla'dan icazet aldım.”⁴² diyerek kendisini savunma ihtiyacı hisseder. İmamı kızdırdığını fark eden Derviş Mehmet, “Bilirsiniz a cahillerin sözüne o kadar bakılmaz. Dervişler cahil ve tevekküllü adamlardır.”⁴³ cümleleriyle hocanın gönlünü almaya çalışarak müfettişin kızının sözlerini nakleder:

Hemşirelerim, dedi, ‘evvela Kur’an-ı Kerim’de âyât-ı şerifede evliyalar Allah’ın sevgili kullarıdır. Onlar için hüznün ve keder yoktur ve benim indimde merzûk ve mütenâimdirler⁴⁴ diye beyan buyuruluyor. Başka bir şey söylenmiyor. Yani siz onlara müracaat edin, yalvarın yakarın pencerelerine kirli paçavralar bağlayın onlar size hep istediklerinizi verirler diye beyan buyurulmuyor. Hem o evliyalar da bizim gibi insan bizim gibi Allah’ın kulu. Bunlar zeytinyağı, mumu filanı ne yapacaklar. Eğer mum verilecek ise gece karanlıkta kalmış bir fakire verilmelidir. Allah’ın nuruna mazhar olmuş evliyaların muma, kandile ne ihtiyaçları vardır. Bir de bu baba veya evliya denilenlerin erdiklerini, indillah makbul olduklarını nereden bilelim.⁴⁵

Evliyalara çeşitli adalarda bulunmak Kılıczâde’nin “Pek Uyanık bir Uyku” başlıklı yazısında bir maddeyle yer almıştır. Evliyalara adakların yasaklanacağını belirtildiği maddedeki, “Zira evliyaların bu gibi nezirlere ihtiyaçları yoktur; onlar indehû merzûkturlar ve onlar hafv u hüzünden berîdirler.”⁴⁶ cümlesi, hikâyedeki müfettiş kızının açıklamalarını destekler niteliktedir.

Hikâyenin devamında Derviş Mehmet’in kızı bu cümlelere itiraz ederek evliyaların kerametlerinden bahseder. Evliyalar sinirlendiğinde yerin titrediğini; babasının akşamdan evliyaların abdest alması için bıraktığı su dolu ibriği sabahleyin boş, havluları da ıslak bulduğunu söyler. Müfettiş kızı ise bahsi geçen olaydaki evliya için, “Bu fena ve fani dünyanın nesini beğeniyor ki öldükten sonra hemen bir daha dirilmeye özenmiş olsun?”⁴⁷ sorusunu yöneltir. Hikâyenin bu kısmı müfettiş kızının eğitimini ve düşüncelerini isnat ettiği kaynakları göstermesi bakımından mühimdir:

Bizim Robert Kolej’deki hocamız diyordu ki: İnsanın hayat-ı hakikiye ve sermediyesi öldükten sonra başlar. Egerçi evliyalar hayydır. Fakat bizim cahil derviş ve softaların anladıkları ve daha doğrusu halka anlatmak istedikleri gibi can sahibi değildirler. Yani bizim gibi yiyip içmezler. Abdest alıp namaz kılmazlar. Onların hayatları pek başka bir şeydir ki softalar ve dervişler o hayatı kemal-i cehaletlerinden nâşi idrak edemez.⁴⁸

Ölümden sonraki yaşam ve dünya hayatı münasebetini açıklamak için Robert Kolej’deki hocasını referans gösteren kız, keramet meselesini anlatmak için babasıyla ziyaretine gittikleri “sarıklı ama âlim ve fâzıl bir zat(a)” atıfta bulunur:

Efendi hazretlerine sordum. Cevaben, ‘Kızım dedi, böyle şeylerin aslı yoktur. Zaten kerim olanlar kerametlerini izhara tenezzül etmezler, çünkü bu onların indinde pek gayr-i mergup bir şeydir. Falan evliya darılmış da filanı çarpmış, yok ağzını

⁴² Kılıczâde Hakkı, “Dinsizler”, 1423.

⁴³ Kılıczâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

⁴⁴ Yunus, 12/62-64.

⁴⁵ Kılıczâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

⁴⁶ Kılıczâde Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uyku”, *İctihad* 57 (7 Mart 1329), 1262.

⁴⁷ Kılıczâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

⁴⁸ Kılıczâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

yüzünü eğitmiş, yahut şöyle böyle yapmış. Bunların hepsi, halkın sırtından bad-ı heva geçirmek isteyen bir sürü kalpazanların uydurmasıdır. Ve bilirsiniz ya bu her dinde vardır. Hele Katoliklikte nihayeti gelmez. Mâ'mâfih bence insandan büyük evliyâ, insaniyetten büyük kerâmet olmaz.⁴⁹

Türbeye bez bağlayanları eleştiren “âlim ve fâzıl sarıklı zat” sözlerine “Eşeğini gömüp de Uzunkulak Dede⁵⁰ namıyla âleme perestîş ettiren sonra da zengin olan hilekârların hikâyesini”⁵¹ hatırlatarak devam eder. Evliyalara mum adamanın faydasız bir taklit olduğunun altını çizen bu zatın sözleri, müfettişin kızı tarafından komşu kızlara aktarılır.

Kahvede anlatılanları sessizce dinleyen muhtar da karısının, müfettişin karısından duyduklarını naklederek sohbete katılır. Bu defa konu Ramazan'ın başlangıç işareti olan yeni ayın görünmesinde yaşanan uyuşmazlıktır. “Dinsizlerin bilgiç hanım efendisi” şeklinde nitelendirilen müfettişin eşi, bütün İslam âleminin aynı anda oruca başlayıp bayrama erişmelerine dair temennisini aktarır. Buna karşı muhtarın eşi, “Hayır olamaz efendim, şeriat böyle emrediyor. Ayı görüp tutmalı ayı görüp bayram yapmalı.”⁵² cevabını verir. Müfettişin eşi ise “vakt-i saadetteki” imkânlar ile o günün imkânlarının mukayese edilemeyeceğini; telgraf, telefon gibi haberleşme araçlarının “dünyayı örümcek ağı gibi kaplamış” olduğunu belirtir. Ardından sözlerini şu cümleyle tamamlar: “Fakat mesela Şemsi Molla'nın dediklerinden ayrılamayan karanlık beyinlerden hakikat nuru tulu edemez ki!”⁵³ Bu cümleler neticesinde ertesi gün imamın evinde “dinsizler familyasının mahalleden çıkarılması için teşebbüsatta bulunmaya” karar verilir. İlk teşebbüs olarak II. Abdülhamid'e jurnal verilmesi kararlaştırılır.

3. Sahte Softalığın Simgesi: Yunus Hoca

Kılıçzâde Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harp” başlıklı yazısına, “Karîlerim, serlevhâyî görür görmez telaş ve heyecana düşmeyiniz. Siz o kelimeleri okumakla hiçbir zaman Müslümanlıktan çıkmadınız ve ehl-i cehennem olmadınız.”⁵⁴ ikazıyla başlar. Ardından menfaatleri uğruna “İslâmiyet'i şan ve şerefle payidar edecek hüküm ve nasları” yalnızca kıyamet günü tasvirleriyle şerh eden softa, şeyh ve dervişlerden intikam almak gerektiğini belirtir. “Dervişlik ve Softalık Meselesine” başlıklı yazısına, “Sahte kelimesini daima ilave etmeyi unutmamalıdır.”⁵⁵ dipnotunu düşüren Kılıçzâde, işini hakkıyla yapan âlim ve fâzıl din adamlarını istisna tutar. Buna ilaveten, “softalık mesleğinden yetişmiş ve din ve millete pek büyük hizmetler etmiş, gerek eskilerden ve gerek yenilerden”⁵⁶ Eğri Fatih'i, Saadettin Efendi'yi, Mahmud Esad Efendi'yi, Musa Kazım Efendi'yi, Fatin Efendi'yi,

⁴⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

⁵⁰ Burada hatırlatılan hadise dergâhtan ayrılan genç bir dervişin seyahati esnasında ölen eşeğinin önemli bir zatın mezarı olarak zannedilmesi yahut ilan edilmesiyle kabrin ve dervişin gördüğü ihsandır. Bu anlatı “halkın saflığından çıkar sağlamak” bağlamında çeşitli vesilelerle tekrar edilir. Hüseyin Rahmi Gürpınar “Mübareğin Kuyruğu” başlıklı hikâyesinin girişinde “Erenlerden Uzunkulak Baba”nın türbesinden bahseder. Sibel Turhan Tuna, “Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Bazı Öykülerindeki Folklorik Ögeler ve Bunların Günümüze Yansımaları”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 38. ICANAS/ Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zeki Dilek vd. (Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2007), 1625.

⁵¹ Kılıçzâde Hakkı, “Dinsizler”, 1424.

⁵² Kılıçzâde Hakkı, “Dinsizler”, 1425.

⁵³ Kılıçzâde Hakkı, “Dinsizler”, 1425.

⁵⁴ Kılıçzâde Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harp”, *İçtihad* 58 (14 Mart 1329) 1277.

⁵⁵ Kılıçzâde Hakkı, “Dervişlik ve Softalık Meselesi”, *İçtihad* 62 (18 Nisan 1329), 1349.

⁵⁶ Kılıçzâde Hakkı, “Dervişlik ve Softalık Meselesi”, 1350-1351.

Ahmet Mahir Efendi'yi, Hasan Fehmi Efendi'yi, Şevketi Efendi'yi anıp “ulemâ-yı hakikî” olduklarını dile getirdikten sonra şu temennide bulunur:

İstiyoruz ki bütün sarıklı olanlar bunlar gibi ciddi amîk ve ceyyid düşünsünler; tâ ki, sarık ve cübbe bugün olduğu gibi bir alâmet-i tevhiş değil bir nişâne-i irfan u fazilet olsun ve herkes onları hakiki bir muhabbet ile sevsin ve onlardan müstefit olsun. Bu ise hak ve hakikat aleyhine kıyam ile, isyan ile değil tahsil ile, tevaggul ile çenber-i bî-mana-yı taâssubu parçalamakla ve nihayet serbest düşünmeye cesaret ibrâz etmekle kâbil olur.⁵⁷

Kılıçzâde Hakkı, bütün din adamlarının taassup zincirini parçalayarak insanları düşünmeye davet etmesini beklerken aksi şekilde hareket eden sahte softaları ise hikâyelerindeki “Yunus Hoca” tipleriyle tenkit eder. Kılıçzâde, Yunus Hoca hikâyeleri sebebiyle “meşihat tarafından” eleştirilmiştir. Hikâyelerin yayın organı *İctihad* mecmuasının, 24 Ağustos 1329 (6 Eylül 1913) tarihinde kapatılması üzerine *İstihad/İşhad* adlarını kullanmak suretiyle isim değişikliğine gitmiştir.⁵⁸

Kılıçzâde Hakkı'nın üç hikâyesinin ana kahramanı, sahte softalığın tecessüm etmiş hâli olan Yunus Hoca'dır. İlk hikâye olan “Yunus Hoca'nın Kendisi”nde bahsi geçen tip şu cümlelerle tanıtır: “Yunus Hoca acib bir simâ-yı tarihîdir. Kendisi uruk u cinas-ı muhtelifeye mensup ve mahall-i velâdeti pek kesîr olduğu için nerelerde doğduğunu katiyetle tayin etmek mümkün olamamıştır. O, çok kere ölmüş ve yine dirilmiştir.”⁵⁹ “Yunus Hoca'nın Kendisi”nin anlatıldığı bu hikâyeye göre insanlık için ortak cehalet mevcut oldukça Yunus Hoca yaşayacak ölmeyecektir. Lâkin Yunus Hoca, “ulûm ve fûnûnun taammüm ettiği gün ebediyen âlem-i hayata veda etmiş olacaktır.”⁶⁰ Yunus Hoca'nın nesebinin tespiti ise şöyledir:

Yunus Hoca, neşet-i evveli itibarıyla pek kadimdir. Hatta kable't-tarih yaşadığında şüphe yoktur. Zayıf bir iddiaya itimat edilirse kendisinin evlad-ı Kâbil'den olduğuna inanmak lazım gelir. Fart-ı sürat ve çalakinden nâşi bütün edyân ve mezâhibi dolaşmış hepsinde aynı vazifeyi ifa etmiştir. O, Yunanistan'da, Mısır'da, Rum'da, Çin'de, Hint'de, Avrupa'da uzun seyahatlerde bulunmuş, nihayet memalik-i İslamiyye'de tavattun eylemiştir.⁶¹

İslam coğrafyasında karar kılan Yunus Hoca, bazı rivayetlere göre Abdullah bin Sayyâd, bazılarına göre Emeviler tarafından Müslüman edilmiştir.⁶² Hikâye kahramanının soyu Benî Ümeyye'ye dayandırılırken pek çok torunun Erzurum'a yerleştiği belirtilir. Burada Yunus Hoca'nın nesebi hakkında zikredilen isimlere dikkat etmek gerekir. Zira Abdullah bin Sayyâd; Yahudi bir soydan gelmesi, gaipten haber vermesi ve buna binaen peygamberlik iddiasında bulunması, hadis literatüründeki birbiriyle çelişen rivayetleri, mesih deccâl olduğuna dair inanışlar sebebiyle İslam tarihinin tartışmalı kişilerindedir.⁶³

Gustave Le Bon⁶⁴ tarafından dikkatle incelenmesi gereken bir “type” olduğunun altı çizilen Yunus Hoca'nın ön planda olduğu zamanlar anlatılırken Hasan Sabbah dönemi ve

⁵⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Softalık ve Dervişlik Meselesi”, 1351.

⁵⁸ Çilek, “Kılıçzâde Hakkı'ya Göre Peygamberlik”, 21.

⁵⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, *İctihad* 73 (25 Temmuz 1329), 1601.

⁶⁰ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁶¹ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁶² Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁶³ Mustafa Çağrırcı, “İbn Sayyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/305-306.

⁶⁴ *Kitlelerin Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi* kitaplarının yazarı Gustave Le Bon, *İctihad* dergisi yazarları tarafından takip edilen bir isimdir. Abdullah Cevdet, *İctihad* sütunlarında hem kendisi hakkında yazılar yayınlamış hem

son Abbasi halifesinin veziri İbnü'l Alkamî anılır. Hasan Sabbah, dini kullanarak insanlara terör eylemleri yaptırmayla⁶⁵, İbnü'l-Alkamî ise Abbasi devletinin yıkılmasına sebep olan kötü yönetimiyle bilinir.⁶⁶ İki isim arasında Şîî olmaları ve tefrikaya sebebiyet vererek kan dökmeleri gibi ortaklıklar mevcuttur.

Yunus Hoca'nın parmağı olduğu belirtilen olaylardan bir diğeri Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan Hz. Ali ve Muaviye arasında yaşanan ikiliktir. Nitekim hikâyeye göre “Şehadet-i Osman-ı Zinnureyn'e ön ayak olan odur. Muaviye ile vuku bulan Sıffin Muharebesi'nde Şamîlerin hilesini terviç ile İmam Ali'nin hak-ı meşruunu kaybetmesine sebep odur.”⁶⁷ Örnekler İslam tarihinin tefrikalara sebep olan kanlı hadiseleriyle sınırlı kalmaz, İslam filozoflarına da uzanır. Buna göre Yunus Hoca; Hallac-ı Mansur, Muhyiddin Arabi, Gazzali gibi İslam düşünürlerinin öldürülmesi fetvasını verendir yahut bu hususta oy kullanandır.⁶⁸

Kılıçzâde Hakkı, hikâyenin devamında Yunus Hoca'nın ceddinin Osmanlı Devleti içerisindeki faaliyetlerini anlatır. Buna göre Şehzade Yakup Çelebi'nin katlinde fitnenin defedilmesi gerekçesiyle “şer-i şerif”e uygunluğunu belirten, diğer taraftan II. Osman'ın öldürülmesine rehberlik eden Yunus Hoca'dır.⁶⁹

Bir şehzade ve bir padişahın öldürülmesiyle sonuçlanan bu hadiselerden ilki Yıldırım Beyazıt'ın tahta geçmesiyle ilgilidir. I. Murad'ın oğlu Yakup Çelebi, kendisi yerine kardeşi Beyazıt'ı tercih eden devlet erkânının müsaadesiyle katledilir. Böylece Osmanlı Devleti'nde “kardeş katli” başlar.⁷⁰ II. Osman'ın öldürülmesinde ise etkili olan iki sınıf: ulema ve yeniçerilerdir.⁷¹ Bu hadiselerde devlet adamlarının, askerlerin ve ulemanın tarihin seyrini değiştirdiği görülür. Kılıçzâde Hakkı, Yunus Hoca'yı şu sıfatlarla tanıtmaya devam eder.

Murat-ı rabi tarafından -müfstitliğine binaen- Kalitarya'da idam ve kumlara defnedilmişse de az müddet sonra, Sultan İbrahim zamanında yine dirilmiştir. Cinci hocanın musahib ve hemdemi idi. Patrona'nın kadısı Kabakçı'nın müfterisi o idi. Selim-i salisin şehadeti, Nizam-ı Cedid askerinin kahr u tenkili, Alemdârın ifnası hep onun başı altından çıkmıştır. Volkan mecmuasının müessisi, Hamdi Çavuş'un akıl kahyası o idi. Kör Ali tâ kendisidir.⁷²

Yukarıda bahsedilen isimlerden ilki, idam edilen ilk şeyhülislam olan Ahizade Hüseyin Efendi'dir. Müfstitlik olarak değinilen husus ise IV. Murad'ın ilmiye sınıfına karşı tutumu sebebiyle annesi Kösem Sultan'a oğlunu ikaz etmesi minvalinde bir mektup

de mektuplaşmalarına yer vermiştir. (Abdullah Cevdet, “Gustave Le Bon”, *İçtihad* 337 (15 Ocak 1932), 5643-5645.) Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: Mustafa Enes Aktürkoğlu, “Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 339-354.

⁶⁵ Abdülkerim Özaydın, “Hasan Sabbah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 347-349.

⁶⁶ Abdülkerim Özaydın, “İbnü'l-Alkamî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/483-484.

⁶⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁶⁸ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁶⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1602.

⁷⁰ Tuğba Demirci, *Sosyal ve Politik Bir Vaka Olarak Osmanlı Devleti'nde Şehzade Ölümleri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67-68.

⁷¹ Feridun Emecen, “Osman II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/455.

⁷² Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, *İçtihad*, 1602.

göndermesidir. Bu durum ortaya çıkınca Ahizâde, Kıbrıs'a sürgünü esnasında gemiden indirilip idam edilmiş ve kumsala gömülmüştür.⁷³

Patrona Halil İsyanının elebaşlarından olarak hikâyede adı geçen kişi, İstanbul kadısı Deli İbrahim Efendi'dir.⁷⁴ Nizam-ı Cedid ordusuna ve III. Selim dönemine son veren Kabakçı Mustafa İsyanının “arka plandaki gerçek mimarlarının sadâret kaymakamı Köse Mûsâ Paşa ile Şeyhülislâm Topal Atâullah Mehmed Efendi”⁷⁵ olduğu bilinmektedir. II. Selim’i yeniden padişah yapmak isterken cesediyle karşılaşan⁷⁶ Alemdar Mustafa Paşa, II. Mahmud’un padişah olmasını sağlar. Ancak ordunun düzenlemesini istemeyen yeniçerileri engellemeye çalışırken ölür.⁷⁷

Yunus Hoca’nın fitneleri bunlarla sınırlı kalmaz. Nitekim *Volkan* gazetesinin kurucusu olan ve 31 Mart Vakası’nın müsebbibi görülen Derviş Vahdeti,⁷⁸ söz konusu ayaklanmada Avcı taburunun başındaki isimlerden biri olan Hamdi Çavuş⁷⁹ ve Fatih Camisinde “din elden gidiyor” açıklamalarıyla etrafında insanları toplayarak Yıldız Sarayı’na giden Kör Ali⁸⁰ Yunus Hoca ile bağlantı kurulan kişiler arasındadır. Yunus Hoca’nın fitneleri sayılırken II. Meşrutiyet dönemindeki fikir hareketlerinin izini taşıyan süreli yayınlar da anılmış, “içtihadıyyunu tekfir için, pîr aşkına, neşredilmeğe başlamış olan bütün dinî ve ilmî gazetelerin müdür-i umumileri” de Yunus Hocayla ilişkilendirilmiştir.⁸¹

Zikredilen bu örnekler, Kılıçzâde’nin hem İslam tarihine hem de Osmanlı tarihine dair araştırmalarını gösterir niteliktedir. Nitekim *Akvemü’s-Siyer* örneği üzerinden “İslam tarihi nasıl anlatılmalıdır?” sorusuna cevap arayan yazar, söz konusu kitap yayınlanır yayınlanmaz temin edip “yutarcasına mütalaa etmiş” olduğunu vurgular. Ardından, “İstanbul’da Bab-ı Meşîhât Mektûbî Kaleminde bu gibi hurafe-âlûd efkâr cây-i kabul bulursa, acaba bi’l-farz, Konya medreselerinde carî olan efkâr nasıldır?”⁸² sorusunu sorar. Bu endişe sahte softlığıyla simgeleştirdiği hikâye kahramanının yolunu Konya medreselerine düşürmüştür.

Kılıçzâde Hakkı, “tüm zamanların softalarının bir temsili olarak ortaya koyduğu”⁸³ Yunus Hoca’nın en nihayetinde Konya’nın Karıştıran köyündeki Fitneoğulları ailesine mensup olduğunu yazar. Onun başlangıç eğitimi olan “Mebadî-yi ulum”u Konya’da aldığını belirtirken bu eğitimi hikâyeye not olarak eklediği şu cümlelerle açıklar: “Yunus

⁷³ Mehmet İpşirli, “Ahizâde Hüseyin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/548-549.

⁷⁴ Abdülkadir Özcan, “Patrona İsyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/189-192.

⁷⁵ Kemal Beydilli, “Kabakçı İsyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/8.

⁷⁶ Kemal Beydilli, “Selim III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/424.

⁷⁷ Kemal Beydilli, “Alemdar Mustafa Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/365.

⁷⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, “Volkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/123-125; Zekariya Kurşun, “Derviş Vahdeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/198-200.

⁷⁹ Atatürk Ansiklopedisi, “31 Mart Vakası”, (Erişim 02.10.2023)

⁸⁰ Necdet Aysal, “Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 37-38 (Mayıs-Kasım 2006), 19.

⁸¹ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca’nın Kendisi”, 1603.

⁸² Kılıçzâde Hakkı, “Akvemü’s-Siyer”, *İçtihad* 66 (16 Mayıs 1329), 1435.

⁸³ Nesime Ceyhan, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Hikayesi*, 260.

Hoca'ya göre mebadi-yi ulum, Kur'ân-ı Kerim ile Mızraklı İlmihâl kıraati. Tecvit ve harfleri sülüs veya nesih hattıyla teker teker yazmaktır. Bunları tahsil etmiş olan herkes efendi ve molladır. İstedığı yerde ders okutabilir.”⁸⁴

Yunus Hoca, kırk sekiz kez başa döndüğü için iki sene sonunda ancak ebcede geçebilir. Ebcedi “yalan yanlış” okuyabildiği için muallim tarafından “Konya Şekercileri”nin imalatı olan “Ashab-ı Kehf” isimli bir mühürle mühürlenmiş kırmızı akide şekeriyle ödüllendirilir. Söz konusu şekeri yedikten sonra “uykuya mübtela” olur. Kılıçzâde Hakkı hikâyenin bu kısmını şu arasözle böler: “İstirad: Bunun tesir-i mahsusuyla olmalıdır ki, Yunus Hoca, halkı pek ziyade uyutmak taraftarıdır. Halkın uyanık durmasını kendi huzur-ı hâb u rahatını ihlal eder havfiyla, asla tercih edememektedir.”⁸⁵

Konya İbtidâî Mektebi'ne başladıkdan sekiz sene sonra Kur'an'ı hatmeden, altı senede her yaprakta yetmiş yedi hata yapmak suretiyle hıfzeden Yunus Hoca'nın eğitimi, mizahî bir üslupla anlatılır. Mürekkep yalamışlığı baş hafızın yeşil renkli karalama kâğıtlarını diliyle temizlemesinden ileri gelir. Hikâyede övüldüğü belirtilen kabiliyeti, çeşitli kelimeler yazdıktan sonra yeşil renkli meşk kâğıdına bakarak satırlarının doğruluğunu kontrol etmesidir. Harekeli yazılmış *Mızraklı İlmihâlî*'ni kekeleyerek okuması yine bir başka başarısıdır. Kılıçzâde'nin istihzaları medresenin muallimi Tokmak Hafız'a şu cümlelerle uzanır: “Tamam kırk seneden beri muallimlik eden Tokmak Hafız, bu derece zeki ve kabiliyetli bir şakirde tesadüf etmemiştir. Onun gibi bir talibin mevcudiyetini mektep içinde bir şeref addetmekte idi.”⁸⁶

Tokmak Hafız'ın teveccühü, Yunus Hoca hafızlığını tamamladığında da devam eder. Şehrin ileri gelenleri Yunus Hoca'nın medresede kalarak tedrisata devam etmesi gerektiğini söylerken Tokmak Hafız, büyük bir müderris, kazasker, şeyhülislam olması muhtemel talebesini İstanbul'a gönderir. Yunus Hoca “softalığın en parlak” döneminde İstanbul'a gelir. Bu dönem “medrese-nişin olan talebe-i ulum efendilerin imtihanlarından af buyurulduğu zaman”dır.⁸⁷

Yunus Hoca'nın tahsil hayatının devamına geçmeden evvel, Kılıçzâde'nin medreselerdeki eğitim sistemine dair kanaatlerini aktarmak gerekir. Süleymaniye Medresesi ile Kolej de Frans'ı kıyaslayan Kılıçzâde Hakkı, softaları ilim ve fenni “Halebî”den veya Kara Davud’dan ibaret” sanmakla, aynı şeyleri tekrar etmekle eleştirir:

Yirmi otuz sene mütemadiyen (nasara, yansuru ve gâle yegûlu) tasrifâtının karşısında sallanıp durmaktan başka bir hüner gösteremeyen bu kabiliyetsizlerin⁸⁸ nesine güvenmelidir de etfâl-ı Müslimîni bunların yed-i terbiyesine teslim etmelidir.⁸⁹

Yukarıdaki cümlelerin devamında medreseleri cehalet ve taassup kaynağı olarak gören Kılıçzâde Hakkı, bu düşüncesinde yalnız değildir. Medreselerin yetersizliği meselesi devrin aydınlarının ortak kanaatidir. Kimisi medreselerin ıslahını savunurken kimisi ilga edilmesi taraftarıdır. II. Abdülhamid döneminde medreselerin eğitim programlarının

⁸⁴ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1603.

⁸⁵ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1603.

⁸⁶ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1603.

⁸⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kendisi”, 1604.

⁸⁸ Bu makalenin de yer aldığı *İtikâdât-ı Batıluya İlan-ı Harp* adlı kitapta, “kabiliyetsizlerin” kelimesinden sonra parantez içerisinde “ulema-yı hakikîyeyi daima müstesna tutmalıdır” ifadesine yer verilmiştir. Kılıçzâde Hakkı, *İtikâdât-ı Batıluya İlan-ı Harp*, 42.

⁸⁹ Kılıçzâde Hakkı, “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harp”, 1280.

düzenlenmesi, bazı kitapların çıkarılması, bazı derslerin eklenmesi müderrisler tarafından da teklif edilmiştir.⁹⁰

Kılıçzâde Hakkı, Yunus Hoca'nın sergüzeştine, "Yunus Hoca Talebe" hikâyesiyle İstanbul'daki medrese talebeliğini anlatarak devam eder. Hikâyenin başında Yunus Hoca, Tokmak Hafız'ın kendisine verdiği bir mektupla Nuruosmaniye Camii'ndeki medresenin müderrisi Ahmet Hayri Efendi'ye ulaşır. Söz konusu müderris, "Patrona'nın eyyam-ı tuğyanına, Kâğıthane ve civarındaki ekâbire mahsus kasırlarla Üsküdar'daki matbaanın tahribine fetva veren Hayri Efendi'nin ahfâdından[dır]."⁹¹

Medreseye kabul edilen Yunus Hoca, medresedeki odayı iki softayla paylaşır. Medrese talebelerinden Hasankaleli Arif Hoca, yeni arkadaşına bir sigara ikram eder. Yunus Hoca'nın bu ikramı reddetmesi üzerine Arif Hoca, medrese öğrencilerinin vaziyetini bildiren şu cevabı verir: "Sen de alışırsın, dedi, geldiğimiz zaman biz de senin gibi içmiyor idik. Buraya medrese derler. Hem onu hem de diğer birçok şeyleri öğreniyorsun."⁹²

Medresenin düzenine dair Yunus Hoca'yı bilgilendiren oda arkadaşları, padişahın medreseye ikramlarının koyun göndermekle sınırlı kalmadığını ayrıca medrese talebelerinin imtihan ve askerlikten de affedildiklerini belirtirler. Daha sonra kendilerine biçilen misyonu şu cümlelerle açıklarlar: "Hem din ile mücahede hem küffar ile mücahede... İki karpuz bir koltuğa sığmaz. Şevket-penah efendimiz din ile mücahedenin daha mühim olduğunu taktir buyurdukları için bizi küffar ile mücahededen af buyurdular."⁹³

Hikâyede medrese talebelerinin askerlikten muaf tutulmasının, eğitim sistemindeki olumsuz etkisinin bütün sorumluluğu "devr-i sabıka" ve II. Abdülhamid'e yüklenmiştir. Oysa tarihi seyre bakıldığında medrese talebelerinin askerlik hizmetine tabi olmaları Tanzimat döneminde yürürlüğe konulan bir kanunladır. Söz konusu kanun, medrese talebelerinin kurayla imtihan edilmelerini ve imtihanda başarısız olanların askere alınmasını kapsar. Askerlik muafiyeti sadece medrese talebelerine has bir durum değildir. İmtihan neticesinde başarılı bulunan tıbbiye, hendese, baytar mektebi öğrencilerine de bu hak tanınmıştır.⁹⁴ Tanzimat'tan itibaren uygulanan ve II. Abdülhamid döneminde çeşitli düzenlemeler yapılan medrese talebelerinin askerliğiyle ilgili kanunların, 1892 yılından itibaren uygulanmaması medreselerde askerlik vazifesinden kaçanların bulunmasına neden olmuştur.⁹⁵

Kılıçzâde Hakkı, Yunus Hoca ve diğer medrese talebeleri arasındaki anlayış farklılığını hikâyede çeşitli vesilelerle vurgular. Bunlardan biri kaşık kullanımına dairdir. Yemek faslında Yunus Hoca kaşığa gerek olmadığını, sahabenin elleriyle yemek yediğini hatırlatır ve kaşık kullanmayı kâfirlikle ilişkilendirir. Oda arkadaşlarından Cafer Hoca bu durumu tashih etmek gereği duyar: "Aferin hocam, dedi, sen dört yüz dirhem bir Müslüman olacaksın. Fakat malum ya temizlik de sünnettir. Çatal ile yemek yemek egerçi pek günahdır fakat kaşığın o kadar zararı yoktur. Mübah olmasa bile nihayet mekruh

⁹⁰ Zeki Salih Zengin, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, (Ankara: Maaarif Mektebi Yayınları, 2019), 49.

⁹¹ Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca Talebe", *İçtiâd* 77 (22 Ağustos 1329), 1703.

⁹² Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca Talebe", 1703.

⁹³ Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca Talebe", 1704.

⁹⁴ Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 174-176.

⁹⁵ Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, 181.

olabilir.”⁹⁶ Ayrıca Yunus Hoca'nın kimseyi beklemeden odanın ortasına kurulmuş sofranın en beğendiği köşesine oturması karşısında Cafer Hoca: “Aferin Yunus Hoca!.. Senin tam bir kadı olmaya istidadın var... Hoca dediğin yüzü biraz pek olmalı. Hele boğaz işlerine ait olursa hiç sağa sola bakmamalı”⁹⁷ der. Bu cümleler Kılıçzâde'nin kadılık makamına ve genel itibarıyla din adamlarına karşı tavrının bir başka yansımasıdır.

Yunus Hoca, odada tek kaldığında merakına yenilerek diğer medrese talebelerinin sandıklarını kurcalar. Ağzı mantarlı sarı ve kırmızı renkli sular bulunan şişeler, pamuk ve sabuna benzeyen şeyler gören Yunus Hoca'nın merakı oda arkadaşları döndükten sonra son bulur. Kadehleri ve şişeleri çıkarıp sohbeteye koyulan Cafer Hoca ve Arif Hoca, Kömürcü ve Ziba Sokağı'na ziyaretlerinden ve burada kaptıkları hastalıklardan bahsederler. Misafir olarak gittikleri diğer odada Yasin Hoca “hamam âlemi”nde kaptığı bir hastalık dolayısıyla yatmaktadır. Medrese talebelerinin Beyoğlu'nda Ziba Sokağı'ndaki evlerdeki katıldıkları eğlenceleri birbirlerine anlatmalarıyla neticelenen hikâyeye, “Vakıa devr-i sabıkta cereyan etmiştir.”⁹⁸ notuyla tamamlanır. Bu hikâyede medreselerdeki yozlaşmayı göstermiş ve kadı olmak üzere yetiştirilen medrese talebelerinde görünen ahlaksızlıklara işaret edilmiştir.⁹⁹

Yunus Hoca'nın bir başka macerası, “Yunus Hoca'nın Kavgalarından” başlığıyla *Hürriyet-i Fikriyye* dergisinde yayımlanır. Hikâyedeki olaylar, dönemine göre modern giyinmiş bir kadın ile Yunus Hoca'nın karşılaşmasıyla başlar. Yunus Hoca ve bu hanım mağazanın kapısında karşılaştıklarında birbirlerine, kıyafet ve tavırlarından ötürü, aynı yadırgayıcı ve küçük gören gözlerle bakarlar. Konya'da hocası Tokmak Hafız'ın kıyamet alameti olarak kadınların süslü ve açık yüzle gezmesini göstermesi, Fatih ve Süleymaniye'deki ulemanın “büyük harekât-ı arzı” kadınların giyimine ilişkilendirmesi Yunus Hoca'nın zihninde yer etmiştir. Yunus Hoca'nın şuur akışından yansıyan aşağıdaki cümleler, Kılıçzâde'nin sahte softalığa dair değerlendirmelerinin özeti gibidir:

Hele şeyhülislam efendi hazretlerinin tamim ettiği vasiyetnâme-i peygamberîde bütün bu olacaklar tamamıyla yazılı değil mi idi? Artık bütün felaketlerin, hep kadınların açık saçık gezmelerinden nâşi min-tarafillah gönderildiğine daha başka ve büyük delil ister mi? Halk fukaraya, dervişlere, medreselere bakmıyor, bütün paralarını süse, ziynete veriyorlardı.¹⁰⁰

Yunus Hoca, aklından bunlar geçerken, kadına hesap sormaktan kendini alamaz ve şu sözleri sarf eder: “Kadın! Kadın! Dedi. Allah'tan korkmaz, peygamberden utanmaz mısın? Nedir bu senin kıyafetin? Gâvur musun, Müslüman mısın? Senin bu murdar çarşafını paralamayayım da ne yapayım?..” Bir yabancımanın kendisiyle bu şekilde konuşmasından rahatsızlık duyan kadın, “Elhamdülillah Müslümanım, Allah'ı da peygamberi de senden iyi tanırım. Benim imanım seninki gibi taklidî ve çürük değildir. Ne demek istiyorsun hoca?” diye cevap verir. Kıyafetleri üzerinden maruz kaldığı eleştiriler karşısında giydiklerinin eşinin emekleri sonucu elde edilmiş helal mal olduğunu söyleyen kadın, Yunus Hoca'ya “beytül maldan fayda gördüğün kadar Müslümanların faydasına çalışsan”¹⁰¹ der. “Şeriat muhafızı” olduğu için kadının kıyafetlerine karıştığını Yunus Hoca'nın “Biz karışmayalım da papaz

⁹⁶ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca Talebe”, 1705.

⁹⁷ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca Talebe”, 1708.

⁹⁸ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca Talebe”, 1711

⁹⁹ Nesime Ceyhan, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Hikayesi* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2009), 258.

¹⁰⁰ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kavgalarından”, *Hürriyet-i Fikriyye* 10 (10 Nisan 1330), 14.

¹⁰¹ Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kavgalarından”, 14

mı karışsın?” sorusu karşısında kadının cevabı, “Papazlar kadar malumatlı olsaydınız zaten bu gibi şeylere karışmayı vazifenizden hariç bilirdiniz.”¹⁰² şeklindedir.

Hikâye kahramanı Yunus Hoca ile muhatabı kadın arasındaki münakaşa, Kılıçzâde'nin Batıcılığıyla ilişkilendirilerek Hıristiyanlık övgüsü olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı Kılıçzâde Hakkı, Müslümanlığın tefekkür dini olduğunu vurgulamakta ve Katolik mezhebi hakkında şunları söylemektedir: “Katoliklikte tefekküre ve tahlîl ve tenkide mesâğ yoktur. El-minnetu lillâh ki Müslümanlar tefekkür ve taâkkül ile me'murdurlar.”¹⁰³

Hikâyedeki kadın, kendisine söz konusu ikazı yapmayı vazife edinen din adamına; bu uyarının yerinin sokak ortası, mağaza kapısının önü değil kürsüler olduğunu hatırlatır. Halka kürsü üzerinden Allah'ın emir ve yasaklarını anlatarak vaaz ve nasihat etmesinin uygun düşeceğini belirtir. Bu durum iki kişi arasındaki tartışmayı başka bir boyuta taşır. Münakaşa eden ikilinin etrafında bir daire oluşur. İçlerinde bir zabıta da bulunduğu halde kimse sokak ortasında bir kadına şiddetle bağırarak medreseliyi oradan uzaklaştırmaya yeltenmez. Hikâyenin bu kısmı, Kılıçzâde'nin madde madde modernleşme safhalarını anlattığı “Pek Uyanık Bir Uyku” başlıklı makalesini hatıra getirir. Nitekim söz konusu makalenin ilgili maddesi şöyledir:

Kadınlar diledikleri tarz ve biçimde telebbüs edip yalnız israf etmeyeceklerdir. Polisler, softalar ve suret-i mahsusada arabacı makûlesi kesân ile evbâşânın, kadınların telebbüslerine, çarşaf ve peçelerine katiyen müdahaleye hak ve salâhiyetleri olamayacağı gibi şeyhülislâm efendiler hazerâtı dahi çarşafı dair beyannâmeler imlâ ve imza etmeyeceklerdir.¹⁰⁴

Yukarıdaki cümlelerde tanıtılan softalar, arabacı takımı ve polisler; “Yunus Hoca'nın Kavgalarından” başlıklı hikâyesinin de kişi kadrosunu oluşturur. Kılıçzâde Hakkı, bir kadının toplum içerisinde özgür olmasının, rahat hareket edebilmesinin, eğitilmiş ve bilgili olmasının, o toplumun ilerlemesine ve gelişmesine olanak tanıyacağını düşünmekte ve bu nedenle kadınlara hürmet etmek gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁵ Nitekim Kılıçzâde Hakkı'nın “Bir kadın aşığlandı ve herkes ehemmiyetsiz bir vaka seyrederek gibi lakayd baktı ve sonra dağıldı... Bir memleketteki bir kadın aşığlanır ve hiçbir erkek tarafından müdafaa edilmezse o memleket yaşamaya, o memleket müstakil olmaya layık değildir. O memleket yıkılmaya mahkûmdur.”¹⁰⁶ cümleleri bu hikâyesiyle beraber değerlendirilmelidir.

Hikâyenin devamında Yunus Hoca'nın sözleri toplaşan kalabalık tarafından haklı bulunduğu gibi onları harekete geçirir, nitekim kadının çarşafının yırtılarak eve gönderilmesi fikri ortaya atılır. Arabacı, hamal ve en nihayetinde Hz. Hatice ve Hz. Ayşe'nin mavi bir gömlekten başka giyecek giysisinin olmadığını ileri süren yaşlı kadının katıldığı tartışma giderek hararetlenir. Yaşlı kadının aşığdaki cümleleri kalabalığın görüşlerini de aksettirir:

Yırtmalı, yırtmalı. Boyu batasica namussuzun çarşafını yırtmalı. Piçinin başını da şapkasıyla beraber koparıp atmalı. Nedir bu rezalet? Ah Allah'ım! Ne günlere kaldık! Hazret-i Fatıma anamızla Hatice anamız mavi bezden birer gömlek giyerlerdi. Ayaklarına giyecek birer donları bile yoktur o gömleği yıkadıkları zaman kuruyuncaya kadar çırcıplak otururlardı. Bak bunlar şimdi neler giyiyorlar.

¹⁰² Kılıçzâde Hakkı, “Yunus Hoca'nın Kavgalarından”, 15.

¹⁰³ Kılıçzâde Hakkı, “Akvamü's-Siyer”, *İctihâd* 66 (16 Mayıs 1329), 1436-1437.

¹⁰⁴ Kılıçzâde Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uyku”, *İctihâd* 55 (21 Şubat 1338), 1227.

¹⁰⁵ Çam, “II. Meşrutiyet Dönemi Garpcılık Fikrinin Cumhuriyet'in Düşünsel Temellerine ve Eğitime Etkileri”, 147.

¹⁰⁶ Kılıçzâde Hakkı, “İstanbul Muhafızlığı'na: Kadınlara Nasıl Hürmet Ediyoruz”, *İctihâd* 69 (27 Haziran 1329), 1520.

Tevekkel bela üstüne bela gelmiyor. İyi ki başımıza taş yağmıyor. Ah sen hoca mısın, melek misin? Nur ol evladım. Allah sizi aramızdan eksik etmesin. Sizin gibi din uluları var da yaşıyoruz. Yoksa yerin dibine geçtiğimiz gündür.¹⁰⁷

Kalabalığın yaşlı kadını dinlemesini fırsat bilen kadın, bir arabaya binerek oradan uzaklaşmayı başarır. Kadının ettiği dua toplumsal dikkatini göstermesi bakımından önemlidir:

Allah'ım, dedi, sen bu zavallı milleti irşat et. Senin en sarıh emirlerini unutmuş olan bu cahil efendilerin fena numunelerinden bu halkı kurtar. Onların gözlerini aç ki biraz da etraflarını görsünler ve öğrensinler ki Allah'a kulluk etmek başkadır. Çalışmayıp sefil olmak yine başkadır. Ya Rabbi sen bu mahlukata bildir ki, yangınlar mağlubiyetler, zelzeleler, hep kendi tembelliğimiz de kendi tedbirsizliğimizdendir.¹⁰⁸

Kadın bu duaları ettiği esnada Yunus Hoca, toplanan kalabalığa şu cümlelerle hitap eder:

Ey Müslümanlar, bu rezaleti, bu gavurluğu görüyor musunuz? Bu açık yüzler, bu süslü çarşafklar, bu yüksek ökçeli potinler bu eldivenler var iken vallahi ve billahi biz beladan kurtulmayız. Bugün zelzele olur, yarın yangın olur, öbür gün Moskof İstanbul Boğazı'na gemilerini getirir. Allah şevketlü kerametlü padişah efendimiz hazretlerine tükenmez ömürler versin. (Âhâli hep ağızdan âmin! der) şu vezirlerine, paşalarına emir verse de biraz bunları men' ettirse ne olur? Kendisinden Allah da razı olacak peygamber de.¹⁰⁹

Yunus Hoca konuşmasının devamında Hz. Peygamber'in kabrinden yükselerek Şeyhül-Haram'a ulaşan, oradan da açılmaksızın Mabeyn-i Hümayun'a gelen ve Şeyhülislam aracılığıyla medreseye gönderilen vasiyetnameden bahseder. Anlattıklarına inanmayanlar için cehennem az olduğunu belirtir. Allah'tan korkulması gerektiğinin altını çizer. Kılıçzâde Hakkı'nın dine dair görüşlerine bakıldığında onun hurafelerden ayrılan tarih ve akılla anlaşılabilir bir din algısı inşa etmek istediği görülür. Hz. Peygamberin yüksek yaratılışını anlatmak için mucizelere ihtiyaç olmadığını belirten Kılıçzâde'ye göre, "Zira gayr-i tabiiyetler Hazret-i Peygamber'i hiç yükseltmez. Onun büyüklüğü ekmel bir insan olmasındadır."¹¹⁰ Batıcılığıyla bilinen Kılıçzâde Hakkı, bazı Hıristiyan müelliflerin Hz. Peygamber'in isterik/histerik olduğunu söylemelerinin ardında bu anlatıların yer aldığını söyler. Güzelleme yapmak için anlatılan bu hikâyeler, on asır önce faydalı iken ilerleme çağında bunların yeniden sunulmasının faydasız olduğunu belirtir.

Sonuç

Gelenek yahut dine ait yanlış inançları fikrî eserlerinde eleştiren Kılıçzâde, söz konusu eleştirilerini fiktif metinlere taşımıştır. Bu çalışmada Kılıçzâde Hakkı'nın sekiz hikâyesi üç başlık altında değerlendirilmiştir.

"Dest-i İzdıvaca Talip miyiz?" başlığı altında değerlendirilen üç hikâyede evlilik birliğinin başlangıcına değinilir. Evlenecek kişilerin birbirini tanımadan yapacağı izdivaçların zararlı olabileceğinin altı çizilirken bu hususun dinle/şeriatla bağdaştırılmaması gerektiği belirtilir. Evlilik törenlerinin "koltuk merasimi" gibi uygulamalardan arındırılması gerektiği

¹⁰⁷ Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca'nın Kavgalarından", 15.

¹⁰⁸ Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca'nın Kavgalarından", 15.

¹⁰⁹ Kılıçzâde Hakkı, "Yunus Hoca'nın Kavgalarından", 16.

¹¹⁰ Kılıçzâde Hakkı, "Akvemü's-Siyer", 1434.

vurgulanırken düşün merasimleri vesilesiyle Batılılaşmayı yalnızca ölçsüz eğlence olarak algılayanlar eleştirilir.

“Dinsizlik Alametleri”nin işlendiği iki hikâye, kadınların eşleriyle birlikte gezmesinin dinsizlik olarak değerlendirildiği bir topluluğun tenkididir. Bilhassa imam, vaiz, türbedar, derviş gibi cahil ve paragöz olarak tasvir edilen kişilerin karşısına, onların savunduğu fikirleri eleştiren müfettişin kızı ve kendisine çeşitli hususlarda danıştığı âlim ve fâzıl zatın çıkarıldığı dikkat çekmektedir.

“Sahte Softalığın Simgesi: Yunus Hoca”nın başkahraman olduğu hikâyelerin ilkinde yeryüzündeki fitnelerin müsebbibi olan cahil insan tipinin İslamiyet’teki tezahürü anlatılmış, ikinci hikâyede medresede vücut bulmuş hâline yer verilmiş, son hikâyede ise bir kadınla girdiği tartışmada anlatmakla yükümlü olduğu dine ne denli uzak olduğunun altı çizilmiştir. Hikâyeleri din algısıyla beraber değerlendirildiğinde Kılıçzâde’nin, Batıl itikatlarla savaşında karşı cepheye cehaletlerini din kılığında pazarlayanları yerleştirdiği görülür.

Kılıçzâde Hakkı’nın hikâyeleri II. Meşrutiyet dönemi yazılarıyla birlikte okunduğunda, dine muhalefet etmeden hurafe ve batıl inançları yaşantımızdan çıkarmamız gerektiği sonucuna ulaşılır. Kılıçzâde, hikâyelerinde tipleştirdiği kahramanları aracılığıyla mesajını topluma ulaştırmak istemiştir. Söz konusu hikâyelerde cahil softalar, geleneklere sorgulamadan sarılanlar, dini hurafelerden ibaret görenler eleştirilirken; eğitilmiş, ne istediğini bilen, iffetli kadınlar; fazilet sahibi âlimler, yanlış Batılılaşmaya da batıl itikatlara da cephe alan erkekler övülmüştür.

Kaynakça | References

- Abdullah Cevdet. "Gustave Le Bon". *İctihad* 337 (15 Ocak 1932), 5643-5645.
- Akman, Zekeriya. "Kılıçzâde Hakkı'nın Siyer Yazıcılığı ile İlgili Görüşleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 55-73.
- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. "Gustave Le Bon'un Kitleler Psikolojisi ve Devrim Psikolojisi Eserlerinden Hareketle Fikri Yapısının İncelenmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 339-354.
<https://doi.org/10.33460/beuifd.901360>
- Altıntaş, Ramazan. "Batılılaşmış bir Doğulu: Kılıçzâde Hakkı ve Projesi". *Eskiye* 8 (2008), 93-102.
- Aysal, Necdet. "Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 37-38 (Mayıs-Kasım 2006), 15-53.
https://doi.org/10.1501/Tite_0000000064
- Atatürk Ansiklopedisi, "31 Mart Vakası", Erişim 02.10.2023.
<https://aturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/31-mart-vakasi/>
- Bektaş, Alkan. *Kılıçzâde Hakkı'nın İtikadât-ı Batılâya İlan-ı Harb İsmi Eserin Çeviri Yazısı ve Değerlendirilmesi*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Beydilli, Kemal. "Alemdar Mustafa Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Beydilli, Kemal. "Kabakçı İsyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beydilli, Kemal. "Selim III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Nesime. *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Hikayesi*, İstanbul: Selis Kitaplar, 2009.
- Çağrı, Mustafa. "İbn Sayyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çam, İrfan Davut. *II. Meşrutiyet Dönemi Garpcılık Fikrinin Cumhuriyet'in Düşünsel Temellerine ve Eğitime Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çelik Torun, Esmâ. "Kılıçzâde Hakkı'nın Yazılarında Din ve Laiklik". *Turkish Studies* CUDES 214/5 (2019), 253-276. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.23010>
- Çınar, Tuba. *Osmanlı Toplumunda Evliliğin Sona Erdirilmesi (1839-1922)*. Ankara, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çilek, Hülya. *Kılıçzâde Hakkı'ya Göre Peygamberlik*. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Tuğba. *Sosyal ve Politik Bir Vaka Olarak Osmanlı Devleti'nde Şehzade Ölümleri*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. "Volkan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/123-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Emecen, Feridun. "Osman II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/453-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1997.

- İpşirli, Mehmet. “Ahîzâde Hüseyin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kılıçzâde Hakkı. *İtikâdât-ı Batılaya İlân-ı Harp*. İstanbul: Şems Matbaası, 1332.
- Kılıçzâde Hakkı. “İman”. *Hürriyet-i Fikriye* 1 (25 Kanun-i sâni 1329), 2-4.
- Kılıçzâde Hakkı. “Zıfâf”. *Hürriyet-i Fikriye* 3 (17 Şubat 1329), 11-16.
- Kılıçzâde Hakkı. “Erkek Kına Gecesi”. *Hürriyet-i Fikriye* 5 (3 Mart 1330), 12-16.
- Kılıçzâde Hakkı. “Son Gece”. *Hürriyet-i Fikriye* 6 (13 Mart 1330), 13-16
- Kılıçzâde Hakkı. “Yunus Hoca'nın Kavgalarından”. *Hürriyet-i Fikriye* 10 (10 Nisan 1330), 13-16.
- Kılıçzâde Hakkı. “Pek Uyanık Bir Uyku”. *İçtihad* 57 (7 Mart 1329), 1261-1264.
- Kılıçzâde Hakkı. “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harb”. *İçtihad* 58 (14 Mart 1329), 1277-1281.
- Kılıçzâde Hakkı. “Dervişlik ve Softalık Meselesi”. *İçtihad* 62 (18 Nisan 1329), 1349-1352.
- Kılıçzâde Hakkı. “Dinsizler”. *İçtihad* 65 (9 Mayıs 1329), 1421-1425.
- Kılıçzâde Hakkı. “Akvemü's-Siyer”. *İçtihad* 66 (16 Mayıs 1329), 1434-1439.
- Kılıçzâde Hakkı. “İstanbul Muhafızlığı'na: Kadınlara Nasıl Hürmet Ediyoruz”. *İçtihad* 69 (27 Haziran 1329), 1520-1521.
- Kılıçzâde Hakkı. “Kafessiz Ev”. *İçtihad* 71 (11 Temmuz 1329), 1557-1561.
- Kılıçzâde Hakkı. “Yunus Hoca'nın Kendisi”. *İçtihad* 73 (25 Temmuz 1329), 1601-1604.
- Kılıçzâde Hakkı. “Yunus Hoca Talebe”. *İçtihad* 77 (22 Ağustos 1329), 1703-1711.
- Kılıçzâde Hakkı. “Tamamen Hallolunmadıkça Bitmeyen Bir Mesele”. *İçtihad* 92/İçtihad 4 (6 Şubat 1329), 2067-2070.
- Kurşun, Zekeriya.; Kahraman, Kemal. “Derviş Vahdeti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hasan Sabbah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbnü'l-Alkamî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özcan, Abdülkadir. “Patrona İsyanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/189-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pekdoğan, Celal. “Kılıçzâde Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/414-416. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Tuna Turhan, Sibel. “Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Bazı Öykülerindeki Folklorik Ögeler ve Bunların Günümüze Yansımaları”. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi / 38. ICANAS/ Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri*. ed. Zeki Dilek vd. 1611-1632. Ankara: Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2007.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Âmme Hukukumuz Açısından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe Garpcılık Cereyanı*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949.
- Zengin, Zeki Salih. *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Ankara: Maarif Mektebi Yayınları, 2019.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.

Mu'tezilî Perspektiften Nûh Kıssası: Cüşemî Örneği

Fatih Pamuk

Diyanet Akademisi, Ankara, Türkiye
0000-0002-1751-7490
ror.org/007x4cq57
fth_pmk@hotmail.com

Öz

İslam düşüncesi ve kelâmının oluşum ve gelişim sürecinde Mu'tezile'nin önemli katkıları olmuştur. Ancak çeşitli nedenlerle ilgili ekol zayıflamış, düşünce sistemlerini aktaran kaynaklara erişim zorlaşmıştır. Bu nedenle Mu'tezilî düşünceye dair bilgiler, daha çok muhaliflerince aktarılan bilgiler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu durum aleyhlerinde; aklı nakle önceledikleri, rivayetleri terk ettikleri yönünde teyide muhtaç bazı olumsuz iddiaların şüyû bulmasına sebebiyet vermiştir. Mu'tezilî kaynaklarda ise naklî bilginin ötelenmediği hatta rivayete dayalı bilginin önemli yekûn oluşturduğu görülmektedir. Şefaath ve kabir azabı gibi bazı konularda muhaliflerine kıyasla daha dar bir yaklaşım benimsemelerinin, ilgili meselelerin topyekûn inkârı şeklinde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan Mu'tezilî düşüncenin kendi kaynaklarından tespit edilmesi önem taşımaktadır. Bu bağlamda ele alınması gereken önemli bir mesele Mu'tezilî ekolün Kur'ân kıssalarına yaklaşım biçiminin tespit edilmesidir. Kur'ân kıssalarında genellikle olaylar ve şahıslar mübhem olarak ifade edildiği için ilgili anlatıların detaylarına dair çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. Kıssalarda yer alan mûcizevî anlatılar, bazı aklî çıkarımlara da imkân vermektedir. Mu'tezilî düşüncenin Kur'ân kıssalarına yaklaşımı, akıl-nakil anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Kur'ân kıssalarından Hz. Nûh ve kavmine dair anlatılarda yer alan; peygamberlik, inkâr, vahiyle gemi yapımı, tûfan ve kavmin helak edilmesi gibi konular, Mu'tezile'nin temel ilkeleriyle irtibatlı hususlar içermektedir. Bu nedenle Cüşemî örnekliginde Mu'tezilî düşüncenin Nûh kıssasına yaklaşımının araştırılması faydalı olacaktır. Doküman ve içerik analiz yönteminin uygulandığı çalışmada; Mu'tezilî âlimlerin Nûh kıssasına yaklaşımı, Cüşemî kaynaklığında tahlil edilmiş, itikadî düşüncelerinin Kur'ân kıssalarına yaklaşımlarındaki etkisine yer verilmiştir. Sonuç olarak Mu'tezilî âlimlerin rivayetlere önem verdiği, Kur'ân kıssalarından mezhebî ilke ve teorilerine dair çeşitli deliller çıkardıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi; Mu'tezile; Kur'ân; Hz. Nûh; Cüşemî; Akıl-Nakil Anlayışı

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Mu'tezilî âlimlerin Kur'ân kıssalarına yaklaşımında, mezhebî ilke ve teorilerinin etkisini incelemektedir.
- Muhaliflerince aktarılan bilgilerden hareketle tanımlanmaları, Mu'tezile'ye dair yanlış kanaatlerin yayılmasına sebebiyet vermiştir.
- Mu'tezilî kaynaklarda Nûh kıssasına dair anlatılar, genel manada Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda aktarılan bilgilerle benzerlikler taşır.
- Mu'tezile; akıl ile mârifetullâhî mümkün görse de teklife dayalı hususların detaylı şekilde bilinemeyeceğini, teklifin gerçekleşebilmesi için peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğunu savunur.
- Mu'tezile'nin muhaliflerine kıyasla şefaet ve kabir azabının alanını daraltması, ilgili meseleleri inkâr etmekle itham edilmelerine sebebiyet vermiştir.

Atıf Bilgisi

Pamuk, Fatih. "Mu'tezilî Perspektiften Nûh Kıssası: Cüşemî Örneği". *Eskiye*ni 52 (Mart 2024), 213-241.

Makale Bilgisi

<i>Geliş Tarihi</i>	18 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Story of Noah from a Mu'tazilite Perspective: In the Example of al-Jishumī

Fatih Pamuk

Academy of The Diyanet, Ankara, Türkiye
0000-0002-1751-7490
ror.org/007x4cq57
ft_h_pmk@hotmail.com

Abstract

Mu'tazila contributed significantly to the formation and development of Islamic thought and theology. However, for various reasons, the Mu'tazilite school has been weakened and access to the sources that convey their system of thought has become difficult. For this reason, the information about the Mu'tazilite thought was mostly evaluated through the information transmitted by their opponents. This led to the spread of demaging accusations against them that they prioritized reason to narration and abandoned narration which needed confirmation. In Mu'tazilite sources, on the other hand, it can be seen that they use narrated information, and even narrated information occupies an essential place in these works. It is understood that their adoption of a narrower approach compared to their opponents on some issues, such as intercession (shafaa't) and the torment of the grave, was interpreted as a total denial of the relevant problems. In this regard, it is important to identify Mu'tazilite thought from its own sources. An important issue that needs to be addressed in this context is the determination of the Mu'tazilite school's approach to the Qur'ānic parables. Since the Qur'ānic parables, are usually ambiguous regarding events and persons, various narrations are cited from different sources to elaborate on the related narratives. The miraculous narratives in the Qur'ānic parables also allow for some rational inferences. The Mu'tazilite approach to Qur'ānic parables is closely related to their understanding of reason and narration. The narratives of the Prophet Noah and his people, which are among the parables of the Qur'ān, contain issues related to the basic principles of Mu'tazila, such as prophethood, denial, building an ark based on revelation, the flood, and the destruction of the people. For this reason, it would be helpful to examine the approach of Mu'tazilite thought to the parable of Noah in the example of al-Jishumī. The study, which uses the method of document and content analysis, analyses the approach of Mu'tazilite scholars to the parable of Noah and the impact of their theological thought on their approach to Qur'ānic parables through the source of al-Jishumī. As a result it's been determined that Mu'tazilite scholars attach importance to narrations and extract various evidences from Qur'ānic parables to support their sectarian principles and theories.

Keywords

History of Islamic sects; Mu'tazila; Qur'ān; Prophet Noah; al-Jishumī; Arguments of Reason and Revelation

Highlights

- This study analyses the impact of sectarian principles and theories on Mu'tazilite scholars' approach to Qur'ānic parables.
- The fact that they were defined on the basis of information provided by their opponents led to the spread of misconceptions about the Mu'tazilites.
- The narrations of the story of Noah in the Mu'tazilite sources bear great similarities to the information conveyed in the Ash'arī and Māturīdī sources in general.
- Mu'tazila argues that although it's possible to know God with the intellect, the matters on which the offer is based cannot be known in detail, and that it is obligatory to send a prophet to fulfil the offer.
- The fact that the Mu'tazilites reduced the scope of intercession and the torment of the grave compared to their opponents led them to be accused of denying these issues.

Citation

Pamuk, Fatih. "The Story of Noah from a Mu'tazilite Perspective: In the Example of al-Jishumī". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 213-241.

Article Information

<i>Date of submission</i>	18 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	17 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	No potential conflict of interest was reported by the authors.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Funding</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals (SDGs)</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm İslâm'ın en temel kaynağı olduğu için her bir mezhep görüş ve yaklaşımını âyetlerle destekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bu açıdan mezhebî kimliğin Kur'ân yorumunda önemli etkilerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

İlke ve yaklaşımlarını Kur'ân âyetleriyle destekleme gayretinde olan ekoller arasında Mu'tezilede yer almaktadır. Kelâm ve tefsir alanında önemli katkılar yaptıkları, dirâyet tefsir anlayışını tesis ettikleri, bu yönde muhaliflerini de etkiledikleri kabul edilmektedir.¹ Ancak Mu'tezile aleyhinde; Kur'ân'ı kendi görüşleri doğrultusunda yorumladıkları, akli esas alırken sahih rivayetleri terk ettikleri iddia edilmiş, bu nedenle Kur'ân anlayışlarının dayanaksız olduğu yönünde eleştiriler yapılmıştır.² Her ne kadar Mu'tezile'nin Kur'ân anlayışının tespit edilebileceği eserler kısıtlı olsa da günümüze ulaşan mezhep içi kaynaklar tahlil edildiğinde, ilgili ekole dair ithamların önemli kısmının mezhebî karşıtlıklardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.³ Nitekim aleyhlerindeki bu iddiaların aksine Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr'ın⁴ (öl. 415/1025); âyetlerin sırf dil bilgisiyle yorumlanamayacağını savunduğu, kitap, sünnet, icmâ gibi hususlarda bilgi sahibi olunması gerektiğini belirterek rivayete dair bilginin Kur'ân yorumunda önemine işaret ettiği tespit edilmektedir.⁵

Mu'tezilî düşünce daha çok farklı ekollerin aktardığı bilgilerden hareketle anlamlandırıldığı için ilgili ekolün görüşlerine dair teyite muhtaç bilgilerin hâkim olduğunu, özellikle akla verdikleri önem ve rivayetlere yaklaşımlarına dair olumsuz kanaatlerin şüyû bulduğunu söylemek mümkündür. Aleyhlerindeki bu iddiaların bizzat kendi kaynakları aracılığı ile akli te'villere imkân tanıyan ve naklî bilgiyi yoğun olarak içeren Kur'ân kıssaları üzerinden araştırılması, Mu'tezilî düşüncenin tespiti açısından önemlidir.

Aklî te'villere imkân tanınması ve naklî bilgi içermesinin yanı sıra Nûh kıssasında yer alan; peygamberlik görevi, kavmin inkârı, toplumun topyekûn helak edilmesi vb. hususlar Mu'tezile'nin; tevhîd, adâlet, va'd-va'îd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gibi temel ilke ve yaklaşımları ile irtibatlı olması açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışmada Nûh kıssası özelinde Mu'tezilî düşüncenin Kur'ân kıssalarına yaklaşımı araştırılacak, bu bağlamda akli te'villeri ve naklî bilgiye yaklaşımları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Doküman ve içerik analiz yönteminin kullanılacağı çalışmada; Mu'tezile'nin Nûh kıssasına yaklaşımı, Mu'tezilî âlimlerin görüşlerinin günümüze ulaşmasına aracılık eden

¹ Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/286; Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023), 13.

² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (b.y.: y.y., 1972), 85; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/262; Remzî Na'nâa, *Bideu't-Tefâsir fi'l-Mâzî ve'l-Hâzîr* (Ürdün: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâtî'l-İslâmiyye, 1970), 49.

³ Bu yönde detaylı bilgiler için bk. Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 13-18.

⁴ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Mu'tezile'nin on birinci tabakasında yer alır. Detaylı bilgi için bk. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu Uyûni'l-Mesâil", *Fazlî'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 371; Metin Yurdağür, "Kādî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103.

⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/488.

en mufassal tefsir eserinin müellifi Hâkim el-Cüşemî⁶ (öl. 494/1101) kaynaklığında tahlil edilecektir. Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'inin yanı sıra diğer Mu'tezilî alimlerin günümüze ulaşmış eserlerinden de istifade edilecek, itikâdî düşüncelerinin Kur'ân kıssalarına yaklaşımlarındaki etkisine yer verilecektir. Mu'tezile'nin konuya dair kelâmî yaklaşımlarına bütünlüğü sağlama gayesiyle Nûh kıssasının genel seyri içerisinde temas edilecek, çalışma bu bağlamda bölümlendirilecektir.

Mu'tezile'nin Kur'ân yorumuna dair bazı kitap,⁷ tez⁸ ve makale⁹ çalışmalarının yanı sıra Nûh kıssası özelinde de çeşitli araştırmalar yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışmada ise Mu'tezilî alimlerin görüşlerinin günümüze ulaşmasına aracılık eden en önemli kaynaklardan Hâkim el-Cüşemî esas alınarak it'izâlî düşüncenin Nûh kıssasına yaklaşımı ve ilgili âyetlerin yorumunda mezhebî ilkelerinin etkileri araştırılacaktır. Mezhep içi bir eser temel alınarak aleyhlerinde şü'yû bulan bazı kanaatlerin yeniden değerlendirilmesi, böylelikle Mu'tezile'ye dair yapılacak çalışmalara katkı sunulması amaçlanmaktadır.

1. Mu'tezilî Düşüncede Kur'ân Kıssaları

Mu'tezilî âlimlere göre Kur'ân kıssaları; mükellefleri iyiliğe teşvik etmesi, kötülükten uzaklaştırması açısından ilâhî bir lütuftur.¹¹ Mu'tezilî düşüncede adâlet ilkesi altında savunulan lütf; mükellefin özgürlüğünü kısıtlamadan taate yakınlaştıran, kabihlerden ise uzaklaştıran şey anlamına gelmektedir.¹² Bu açıdan Kur'ân kıssaları, mükellefleri taate teşvik etmesi açısından ilâhî birer lütf olarak Kur'ân-ı Kerim'de yer almaktadır.

⁶ Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Abdülcebâr'ın öğrencisi Ebû Hâmid'in öğrencisidir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî vd., *Fadlül-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 61; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 70-97.

⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebu Müslim el-İsfahani Örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2004); Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kâdî Abdülcebâr Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

⁸ Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992); Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*.

⁹ Osman Aydın, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 39-57; Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2016), 178-187; Hüseyin Çelik, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 68-93; Faruk Özdemir, "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi", *Dergiabant* 11/2 (2023), 219-237.

¹⁰ Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Nûh (a.s.) Kıssası", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 56-68; Hasan Keskin, "Sure İç Bütünlüğü Açısından Nuh Suresi'nin İncelenmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 69-116; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Nuh Tufanı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu* (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara: Şırnak Üniversitesi, 2010), 25-34; İbrahim Kutluay, "Hz. Nûh ve Tûfanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değeri ve Bu Rivayetlere İsrâiliyat'ın Tesiri" (Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014), 295-318; Selim Özarslan, "İslami Kaynaklara Göre Nûh Kavmi, Nûh Tufanı ve Nûh'un Gemisinin Yeri", *Uluslararası Hz. Nûh Ve Cudi Dağı Sempozyumu* (Uluslararası Hz. Nûh Ve Cudi Dağı Sempozyumu, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014), 27-32; Hasan Akman, *İlk Dönem Tefsirlerinde Nûh Sûresi Tefsiri ve Sûredeki Konuların Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Fatih Pamuk, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Açısından Nuh Sûresi Tahlili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Zekiye Sena Küçükvar, *Hz. Nûh Kıssasını Şîret Bağlamında Okumak* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Fevzi Rençber, "Alevî İnanç Kültüründe Hz. Nûh ve Nûh Tûfanı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2022), 465-481.

¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3565.

¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl'l-hamse*, 2/354; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl* (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 143.

Kur'ân kıssalarında genellikle uzun yıllar önce yaşamış ve çeşitli günahları nedeniyle helak edilmiş topluluklardan bahsedilmektedir. Bu durumda helak edilmiş toplumlara dair anlatıların, mükellefler için nasıl lütuf olabildiği meselesi gündeme gelmektedir. Bu problemi giderme gayesiyle Ebû Müslim el-İsfahânî¹³ (öl. 322/934); ilgili anlatılarda yer alan topluluklar helak edilse de başlarına gelen durumların meşhur olarak bilindiğini söyler. Cüşemî de benzer bir yaklaşım benimseyerek muhatapların ilgili anlatıların bazılarını şahitlik ettiklerini, bazılarını ise işittiklerini aktarır.¹⁴ Bu açıdan Mu'tezilî âlimlere göre Kur'ân kıssalarının lütuf olmasını engelleyecek bir belirsizlik bulunmamaktadır.

Kur'ân kıssalarında yer alan anlatıların çeşitli varyantları bulunmaktadır. Bu durumda ilgili anlatıların tek bir lütuf mu veya her birinin ayrı birer lütuf mu olduğu meselesi gündeme gelmektedir. Bu konu Kur'ân'da tekrar bulunup bulunmadığı meselesiyle yakından irtibatlıdır. Konuya dair Cüşemî, kıssaların Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde defaatle aktarılmasını doğrudan bir tekrar olarak değerlendirmez. Âyetlerin 23 yıllık nüzûl süreci içerisinde farklı zaman ve mekanlardaki ihtiyaca binaen nâzil olduğunu hatırlatır. Bu açıdan kıssaların her bir varyantını, mükellefler için ayrı birer lütuf olarak görmektedir.¹⁵

Kur'ân kıssalarına dair gündeme gelen bir diğer husus, ilgili anlatıların tarihi gerçekliğinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Konuya dair İslam alimleri arasında bazı farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.¹⁶ İlgili meselede Mu'tezile alimlerinin Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar; kizbin/yalanın Allah'a atfedilemeyeceğine vurgu yaparak Kur'ân kıssalarının doğruluğuna inanılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁷ Benzer şekilde Cüşemî de Kur'ân'da yer alan peygamber kıssalarına dair anlatıların tarihi gerçekliğine vurgu yapmaktadır.¹⁸

Mu'tezile âlimleri nübüvvet meselesinde mûcizeye ayrı bir önem atfetmekte, Kur'ân kıssalarını da bu doğrultuda değerlendirmektedir. Bu bağlamda nübüvvetin vâcip olduğunu savunan Kādî Abdülcebbar peygamberlerin mûcize ile desteklenmelerini de gerekli görmektedir.¹⁹ Mu'tezile alimleri Hz. Peygamber'e pek çok mûcize isnat etmekte,²⁰ geçmişte yaşanmış olaylardan bahseden Kur'ân kıssalarını da birer mûcize kabul etmektedir.²¹ Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî mûcizeleri; nübüvvet iddiasına delalet eden mûcizeler ve müminler için lütuf olan mûcizeler şeklinde iki kısma

¹³ Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî; Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasında yer alır. Detaylı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, "Fazlül-İ'tizâl ve Tabâkâtül-Mu'tezile ve Mübâyenetihi li Sâiri'l-Muhâlifîn", *Fazlül-İ'tizâl ve Tabâkâtül-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 329; Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

¹⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018), 5/3193.

¹⁵ el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3510.

¹⁶ Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğine dair yaklaşımlar için bk. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001); Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003).

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/474.

¹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1191.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/430; Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 407.

²⁰ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 243-244.

²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1164; 5/3722.

ayırmakta, Kur'ân kıssalarını müminler için ilâhî bir lütuf olan mucizeler arasında kabul etmektedir.²²

Cüşemî Kur'ân-ı Kerîm'de tevhd, va'd vaîd gibi hususların ardından kıssalara yer verildiğini düşünmektedir. Ona göre geçmiş topluluklara dair anlatılara; terğîb/hayra yönlendirme ve terhîb/kötülükten sakındırma gayesiyle yer verilmektedir. Nûh kıssasına dair anlatıların da bu kapsamda Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı düşünmektedir.²³

2. Mu'tezilî Düşüncede Nûh Kıssası

Nûh kıssasında yer alan; nübüvvet, peygamber-melek kıyası, teklif, inkâr, kavmin helakının istenmesi, ikâb gibi hususlar Mu'tezile'nin; tevhd, adâlet, va'd-vaîd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gibi temel yaklaşımlarıyla irtibatlı konular içermektedir.

Çalışmada öncelikle "Hz. Nûh ve Peygamberlik Görevi" başlığı altında risâlet süreci ve kavmin tebliğine yer verilecek ardından "Nûh Kavminin İnkârı" başlığı altında toplumun ilâhî davete karşı yaklaşımlarına temas edilecektir. Son olarak "Tûfan ve Kavmin Helakı" başlığı ile çalışma tamamlanacaktır. Mu'tezilî düşüncenin konuya yaklaşımı ve itikâdî anlayışlarına dair meselelere kısaca bütünlüğü içerisinde yer verilecektir.

2.1. Hz. Nûh ve Peygamberlik Görevi

2.1.1. İlâhî Adâlet Açısından Hz. Nûh'un Nübüvveti

Çeşitli âyetlerde Hz. Nûh'un kavmine peygamber olarak gönderildiği bildirilmiştir.²⁴ Mu'tezile âlimleri; Eş'arî ve Mâtürîdîler gibi peygamberlerde bazı vasıflar bulunmakla birlikte bu görevin vebî olduğu²⁵ ve amellerin karşılığı olarak verilmediği hususunda ortak bir yaklaşım benimsemiş olsalar da nübüvveti teklif ve lütuf düşüncesi bağlamında değerlendirdikleri görülmektedir.²⁶ Nitekim Mu'tezile âlimleri; Allah'ın nazar/akıl yürütme ile bilinebileceğini savunsalar²⁷ da akıl ile teklife dayalı hususların detaylı şekilde bilinemeyeceğini, bu nedenle teklifin tam olarak gerçekleşebilmesi ve ilâhî adâletin sağlanması için peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr; aklın, teklifi hükümlerin detaylarını bilemeyeceğini, dolayısıyla mükellef olunan hususları detaylı şekilde öğretecek bir peygamber gönderilmesinin vâcib olduğunu savunur. Bir peygamberin şeriatına ulaşma imkânı olan durumlarda ise nübüvveti zorunlu görmez.²⁸ Benzer şekilde nübüvvetin gerekliliğini savunan Cüşemî; bilgi vasıtalarından biri olan aklın, faydalı ve zararlı

²² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4242.

²³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2602.

²⁴ el-A'râf 7/59; Hûd 11/25; el-Mü'münûn 23/23.

²⁵ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkcı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/499; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/104; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/388; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13/184-185.

²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/420; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3622; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil: Keşşâf Tefsîri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/740.

²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/118; Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (28 Temmuz 2023), 466-468.

²⁸ Recep Alpyağlı, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/335.

şeyleri detaylarıyla bilemeyeceğini vurgular. Bu nedenle teklife dayalı hususları beyan edecek peygamber gönderilmesinin gerekli olduğunu belirtir.²⁹

Mu'tezilî düşüncede nübüvvetin zorunluluğu, ilâhî lütufların gerekliliği ile bağlantılıdır. Farklı yaklaşımlar bulunsa da Mu'tezile âlimlerinin önemli kısmı, tekliften sonra mükellefleri destekleyecek ilâhî lütufların Allah üzerine vâcip olduğunu düşünmektedir.³⁰ Bu doğrultuda Kādî Abdülcebâr nübüvvetin, mükellefler için ilâhî bir lütuf olarak gerekli olduğunu söyler.³¹ Aynı şekilde nübüvveti ilâhî lütuf bağlamında zorunlu gören Cüşemî, Hz. Nûh'un kendisine iman eden gemideki mü'minler için ve Nûh kıssasından dersler çıkaracak bütün insanlar için ilâhî bir lütuf olarak görevlendirildiğini belirtir.³²

Nûh kavmi bazı sorumluluklarla mükellef tutulunca, teklifin detaylarını onlara bildirecek bir elçi gönderilmesi vâcip olmuş, bu görevi yerine getirmek için Hz. Nûh seçilmiştir. Hz. Nûh'un nesebi; Nûh b. Lemek b. Müteveşlih b. Ahnûh'tur. Ahnûh'un Hz. İdris olduğunu söyleyen Cüşemî, Hz. İdris'ten sonra ilk nebînin Hz. Nûh olduğunu belirtir. Marangoz olduğu, Hz. Âdem'in vefat ettiği yıl doğduğu, 50 yaşında peygamber olarak görevlendirildiği, 950 yıl kavminin içerisinde yaşadığı, tûfandan sonra 60 veya 90 yıl daha hayat sürdüğüne dair bilgilere temriz sığasıyla temas eder.³³ Kendi nefsi için veya kavmi aleyhine beddua ettiği için çok ağladığı, bu nedenle Nûh diye isimlendirildiği yönünde rivayetlere yer verir.³⁴

A'râf sûresi 63. âyette,³⁵ rahmete erişmeleri gayesiyle Hz. Nûh'un kavmine gönderildiği ifade edilmektedir. Mu'tezile âlimleri bu âyeti, ilâhî iradenin kabih şeylere taalluk etmediği yönündeki yaklaşımlarının delilleri arasında saymaktadır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî³⁶ (öl. 303/916), Ka'bi³⁷ (öl. 319/931) ve Kādî Abdülcebâr ilgili âyetin; Allah'ın bütün kullarının iman etmelerini irade ederek peygamber gönderdiğine, küfrü/inkârı irade etmediğine delalet ettiğini söyler.³⁸ Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî, Allah'ın bütün mükelleflerin iman etmelerini irade ederek peygamber gönderdiğini savunur. Bu yöndeki âyetlerin, ilgili meselede Mu'tezile'nin en önemli muhalifleri olan Cebriyye'nin ilâhî irâde anlayışını geçersiz kıldığını iddia eder.³⁹

²⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 157.

³⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (b.y.: y.y., ts.), 11/155; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/521; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 144.

³¹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/437.

³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3484.

³³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2602; 8/5552.

³⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5039.

³⁵ A'râf 7/63: *أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ*/Günahtan sakınıp da rahmete nâil olabilirsiniz diye, içinizden sizleri uyaracak bir adam vasıtasıyla rabbinizden size bir zikir (vahiy) gelmesine şaşırдыңız mı?

³⁶ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî; Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında yer alır. Basra ekolüne mensuptur. Detaylı bilgi için bk. Belhî vd., *Fadlül'l-İ'tizal ve Tabakâtül-Mu'tezile*, 277; Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99.

³⁷ Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi; Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında yer alır. Bağdat ekolüne mensup olup Ka'biyye fırkasının reisidir. Detaylı bilgi için bk. el-Belhî vd., *Fadlül'l-İ'tizal ve Tabakâtül-Mu'tezile*, 25; Adil Bebek, "Kâ'bi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/159.

³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2605.

2.1.2. Hz. Nûh'un Nübüvvetinin Halku'l-Kur'ân ile İrtibatı

Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan Mu'tezile alimleri, Nûh kıssası üzerinden bu yaklaşımlarına dair bazı deliller çıkardıkları görülmektedir. Hz. Nûh'un toplumuna peygamber olarak gönderildiğini bildiren “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ”⁴⁰ âyeti, bu yönde delil olarak kullandıkları naslardan biridir. Bu doğrultuda âyetteki “أَرْسَلْنَا/gönderdik” ifadesinin belli bir zaman diliminden bahsettiğine vurgu yapan Kādî Abdülcebbar bu vb. buyrukların Kur'ân'ın yaratılmışlığına delalet ettiğini söyler. Ezelde Hz. Nûh'un varlığından ve peygamber olarak görevlendirilmesinden söz edilemeyeceğini belirtir. Allah'ın zâtıyla mütekellim olması halinde, Hz. Nûh'un ezelde gönderilmiş olması gerekeceğini, bunun ise muhal olduğunu savunur.⁴¹ Mâzi zikredilip istikbal manasının kastedildiği yönündeki te'villeri ise doğru bulmaz.⁴² Bu yaklaşımın aksine Mâtürîdî âlim Nüreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184), Allah'ın ezeli ilmi ile Hz. Nûh'u kavmine peygamber olarak göndereceğini bildiğini söyler. Mu'tezilî âlimlerin yaklaşımını eleştirir.⁴³

2.1.3. Hz. Nûh'un Nübüvvetinin Halku'l-Efal ile İrtibatı

Mu'tezilî düşüncede insan, kendi eylemlerinin bizâtihi fâilidir. Bu yaklaşımlarının delilleri arasında Hz. Nûh'un risâlet görevi de yer almaktadır. Bu doğrultuda Cüşemî; “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِلَىٰ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ”⁴⁴ âyetinin; peygamberlerin emir ve nehiyleri tebliğ hususunda inzâr/uyarma ve tahfîf/korkutma amacıyla gönderildiklerine delalet ettiğini söyler. Bu yönüyle âyetin; mükelleflerin kendi fiillerinin mutlak fâili olduğunu bildirdiğini belirtir. Mükelleflerin iman etme veya küfrü tercih etmeye muktedir olduklarını/güç yetirdiklerini savunur. İnsanın fiillerine muktedir olamaması, eylemlerinin Allah tarafından yaratılması, kendisinde iman ve küfrü tercih etme istitaatinin/gücünün bulunmaması halinde kendilerine peygamber gönderilmesinin, emir ve yasaklarda bulunulmasının anlamını yitireceğini belirtir. İnsanları doğru yola iletme gayesiyle peygamberler gönderilmiş olmasının, Cebriye'nin fiillerinin yaratılışı ve istitaat anlayışını bâtil kıldığını iddia eder.⁴⁵ A'raf sûresi 63. Âyette “لِيُنذِرَكُمْ وَيَسْتَقْصُوا”⁴⁶ ifadesiyle Hz. Nûh'un kavmini uyarmak ve sakındırmak amacıyla gönderildiğinin bildirilmesini de bu yönde değerlendirir.⁴⁶

İ'tizâlî düşüncede tevhid ve adâlet ilkesi büyük önem taşımaktadır. Kendilerini Ehlü'l-adl ve't-tevhîd şeklinde isimlendirmeleri, bu iki ilkeye verdikleri özel önemi ifade etmektedir.⁴⁷ Kur'ân kıssalarına dair getirdikleri yorumlarda da bu yaklaşımlarının etkisini görmek mümkündür. Örneğin Nûh sûresi 1-3. âyetlerde Hz. Nûh'un risâlet görevinden ve kavmine davetinden bahsedilmektedir. Tevhîd ve adâlete verdikleri önemden hareketle Cüşemî; kavmi kâfir olduğu için Hz. Nûh'un öncelikle tevhid ile tebliğine başladığını, bütün peygamberlerin yaklaşımının da bu doğrultuda olduğunu

⁴⁰ el-A'râf 7/59; Hûd 11/25.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 7/78-79.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/408.

⁴³ Nureddîn Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020), 34-35.

⁴⁴ Hûd 11/25.

⁴⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3483.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2605.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/200.

söyler. En önemli hususun tevhîd olduğunu, diğer şer'i hükümlerin bu ilkenin kabulünden sonra önem arz ettiğini belirtir.⁴⁸ Peygamberlere yeni bir şeriat verilmiş olsa bile tevhîd ve adâlet ilkelerini kavimlerine öğretmeden şer'i hükümleri tam olarak iletemeyeceklerini iddia eder. Hz. Peygamber'in de Mekke'de tevhîd ile davete başladığını hatırlatır.⁴⁹

Mu'tezile âlimleri peygamberlerin kavimlerini iyi ameller yapmaya teşvik etmelerini va'd ve vaîd ilkeleriyle irtibatlandırmakta, sevap ve ikâbın kişinin amelleri ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Cüşemî Hz. Nûh'un kavmini ibadet, takva ve taate teşvik etmesini⁵⁰ bu bağlamda değerlendirerek bağışlanmanın ancak amellerin karşılığı olarak gerçekleşeceğini savunur. Mu'tezilî düşüncenin aksine günahkarlara karşı aşırı ümit var olan Mürcie'yi eleştirir.⁵¹

Hz. Nûh uzun yıllar kavmine uyarılarını sürdürür.⁵² Mu'tezile âlimleri peygamberlerin topluluklarını uzun yıllar tebliğ etmelerini, ilâhî adâlet anlayışları bağlamında değerlendirmektedir. Onlara göre ikâb/azap; teklif ve insan fiilleriyle bir arada düşünülür, adâlet ilkesi çerçevesinde anlamlandırılır. Kul sevap ve ikâbı kendi fiilleriyle hak eder. Kendi fiil ve tercihleri neticesinde va'd veya vaîde müstehak olur. Mükellef sevap veya ikâbı hak edebilmesi için vâcib, sünnet gibi şârî tarafından yapılması emredilen fiilleri yapmalı, kaçınması istenilen fiillerden de uzak durmalıdır.⁵³ Bu bağlamda şârî ancak emir ve yasaklarını mükelleflere bildirdikten sonra azap etmektedir. Mu'tezilî alimlere göre Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmeden mahlukatını helak etmesi, azap/ikâb olarak isimlendirilmemekte, normal bir ölüm gibi anlamlandırılmaktadır.⁵⁴ Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî; Hz. Nûh'un kavmine gönderilmesi ve uzun yıllar tebliğde bulunmasından hareketle Allah'ın uyarı ve tebliğden sonra küfrü tercih eden mükelleflere azap ettiğini söylemektedir.⁵⁵

Hz. Nûh kavmini iman ve Allah'a itaate davet eder. Mu'tezilî âlimlere göre bu durum mükelleflerin iman etmeye de inkâr etmeye de muktedir olduklarına delalet eder. İman ve takvanın insanların kendi fiilleri olduğunu gösterir.⁵⁶

2.1.4. Hz. Nûh'un "Ecellerin Erteleneceği" İfadesi

Hz. Nûh gece gündüz, gizli aşikâr kavmine tebliğini sürdürür. İman ederlerse günahlarının bağışlanacağını, belli bir ecele/süreye kadar yaşamalarına imkân verileceğini kavmine bildirir.⁵⁷ İlgili âyet özelinde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi "ecel" meselesinde ihtilaf eder. Basra Mu'tezilesi eceli Allah tarafından takdir edilmiş vakit olarak tanımlar. Her insanın tek bir eceli olduğunu savunur. Bağdat ekolü ise eceli Allah'ın ilmi ile irtibatlandırır. Onların yaklaşımına göre ecel, insanın öldüğü ve Allah'ın

⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7093.

⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2605.

⁵⁰ Nûh 71/2.

⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7093.

⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2603.

⁵³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4407; Cüşemî, *Uyünü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 252-256; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûlî'd-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 63.

⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3510; 10/7104; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/951.

⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5044.

⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7094.

⁵⁷ Nûh 71/4.

ezelî ilmi ile insanın öleceğini bildiği zamandır. Ancak katil/cinayet durumunda insanın öldürüldüğü vakit ile Allah'ın ezelî ilmi ile öleceğini takdir ettiği vakit arasında farklılık ortaya çıkmakta, iki farklı ecelden söz edilebilmektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Zemahşerî (öl. 538/1144); ecelin gecikmeyeceğini bildiren âyet⁵⁹ ile Hz. Nûh'un kavmine itaat etmeleri durumunda belli bir süreye kadar ecellerinin erteleneceğini bildiren buyruk⁶⁰ arasında çelişki olmadığını söyler. İman etmeleri halinde farklı bir ecel, inkâr etmeleri durumunda ise daha erken bir ecelin takdir edilmiş olabileceğini belirtir. Uzun olan sürenin nihai ecel olduğunu ve bu ecelin asla ertelenmeyeceğini ifade eder.⁶¹

Cüşemî ise ilgili ifadenin Bağdat Mu'tezilesi'nin iki ecel anlayışına delalet etmediğini söyler. Allah'ın iman etmeleri halinde belli bir süre/ecel, inkâr etmeleri durumunda ise farklı bir ecel/süre belirleyecek olsa da onların iman edip etmeyeceklerini bildiğini ve buna uygun tek bir ecel/süre takdir ettiğini söyler. Cüşemî'ye göre bu durum iki ecel anlamına gelmez. İçerisinde yaşam ve ölümün olmadığı bir zaman diliminin, kişinin eceli olarak isimlendirilemeyeceğini düşünür.⁶²

Hız. Nûh kavmine nasihat ederek tebliğini sürdürür. Allah'a dair onlardan daha bilgili olduğunu dile getirir.⁶³ Mu'tezile âlimleri Hz. Nûh'un hangi konuda daha bilgili olduğuna dair çeşitli yorumlar aktarmaktadır. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî; Hz. Nûh'un "وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ" ifadesinden va'd ve va'dî kastettiğini söylerken, Esam⁶⁴ (öl. 200/816) âyetteki bilgiyi; nübüvvet ile, Ebû Müslim ise Allah'ın kudretiyle irtibatlandırmaktadır. İlgili ifadenin yorumunda Zemahşerî, Hz. Nûh'un Allah'ın sıfatları ve ahvaline dair daha bilgili olduğu yönündeki manayı önelemektedir. Nûh kavminin, daha önce inkârları sebebiyle helak edilmiş herhangi bir topluluğa dair bilgisizliğinin kastedilmiş olmasını da mümkün görmektedir.⁶⁵ Cüşemî'ye gelince o; Hz. Nûh'un ilgili ifadeden tevhid, adâlet ve Allah'ın sıfatlarını kastettiğini aktarır. Âyetin diğer Mu'tezilî âlimlerin ifade ettiği hususları da içeriğine aldığıma vurgu yapar.⁶⁶

Hız. Nûh, kendileri gibi bir insana Allah tarafından verilen "şeye" şaşırılmaları gerektiğini kavmine bildirir.⁶⁷ Esam; A'râf sûresi 63. âyette Allah tarafından verilen şey

⁵⁸ Mu'tezile'nin ecel anlayışına dair detaylı bilgi için bk. Namık Kemal Okumuş, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79; Mustafa Yalçınkaya, "Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktûlün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018).

⁵⁹ el-A'râf 7/206: *وَلَهُ يَسْجُدُونَ* وَآلِهِ يَسْجُدُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ / Rabbinin katında bulunanlar bile O'na kulluk etmek hususunda kibre kapılmazlar, O'nu tesbih ederler ve yalnız O'na secde ederler.

⁶⁰ Nûh 71/4: *تَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخَوِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ* / Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanınsın. Şüphesiz Allah'ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelenmez.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/931.

⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7094.

⁶³ el-A'râf 7/62.

⁶⁴ Ebû Bekr Abdurrâhmân b. Keysân el-Esamm; Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alır. Basra ekolüne mensuptur. Detaylı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, "Fazlül-İ'tizâl", 247.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/871.

⁶⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2603.

⁶⁷ el-A'râf 7/63: *وَأَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* / Günahahtan sakınıp da rahmete nâil olabilirsiniz diye, içinizden sizleri uyaracak bir adam vasıtasıyla rabbinizden size bir zikir (vahiy) gelmesine şaşırдыңız mı?"

ile Hz. Nûh'un mucizelere vurgu yaparak bunların Allah'tan olduğunu kavmine bildirdiğini, kendileri gibi bir insan olduğunu onlara haber verdiğini ifade eder.⁶⁸ Ebû Ali ve Ebû Müslim Hz. Nûh'un; "وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ" ifadesiyle, kendisinde risâlet derecesinden daha üstün bir vasfın bulunmadığını, istediğini yapacak harikulade bir güç vb. bir özelliğe de sahip olmadığını kavmine bildirdiğini söyler.⁶⁹

2.1.5. Hz. Nûh'un Tebliğinin İrade Hürriyeti ve İlâhî İradenin Kabihlere Taalluku ile İrtibatı

Tebliğine devam eden Hz. Nûh, Allah'ın sapkınlıklarını irade etmesi halinde çağrısının fayda veremeyeceğini söyler.⁷⁰ İlgili âyet özellikle Mu'tezile'nin irade hürriyeti, zulüm ve kötülüklerin Allah'a isnadı gibi yaklaşımlarına aykırı gözükmektedir. Zira Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ın iradesi kötülüğe taalluk etmez. O, mâsiyeti işlemekten münezzehe olup kendisinden daima güzel fiiller sâdır olur.⁷¹ Mu'tezilî düşüncede, karşılığında sevap ve mükâfat kazanma imkânı verildiği için hastalıklar vb. elemeler Allah'ın iradesiyle gerçekleşse de kabih fiil olarak değerlendirilmez.⁷² Kabih fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını savunanlar Hz. Nûh'un, Allah'ın haktan sapmalarını irade etmesi halinde davetinin fayda vermeyeceğine dair ifadesini delil alırlar. İlgili âyetten hareketle Allah'ın kabihleri de irade ettiği sonucuna varırlar.⁷³ Bu yaklaşımı benimseyen isimlerden biri olan Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ilgili âyetin Allah'ın bazı kulları için küfrü dileyip irade ettiğine, bu kulların iman etmelerinin mümkün olmadığına delalet ettiğini söyler. Mu'tezile'nin âyeti; a. Nûh kavminin Cibrî olduğu, b. azap esnasındaki öğüdün fayda vermeyeceğinin kastedildiği, c. ahiret hayırlarına erişemeyeceklerinin bildirildiği, d. küfürde ısrarları nedeniyle lütufları kesildiği için bu şekilde ifade edildiği yönünde te'vil ettiklerini aktarır.⁷⁴

İlgili âyetten hareketle Allah'ın kabihleri irâde ettiği sonucuna ulaşılmasını doğru bulmayan Mu'tezilî âlimlerin, âyete dair çeşitli te'viller getirmektedir. Bu bağlamda Ca'fer b. Harb⁷⁵ (öl. 236/850-51 [?]) Nûh kavmi içerisinde cebr anlayışına sahip kişiler bulunduğunu, iman ve inkârın Allah'ın iradesi ve zorlamasıyla gerçekleştiği inancında olduklarını söyler. Onların bu fâsîd anlayışlarına karşı uyararak ve yaklaşımlarını inkâr etmek amacıyla Hz. Nûh'un; "Şayet dediğiniz gibi kulda küfür ve inkâr Allah tarafından yaratılsaydı, o zaman benim nasihatim size hiçbir fayda vermezdi!" dediğini iddia eder.⁷⁶ Ca'fer b. Harb, Cibrîlerin yaklaşımlarını desteklemek için kullandıkları delillerden birini, bu yorumuyla aleyhlerinde bir delil olarak anlamlandırmaktadır.

⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2604.

⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3487.

⁷⁰ Hûd 11/34: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ /Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. O sizin rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz."

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/10; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 80-81.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 13/366-369.

⁷³ Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâ'ikü't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006), 2/268.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/227.

⁷⁵ Ca'fer b. Harb; Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer alır. Bağdat ekolüne mensuptur. Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, "Fazlü'l-İ'tizâl", 268.

⁷⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3490.

Âyeti Mu'tezilî düşünceye uygun te'vil eden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Müslim **إِنَّ كَانَ** الله يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ifadesinde yer alan الغي ifadesinin; hezimet ve sevaptan mahrum kalma manalarına geldiğini savunur.⁷⁷ Âyetin Mu'tezilî düşünceye aykırı yorumlanmasına karşı çıkan Cüşemî, Hz. Nûh'un bu ifadelerle vaaz, tehdit ve inkârı bir arada toplumuna sunduğunu söyler. Âyetin; “Şayet Allah sizi kötü amelleriniz ve inkârınız sebebiyle cezalandırmak ve azap etmek isterse, siz de bu hal üzere devam ederseniz benim davetim size fayda vermez. Ancak tövbe ederseniz durum müstesna!” manasına geldiğini belirtir. İlgili âyette Hz. Nûh'un Allah'ın kudretine işaret ettiğini, yoksa kabih fiilleri de irade ettiğini bildirme amacıyla söylemediğini savunur.⁷⁸ Cüşemî bu yorumuyla ilgili âyetin Mu'tezilî düşünceye aykırı olmadığını ifade ederken, âyetin zahirinden anlaşılan cebr anlayışını da te'vil eder.

Cüşemî ilgili âyetten Allah'ın kulunu saptırdığı, insanlarda küfür ve dalâleti yarattığı sonucunun çıkarılamayacağını savunur. Dinden saptırmanın, küfrü yaratmanın ve irade etmenin bunları emretmek kadar kabih/kötü olduğunu söyler. Küfrü emretmek caiz olmadığı gibi, küfrü yaratmak ve irade etmenin de caiz olmadığına vurgu yapar. Allah'ın; Firavun, Sâmirî ve Şeytan'ı dinden saptırdıkları için kınadığını hatırlatır. Bütün bunlar dikkate alındığında Allah'ın “dinden saptıran” olarak vasıflanmasının sahih olamayacağını belirtir. Akıl izahatlarının ardından, âyetin zahirinden de cebr anlayışının çıkarılamayacağını söyler. Âyette Allah'ın kulunu saptırdığı, dalâlete çağırdığı veya sapkınlığı yarattığına dair bir delil bulunmadığını iddia eder. Sapkınlıklarının irade edilmesi durumunda kendilerine yapılan nasihat ve uyarıların fayda vermeyeceğinin belirtildiğini söyler. Bir diğer ifadeyle âyetteki buyruğun, Allah'ın kulları üzerinde bu yönde bir gücünün bulunduğu delalet ettiğini savunur. Ancak âyetin zâhirinde, kullarını zorla saptırdığına ve bu durumun câiz olduğuna dair bir ifadenin yer almadığını söyler. الغي ifadesinin manasına dair Ebû Ali ve Ebû Müslim'in görüşünü hatırlatır. Dalâletin Allah'a isnad edilmesinin câiz olması durumunda, insanları fesada çağıran yalancı peygamberler göndermesinin, bu kişiler tarafından olağanüstü olaylar izhar etmesinin, va'd ve vâdinden dönmesinin, verdiği haberlerde yalan söylemesinin de mümkün olacağını belirtir. Bütün bunların Allah için muhal olmasından hareketle, cebrî anlayışın bâtıl olduğu sonucuna varır.⁷⁹

2.2. Nûh Kavminin İnkârı

Hz. Nûh uzun yıllar kavmine tebliğini sürdürür. Cüşemî; Hz. Nûh'un kavminden üç kuşağı gördüğünü, her bir neslin 300 yıl sürdüğünü aktarır. Bu sürede evlatlarını Hz. Nûh'a karşı düşman olarak yetiştirdiklerinden söz eder.⁸⁰ Kavminin Hz. Nûh'u yalandığını bildiren “كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ” âyetinde⁸¹ yalanlama fiili Nûh kavmine isnad edilmektedir. Cüşemî bu durumun kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna delalet ettiğini düşünür. Cebriyye'nin insan fiilleri ve istitaat anlayışını geçersiz kıldığını savunur.⁸²

⁷⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3490.

⁷⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3490.

⁷⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3491.

⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7102.

⁸¹ eş-Şuarâ 26/105.

⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5373.

2.2.1. Hz. Nûh'un Tebliğinin Şefaati ile İrtibatı

Kavmi; Hz. Nûh'a iman etmiş kişileri bayağılıkla suçlar. Bu kişileri yanından uzaklaştırmasını talep eder. Hz. Nûh bu isteklerini yerine getiremeyeceğini, onları uzaklaştırması halinde Allah'ın azabına karşı kimsenin kendisine yardım edemeyeceğini dile getirir.⁸³ Ebû Ali ve Ebû Müslim; kavmin ileri gelenlerinin, Hz. Nûh'a inananları düşük ve sefil kimseler gördüklerini, onların inançlarını kendi aralarında düşünüp tefekkür etmeye dahi yeltenmediklerini söyler.⁸⁴ Mu'tezile âlimleri âyette yer alan “ مَنْ يَنْصُرُنِي/bana kim yardım edebilir!” ifadesini şefaati anlayışlarının delilleri arasında kullanır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâi ilgili ifadede hareketle büyük günah işleyenlere şefaatin bulunmadığını söyler. Onun yaklaşımına göre Hz. Nûh, müminleri yanından kovması halinde büyük günah işlemiş olacağını, bu durumda hiç kimsenin kendisine yardım edemeyeceğini bildirerek şefaati vb. herhangi bir destek göremeyeceğini itiraf etmiş olmaktadır.⁸⁵ Mu'tezilî âlimlerin benzer ifadelerinden hareketle şefaati yok saydıkları iddia edilmiştir.⁸⁶ Bu yöndeki iddiaların aksine Mu'tezile şefaatin varlığı hususunda icmâ edildiği anlayışını benimsemekte, ancak şefaati cennetliklere has kılarak derecelerinin yükseltilmesi olarak değerlendirmektedir. Va'd ve va'id ilkesinden hareketle azabı hak edenler için ise Mu'tezile âlimleri şefaati mümkün görmemektedir. Muhaliflerine nazaran dar kapsamlı şefaati anlayışları nedeniyle, şefaati inkâr etmekle itham edilmişlerdir.⁸⁷ Diğer Mu'tezilî âlimler gibi Cüşemî de ilgili âyette yer alan “ مَنْ يَنْصُرُنِي/bana kim yardım edebilir!” ifadesinin, azabı hak eden birine şefaati vb. hiçbir şeyin fayda sağlamayacağına delalet ettiğini savunur.⁸⁸

2.2.2. Hz. Nûh'un Peygamber Olarak Vasıfları ve Meleklerin Üstünlüğü

Mu'tezile âlimleri nübüvvet sürecinde sıklıkla peygamberlerin korunmuşluğu ve tenfirden kaçınmanın gerekliliğine temas etmektedir. Bu doğrultuda Esam ve Ebû Müslim; Hz. Nûh'un dalâlete düştüğü yönündeki iddiaların inkârcı kavmin bir ithamı olduğunu söyler. Hz. Nûh'ta nübüvvet görevini zedeleyecek herhangi bir kötü özelliğin bulunmadığını vurgular.⁸⁹ Onların inkârlarına rağmen Hz. Nûh tebliğini sürdürür. Kavminden herhangi bir maddi beklentisi olmadığını belirtir.⁹⁰ Cüşemî Hz. Nûh'un “وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا” ifadesinin, peygamberlerin insanları kendilerinden uzaklaştıracak kabih hal ve durumlardan kaçınmalarının vacip olduğuna delalet ettiğini söyler. Hz. Nûh'ta tenfire sebebiyet verecek herhangi bir olumsuz hal ve durumun bulunmadığına işaret eder.⁹¹

Kavmi Hz. Nûh'u kendileri gibi bir beşer olmakla itham eder.⁹² Onların bu sözlerine karşı Hz. Nûh; gaybı bilmediğini, yanında hazineler bulunmadığını, bir melek de

⁸³ Hûd 11/30.

⁸⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3483.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/225.

⁸⁶ Bu yönde iddialar için bk. Yasin Pişgin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 179.

⁸⁷ Detaylı bilgi için bk. Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru*, 264-267.

⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3488.

⁸⁹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2603.

⁹⁰ Hûd 11/29.

⁹¹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3488.

⁹² Hûd 11/27.

olmadığını dile getirerek kendisinin bir beşer olduğunu vurgular.⁹³ Esam gayb bilgisinin rububiyet vasfı olduğunu, bu nedenle gaybı bilmediğine vurgu yaptığını söyler.⁹⁴

Kavminin ileri gelenleri Hz. Nûh'un insan olduğunu, oysa Allah'ın peygamberini meleklerden seçeceğini iddia eder. Cüşemî onların bu düşüncelerini hatalı bulur. Peygamberlerin maslahata binaen gönderildiklerini, mucize izhar ettiklerini ve ismet vasıflarıyla üstün kıldıklarını hatırlatır. Bu görevin meleklere verilmesi aslah olacak olsa, Allah'ın bu şekilde yapacağını, ancak bu durumda suretlerinin melek şeklinde bırakılmayacağını belirtir. Kendi cinsine yönelme dürtüsünün insanların iç güdüsünde bulunduğunu, dolayısıyla meleklerden bir elçi göndermenin mefsetet doğurabileceğini düşünür.⁹⁵ Nûh kavminin ilgili talebinin cahilliklerinden kaynaklandığını, peygamberlerin görevlendirildikleri muhataplarının cinsinden olmasının aslah olduğunu, ancak bunun farkında olmadıklarını söyler. Peygamberlerin insan olsalar da kendilerine mucizeler verilerek diğer insanlardan ayırdıklarını hatırlatır.⁹⁶

Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar, Zemahşerî gibi isimlerin de yer aldığı Mu'tezile âlimlerinin çoğu meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğunu düşünmektedir.⁹⁷ Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî Hz. Nûh'un "وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ" / Ben melek olduğumu da iddia etmiyorum!" ifadesinin, meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna delalet ettiğini iddia etmektedir. Bu yaklaşıma göre ilgili âyette Hz. Nûh, fazilet açısından melek seviyesinde olmadığını dile getirmektedir.⁹⁸ Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncede ise peygamberler meleklerden daha faziletlidir.⁹⁹ Bu yaklaşımı savunan Fahreddîn er-Râzî'ye göre Hz. Nûh bu ifadesiyle; meleklerin de üzerinde olan nübüvvet makamında bulunduğunu kavmine bildirmektedir. Dolayısıyla Hz. Nûh bu sözü ile kendi konumunun daha üstün olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰ Ancak ilgili âyette Hz. Nûh gaybı bilmediğini, yanında hazinelerin bulunmadığını ifade etmekte akabinde melek de olmadığını söylemektedir. "Melek olmadığı" yönündeki ifadeyi üstünlüğünü bildirme amacıyla söylemediği yönündeki yaklaşımın siyâk-sibâk açısından daha uygun olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.3. Nûh Kavminin Putperestlik İnancını Tercih Etmesi

Hz. Nûh'un bütün çabalarına rağmen kavmi inkârından vazgeçmez. Zemahşerî; Nûh kavminin 40 veya 70 yıl kuraklık ve kısırlıkla cezalandırıldığını aktarır.¹⁰¹ Hz. Nûh sıkıntılarının bitmesi, nimetlerinin artırılması için istiğfar etmeleri gerektiğini

⁹³ Hûd 11/31.

⁹⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/347.8

⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5040.

⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3483.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/214; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/646; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 479; Mustafa Öz, "Tafdil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/369; Ulvi Murat Kılavuz, "İnsan mı melek mi? Türler Arası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 5.

⁹⁸ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3488.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/131-132; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 205; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/225; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 164; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/534.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/225.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/937.

söyler.¹⁰² Cüşemî; Hz. Ömer'in yağmur duasına çıktığını, sadece istiğfarla yetindiğini, nedeni sorulduğunda bu ayeti okuduğunu aktarır.¹⁰³ İlgili rivayetten hareketle yağmur duasına dair özel bir namaz olmadığını savunarak Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bu yöndeki görüşünü paylaşır.¹⁰⁴ İstiğfar edildiğinde bahsedileceği vaad edilen nimetlere dair ayetlerin, tövbenin dünya nimeti için ilâhî bir lütuf olduğuna delalet ettiği söyler.¹⁰⁵

Hız. Nûh kavmini tefekküre çağırır. Bir bitki gibi topraktan yaratıldıklarını hatırlatır.¹⁰⁶ Ebû Müslim Hız. Nûh'un bu ifadesiyle ilk yaratılışı kastettiğini söyler. İlgili âyet ile Hız. Âdem'in topraktan yaratılışına atıf yapıldığını düşünür.¹⁰⁷

Kavmi eski inançlarında ısrar ederek putlara tapmaya devam eder. Onların bu durumuna dair; " وَوَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا /şüphesiz çoğunu saptırdılar!"¹⁰⁸ ifadesi yer alır. Ebû Ali'ye göre putlar sebebiyle dalâlete düştükleri için bu ifade kullanılmıştır. Ebû Müslim'e göre ise âyette kavmin ileri gelenlerinin saptırmasından bahsedilmektedir.¹⁰⁹ Cüşemî'ye göre bu ifadedeki haktan saptırma fiili, kavmin ileri gelenlerine veya putlara isnad edilmektedir. Bu durum inkâr fiilinin Allah'a isnad edilemeyeceğine, dolayısıyla cebrî düşüncenin bâtil olduğuna delalet etmektedir.¹¹⁰

Cüşemî Nûh kavminin nasıl putperest olduğuna dair bazı rivayetlere yer verir. Bu bağlamda Hız. Âdem'in örnek şahsiyetli 5 oğlu olduğunu aktarır. İnsanların onların vefat etmesine üzüldüğünü, kendilerini hatırlatacak heykeller yaptıklarını, aradan geçen zaman içerisinde Şeytan'ın vesvesesiyle putlara tapmaya başladıklarını söyler. Konu ile ilgili olarak aktarılan Şeytan'ın insan kılığında onlara geldiği vb. rivayetleri doğru bulmaz. Bu yönde sahih olarak aktarılan rivayetlerin te'vil edilmesi gerektiğini belirtir.¹¹¹ Mu'tezile âlimleri harikulade olayların sadece peygamberlerden sâdir olacağını, aksi halde gerçek ve sahte peygamberin birbirine karışacağını ve bu durumun teklife aykırı olacağını düşünmektedir.¹¹² Cüşemî'nin şeytanın insan kılığına girerek putperestlik inancına teşvik ettiği yönündeki rivayetlere karşı çıkmasının arka planında da bu düşünce yer almaktadır.

2.2.4. Hız. Nûh'un Kavmine Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker'i

Mu'tezile âlimleri, Hız. Nûh ve kavmi arasındaki tebliğ sürecinden emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkelerine dair bazı deliller çıkartmaktadır. Onlara göre her türlü olumsuzluklara rağmen peygamberlerin tebliğden vazgeçmemeleri, iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın mükellefler için vâcip/gerekli olduğuna delalet eder.¹¹³ Ebû Ali el-Cübbâî bu vücûbiyetin aklen bilindiğini, naklin de bu hususu desteklediğini

¹⁰² Nûh 71/10.

¹⁰³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7096.

¹⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7097.

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7097.

¹⁰⁶ Nûh 71/17.

¹⁰⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7099.

¹⁰⁸ Nûh 71/24.

¹⁰⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7103.

¹¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7105.

¹¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7102-7105.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/242; ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, 71; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kalam Sistemi*, 466; Fethi Kerim Kazanç, "Kadı Abdülcebbâr'da Mucize ve Âdet", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/2/348.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 140.

düşünür. Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye¹¹⁴ (öl. 321/933) göre ise bu vücûbiyet nakille bilinmektedir.¹¹⁵ Cüşemî; Hz. Nûh ve kavmi arasında yaşananlardan hareketle inkâr edeceği bilinen kişilere de nasihat etmenin gerekli olduğunu söyler.¹¹⁶ İlgili kıssanın zarar görüleceği bilirse dahi emir bi'l-ma'ruf/iyiliği emredip, nehiy ani'l-münker/kötülüklerden sakındırmanın vacip oluşuna delalet ettiğini savunur.¹¹⁷

Hz. Nûh'un uzun yıllar kavmine iyiliği emretmesi, kötülükten sakındırmasına rağmen onlar putlara tapmaya devam edeceklerini açıkça belirtir. Çağrısından vazgeçmemesi halinde Hz. Nûh'u taşlamakla tehdit ederler.¹¹⁸ Hz. Nûh tebliğden vazgeçmeyeceğini kavmine bildirir. Ellerinden geleni yapabileceklerini söyleyerek meydan okur.¹¹⁹ Cüşemî bu âyetin zarara uğrayacaklarını bilseler dahi peygamberlerin takyye yapmalarının câiz olmadığına delalet ettiğini söyler.¹²⁰ Nûh kavminin, önderlerine tabi olmasından hareketle taklidin câiz olmadığını söyler. Hücçete/delile göre hareket edilmesi gerektiği sonucuna varır.¹²¹

2.2.5. Hz. Nûh'un Kavmine Bedduası

Hz. Nûh kavmine gece gündüz tebliğde bulunduğunu Allah'a aktarır.¹²² Cüşemî; Allah'ın her şeyi bilmesine rağmen Hz. Nûh'un tebliğ sürecini anlatma amacı üzerinde durur. Tebliğ sürecinde yaşadıklarını şikâyet amaçlı dile getirdiğini söyler.¹²³

Hz. Nûh'a kavminin iman etmeyeceği vahiyle bildirilir.¹²⁴ Esam ilgili âyetten hareketle; içerisinde iman edecek birilerinin bulunduğu herhangi bir kavmin helak edilemeyeceğini söyler. Ebû Alî el-Cübbâi ileride iman edecek bireylerin bulunduğu topluluğun helak edilmemesini vâcip görür. Ebû Hâşim ise helak edilmelerinin caiz olduğunu savunur. Ebû Ali ve Ebû Hâşim; mümin iken ileride inkâr edeceği bilinen kişilerin, inkâr edecekleri vakte kadar yaşatılmalarını ise caiz görür.¹²⁵

Hz. Nûh; kavminin günahkâr ve inkârcılardan başka evlatlar doğurmayacaklarını söyler. Allah'tan yeryüzünde hiçbir kâfir bırakmaması yönünde talepte bulunur.¹²⁶ Hz. Nûh'un bu davranışı, Mu'tezilî düşüncede peygamberlerin hata ve günah bir fiili yapıp yapamadıklarıyla irtibatlıdır. Mu'tezile âlimlerine göre peygamberlerde tenfire sebebiyet verecek hususlar bulunamaz. Bu açıdan onların sıdk/doğruluk, ismet/günahtan korunmuşluk gibi bazı özel vasıfları bulunur.¹²⁷ Ancak tenfire sebebiyet vermeyecek ölçüde küçük günah işlemleri mümkündür. Bu konuda Mu'tezile âlimleri

¹¹⁴ Ebû Hâşim Abdüsselâm bb. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâi; Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasında yer alır. Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlü'l-İ'tizâl", 302; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2018), 98.

¹¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1266.

¹¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3403.

¹¹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5044.

¹¹⁸ eş-Şuarâ 26/116.

¹¹⁹ Yûnus 10/71.

¹²⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3402.

¹²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7104.

¹²² Nûh 71/5.

¹²³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7096.

¹²⁴ Hûd 11/36.

¹²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3495.

¹²⁶ Nûh 71/26-27.

¹²⁷ Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 162.

arasında ihtilaf vardır. Ebû Ali el-Cübbâî; peygamberlerin kabih olduğunu bilmeden sagîre yapmalarını mümkün görür. Bu durumlarını te'vil hatası olarak değerlendirir. Kasten küçük de olsa hiçbir günaha düşmeyeceklerini savunur. Ca'fer b. Mübeşşir¹²⁸ (öl. 234/848-49) de peygamberlerin yanlışlıkla küçük kusurlar işlediklerini söyler. Ebû Haşim el-Cübbâî ise kasten küçük günah işleyebildiklerini düşünür.¹²⁹ Mu'tezile âlimleri Hz. Nûh'un tebliğle görevli bir peygamber olduğunu, kebîre/büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını, bu nedenle kavminin dalâletine dair talebinin te'vil edilmesini gerekli görür.¹³⁰ Bu bağlamda Zemahşerî bir peygamberin kavmi aleyhinde beddua etmesinin cevâziyeti meselesine temas eder. Bu kişilerin artık iman etmeyeceklerinin bildirildiğini, bu nedenle kavminin lütufsuz ve yardımsız bırakılmalarını Allah'tan talep ettiğini söyler. Bu durumun iyi bir şey olduğunu hatta bunun aksine bir duanın uygun olamayacağını belirtir. Âyetteki “dalâlet” ifadesinden “helak” manasının kastedilmesinin de mümkün olduğunu aktarır.¹³¹ Benzer şekilde Cüşemî de Hz. Nûh'a kavminden iman edecek kimsenin kalmadığının vahiy ile bildirildiğini, itaat edecek bir nesil de doğurmayacaklarının haber verildiğini aktarır. Hz. Nûh'un bu haberden sonra bütün inkarcıların helak edilmesini talep ettiğini söyler.¹³²

2.3. Tûfan ve Nûh Kavminin Helakı

Hz. Nûh'a kavmi arasında iman edecek kimsenin kalmadığı, bu nedenle helak edilecekleri bildirilir. “وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا”¹³³ buyruğu ile gemi yapması emredilir. Âyette yer alan “بِأَعْيُنِنَا/gözlerimizin önünde” ifadesi, Mu'tezile'nin haberî sıfat anlayışı açısından önemlidir. Zira Mu'tezilî âlimler bazı naslarda yer alan yaratıcı için aklen düşünülmesini mümkün görmedikleri “Allah'ın eli, yüzü, gözü” vb. ifadeleri mecaz kabul ederek te'vil eder.¹³⁴ Ebû Ali el-Cübbâî âyette yer alan “بِأَعْيُنِنَا” ifadesini Mu'tezilî anlayışa uygun yorumlayarak; kendisi için vekil kılınan ve gemi yapmasını öğretecek meleklerin gözetimi altında gemi yapmasının emredildiğini söyler.¹³⁵ Benzer şekilde Cüşemî de ilgili ifadeyi te'vil ederek Allah'ın cisim olmadığını, bu nedenle “أَعْيُن”¹³⁶ ifadesinden göz organının kastedilmediğini savunur. İlgili ifadede “hıfz” manasının kastedildiğini düşünür.¹³⁷ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) haberî sıfatları te'vil etmeleri nedeniyle Mu'tezile'yi bu sıfatları inkâr etmekle itham etmektedir.¹³⁸

Kavminin helak edileceği bildirilen Hz. Nûh'un zâlimler için başışlanma talebinde bulunması yasaklanır.¹³⁹ Mu'tezile âlimlerine göre bu ifade Allah'ın kabih fiilleri

¹²⁸ Ca'fer b. Mübeşşir; Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alır. Bağdat ekolüne mensuptur. Detaylı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, “Fazlü'l-İ'tizâl”, 270.

¹²⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 161.

¹³⁰ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 667.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/947.

¹³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7103.

¹³³ Hûd 11/37.

¹³⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2023; Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelam Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar Sıfat Teorisi Örneği*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 503.

¹³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3494.

¹³⁶ Mü'minûn 23/27.

¹³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5041.

¹³⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022), 13-15.

¹³⁹ Hûd 11/37.

yapmadığını bildirir. Kötü fiillerin Allah'a isnadının mümkün olması halinde va'd ve va'idine aykırı şeylerin istenilmesinde de herhangi bir mahsur bulunmayacaktır. Ancak âyetteki ifade ile bu durumun mümkün olmadığı bildirilmiştir.¹⁴⁰ Ebû Ali el-Cübbâî bu âyetten hareketle; Allah'ın yapmayacağı bilinen bir şey hususunda dua ve talepte bulunmanın güzel olmadığını söyler. Cüşemî'ye göre âyette yer alan *مُخَاطِبِي* ifadesi; Allah'ın va'd ve va'id'ine muhalif olan bir şeyi ondan istemenin caiz olmadığına ve cehennemliklere şefaahat edilemeyeceğine delalet eder.¹⁴¹

Bin seneden elli yıl eksik olarak kavminin arasında yaşayan Hz. Nûh, âhir ömründe ağaç diker. Olgunlaştığında ağaçları keser ve bunlardan gemi yapımına başlar. Cüşemî âyette yer alan "وَوَحِينَا" /vahyimizle (gemi yapı!)" ifadesinden hareketle, Hz. Nûh'un gemisinin inşa edilen ilk gemi olduğu sonucuna varır.¹⁴² Hz. Nûh uzunluğu 1200 veya 300 zira, genişliği 300 veya 50 zira, yüksekliği 30 zira ve 3 katlı olarak gemiyi inşa eder. Bir kat insanlara, bir kat kuşlara, bir kat ise diğer hayvanlara ayrılır. Gemiye 2 yıl veya 400 yılda inşa eder.¹⁴³ Esam; gemi yaptığını gören kavminin, "Peygamberlikten sonra şimdi de başımıza marangoz mu kesildin!" diyerek kendisiyle istihza ettiklerini aktarır.¹⁴⁴ Mu'tezilî düşüncede teklifin meşakkat içermesine vurgu yapılmaktadır.¹⁴⁵ Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî gemi yapım işinin meşakkat içerdiğini, bu nedenle teklife dahil olduğunu belirtir.¹⁴⁶

Gemi tamamlanır ve tûfan başlar. Ebû Müslim "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ"¹⁴⁷ ifadesinde yer alan "وَفَارَ التَّنُّورُ" ifadesinin bir işin şiddetlenmesi/kızışması anlamına geldiğini söyler.¹⁴⁸ Dünyanın yeniden imarı için her canlıdan birer çift ve inananların gemiye binmesi emredilir. Zaten az sayıda kişinin iman ettiği vurgulanır.¹⁴⁹ Ebû Ali'ye göre iman edenler 80 kişidir.¹⁵⁰ Zemahşerî 40 erkek ve 40 kadın olduklarını aktarır.¹⁵¹ Cüşemî iman edenlerin azınlık olduğunu bildiren ifadeden hareketle müminlerin inkârcılardan az olduğunu, hakikatin çoğunluk olan tarafla bilinmeyeceğini söyler.¹⁵² Bu yaklaşımı Mu'tezile'nin azınlık olmasıyla irtibatlıdır. Benzer şekilde Kādî Abdülcebbar çoğunluğun yerildiği, azınlığın övüldüğü bazı âyetlere işaret eder. Mu'tezile mensuplarının diğer fırkalara nazaran daha az olmasının, dalâlet üzere oldukları anlamına gelmediğini savunur.¹⁵³

¹⁴⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3496.

¹⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3496.

¹⁴² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5041.

¹⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3495.

¹⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3495.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 11/293; Kādî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhîb bi't-Teklîf* (Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, ts.), 1/1-2.

¹⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3496.

¹⁴⁷ Hûd 11/40.

¹⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3497.

¹⁴⁹ Hûd 11/40.

¹⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3497.

¹⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/873.

¹⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3497.

¹⁵³ Kādî Abdülcebbar, "Fazlü'l-İ'tizâl", 147.

2.3.1. Hz. Nûh'un Kâfir Oğlunu Gemiye Daveti

Gemi dalgaların arasında ilerlerken Hz. Nûh oğlunu gemiye davet eder. Sadece müminlerin binmelerine izin verilmişken Hz. Nûh'un oğlunu çağırma gerekçesi önemlidir. Zira Mu'tezilî düşüncede peygamberlerin ilâhî emre itaatsizlik ederek günah işlemeleri mümkün değildir. İlgili âyete dair Esam ve Ebû Ali; oğlunun münafık olduğunu, Hz. Nûh'un bu durumdan haberi olmadığı için oğlunu gemiye davet ettiğini söyler. Ebû Müslim ise iman etme şartıyla oğlunu gemiye çağırdığını belirtir.¹⁵⁴

Oğlu, babasının davetini kabul etmez. Bir dağa sığınacağını dile getirir. Hz. Nûh Allah'ın azabından kaçılmayacağını hatırlatır. Derken aralarına dalgalar girer.¹⁵⁵ Cüşemî; oğlunun kafir olduğunu, bu nedenle helak edildiğini belirtir. Buradan hareketle İmâmiyye'yi eleştirerek; bir nebînin oğlunun kâfir olmasının Kur'ân âyetleri ile sabit olduğunu, bu açıdan peygamberlerin babalarının da kâfir olmasının mümkün olduğunu ifade eder. İmâmiyye'nin; kafirlerin soyundan peygamber gelemeceği, bu açıdan Âzer'in Hz. İbrâhim'in amcası olduğu yönündeki görüşlerini eleştirir.¹⁵⁶

Oğlu helak edilen Hz. Nûh serzenişte bulunur. Mu'tezilî düşüncede peygamberler ancak Allah'ın izni ile bir şey talep etmektedir. Ancak âyette yer alan Hz. Nûh'un sitemkâr ifadesi, bu düşünceye aykırı gözükmektedir. Esam, Ebû Ali ve Ebû Müslim'e göre Hz. Nûh'un oğlu münafıktır. Hz. Nûh'un ise bu durumdan haberi yoktur.¹⁵⁷ Cüşemî; Hz. Nûh'un ailesinin kurtulacağını ifade edildiğini, oğlunun da ehinden olduğunu söyler. Ancak mümin olmadığı ortaya çıkınca, Hz. Nûh'un bu yöndeki talebinin sagîre kabilinden dile getirildiğini düşünür.¹⁵⁸

2.3.2. İLÂHÎ ADÂLET AÇISINDAN NÛH KAVMINİN HELÂKI

Tûfan Recep ayının başında başlar. 6 ay sürer. Ebû Ali; suyun, yerin 7. tabakasından kaynadığını söyler.¹⁵⁹ Gemi "Bismillah!" diyerek gider. "Bismillah!" diyerek durur. Arza suyunu çekmesi, semaya ise tutması emredilir.¹⁶⁰ Cüşemî ilgili âyetin temsili bir anlatım olduğunu ifade eder. Hakiki manada yeryüzü ve gökyüzüne seslenilmediğini belirtir. Bu âyette Allah'ın yağmuru durdurmasından bahsedildiğini söyler.¹⁶¹ Ebû Ali suyun bir kısmını toprağın çektiğini, bir kısmının ise deniz olduğunu aktarır.¹⁶²

Cüşemî Hûd sûresi 44. âyetin¹⁶³ Kur'ân'ın i'câzına delalet ettiğini belirir. İlgili ifadede insanların güç yetiremeyeceği fesahat ve belâgat vecihleri bulunduğunu söyler. Karşıt manaların güzelliği, lafızdaki uyum ve ahenk, tasvirdeki beyânî güzellik ve veciz ifadelerin kusursuz kullanımını âyette yer alan i'câz vecihleri arasında sayar. Ebû Ali bu âyetten hareketle; Arapça ve diğer acem dilleri incelendiğinde, Arapçanın lafızlardaki

¹⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3501-3502.

¹⁵⁵ Hûd 11/43.

¹⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3502.

¹⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3508.

¹⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3508.

¹⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3503.

¹⁶⁰ Hûd 11/44.

¹⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3503.

¹⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3503.

¹⁶³ Hûd 11/44: وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْبِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ // (Sonra) "Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut! " denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu; gemi Cûdî'nin üzerine oturdu; "Zâlimlerin topunun canı cehennem!" denildi.

fesahat, nazmındaki güzellik ve manadaki üstünlüğü açısından eşsiz olduğunun anlaşılacağını iddia eder.¹⁶⁴

Tûfan sonrası Muharrem ayının Aşûre günü gemi Cûdi'ye oturur.¹⁶⁵ İnsanlık Hz. Nûh'un 3 oğlundan yeniden çoğalır. Arap, Acem ve Rumlar Sâm'dan, Hint, siyahiler ve Habeşliler Hâm'dan, Türkler ve Yecüc ise Yafes'ten türer.¹⁶⁶ Esam ve Ebû Ali; Cûdi'nin belli bir dağ olduğunu, Ebû Müslim ise zemini sert yer ve dağların genel bir adı olduğunu düşünür.¹⁶⁷ Gemi'nin Cûdi'ye oturmasına dair Esam; "Allah dağlara, 'Aranızdan birine gemiyi oturtacağım!' diye vahyettiğini, diğer dağlar büyüklenirken, Cûdi'nin tevazu gösterdiğini, bunun üzerine Hz. Nûh'un gemisinin Cûdi'ye oturduğunu aktarır. Cüşemî ilgili rivayeti; a) dağ ehlinin kastedildiği b) temsili bir anlatım olduğu veya c) Hz. Nûh'un diğer mûcizeleri gibi bir mûcizesi olabileceği yönünde değerlendirir.¹⁶⁸

Cüşemî tûfan hadisesini mütevâtir olarak görür. İlgili hâdisenin sadece Mecûsiler tarafından inkâr edildiğini söyler. Herhangi bir peygamber ve kitaba tabi olmadıklarını, Zerdüş, Manî, Mazdek gibi yalancı bâtil ehline uyduklarını dile getirir. Bu nedenle herkes tarafından kabul edilen tûfan olayını kabul etmediklerini düşünür.¹⁶⁹

Tûfan hadisesine dair Ebû Ali; Hz. Âdem'in kemiklerinin gemiye alınmasının emredildiği, geminin bir hafta Kabe'yi tavaf ettiği yönündeki rivayetleri Haşeviyye'nin uydurmaları olarak görür. Bu yöndeki rivayetleri eleştirir.¹⁷⁰

Çeşitli âyetlerde Nûh kavminin inkârları nedeniyle helak edildiklerine vurgu yapılmaktadır.¹⁷¹ Mu'tezilî düşüncede bu yöndeki ifadeler adâlet ilkesiyle irtibatlandırılmaktadır. Bu ilke bağlamında insanın ihtiyârî fiillerinde özgür iradesi ile bizzat fâil olduğu savunulmaktadır. İlâhi adalet açısından kötü fiillerin Allah'a isnad edilememesi ve insanın kendi fiillerinde özgür olması zorunludur.¹⁷² Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî ilgili âyetlerde inkâr ve yalanlama fiillerinin, fâilleri olan insanlara isnad edilmesinden hareketle insanın kendi fiilinin bizâtihi fâili olduğunu savunur. Nûh kavminin inkâr ettiğini, bu nedenle helak edildiklerini bildiren ifadelerin, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğuna delalet ettiğini söyler.¹⁷³

Cüşemî; Nûh kavminin helak edildiğini bildiren "مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا"/hataları sebebiyle boğuldular ardından ateşe girdirildiler"¹⁷⁴ ifadesinde fa-i tâkıbiyye kullanıldığını, buradaki ateşin kabir azabına işaret ettiğini aktarır.¹⁷⁵ Zemahşerî de bu yönde görüşlere yer verir.¹⁷⁶ Bu yaklaşımları cennet ve cehennem henüz yaratılmadığı

¹⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3504-3505.

¹⁶⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3501.

¹⁶⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2605.

¹⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3504.

¹⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3504.

¹⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3510.

¹⁷⁰ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 69; 80.

¹⁷¹ Yûnus 10/73; Nûh 71/25.

¹⁷² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/76; Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/219.

¹⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3403.

¹⁷⁴ Nûh 71/25.

¹⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7103.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/947.

anlayışıyla irtibatlı olduğu gibi kabir azabını kabul ettiklerini de ortaya koymaktadır. İ'tizâlî düşüncede kabir azabına cehennemlikler maruz kalacaktır.¹⁷⁷ Bu açıdan Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlere nazaran daha dar kapsamlı bir kabir azabı anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Muhaliflerine nazaran kabir azabının sınırlarını daraltmaları sebebiyle kabir azabını inkâr etmekle itham edilmişlerdir.¹⁷⁸ Kabir azabının varlığını tamamen inkâr ettikleri yönündeki iddiaların bu açıdan yeniden tashih edilmesinde fayda vardır.¹⁷⁹

Tûfan sonrası Hz. Nûh'un gemisindekiler hariç yeryüzündeki herkes helak edilir.¹⁸⁰ Amellerin insanlar tarafından meydana getirildiğini düşünen, mükelleflerin özgür iradeleriyle yaptıkları ameller karşılığında sevap veya ikâbı hak ettiklerini savunan Mu'tezile'nin, evrensel bir helak anlamı taşıyan tûfan hadisesine yaklaşımı önemlidir. Cüşemî Hz. Nûh'un yeryüzündeki bütün insanlığa nebi olarak gönderildiğini söyler.¹⁸¹ Bu ifadesiyle topyekûn tûfan helâkının, ilâhî adalet açısından sorun teşkil etmediğine işaret eder. Ancak bu durumda ilâhî tebliğin, yeryüzündeki bütün insanlığa ulaştırılması sorusu zihinlere gelir. Bu problemi diğer Mu'tezilî alimler gibi nübüvvetin temel şartı olarak kabul ettiği mûcize anlayışıyla izah eder.¹⁸² Hz. Nûh'un ilâhî bir mûcize ile doğudan seslendiğinde batıdaki, batıdan seslendiğinde doğudaki mükelleflere tebliğini ulaştırdığını aktarır.¹⁸³

Mükellef olmayanların tûfan hadisesindeki durumu, Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışı açısından bir başka problemi gündeme getirir. Bu bağlamda Cüşemî; tûfanın mükellef olmayanları da kapsadığını, ancak onlar için bu tufanın ikâb/azap anlamı taşımadığını söyler. Ecellerinin o kadar takdir edildiğini belirtir.¹⁸⁴ Benzer şekilde Zemahşerî; çocuklarının da Nûh kavmiyle beraber öldüğünü, ancak bu durumun onlar için ikâb anlamına gelmediğini, normal bir ölüm anlamı taşıdığını savunur.¹⁸⁵ Mu'tezile âlimlerinin bu yaklaşımı, mezhebî ilkeleriyle çelişmesine rağmen rivayetleri doğrudan reddetmediklerini aksine te'vili tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.

Cüşemî; Hz. Nûh'un 950 sene kavmine tebliğini sürdürdüğünü, tûfandan sonra 60 yıl daha kavmi arasında yaşadığını, bu süre içerisinde topluluğunun çoğaldığını aktarır.¹⁸⁶ Nûh kıssasının Peygamber'e teselli amacıyla Kur'ân'da yer aldığını,¹⁸⁷ müminlerin güzel, inkârcıların ise kötü akıbetlerine delalet ettiğini söyler.¹⁸⁸ İlgili anlatının Kur'ân'da yer almasının;

a) Tehlikeli hususların bilinmesi

¹⁷⁷ Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6116; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 255.

¹⁷⁸ Bu yöndeki teyide muhtaç iddialar için bk. Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.

¹⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 151-177; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 253-257.

¹⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3402.

¹⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7105.

¹⁸² Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 158.

¹⁸³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2606.

¹⁸⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3510; 10/7104.

¹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/951.

¹⁸⁶ Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5552.

¹⁸⁷ Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5551.

¹⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5553.

- b) Tövbenin gerekliliği
- c) Dînî öğrenimde ciddiyet
- d) Cehaletten kaçınmak
- e) Dostluk ve yakınlığın kan bağından ziyade din birlikteliği ile oluştuğu, hususlarında ümmet için ilâhî bir lütuf olduğunu belirtir.¹⁸⁹

Cüşemî; yeryüzünün sularla kaplanmasının, Hz. Nûh ve inananların gemiyle kurtulmalarının, ümmî bir peygamberin asırlar sonrası bu durumu haber vermesinin birer mûcize olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

Sonuç

Mu'tezile; İslâm mezhepleri içerisinde diğer fırkalara da etkisi açısından önemli bir ekoldür. Başta kelâm ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlara dair pek çok eser kaleme almışlardır. Ancak çeşitli nedenlerle onlara ait eserlerin önemli kısmı günümüze ulaşmamış, bu durum i'tizâlî düşüncenin muhaliflerince aktarılan bilgiler üzerinden tanımlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum aleyhlerinde bazı yanlış kanaatlerin yayılmasına da neden olmuştur.

Kur'ân kıssaları gerek içeriğinde yer alan ifadelerle gerekse mübhem hususları detaylandıran rivayetlerle mezhebî yaklaşımlar açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışmada, günümüze ulaşmış en mufassal Mu'tezilî tefsirin müellifi Hâkim el-Cüşemî kaynaklığında, Mu'tezile'nin Nûh kıssasına yaklaşımı araştırılmıştır.

Mu'tezilî kaynaklarda Nûh kıssasına dair anlatıların genel manada Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda aktarılan bilgilerle büyük benzerlikler taşıdıkları görülmüş, ancak bazı ifadelerden mezhebî ilke ve teorilerine dair çeşitli deliller çıkardıkları anlaşılmıştır.

Mu'tezile âlimlerinin; aklın Allah'ı bilecek kapasitede olsa da teklife dair detayları bilemeyeceğini düşündüğü, bu nedenle risâlet görevini zorunlu kabul ettiği, peygamberlerin ilâhî birer lütuf olarak görevlendirildiği anlayışını benimsedikleri tespit edilmiştir. Hz. Nûh'un risâlet görevini bu minvalde değerlendirdikleri, kavmini imana çağırmasından hareketle, insanın fiillerinde özgür olduğu, kendi iradesiyle iman ve inkârı meydana getirdiği sonucuna vardıkları anlaşılmıştır. Allah'ın mükelleflerin iman etmelerini irade ederek peygamber gönderdiği, iman ve küfür gibi fiillerin Allah'ın zorlamasıyla gerçekleşmediği, bu nedenle kabih fiillerin ona isnad edilemeyeceği kanaatini taşıdıkları tespit edilmiştir.

Bazı Mu'tezilî âlimlerin, Hz. Nûh'un kavmine gönderildiğini bildiren âyetler hususunda, ezelde/başlangıcı olmayacak şekilde peygamber olarak görevlendirilmiş olmasının düşünülemediğini öne sürerek, bu ifadeleri Kur'ân'ın yaratılmışlığının delilleri arasında zikrettikleri anlaşılmıştır. Ayrıca Hz. Nûh'un melek olmadığını ifade etmesinden hareketle meleklerin peygamberlerden üstün olduğu, Allah'ın emrine isyan etmesi durumunda yardımcı bulamayacağı ifadesinden hareketle ise büyük günah sahiplerine şefaahat edilemeyeceği sonucuna vardıkları görülmüştür.

Tûfan hadisesinin; Allah'ın emir ve yasaklarını mükelleflere bildirdikten sonra azap ettiğine, sevap ve ikâbın insanların amellerinin karşılığı olduğuna, ikâbın ancak mükellefleri kapsadığına yönelik bazı sonuçlara ulaştıkları tespit edilmiştir. Hz. Nûh'un

¹⁸⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3509.

¹⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3502-3509.

kavmiyle yaşadıklarından hareketle mükelleflere karşı iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmanın vâcip olduğu düşüncesini savundukları anlaşılmıştır.

Cüşemî kaynaklığında Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Kādî Abdülcebbâr gibi önemli Mu'tezilî âlimlerin, Hz. Nûh ve kavmine dair âyetlerde yer alan ifadelerden; tevhîd, adâlet, va'd-vaîd ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkelerine dair çeşitli deliller çıkardıkları, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, şefaât ve kabir azabına dair bazı sonuçlara vardıkları tespit edilmiştir. Kaynaklarda yer alan rivayetlere önem verdikleri, mezhebî ilkeleriyle çelişen sahih rivayetleri te'vil ettikleri, doğrudan inkâr yoluna gitmedikleri anlaşılmıştır.

Kaynakça | References

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 151-177.
- Akman, Hasan. *İlk Dönem Tefsirlerinde Nûh Sûresi Tefsiri ve Sûredeki Konuların Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gayeseli Yorumu". *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*. 396-413. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2/217-240. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 39-57.
- Bebek, Adil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım vd. *Fadlül-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelam Erken Dönem Mâtüridiliğinde Kelâmî Yaklaşımlar Sıfat Teorisine Örneği*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî, Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Hâkim. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cüşemî, Hâkim. "Şerhu Uyûni'l-mesâil". *Fazlül-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*. 371-411. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Cüşemî, Hâkim. *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Çelik, Hüseyin. "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 68-93.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Durmuş, Nuray. "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (28 Temmuz 2023), 452-476.
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1237962>
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. b.y.: y.y., 1972.
- İbnü'l Murtazâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar. *Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. b.y.: y.y., ts.
- Kādî Abdülcebbar. “Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile ve Mübâenetihim li Sâiri'l-Muhâlifîn”. *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*. 85-370. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kādî Abdülcebbar. *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-Muhîb bi't-Teklîf*. Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, ts.
- Kādî Abdülcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karataş, Ali. “Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2016), 178-187.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Kadı Abdülcebbar'da Mucize ve Âdet”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2/340-352. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Keskin, Hasan. “Sure İç Bütünlüğü Açısından Nuh Suresi'nin İncelenmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 69-116.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “İnsan mı melek mi? Türler Arası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 1-32.
https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001424
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kalam Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Kutluay, İbrahim. “Hz. Nûh ve Tûfanla İlgili Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değeri ve Bu Rivayetlere İsrâiliyat'ın Tesiri”. 295-318. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014.
- Küçükvar, Zekiye Sena. *Hız Nûh Kıssasını Sîret Bağlamında Okumak*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. “Nûh (a.s.) Kıssası”. *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 56-68.
- Na'nâa, Remzî. *Bideu't-Tefâsîr fi'l-Mâzî ve'l-Hâzîr*. Ürdün: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâtî'l-İslâmiyye, 1970.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'ikü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.
- Öz, Mustafa. “Tafdîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özarslan, Selim. “İslami Kaynaklara Göre Nûh Kavmi, Nûh Tufanı ve Nûh'un Gemisinin Yeri”. *Uluslararası Hz. Nûh Ve Cudi Dağı Sempozyumu*. 27-32. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014.
- Özdemir, Faruk. “Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Tefsirinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi”. *Dergiabant* 11/2 (2023), 219-237.

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1352515>

- Özdemir, Metin. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kâdî Abdülcebâr Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu: Ebu Müslim el-İsfahani Örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023.
- Pamuk, Fatih. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından Nuh Sûresi Tahlili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-Dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Pişgin, Yasin. *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rençber, Fevzi. "Alevî İnanç Kültüründe Hz. Nûh ve Nûh Tûfanı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2022), 465-481.
- > Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.
- Sarıçioğlu, Ekrem. "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Nuh Tufanı". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. 25-34. Ankara: Şırnak Üniversitesi, 2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2014.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Yalçınkaya, Mustafa. "Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktülün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 189-212.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbâî, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yurdağur, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhî't-Te'vîl: Keşşaf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fi Usûllî'd-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Gazzâlî'ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik

Selami Yalçın

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye
orcid.org/0000-0002-9657-9103
yalcinselami23@gmail.com
ror.org/04175wc52

z

Gazzâlî'nin âdetullah ve sünnetullah kavramlarına yüklediği anlamlar ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde nedensellik konusunda söyledikleri ile *İhyâ* ve diğer bazı kitaplarındaki ifadeleri arasında çelişki olduğu izlenimi uyanmaktadır. Makalede öncelikle âdetullah ve sünnetullah kavramlarının anlamları izah edilmeye çalışılmıştır. Gazzâlî'den önceki dönemlerde yaşamış kelâm ve tefsir âlimlerinin bu kavramlara yüklediği manalar araştırılmıştır. Sünnetullah kavramının Kur'ân'daki anlamları kısaca ele alınmıştır. Daha sonra Gazzâlî'nin eserlerinde âdetullah ve sünnetullah kavramlarına yüklediği anlamlar gruplandırılarak tahlil edilmiştir. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki ile mutlak nedensellik ve sünnetullahın değişmezliği konusundaki düşünceleri aktarılmıştır. Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki fikirleri hakkında yapılan çalışmalar incelenmiş ve bu çalışmaların onun *Tehâfütü'l-felâsife*'de söyledikleri üzerinde yoğunlaştığı, *İhyâ*'daki ifadelerine nadiren değindiği görülmüştür. Bu nedenle bu araştırmada yazarın bütün eserleri dikkate alınmıştır. Gazzâlî'nin, filozoflarla girdiği tartışmanın odağında bulunan mucize konusundaki düşünceleri aktarılmıştır. Yapılan çalışma sonucunda "sünnetullah" tabirinin Kur'ân'da sosyal yasalar ile fitrat kanunlarını ifade etmek üzere zikredildiği anlaşılmıştır. Taberî, Tirmizî, Mâtürîdî, Bâkillânî ve Cüveynî gibi Gazzâlî'den önceki bazı âlimlerin de âdetullah ve sünnetullah tabirlerini tabiat kanunları ile sosyal yasalar manasında kullandıkları görülmüştür. Gazzâlî'nin ise eserlerinde âdetullah ve sünnetullah kavramları arasına fark gözetmeden fizik ve tabiat kanunları ile insanın fıtratı ve toplum dzeniyile ilgili kanunlar manasında kullandığı tespit edilmiştir. Onun sebep ile sonuç arasında bir ilişki olduğunu kabul ettiği ancak filozofların aksine belli sebeplerin belli sonuçları doğurmasını zorunlu görmediği anlaşılmıştır. Bunun yanında sonuçların sebepsiz ortaya çıkamayacağını, insanların bunlara uygun davranması ve rızık araması gerektiğini, yasalara aykırı davranışın tevekkül sayılamayacağını savunduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kelâm; Gazzâlî; Âdetullah; Sünnetullah; Nedensellik; Determinizm

Öne Çıkanlar

- Gazzâlî, katı nedenselliğe karşı çıkarak belli sebeplerin belli sonuçları doğurmasının caiz olduğunu belirtir.
- O, tabiat kanunları ile sosyal yasaları âdetullah ve sünnetullah kavramlarıyla ifade eder.
- Ona göre tecrübeye dayanan bilgi kesin değildir.
- O, bazı eserlerinde sünnetullahın değişmeyeceğini, sebeplere sarılmadan sonuçlara ulaşılamayacağını belirtir.
- Gazzâlî'ye göre mucize Allah'ın bir kanunu başka bir kanunla geçici olarak etkisiz bırakmasıyla gerçekleşir.

Atıf Bilgisi

Yalçın, Selami. "Gazzâlî'ye Göre Ādetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 243-266.

Makale Bilgisi

Geliş Tarihi	25 Aralık 2023
Kabul Tarihi	11 Mart 2024
Yayın Tarihi	26 Mart 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim
Lisans	CC BY-NC 4.0

The Meaning and Causality of the Concepts Ādatullah and Sunnatullah, and Causality According to al-Ghazālī

Selami Yalçın

Düzce University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Düzce, Türkiye
orcid.org/0000-0002-9657-9103
yalcinselami23@gmail.com
ror.org/04175wc52

Abstract

One gets the impression that there is a contradiction between the meanings that al-Ghazālī attributes to the concepts of ādatullah and sunnatullah and what he says about causality in his book *Tahāfut al-falāsifah* and his statements in the *Ihyā* and some of his other books. In the article, first of all, the meanings of the concepts of ādatullah and sunnatullah were tried to be explained. The meanings attributed to these concepts by theology and tafsīr scholars who lived in the periods before al-Ghazālī were examined. The meanings of the concept of sunnatullah in the Qurʾān are briefly discussed. Later, the meanings that al-Ghazālī attributed to the concepts of ādatullah and sunnatullah in his works were grouped and analyzed. His thoughts on the relationship between cause and effect, absolute causality and the immutability of the sunnatullah have been tried to be conveyed. His views on the immutability of the sunnatullah are discussed. During the research, studies which focused on al-Ghazālī's ideas on causality were examined and it was seen that these studies focused on what he said in *Tahāfut* and rarely touched on his statements in *Ihyā*. For this reason, in this research, the author's thoughts on causality were tried to be explained by taking into account all his works. al-Ghazālī's thoughts on miracles, which were at the center of his debate with philosophers, were conveyed. As a result of the study, it was understood that the term "sunnatullah" was mentioned in the Qurʾān to express social laws and laws of nature. It has been determined that al-Ghazālī used the concepts of ādatullah and sunnatullah in his works in the sense of biology, physics, natural laws and laws related to human nature and social order. It has been seen that he accepts that there is a relationship between cause and effect, but unlike philosophers, he holds the opinion that it is not necessary for certain causes to produce certain results, and he opposes an understanding that would exclude God, the "doer", from being the power behind the causes. In addition, it was understood that he argued that consequences cannot occur without a reason, that God will not change the laws, that people should live their lives and seek sustenance by acting in accordance with them, and that behavior contrary to the law cannot be considered tawakkul.

Keywords

Tafsīr; Kalam; al-Ghazālī; Ādatullah; Sunnatullah; Causality; Determinism

Highlights

- al-Ghazālî opposes strict causality and states that it is permissible for certain causes to produce certain effects.
- He expresses natural laws and social laws with the concepts of ādatullah and sunnatullah.
- According to him, knowledge based on experience is not certain.
- In some of his works, he says that the sunnatullah will not change and that results cannot be achieved without embracing the reasons.
- According to al-Ghazālî, a miracle occurs when God temporarily neutralizes one law with another law.

Citation

Yalçın, Selami. "The Meaning and Causality of the Concepts Ādatullah and Sunnatullah, and Causality According to al-Ghazālî". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 243-266.

Article Information

<i>Date of submission</i>	25 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	11 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	No potential conflict of interest was reported by the authors.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Funding</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals (SDGs)</i>	4 Qualified education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Kâinatta düzeni sağlayan pek çok kanun vardır. Tabiat veya fizik kanunları denilen bu yasalar evrendeki bütün varlıkları kuşatmış hâldedir. Güneş buna göre doğmakta, mevsimler buna göre art arda gelmekte, bitkiler ve ağaçlar buna göre yeşermekte ve çiçek açmaktadır. Canlı ve cansız varlıklar bu kanunların çizdiği sınırlar içerisinde varlıklarını sürdürmektedir.

Allah, kâinatta var olan bu kanunların hepsini kâinatı veya ilgili varlığı yaratırken koymuştur. Bu nedenle de kanunları değiştirmeyeceğini ve uygulamadan kaldırmayacağını belirtmektedir.¹ Ancak insanlar bu yasaların çalışma mantığını zamanla öğrenebilmekte ve buna göre hayatlarını düzenlemeye çalışmaktadır. Ne var ki bütün kanunları bir çırpıda öğrenmek kolay görünmemektedir. Zira onların çalışma sistemini bilmek gözleme, deneye ve dolayısıyla tecrübeye dayanmaktadır. Varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini, ardışıklığı ve tekrarlanma periyotlarını öğrenebilmek için de yeterli sayıda gözleme ihtiyaç duyulmaktadır. Yapılan bu gözlemler veya deneyler insanlara bir sonuç çıkartmakta ve bir alışkanlık kazandırmaktadır. Güneşin her gün doğuşu, ateşin pamuğu her zaman yakması sonucunda elde edilen tecrübe, insana alışkanlık olarak bunların mutlak olduğu ve değişmeyeceği hissini vermektedir.² Bu da beraberinde insan zihnini, belli sebeplerin zorunlu olarak aynı sonuçları doğuracağı fikrine götürmektedir. Buna göre “her ne zaman A olursa mutlaka ondan B eseri ortaya çıkar” sonucuna ulaştırmaktadır.³ Felsefede determinizm, nedensellik veya sebeplilik olarak ifade edilen bu olgu, bazı filozoflar ve bilim adamları arasında tartışmaya yol açmıştır.

Nedenselliği bazı ilkelerle ortaya koyan Aristoteles kendisinden sonraki pek çok filozofu etkilemiştir.⁴ Özellikle ondan etkilenen İbn Sînâ (öl. 428/1037),⁵ sebep ile sonuç arasında mutlak bir ilişkinin varlığından bahsetmektedir.⁶ İbn Rüşd (öl. 595/1198) ise sebepleri kabul etmemeyi safsata olarak nitelemektedir.⁷

Yapılan tartışmaların odağında bir de mucize olgusu bulunmaktadır. Zira Kur’ân’da Allah’ın mucizelerle Hz. İbrahim’i ateşten koruduğu, Hz. Mûsâ’nın asasını yılanı dönüştürdüğü, İsrâiloğulları’nı yarılan Kızıldeniz’den geçirip Firavun ve ordusunu helâk ettiği belirtilmektedir.⁸ Bu da bazı filozofların, mucizelerin tabiat kanunlarını bertaraf ettiği çıkarımına yol açmıştır. Buradan hareketle kimileri tabiat kanunlarının

¹ Fâtır 35/42-43.

² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm (Ankara: İlke Yayınları 1998), 29-36.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 73; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 26; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 351-352; Mustafa Cihan, *Gazzâlî ve E. Boutroux’da Endeterminizm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 1; Muhittin Macit, “İmkân Metafizigi Üzerine -Gazzâlî’nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, *Divan İlmî Araştırmalar* 1 (1997), 95; Ayşe Yıldız, *Gazali ve David Hume’da Nedensellik Problemi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4-5; Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Gazzâlî’nin Determinizme Yaklaşımı”, *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş’arîlik)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 172.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 235.

⁵ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 112.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-İlâhiyât*, thk. el-Eb Kanvâtî (Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, 1404), 1/6-8, 11. 2

⁷ İbn Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Tehafütü’t-Tehafüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Yayınları, 1986), 290.

⁸ el-Enbiyâ 21/69; Tâhâ 16/18-23; Yûnus 10/90-92.

değişmeyeceği düşüncesiyle mucizeleri reddetmiş veya te'vîl etmeye yönelmiştir. Bazı filozofların mucizeleri inkâra yeltenmesi veya te'vîle kalkışması birçok kelâm âlimini harekete geçirmiştir. Bu durum özellikle Gazzâlî (öl. 505/1111) ile filozoflar arasında sert tartışmalara yol açmıştır.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde nedenselliğin zorunluluğunu âdetullah kavramını kullanarak kesin bir şekilde reddetmiştir. Fakat ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı kitabında onun, Allah'ın âdetini değiştirmeyeceğini savunduğu görülmektedir. İki eserdeki fikirleri arasında bir çelişki olduğu izlenimi veren bu husus dikkat çekmektedir. Bu da konuyla ilgili araştırma yapmamızı gerekli kılmıştır.

Yapılan ön çalışmada Gazzâlî'nin bu iki eserinde ve diğer kitaplarında kâinattaki kanunları ifade etmek üzere âdetullah ve sünnetullah tabirleri kullandığı görülmüştür. Ancak bu kavramlara yüklediği anlamın mahiyeti merak konusu olmuştur. Yapılan araştırmada onun *Tehâfüt*'te söyledikleri üzerine kaynakçada zikredilen bazı çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak *İhyâ*'daki ifadeleri çoğunlukla gözden kaçırmıştır. Bu nedenle bu araştırmada müellifin nedensellik konusundaki düşünceleri bütün eserleri dikkate alınarak bütüncül bir bakış açısıyla incelenecektir.

Konunun daha açık bir şekilde ortaya konulabilmesi için bu çalışmada öncelikle Gazzâlî'den önceki kelâmcılar ile tefsircilerin sünnetullah ve âdetullah kavramlarına verdikleri anlamlar açıklanacak sonra sünnetullah kavramının geçtiği âyetler incelenecektir. Gazzâlî'nin özellikle âdetullah ve sünnetullah kavramlarına verdiği anlamlar ele alınacak, sünnetullah kavramı bağlamında onun tabiat kanunları ile sosyal yasalar arasında fark görüp görmediği tahlil edilecektir. Sonra da sünnetullahın değişmezliği ve nedensellik konusundaki fikirleri analiz edilecektir. Böylece Gazzâlî'nin bütün eserleri dikkate alınarak konuyla ilgili fikirleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun sonucunda onun sebep ile sonuç arasındaki ilişki ile mutlak fâil olan Allah'ın bu süreçteki etkisi konusundaki görüşleri netlik kazanabilecektir.

1. Âdetullah ve Sünnetullah Kavramlarının Anlamı

Kur'ân incelendiğinde âdetullah kavramının zikredilmediği ancak sünnetullah tabirinin birkaç yerde geçtiği görülmektedir. Ancak Mâtürîdî (öl. 333/944), Bâkillânî (öl. 403/1013) ve Cüveynî (öl. 478/1085) gibi bazı kelâm âlimleri eserlerinde âdetullah tabirini kullanmışlardır.⁹ Bu nedenle öncelikle her iki tabirin anlamını izah etmekte fayda bulunmaktadır.

a) Âdet kelimesi sözlükte, bir şeyi tekrar tekrar yapmak, bir şeyi alışkanlık hâline getirmek anlamına gelmektedir.¹⁰ Kavram olarak ise toplumda geçmişten beri uygulanagelen gelenek manasını ifade etmektedir.¹¹ Kelime “Allah” lafziyla birlikte

⁹ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullah Halîf (İskenderiye: Dârü'l-Câmiati'l-Mısıriyye ts.), 205; Ebû Bekir el-Bâkillânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dârü'l-Me'ârif 1997), 27, 73, 86, 287, 288, 297; Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Mevkifü'l-ilmâm ve'l-me'mûm*, thk. Faysal Yûsuf el-Alî (Kuveyt: Murâkabaetü's-Sekâfiyye, 1425/2003), 35.

¹⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâcü'l-lugati ve sihâhü'l-Arabiyyeti* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 6/514; Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1414), 3/317; eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kutub'l-İlmiyye, 1403/1983), 146.

¹¹ Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah vd. (Mısır: Dârü'l-Me'ârif 1976), 43; Bâkillânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 73; Cüveynî, *Mevkifü'l-ilmâm ve'l-me'mûm*, 35.

“âdetullah” şeklinde telaffuz edildiğinde, “Allah’ın fizik âlemde uygulamakta olduğu kanunları” manası kastedilmektedir.¹²

Taberî (öl. 310/923) kavramı, Allah’ın mahlûkatı hakkındaki âdeti ve uygulaması,¹³ Mâtürîdî (öl. 333/944), Allah’ın peygamber gönderme ve hidayete erdirme uygulaması anlamında zikretmektedir.¹⁴ Tirmizî (öl. 320/932) ise tabiri Allah’ın, zenginlik/fakirlik, izzet/zillet, üstünlük/düçüklük gibi kulları arasında uyguladığı düzeni manasında kullanmaktadır.¹⁵ Görüldüğü gibi kaynaklarda âdetullah tabiri, “Allah’ın hem varlıklar hem de insanlar hakkında geçmişten beri uygulayageldiği kanunu’nu” dile getirmek üzere ifade edilmektedir. Ancak İbn Rüşd, sünnetullah kavramını kullanmasına rağmen onu, âdetullah manasında kabul etmemekte ve Allah’ın, alışkanlıkla kazanılan bir âdeti olamayacağını savunmaktadır.¹⁶

b) Sünnetullah tabiri, “sünnet” ve “Allah” kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. “Sünnet”, sözlükte yol, sîret, kişiyle bütünleşen hayat tarzı, gidişat, iyi veya kötü takip edilen yol, model, âdet, kanun, şeriat, eylem ve davranış gibi anlamlara gelmektedir. Kavram olarak, iyi veya kötü uyulan örnek, tabi olunan önderin yolu, birisinin başlattığı ve başkalarının sürdürdüğü uygulama, demektir.¹⁷ Orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş (iyi-kötü) davranış biçimini ifade etmektedir.¹⁸

Sünnetullah terkibi ise “Allah’ın hükmü, kanunları, süregelmekte olan değişmez davranış tarzı” veya “yaratdığı evrenin düzenini devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar” olarak tarif edilebilir. Kavram, fizik âlemdeki tabii varlık alanı ile tarih alanındaki ilkeleri, kanunları ve işleyişi ifade etmektedir. Bununla, Allah’ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen bir uygulamasının bulunduğuna işaret edilmektedir.¹⁹

¹² Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'an*, 27, 86, 287, 288, 297; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/29, 4/262.

¹³ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 19/239.

¹⁴ Mâtürîdî, *et-Tevhid*, 205.

¹⁵ el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/409-410.

¹⁶ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, 292.

¹⁷ Tâberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 7/231; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3/171; Cevherî, *Tâci'ül-lüga*, 5/2138-2141; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 429; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/224-227; Cürçânî, *Ta'rifât*, 122; Mecduddîn Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1207; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 4/216; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 4/96; Abdülkerim Zeydan, *es-Sünenü'l-ilâhiyye fi'l-ümem ve'l-cemâât ve'l-efrâd fi şer'iatil-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 12-13; Muhit Mert, “Sünnetullah’ın Bir Tezahürü Olarak Kur’an”, *İslâmî İlimler Dergisi I. Kur'an Sempozyumu (14-15 Ekim 2006)* (İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 171; Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 68; Mustafa Akçay, “Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah” Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ocak 2008), 131; Musa Turşak, “Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak”, *Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi*, 8/2 (2019), 576-577; Selami Yalçın, *Kur'an'da Toplumsal Yükseliş ve Çöküş Yasaları* (İstanbul: İnkılâb Basım Yayın, 2023), 38-46.

¹⁸ Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 53; Yusuf Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 88.

¹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 429; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/225; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 1207; Özsoy, *Sünnetullah*, 53; Mert, “Sünnetullah’ın Bir Tezahürü Olarak Kur’an”, 171; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 180;

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere bazı âlimler evrende bulunan fizik yasalarını, bazıları Allah'ın toplumsal olaylarda tarih boyunca uyguladığı geleneğini âdetullah ve sünnetullah kavramlarıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Bazıları da aralarına fark koymaksızın her iki tabiri eş anlamlı olarak kullanmışlardır.

2. Kur'ân'da Sünnetullah Tabirine Yüklenen Anlamlar

Kur'ân'da sünnetullah tabiri, tekil siygasıyla “sünnetullah”, “li sünnetinâ”²⁰ şeklinde Allah'ın sünneti ve uygulaması manasında geçmektedir. “Sünnetü'l-evvelîn” ve “sünnetü men kad erselnâ kablek” şeklinde ise geçmiş milletlerin davranış tarzı anlamında kullanılmaktadır. Çoğul olarak ise “sünen” ve “sünenü'l-lezine min kabliküm” olmak üzere iki şekilde geçmektedir.²¹

Müfessirler, Âl-i İmran sûresi 137 âyette geçen “sünen” kavramına, uygulamaya konulan hükümler, kanunlar, alışılmış âdet, sîret ve Allah'ın âdeti manasını vermiş ve âyeti, “Ey müminler! Sizden önce de Allah'ın nice kanunları gelip geçti. Müşriklere, sizden önceki ümmetlere biçilen süre kadar mühlet verilmesi, ikna çalışmalarına ve mucizelere rağmen inkârları ve inatları yüzünden ceza ve azaba uğramaları konusunda Allah'ın uygulama örnekleri geçti. Geçmiş kavimlerin yurtlarında gezip dolaşın. Peygamberleri yalanlayanların akıbetlerinin nasıl olduğunu görün. Uhud Savaşı'nda galip gelmeyişinize üzülmeyin. Zira bu, kâfirlere bir mühlet vermedir. Onların akıbeti de Nûh, Sâlih, Hûd ve Lût kavimleri gibi diğer geçmiş ümmetlerinkine benzeyecektir.” şeklinde açıklamışlardır.²² Bu âyette belirtilen sünnetullah tabiri tasdik edenlerle yalanlayanlar kapsamaktadır ve Müslümanları teselli manasını ifade etmektedir.²³

Kur'ân, Allah tarafından konulan ve kâinattaki varlıklar ile toplumsal olayların bağlı olduğu bu kanunlar sayesinde her şeyin belli bir düzen içinde işlediğini ifade etmektedir. Bilim adamlarının sünnetullah veya âdetullah tabirleriyle ifade ettiği, sebep-sonuç ilişkisiyle çalışan bu yasalar sayesinde insanlar bilimsel çıkarımlar yapabilmekte, geleceğe ışık tutabilmekte ve olumsuzluklara karşı tedbirler alabilmektedir. Kur'ân ibret alınması amacıyla sık sık bu kanunlara dikkat çekmekte, örnekler vermekte ve insanların, beşer gücünü aşan bu yasaların arkasındaki gücü fark ederek Allah'a iman etmesini, O'na karşı kulluk bilinciyle hareket etmesini istemektedir. Varlıkları yaratıcı ve onlardaki düzeni kuranı inkâra kalkışmanın, inatlaşarak peygamberlere meydan okumanın, insanlara zulmetmenin ve toplumda fesat çıkarmanın sosyal yasaların devreye girmesine sebep olacağını belirtmektedir. Bunun sonucunda da azgınlaşan zalim toplumların azaba veya helâke maruz kalacağını bildirmektedir.²⁴

Akçay, “Sünnetullah, Fıtratullah, Sibgatullah” Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine”, 132-133; Mahmud Muhammed İd Nefise, *Mebdeü's-sebebiyye fi'l-fikri'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 71-72; İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 159; Rıza Korkmazgöz, *Kur'ân'da Tarih Algısı* (Ankara: Doktora Tezi, 2011), 149; Muhammed Heysur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, trc. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014), 22-25; Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*, 92; Turşak, “Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak”, 577.

²⁰ el-Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; el-Mü'min 40/85; el-Fetih 48/23; el-İsrâ 17/77.

²¹ Âl-i İmran 3/137; en-Nisâ 4/26; el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55; Fâtır 35/43.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/228-230; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/490; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/171; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm*, 4/216; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/346; 15/179, 22/337.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/490.

²⁴ el-Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/13; el-En'âm 6/69; el-A'râf 7/145; Yûnus 10/57; Hûd 11/120; eş-Şuâra 26/65-67; el-Ankebût 29/14-15, 51; Muhammed 47/10; Kâf 50/7-8; el-Haşr 59/2; el-Müzzemmil, 73/19; el-İnsân 76/29.

Kur'ân'da sünnetullah tabiri hem sosyal yasa hem de Allah'ın geçmişten beri uygulayageldiği bazı hukuki hükümler anlamında geçmektedir. Gazzâlî'nin tabire yüklediği anlamların daha iyi anlaşılması için ilgili âyetleri kısaca ele almakta fayda bulunmaktadır.

a) Kur'ân, peygamberlere tuzak kuranların kendi tuzaklarına düşmesinin bir yasa olduğunu belirtmektedir. Müşrikler Hz. Peygamber'in mucize göstermesini istemiş ve mucizenin gelmesi hâlinde iman edeceklerine yemin etmişlerdi.²⁵ Ancak geçmiş ümmetlerin mucize gönderildiğinde “büyüledik galiba, bu sihirdir” diyerek inkârı sürdürmeleri göz önünde bulundurularak bu talepleri karşılanmamıştı.²⁶ Fâtır sûresinde bu yeminleri hatırlatılarak şöyle denilmektedir:

Kendilerine bir uyarıcı (peygamber) gelirse, herhangi bir millettten daha çok doğru yolda olacaklarına dair bütün güçleriyle Allah'a yemin etmişlerdi fakat onlara uyarıcı (Muhammed) gelince, bu, onların haktan uzaklaşmalarından başka bir şeyi arttırmadı. Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Hâlbuki pis pis kurulan kötü tuzağa ancak sahibi düşer. Onlar öncekilerin kanunundan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın.²⁷

Âyetlerde, “Hâlbuki pis pis kurulan kötü tuzağa ancak sahibi düşer.” şeklinde bir sosyal yasadan bahsedilmekte ve Allah'ın geçmiş milletlerdeki bu uygulaması hatırlatılarak kötülük planlayanların maruz kalacağı ceza haber verilmektedir. Peygamberin davetine olumsuz cevap vermelerinin helâkle sonuçlanacağına vurgu yapılmakta, yaşanan sürecin değişmez bir yasa olduğu ifade edilmektedir. Allah'ın kimsenin hatırı için bu davranış tarzını değiştiremeyeceği ve sünnetullahın hiç kimse için ayırım yapmadan işleyen bir süreç olduğu belirtilmektedir.²⁸

b) Kur'ân'da Allah'ın peygamberlerini savaşta muzaffer kılacağı sosyal bir yasa olarak zikredilmektedir.²⁹ Âyetlerde sünnetullah kavramıyla bu olgu şöyle geçmektedir: “Eğer kâfirler sizinle savaşsalar, arkalarına dönüp kaçarlardı. Sonra bir dost ve yardımcı da bulamazlardı. Allah'ın, öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.”³⁰ Âyetlerde Mekke'li müşriklerin Hudeybiye'de barışı kabul etmeyip savaşı tercih etmeleri hâlinde mağlup olacakları belirtilmekte ve bunun “Allah'ın peygamberlerini galip getireceği” şeklindeki bir hükmü ve yasa olduğu belirtilmektedir.³¹

Aynı yasa Ahzâb sûresinde de şöyle ifade edilmektedir:

Andolsun, münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar, şehirde kötü haber yayanlar (bu hallerinden) vazgeçmezlerse, seni onlarla mücadeleye davet ederiz; sonra orada, senin yanında ancak az bir zaman kalabilirler. Hepsi de lânetlenmiş olarak nerede ele geçirilirse, yakalanır ve mutlaka öldürülür. Allah'ın, önceden geçenler hakkındaki kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.³²

²⁵ el-En'âm 6/109-110.

²⁶ el-Müddessir, 74/24; el-En'âm 6/7-10; el-Hicr 15/14-15.

²⁷ Fâtır 35/42-43.

²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/499; Özsoy, *Sünnetullah*, 161; Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 70.

²⁹ es-Sâffât 37/171-173; el-Mücadele 58/21.

³⁰ el-Fetih 48/22-23.

³¹ Akçay, “Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah” Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine”, 138.

³² el-Ahzâb 33/60-62.

Âyetler, açık bir şekilde işlemekte olan sosyal bir yasadan bahsetmektedir. Hendek Savaşı sürecinde münafıkların, fitne çıkaranların ve korku yayanların davranışlarından vazgeçmedikleri takdirde azaba uğrayacağını yasa olarak belirlendiğini ve bunun da değişmeyeceğini bildirmektedir.

c) Âyetlere göre helâk esnasında iman etmenin reddedilmesi sosyal bir yasadır. Bir âyette mucizelerle gelen peygamberleri kâfirlerin kibirlenerek inkâra yönelmesi, alay etmesi ve meydan okuması sonucunda helâkle cezalandırıldıkları, ancak onların helâk sürecinde iken iman etmek istedikleri fakat konulmuş olan yasanın hükmü gereği Allah tarafından bunun kabul edilmediği şöyle zikredilmektedir: “Ama şiddetli azabımızı görüp de öyle inanmaları kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah’ın kulları hakkında, öteden beri yürürlükte olan yasadır. İşte inkârcılar o zaman hüsranda kaldılar.”³³ Görüldüğü gibi sünnetullah tabiri ile burada, helâk esnasında iman etmenin reddedilmesinin geçmişten beri uygulanan bir ilâhî yasa olduğu bildirilmektedir.

d) Âyetlere göre peygamberi sürgüne zorlamak sosyal yasa olarak helâk sebebidir. Bir âyette, “Seni sürüp çıkaran şehirden daha kuvvetli olan nice şehirler yok ettik. Yardım edenleri bulunmadı.”³⁴ denilerek Allah’ın bu konudaki geçmiş uygulaması haber verilmektedir. İsrâ sûresinde ise, “Memleketinden çıkarmak için seni nerdeyse zorlayacaklardı. O takdirde senin ardından onlar da pek az kalabilirlerdi. Bu, senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize de uyguladığımız yasadır. Sen bizim yasamızda değişiklik bulamazsın.”³⁵ Âyetlerde peygamberi sürgün edenlerin sünnetullah gereği daha önce helâk edildiği gibi Hz. Muhammed’i sürgüne yeltenenlerin de benzer akıbete uğrayacakları bildirilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Bedir Savaşı’nda müşrikler ağır bir yenilgiye uğramış ve azabı tatmıştır.³⁶ Ayrıca da yedi yıl süren kıtlıkla boğuşmuş ve Hicretin 8. yılında hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. Âyetlerde değişmeyecek olan bu yasanın sebebi “peygamberi sürgüne zorlamak” şeklinde, sonucu ise “münkirlerin azaba uğraması veya helâk edilmesi” olarak ifade edilmektedir.

e) Kavram, bir âyette “hukuki hüküm, şeriât” anlamında geçmektedir. İfade şöyledir: “Allah’ın Peygamber’e farz kıldığı şeylerde ona bir güçlük yoktur. Bu, Allah’ın öteden beri, gelmiş geçmişlere uyguladığı yasadır. Allah’ın emri şüphesiz gereği gibi yerine gelecektir.”³⁷ Bu âyet, Hz. Peygamber’in daha önce evlat edindiği azatlı kölesi Hz. Zeyd’in geçinemediği için eşi Hz. Zeyneb’i boşaması ve akabinde cahiliyenin “evlatlığın öz çocuk hükmünde kabul edilmesi” geleneğini uygulamadan kaldırması hususundan bahsetmektedir.³⁸ Âyette, fitrat yasası gereği kan bağı veya süt emzirme dışında nikâhlanmaya engel bir durumun olamayacağı, toplumların evlat edinme gibi harici sebeplerle evlenmeyi yasaklamasını Allah’ın uygun görmediği, tarih boyunca bu tür hususlarda peygamberlere emirler verdiği ve bunun O’nun eski bir âdeti olduğu, Hz.

³³ el-Mü’min 40/85.

³⁴ Muhammed 47/13.

³⁵ el-İsrâ 17/76-77.

³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/510-511; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1988), 5/101.

³⁷ el-Ahzâb 33/38.

³⁸ el-Ahzâb 33/37.

Muhammed'e özgü bir uygulama olmadığı belirtilerek Hz. Peygamber'in kendisini kötü hissetmemesi gerektiği söylenmektedir.³⁹

Görüldüğü gibi sünnetullah kavramıyla ifade edilen olgular, tabiat kanunları olmayıp toplumsal meselelerle ilgilidir. Sünnetullah tabiriyle özellikle inkârcı toplumların peygambere karşı giriştikleri kibirli ve inatçı mücadelenin, Allah'a meydan okuyarak işledikleri zulmün ve cinayetlerin sünnetullah gereği azaba uğramayı veya helâk olmayı gerektirdiği ifade edilmektedir. Tarih boyunca uygulanan bu yasadan ibret alınması istenerek müşrikler uyarılmakta, peygambere ve zulme uğrayan müminlere de moral verilmektedir.

3. Gazzâlî'nin Âdetullah ve Sünnetullah Kavramlarına Yüklelediği Manalar

Gazzâlî, âdetullah ve sünnetullah kavramlarını fizik âlemdeki pek çok varlığın bağlı olduğu yasalar⁴⁰ ile sosyal hayatı kuşatan kanunlar manasında kullanmaktadır. Ona göre evrende var olan düzen bu yasalar aracılığıyla sağlanmaktadır. İnsanlar da bu kanunları öğrenerek bunlara uygun yaşamaya çalışmaktadır. Ayrıca o, yasalara aykırı davranmayı da akılsızlık olarak nitelemektedir. Gazzâlî farklı eserlerinde bu tabirleri zikretmektedir. Onun âdetullah ve sünnetullah kavramlarını kullandığı manaları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Biyoloji Yasaları: Gazzâlî, sünnetullâh kavramını bazen Allah'ın insan vücuduna yerleştirdiği yasalar anlamında kullanmaktadır. Buna şu ifadeleri örnek verilebilir:

Sünnetullaha uygun olarak göz kapakları kapandığında göz ile görülecek şey arasında perde oluşur ve göz, tam bir keşifle görmekten alıkonur. Görmenin gerçekleşmesi için perdenin kaldırılması şarttır. Perde kaldırılmadığı sürece gerçekleşen idrak, soyut bir hayalden ibaret kalır. Bedenin engelleriyle ve şehvetlerin istekleriyle örtülü olduğu ve beşerî sıfatlara yenildiği sürece nefsin perdeli olması da bunun gibi sünnetullâhın gereklerindedir. Nefs, onları geçip müşahedelere ulaşamaz, hayali aşır hâricî bilgilerle buluşamaz. Aksine tıpkı gözkapaklarının görmekten gözü perdelemesi gibi bu hayat, zorunlu olarak nefse perde, onun müşahedelere ve bilgilere ulaşmasına engel olur.⁴¹

Müellif burada kalbe örtülen manevi perdeleri anlatırken, göz ile göz kapağı arasındaki ilişkiyi örnek vermektedir. Göz kapaklarının ilâhî kanun gereği görmeyi engellediğinden söz etmektedir. Bu cümlelerde sünnetullah tabirini hem biyolojik kanunları hem de tasavvufi bir olguyu ifade etmek üzere kullandığı anlaşılmaktadır.

Gazzâlî yine biyoloji kanunları anlamında sakalın sünnetullah gereği çıktığını ifade etmekte;⁴² yeme içme ve cinsellik şehvetinin de insanın hayatta kalmasını ve neslini devam ettirmesini sağlayan Allah'ın ezeli dilemesinin ve tebdile ve tağyire uğramayacak

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/276; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 9/3137; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/393; Zemahşerî, *Keşşâf* 4/540-543; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 25/170; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm*, 14/195-196; 15/176; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/380; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/328; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/41.

⁴⁰ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 90-95; Ahmet Erhan Şekerci, "Gazzâlî'de Nedensellik", *İslâmî Araştırmalar* 26/2 (2015), 65.

⁴¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Me'âricü'l-küds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîd, 2. Baskı, 1975), 157-158; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/312.

⁴² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm fi'l-mantık*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 256.

olan değişmez sünnetini icra etmesinin sonucu olduğunu belirtmektedir.⁴³ Yine ilaçlar ile yenilen ve içilen şeylerin sünnetullah gereği insan bedenine fayda sağladığını söylemektedir.⁴⁴ O, sebeplerden çıkarımda bulunarak sonuçlara ulaşılabileceğini, doktorların da sünnetullahın gidişatını ve Allah'ın mahlûkattaki âdetini bilmeleri sonucunda nabızı tutarak ve bazı tetkikler yaparak hastalığın seyrini bildiklerini ifade etmektedir.⁴⁵

Müellif, bu son ifadelerinde aynı cümlede âdetullah ve sünnetullah tabirlerini eş anlamlı olarak biyolojik kanunlar manasında kullanmaktadır. Bu açıklamalardan onun sünnetullah kavramıyla geniş bir yelpazede biyolojinin yasalarını ifade ettiği görülmektedir. Doktorların bu yasaları öğrenebildiklerini ve bunlara uygun davranarak hastaları tedavi edebildiklerini zikrettiği anlaşılmaktadır.

b) Fizik ve Tabiat Kanunları: Gazzâlî sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın sünneti olduğunu ve Allah'ın tabiattaki bazı sebepleri bazı sonuçlara bağladığını söylemektedir. Mesela sıcaklığın etkisiyle topraktaki nemin buharlaştığını, bunun sonucunda bulutun oluştuğunu, onun da yağmurun yağmasına sebep olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Gazzâlî, ateşle pamuğun bir araya gelmesiyle pamukta Allah'ın kendi âdeti gereği yanma fiilini yaratacağını belirtmektedir.⁴⁷ Ona göre su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesiyle ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında ilişki bulunmakta fakat bu zorunluluk ifade etmemektedir.⁴⁸

Müellif bu ifadelerinde sünnetullah ve âdetullah kavramlarını, tabiat kanunları anlamında kullanmaktadır. Buradan onun, bu iki kavram arasına fark koymadığı anlaşılmaktadır. Gazzâlî, bu düşünceleriyle tabiata konulan yasaların Allah'ın takdiri ve kudreti gereği sebep-sonuç ilişkisiyle fonksiyonlarını icra ettiğini belirtmektedir. Ancak mutlak fâil olan Allah'ın başka sebepleri devreye sokma ihtimali olabileceğini ve mevcut kanunun, mucize amacıyla başka yasalarla geçici olarak işlevsiz kalabileceğine işaret etmektedir.

c) Fitrat Kanunları: Gazzâlî, insan türünün fitratında olan temel yasaların da sünnetullah kapsamında olduğunu belirtmektedir. Mesela kişinin varlığını sürdürme arzusunun ve bunun sonucunda ölmeyi istememesinin sünnetullah gereği olduğunu söylemektedir. Ona göre ölüm acısız ve sıkıntısız, ölümden sonrasının da cezasız olacağını bilse bile insanın, ölmekten kaçınacağını, sadece karşı koyamayacağı bir büyük sıkıntı ve acıdan ötürü ondan kurtulma arzusundan dolayı ölmeyi tercih edebileceğini, bunun da yine yok olmak için değil varlığına zarar veren şeyden kurtulmak amacıyla olacağını ifade etmektedir. Bu husustaki ifadelerinin sonunda şöyle demektedir: “İnsana, varlığın devamı sevimlidir. Bu, sünnetullahın hükmü gereği fitrata yerleştirilmiş bir içgüdüdür ve Allah'ın sünnetinde değişme göremezsiniz.”⁴⁹

⁴³ Gazzâlî, *Mizânü'l-‘amel*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964) 271.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/384.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/29.

⁴⁶ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-‘ilm*, 254.

⁴⁷ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-‘ilm*, 334.

⁴⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 237.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/297.

Müellif, yerin ve göklerin yaratılışındaki yasalara benzer şekilde insanlar arasındaki muhabbet ve ülfeti etkileyen sünnetullahın bulunduğunu belirtmektedir. İnsanın fitratına yerleştirilmiş olan bu yasalara uygun olarak müminlerin birbirleriyle, münafık ve kâfirlerin de birbirleriyle kaynaştığını ifade etmektedir.⁵⁰

Gazzâlî, insan kalbini etkileyen ve “hâtır” denilen iki iç sestem bahsetmektedir. Bunlardan birini iyiliği fısıldayan “ilham”, diğerini ise kötülüğü fısıldayan “vesvese” olarak isimlendirmekte ve hâdis olan bu iki hâtırın sebeplere bağlı doğduğunu belirtmektedir. Sonra da “Her hâdisin mutlaka bir muhdisi vardır. Hâdis olan şey her değiştiğinde bu, sebeplerin de değiştiğini göstermektedir. Bunu Allah’ın, sonuçların sebeplere bağlı meydana geldiğine dair sünnetinden bilmekteyiz.”⁵¹ demektedir.

Müellif, insan tabiatında bulunan korkuların fitrat yasası gereği olduğunu belirtmektedir. Akıllı bir kimsenin ölüyle aynı kabirde yatmaya veya aynı evde bulunmaya zorlanması durumunda, ölünün taştan farksız olduğunu, sünnetullah gereği dirilmeyeceğini kesin bilse bile bundan korkacağını söylemektedir. İfadelerinin devamı şöyledir:

Akıllı bir kimse Allah’ın kuvvet ve kudreti onun elindeki kalemi yılan yapmaya, kediyi aslana çevirmeye yetiyorsa da Allah’ın sünnetinin böyle cereyan etmediğini bildiği ve bundan asla şüphe etmediği hâlde, aynı yatakta ölü ile beraber yatmaktan veya aynı evde ölü ile bulunmaktan tabiatı ürker. Fakat diğer cansızlardan ürmez.⁵²

Yazar burada aynı zamanda Allah’ın sünnetinin, kendi yarattığı fizik kanunlarına uygun davranmak olduğunu, yasalarının dışına çıkmadığını ve insanların da bunu bilerek hareket ettiğini, buna uygun tedbirler aldığını ve kendilerini güvende hissettiklerini belirtmektedir. Müellif, tevbenin de bir yasaya bağlı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Tevbe ilim, hâl ve fiilden meydana gelen ve birbirini takip eden tertipli üç şeyden ibarettir. Bu tertipteki birinci madde ilim, ikincisi hâl, üçüncüsü fiildir. Birincisi ikincisini, ikincisi de üçüncüsünü gerektirir. Bu, Allah’ın mülk ve melekûtta değişmez kanununun gereği olan bir zorunluluktur.⁵³

Müellif, bu ifadeleriyle bireylerin ve toplumların insan fitratına yerleştirilmiş olan bu yasalara göre davrandıklarını belirtmiş olmaktadır. Ayrıca o, sadece fizik âlemin değil, insanın içgüdülerinin, ruh dünyasının ve toplumsal ilişkilerin bağlı olduğu değişmeyen psikolojik ve sosyolojik yasalar olduğunu söylemiş olmaktadır.

d) Toplumsal/Sosyal Yasalar: Gazzâlî, sünneti gereği Allah’ın kimi kullarını yükselttiğini, kimi işlerini öne aldığını ve kimilerini ertelediğini, Kur’ân’da geçmiş toplumların kıssalarını anlatarak insanların bunu bilmesini istediğini belirtmektedir.⁵⁴ Allah’ın evrendeki bütün işleri bir tertip ve sıralamaya göre yaptığını, her şeyde tedriciliği uyguladığını ve bunun da sünnetullah gereği olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Bir ifadesinde, “Allah’ın sünneti, bütün mahlûkatın varlığında tedriciliği takip etmektir. Hatta şehvet

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/162.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/27.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/260.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/3.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/343.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/277.

bile buluğa eren bir çocukta bir defada ve ansızın görünmemektedir. Belki tedricî bir şekilde, yavaş yavaş gelişmektedir. Her kuvvet ve sıfat da böyledir.”⁵⁶ demektedir.

Yazar burada sünnetullah tabirini sosyal yasa ve biyoloji yasası manalarında kullanmaktadır. Benzer ifadeleri başka yerde de zikretmektedir. Mesela, Allah’ın insanın fiillerini de belli bir tertibe koyduğunu söylemektedir. O, insanın kalbindeki yeme şehveti sonucunda iradenin devreye girmesinin ve elin yemeğe doğru uzanmasının bir sıralamayla (tertip) meydana geldiğini ve bunun da Allah’ın mahlûkata yerleştirdiği ve değişmez olan sünneti gereği olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

Bozulan ve yoldan sapan toplumlara Allah’ın peygamber göndermesi de Gazzâlî’ye göre sünnetullah gereğidir.⁵⁸ Allah, gönderdiği peygamberleri inkâr eden ve meydan okuyan toplumlara uyguladığı cezaları, sünnetine uygun olarak takdir etmektedir. Ayrıca geçmişte yasalarına uygun olarak kâfirlere uyguladığı cezaları ve müminlere verdiği destekleri haber vermektedir. Onun bu husustaki ifadesi şöyledir: “Allah Kur’ân’da bazen insanlara, düşmanları veya peygamberleri hakkında uyguladığı sünnetlerini haber vererek korkulacak veya umut edilecek fiillerini tanıtmaktadır.”⁵⁹

Müellif, dünyanın geçici olduğunu ve her canın ölümü tattığını Allah’ın sünnetinden bilmekteyiz, demektedir.⁶⁰ Gazzâlî, rızık dağıtmada da Allah’ın bir sünneti olduğunu belirtmektedir. O, sünnetullahın uygulanma seyrine bakan kimsenin rızık miktarının sebeplere sarılma oranında olmadığını bileceğini, söylemektedir. Buna şöyle bir örnek vermektedir: “İran kisralarından biri, bir filozofa ahmak zengin ile akıllı fakirin durumunu sorduğunda, filozof, ‘Allah, halkı zatına muttali kılmak istedi; zira eğer her akıllıya rızık verip her ahmağı mahrum etseydi, akıllıya rızık verenin akıl olduğu zannedilirdi!’ demiştir. İnsanlar bunun aksini gördüklerinde rızık verenin başkası olduğunu, zahiri sebeplere güvenmemek gerektiğini bilirler.”⁶¹

Ona göre dünya işlerinde sünnetullah gereği sebeplere sarılmak gerekmektedir. Sünnetullahı uygun davranmak tevekküle de aykırı değildir. Aksine tevekkül etmeden önce sebepleri yerine getirmek ve daha sonra tevekkül etmek gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Resûlullah, sünnetullahı uygun davranmış ve ilaç kullanmayı terk etmemiştir.⁶² Gazzâlî bu hususta ayrıca şöyle demektedir:

Su testisini ve içinde azık bulunan dağarcığı elden çıkarmak tevekkülün şartlarından değildir. O, ancak yemek hususunda zaruret miktarından fazla olan mal hakkında geçerlidir. Çünkü Allah’ın sünneti, malı mescitlerin köşelerinde bulunan fakir tevekkül sahiplerine ulaştırmakla cari olmuştur. Testileri ve ev eşyalarını her gün veya her hafta dağıtması Allah’ın sünnetine uygun değildir. Allah’ın sünnetinden çıkmak tevekkülün şartı değildir. Bunun için Havâs, sefere çıktığında beraberinde ip, kova, makas ve iğne götürürdü. Yiyecek maddesi götürmezdi. Fakat Allah’ın sünneti (âdeti) bu iki işin arasındaki farklılıkla cari olmuştur.⁶³

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/88.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/6.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/108.

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/343.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/219, 386.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/275.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/279, 292, 354.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/281.

Gazzâlî, “Allah’ın sünneti gereği ip ve kova olmadan derin bir kuyudan suyun kendiliğinden yukarı çıkmayacağı insanlar tarafından bilinmektedir.”⁶⁴ diyerek kuyudan su çıkartmak isteyenine sebeplerine sarılmak zorunda olduğunu belirtmektedir. “Gök altın ve gümüş yağdırmaz.” Arap atasözünden hareketle altın ve gümüşe sadece çalışarak ulaşabileceğini, sebepleri yaratan Allah’ın böyle takdir ettiğini, sünnetini böyle uygulayabildiğini, sünnetinde değişme olmayacağını ve sünnetinin dünya ve ahireti kapsadığını söylemektedir.⁶⁵

Bu ifadelerden Gazzâlî’nin, âdetullah ve sünnetullah kavramlarını geniş bir yelpazede sosyal yasalar anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Üstelik ona göre bu yasalar sadece dünyayla sınırlı değildir. Allah, ahiret hayatını kapsayacak şekilde sosyal yasalar belirlemiştir. Ona göre bu yasaların değişmesi de asla söz konusu değildir.

4. Gazzâlî'ye Göre Tabiat Kanunlarının Mahiyeti

Gazzâlî tabiat kanunlarını ele alırken, Allah’ın kanunlar üzerindeki mutlak hâkimiyetine, kanunların kâinattaki düzen üzerindeki etkilerine, sebepler ile sonuç arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Özellikle sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetine filozoflardan farklı bir şekilde yaklaşmaktadır.

a) Nedensellik ve Gazzâlî: Varlıklar arasındaki zorunlu sebep-sonuç ilişkisine felsefeciler nedensellik veya determinizm demektedir. Nedensellik, neden adı verilen birincisi ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikincisinin de kaçınılmaz olarak birincisini izlediği iki olay, olgu veya süreç arasındaki ilişkiye denilmektedir.⁶⁶ Nedensellik ve determinizm kavramları belli sebeplerin belli sonuçları zorunlu olarak doğurduğunu savunmaktadır. Ancak nedensellikte zamansal olarak sebep önce, etki sonra gelmek durumundadır.⁶⁷

Gazzâlî, Allah’ın kendi âdeti gereği ateşle pamuğun bir araya gelmesiyle pamukta yanma fiilini yaratacağını belirtmekte⁶⁸ ancak ateşin pamuğa teması durumunda pamuğun yanmamasını veya ateş temas etmeden de pamuğun yanmasını caiz gördüğünü belirterek Allah’ın sınırsız bir bilgiye ve sayısız kanuna sahip olması nedeniyle sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını söylemektedir.⁶⁹ Bu husustaki ifadeleri şöyledir:

Tabiatta süre gelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktiran/temas) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında ‘Bu odur’, ‘O da budur’ denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur.⁷⁰

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/266.

⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/46.

⁶⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 15-16, 73; Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 26, 124; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 351-352; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 139, 618-619; Turşak, “Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak”, 573.

⁶⁷ Yıldız, *Gazali ve David Hume’da Nedensellik Problemi*, 6.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mî’yârü’l-’ilm*, 334.

⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 237.

⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 237.

Gazzâlî, sebep-sonuç ilişkisinin varlığına karşı çıkmamaktadır. Ancak o, Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlayacak bir anlayıştaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddetmektedir.⁷¹ Gazzâlî'nin buradaki endişesi, yakma sıfatının ateşe verilmesinin Allah'ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizelerin anlaşılmasını güçleştireceği noktasındadır. O, sebep ile netice arasındaki bağlantıyı değil, zorunluluğu kaldırarak aradaki illiyetin alışkanlık neticesi oluşan bir bağ olduğu düşüncesindedir.⁷² Gazzâlî, sınırlı olan insan bilgisinin bütün yasaları bilemediğini değerlendirerek sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olamayacağını fakat caiz olabileceğini belirterek mutlak nedenselliği reddetmektedir.

Gazzâlî'nin bu fikrinin doğruluk payı giderek güçlenmektedir. Nitekim çağımızda bilimde meydana gelen gelişmeler sonucunda, neden-etki ilişkilerinin bildik biçimlerinin mutlaklaştırılmasının reddedildiği, çok çeşitliliğin öne çıkartıldığı görülmektedir.⁷³ Özellikle kuantum fiziğinin gelişimiyle birlikte Newton ve takipçilerinin savunduğu katı determinizmin etkisi zayıflamaktadır.⁷⁴ Bu nedenle Gazzâlî, bu görüşünde haklı görünmektedir. Zira yasaları etkisizleştiren veya gücünü zayıflatan başka yasalar olabilir. Bazı giysiler yanmaktan koruyabilir. Su, ateşi söndürür lakin petrol yangını gibi yüksek ısıli yangınları daha da alevlendirebilir. Bunlara benzer şekilde her yasayı devre dışında bırakacak başka bir yasa bulunabilir. Sınırsız sayıda ve her türlü ortamda deney yapma imkânına sahip olmadığımızı göre yasaları etkisizleştirebilecek başka yasaları Allah'tan başkası bilememektedir. O da bilgisi dâhilinde olan yasayı, gerek gördüğü zamanda devreye sokarak peygamberlerini mucizeyle destekleyebilir. Ancak bu uygulaması, yasayı yürürlükten kaldırmamakta veya onu ebedi olarak etkisizleştirmemektedir.

b) Gazzâlî'ye Göre Sebep-Sonuç İlişkisi: Gazzâlî, Allah'ın "el-Hakem" ismiyle müsebbip olarak evrendeki her şeyi takdir ettiğini ve tedbirinin bir sonucu olarak da değişmeyen, kesintisiz olarak sürekli yürürlükte bulunan ve planlanan süreye kadar da yok olmayan külli yasalara bağlı bir şekilde onları sebep sonuç ilişkisi içinde yarattığını söylemektedir. Allah'ın bazı mahlûkatının bazıları için şart olduğunu, bu yüzden bazılarının önce, bazılarının ise sonra gelmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Sebeplerin zamanlarına ve sürelerine uygun olarak mutlak bir şekilde sonuçlarını doğuracağını, bunun bir zorunluluk olduğunu ancak bu zorunluluğun kendiliğinden olmayıp Allah'ın ezeli takdirinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Yer, gök, Güneş, Ay ve yıldızlar ile onlarda bulunan her şeyin bu kanunlara göre varlığını sürdürdüğünü, sebeplerin sonuçlara bağlanmasının ilk ilâhî hüküm olduğunu zikretmektedir. Bu yasaların gereği olarak ilacın iyileştirdiğini, zehrin öldürdüğünü, ilkbaharın gelmesiyle bitkilerin yeşerdiğini, bitkilerin su sebebiyle çimlendiğini, insanların zırhla oktan korunabildiğini söylemektedir.⁷⁶ Gazzâlî belli sebeplerin belli sonuçları doğurması konusundaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir:

⁷¹ Erkan Duysak, *Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ve Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39.

⁷² Yıldız, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Problemi*, 7.

⁷³ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 26, 124; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 40-41, 352.

⁷⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 140.

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/6.

⁷⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi (me'âni) esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Besâm Abdulvahhâb el-Câbi (Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbi, 1987/1407), 92-96; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/329.

... Allah'ın takdir ve meşîyetiyle, değişmez bir şekilde müsebbeblerin bağlı oldukları sebepler gibidir. Tıpkı aç veya yemeğe ihtiyacın olduğunda yemeğin önüne konması gibidir. Fakat ona el uzatmayıp 'Ben tevekkül sahibiyim. Tevekkülün şartı da çalışmayı terk etmektir. Eli yemeğe uzatmak da bir çalışma ve harekettir. Onu dişlerle çiğnemek de böyledir. Yukarı çeneyi aşağı çene üzerine kapatmak ve yutmak da böyledir.' demen gibi! Senin bu davranışın katıksız bir deliliktir. Tevekkülle hiçbir alâkası yoktur; zira eğer Allah, yemeksizin, sende doymayı veya ekmeğe, kendiliğinden gelip ağzına girmek için bir hareketi veya senin için çiğneyip midene varması için bir meleği emrine vermesini beklersen, Allah'ın sünnetini bilmiyorsun demektir. Böylece yere tohum serpmeden Allah'ın tohumuz ekin bitirmesini veya Hz. Meryem'in doğurduğu gibi hanımından cinsî münasebette bulunmaksızın çocuk beklersen, bütün bunlar da deliliktir.⁷⁷

Görüldüğü gibi Gazzâlî sebep ile sonuç arasında bir ilişki olduğunu, sonucun oluşabilmesi için sebebin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bir işle ilgili gerekli olan sebepler gerçekleşmeden sonuca ulaşamayacağı kanaatindedir. Ancak ona göre zorunlu olan bu ilişkinin mucize sonucunda delinmesi caizdir. Farklı eserlerinde bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

Bize göre ateşe yaklaştırıldığında pamuğun yanması, kara dokunulduğunda elin soğuması gibi zorunluluklar, kendisinin âdeti hükmünü alan bir şeyden ayrılması caizdir. Zira bütün bunlar Allah'ın kanunlarına göre cereyan etmektedir. Yoksa yapısı itibarıyla Allah'ın kudreti, karda soğukluk yaratmakla ve elin temasıyla beraber elde, soğukluk yerine hararet yaratmakla sınırlı değildir.⁷⁸

Bununla beraber biz, bir peygamberin ateşe atılıp da ya ateşin ya da peygamberin bedeninin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını câiz görürüz. Allah Teâlâ'nın ya da meleklerin ihdas ettiği bir özellikle ateşin niteliği değişir, peygamberin bedenine (isabet edenin) ısısı azalır ve onu yakmaz.⁷⁹

Gazzâlî'nin burada filozoflardan ayrıldığı ve sebep ile fâili farklı gördüğü anlaşılmaktadır. O, eşyanın tabiatından kaynaklanan nedenselliği reddetmemekte, ancak nedenin arkasındaki fâili yok sayan anlayışa karşı çıkmaktadır.⁸⁰ O, ateşin yanmanın, ekmeğin doymanın, ilâcın sağlığın fâili olduğunu iddia edenlerin dâvasının bâtil olduğunu söyleyerek⁸¹ sebep ile müsebbibi (fâili) ayrı gördüğünü ifade etmekte ve böylece sebebin arkasındaki müsebbip olan Allah'ın sebep-sonuç sürecinin dışında asla tutulamayacağını belirtmektedir. Ona göre Allah dilerse melek veya başka sebeplerle de pamuğu küle çevirebileceğini ifade etmektedir. Nitekim bir ifadesinde, "Sebepler ile müsebbeblerin (sonuçların) teselsülü (birbirini izlemesi) varlıkların Rabbi ve sebeplerin müsebbibi olan Allah'ın takdiriyledir."⁸² diyerek bu düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. Gazzâlî Allah'ın, bu takdiriyle kanunları delmesini mümkün görenek şöyle

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/265.

⁷⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 59.

⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 246.

⁸⁰ Ebû Ya'rûb el-Mezrûkî, *Mefhûmüs-sebebiyye inde'l-Gazzâlî*, (Tunus: Dâru Bûselâme li't-Tibâ' ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.), 35; Yaşar Türkbën, *Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 101; Yaşar Türkbën, "Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/2 (Güz 2009), 53.

⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 237-238.

⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/96.

demektedir: “Ādetin aşılması (delinmesi) bize göre caizdir.”⁸³ Ancak yukarıda geçtiği gibi o, âdetlerin delinmesinin mucizeyle sınırlı olduğunu savunmaktadır.⁸⁴

Gazzâlî bu düşüncesiyle Allah’ın evrende sayısız kanunları olduğunu, dilediği zaman bunlardan birisini meleklerle veya doğrudan vereceği bir emirle devreye sokabileceğini ve tabiat kanunlarından herhangi birisini bu sayede geçici bir süreliğine etkisizleştirebileceğini belirtmektedir. Ancak mucize dışında kanunlarını asla delmeyeceğini, onları yürürlükten kaldırmayacağını ve evrendeki mevcut düzeni bozacak bir uygulamaya kesinlikle yönelmeyeceğini ifade etmektedir.

c) Gazzâlî’ye Göre Sünnetullahın Değişmezliği: Gazzâlî, insan bilgisinin tecrübeye dayandığını, tecrübenin de bazen kesin doğru önermeye ve bazen de çoğunlukla doğru önermeye ulaştıracağını, bunun da kıyasla bir sonuca vardıracağını söylemektedir. Ancak tıpkı tevâtürde haber verenlerin sayısının bir kurala bağlanamaması gibi, tecrübeye dayanan tekrarın sayısının ne olacağını da bir kurala bağlanamayacağını ifade ederek insan bilgisinin mutlak olarak kesinlik ifade edemeyeceğini, gözlem sonucu öğrenilen sebep-sonuç ilişkisinin mutlaklık gerektirmediğini, bu nedenle sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını belirtmektedir.⁸⁵ Ancak Allah’ın kâinata yürürlüğe koyduğu ve sebep ile sonuç ilişkisi içinde hareket eden kanunlarını mutlak surette uyguladığını ve ezeli meşîetini gerçekleştiren sünnetullahın değişmeyeceğini, tebdil ve tağyir ihtimali olmayacağını belirtmektedir.⁸⁶ Onun bu konudaki ifadelerinden biri şöyledir:

Birisi şöyle diyerek itiraz edebilir: ‘Bunun yakîn olduğuna nasıl inanırsınız? Oysa kelimacılar bu konuda şüpheye düşüp şöyle demiştir: ‘Ne kesmek ölümün ne yemek doymanın ve ne de ateş yakmanın sebebidir, fakat Allah Teâlâ yanmayı, ölmeyi ve doymayı, bu sebepler nedeniyle değil de bu sebepler gerçekleşirken yaratmıştır.’ Bu itiraza cevabımız şudur: ‘Kelimacıya çocuğunun boynunun kesildiği haber verildiğinde ne bu kelimacı ne de akıllı bir insan çocuğun öldüğünden şüphe duyar. Kelamcı ölümün meydana geldiğini kabul eder ve (kesilmeyle ölüm arasındaki) birliktelik ilişkisinin nasıl bir şey olduğunu araştırır. Burada araştırılan kesme ve ölümün birlikte meydana gelmesi (iktirân) hususunun değişmesi imkânsız olan zorunlu bir lâzım gelme mi; yoksa Allah’ın ezeli iradesinin yerine gelmesi hususunda tebdil ve tağyir ihtimali olmayan, O’nun cereyan edip duran sünnetinin hükmü sebebiyle mi olduğu hususudur. Öyle ise bu araştırma birliktelik ilişkisinin bizzat kendisi değil, birliktelik ilişkisinin nasıl gerçekleştiğidir. Bu durum anlaşılın ve bilinsin ki boynu kesilenin ölümünden şüphelenmek salt bir vesvese olup onun öldüğü inancı ise içinde en küçük bir şüphe bulunmayan bir yakîndir.’⁸⁷

Sünnetullahın değişmezliği konusunda Gazzâlî ile eleştirdiği filozoflarla arasındaki fark, filozofların meydana gelen şeyleri Allah’ın ezelde yarattığı yasalarla yaptığı ve

⁸³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 180.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfa - İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/210; Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (al-İktisâd fi’l-İtikâd)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 147-148.

⁸⁵ Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilm*, 191; *Mi’yârü’l-‘ilm* İlmin Ölçütü, çev. Hasan Hacı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 156-158.

⁸⁶ Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilm*, 191; *İhyâ*, 4/417.

⁸⁷ Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilm*, 191.

O'nun bu yasalara bir daha karışmadığı tezidir. Onların evrendeki her olayı gözlemeleme imkânı olmadan, varlıklardaki bütün yasaları kavrama tecrübesine sahip olmadan sadece bildikleri yasalarla Allah'ı sınırlandırmaya çalışmaları ve Kur'ân'da zikredilen mucizeleri fizik yasalarına aykırı bularak te'vîle kalkışmalarıdır.⁸⁸ Oysa David Hume'un da dediği gibi bizi nedensellik veya iki şey arasında bir nedensel ilişkinin varlığı fikrine götüren alışkanlıktır. Alışkanlık ve tecrübe birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır. Mesela ısı-alev, ağırlık-katılık gibi iki nesnenin sürekli bir arada bulunmasından, birinin ortaya çıkmasıyla diğersinin de çıkacağını beklememizin nedeni sadece alışkanlıktır.⁸⁹ Oysa Gazzâlî, sınırlı sayıdaki tecrübe ve gözlemele bu kanaate ulaşamayacağını, Allah'ın pek çok sayıda yasasının bulunduğunu, O'nun ilâhî yasaya uygun olarak farklı zaman aralıklarında bunların herhangi birisini devreye sokarak diğer sebebi ortadan kaldırılabileceğini savunmaktadır. Mesela *Tehâfüt*'te şöyle demektedir:

'Denilirse ki, ilâhî fiilin bilinen tek bir akışı vardır ve bu (akış) değişmez. Bunun için Allah âyetlerde, 'Bizim emrimiz bir göz açıp kapayacak kadar tek bir andır';⁹⁰ 'Sen Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın.'⁹¹ buyurmuştur.' Oysa onların mümkün olduğunu vehmettiği bu sebepler -eğer var ise- ardarda gelmesi ve sonsuza kadar tekerrür etmesi icap eder. Âlemde mevcut olan bu düzenin doğma ve doğurulma şeklinde sonsuza kadar devam etmesi gerekir. Tekerrür ve devri itiraf ettikten sonra, sözgelimi her bin kere bin (milyon) senede meselelerin metodunun ve nizamının değişmesi uzak görülemez. Ancak bu değişim de sürekli olarak tek bir sünnete (kural) dayanır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sünnetinde bir değişiklik bulunmaz.⁹²

Bu ifadelerle Gazzâlî, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin kesintisiz devam edemeyeceğini, Allah'ın süreç içerisinde bunu sonlandırabileceğini belirtmektedir. Ölümlü canlıların ve sonlu olan bir kâinatın bağlı olduğu yasaların da bir gün son bulabileceğini, bunun da ilâhî bir kanuna bağlı olduğunu söylemektedir. Hume'un da ifade ettiği gibi "Güneş yarın doğmayacak" önermesi "doğacak" iddiasından daha az anlaşılır bir önerme değildir.⁹³ Buna göre Güneş'in daima doğudan doğup batıdan batması akli bir kesinliği değil sadece tecrübi bir kesinliği ifade etmektedir. Günün birinde bunun aksinin de olabileceği düşünülebilir.⁹⁴ Gazzâlî, mucizelerin de buna benzer yasalarla gerçekleştiğini şöyle savunmaktadır:

Allah Teâlâ, (mucizelerle) bizim için o mümkünâtı yapmadığını bildiren bir bilgi halk etmiştir. Biz bu durumların vacip olduğunu değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Olabilir de olmayabilir de. Âdetin sürekliliği ve ardarda gelmesi; zihnimizde onun (olayların) ayrılmaz biçimde (başka türlü olmayacak şekilde) geçmiş âdete uygun olarak cereyan edeceğini düşündürüyor.⁹⁵

Eğer Allah alışlageleni (âdeti) yırtar (ortadan kaldırır) da, âdetlerin yırtıldığı bir zamanda (bu tür faraziyeleri) gerçekleştirirse bu bilgileri (yani onların

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 234.

⁸⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, 32-36; Yıldız, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Problemi*, 83.

⁹⁰ el-Kamer 54/50.

⁹¹ el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Feth 48/23.

⁹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 304.

⁹³ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, 30.

⁹⁴ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 74.

⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 244-245.

olmayacağına dair bilgileri) kalplerden çıkarır ve onları yaratmaz (yerine başka bilgileri yerleştirir). Öyleyse bir şeyin Allah'ın takdirinde mümkün olmasına ve daha önce geçen bilgisinde cereyân etmiş bulunmasına rağmen, bazı vakitlerde mümkün olduğu hâlde onu yapmayı o vakitte bu (mümkün olan şeyi) yapmayacağı konusunda biz de bir bilgi yaratmasını önleyen bir engel yoktur.⁹⁶

Gazzâlî'nin bu tezinde haklı olduğu bir husus daha vardır. Hadiselerin peş peşe olması, duyularımıza bir ardışıklık izlenimi vermektedir. Oysa iki şeyin art arda gelmesi birinin diğerinin “yegâne sebebi” oluşunu zorunlu kılmaz.⁹⁷ Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle zihnin ikna olması, kesinlik bildirmez.⁹⁸ Nitekim Gazzâlî bu hususta gelen itirazlara şöyle cevap vermektedir:

Denirse ki: ‘Duyularla algılanan şeylerde teşbih tasavvur olunabilir mi? Eğer bu tasavvur olunabiliyorsa her birimiz eşini ve çocuğunu gördüğünde acaba bu benim eşim mi yoksa benzetiyor muyum diye tereddüde düşsün.’ Deriz ki: ‘Eğer içinde yaşanan zaman âdetin yırtıldığı (harikuladeliklerin meydana geldiği) bir zaman ise, duyularla algılanan şeylerde teşbih olabilir. Bu zaman da Hz. Peygamberin doğruluğunu ispat için peygamberlik zamanıdır. Bu durum, başka zamanlarda kuşkuyu gerektirmez. Zira Peygamberin tasdikini sağlamak için Allah Teâlâ'nın bastonu yılan yapmaya ve âdeti yırtmaya olan kudretinde hiçbir değişiklik yoktur. Bununla birlikte biz şimdi elimize bir baston aldığımızda, bizim zamanımızdaki âdete güvenimiz sebebiyle, bu bastonun yılan dönüşebileceği endişesine kapılmayız’ Denirse ki: ‘Bizim zamanımızda harikulade işler veliler için bir keramet olarak caizdir. Belki de bir veli Allah'tan böyle bir şey istemiş ve Allah da onun bu isteğini yerine getirmiştir. Öyleyse bunun mümkün oluşu sebebiyle, elimize aldığımız bastonun yılan dönüşeceğinden endişe edelim.’ Deriz ki: ‘Eğer Allah Teâla bunu yaparsa bizim kalbimizden de âdetlerle oluşan zarûrî bilgiyi çekip alır. Eğer biz nefislerimizde bastonun yılan, dağın altına, dağlardaki taşların cevher ve yakuta dönüşmeyeceğine dair zorunlu bir bilgi buluyorsak, Allah'ın, her ne kadar buna kadir ise de harikulade işler yaratmadığını biliriz.’⁹⁹

Bu ifadelerinden Gazzâlî'nin, mucize gibi kerametın de hak olduğuna inandığı anlaşılmalıdır. Nitekim bir ifadesinde, “Eğer, ‘Keramet caiz midir?’ denirse, cevap olarak deriz ki: ‘İnsanlar bu konuda ihtilaf etmişlerdir, fakat gerçek olan kerametın caiz olmasıdır.’”¹⁰⁰

Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. Gazzâlî'ye göre Allah yasayı sınırlandırabilir. Bu manada ilgili doğa yasasının etkisini bertaraf edecek başka bir yasayı devreye sokmasıyla mucize meydana gelebilir. Ya da Allah, düşük olasılıkları olan başka bir kanunu uygulamasıyla mucizeyi gerçekleştirebilir. Ancak bunu yaparken âdetullah olan bir kanunu asla yürürlükten kaldırmaz. Bu sayede insanlar kanunların değişmezliği konusunda kesin bir bilgiye sahip olurlar ve buna göre tedbirler alarak kendilerini güvende hissederler.

⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 245.

⁹⁷ Macit, “İmkân Metafizikî Üzerine - Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi”, 132, 137; Yıldız, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Problemi*, 65.

⁹⁸ Yıldız, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Problemi*, 38.

⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 1/210.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 147-148.

Sonuç

Araştırmanın sonucunda sünnetullah tabirinin Kur'ân'da geçtiği ve tabirin sosyal yasalar ile Allah'ın toplumsal olaylara yaklaşım tarzını ifade etmek üzere zikredildiği kanaatine varılmıştır. Sünnetullah kavramının sonraki dönemlerde "Allah'ın süregelenekte olan değişmez davranış tarzı" ile "yarattığı evrenin düzenini devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar" manasında kullanıldığı görülmüştür. Âdetullah tabirinin ise Kur'ân'da geçmemesine rağmen Taberî, Tirmizî, Mâtürîdî, Bâkillânî ve Cüveynî gibi erken dönem âlimleri tarafından, Allah'ın kâinattaki fizik kanunları ile sosyal yasalar anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada Gazzâlî'nin her iki kavramı da birçok eserinde kullandığı ve her iki kavram arasında fark gözetmediği, sünnetullah ve âdetullah kavramlarını biyolojik, fizik ve tabiat kanunları ile insanın fitratıyla ve toplum düzeniyle ilgili psikolojik ve sosyolojik kanunlar manasında kullandığı görülmüştür. O, sebep ile sonuç arasında bir ilişki olduğunu savunmaktadır. Ancak filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde âdetullah kavramıyla ifade etmeye çalıştığı husus sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin caiz olduğu, filozofların iddia ettiği gibi zorunlu olmadığıdır. O, bu fikri savunurken filozofların Allah'ın bütün kanunlarını bilemediğini, O'nun iradesini ve gücünü sınırlandıracak bir zorunluluğu ifade edecek bir nedenselliğin, fâil olan Allah'ı sebeplerin arkasındaki güç olmaktan çıkaracak bir anlayışa ve filozofların her kanunun farklı ortamlarda ve çağlarda nasıl işleyeceğini bilememelerine rağmen sebep-sonuç arasındaki zorunluluk fikrini savunmalarına itiraz ettiği görülmüştür.

Gazzâlî'nin bu görüşünün temelinde kanunları devre dışı bırakan mucizeye imkân vermek olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Nitekim Gazzâlî'nin özellikle ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ve diğer bazı kitaplarında sünnetullah ve âdetullah kavramlarını kullanarak Allah'ın kanunlarının zorunlu olduğunu ve değişmeyeceğini belirttiği tespit edilmiştir. İnsanların bu değişmez yasalara uygun davranarak rızık aramaları ve hayatlarını sürdürmeleri gerektiğini, kanunlara aykırı bir davranışın akıl dışı olduğunu ve tevekkül sayılamayacağını zikrettiği görülmüştür. Allah'ın kanunlarını değiştirmemesinin aynı zamanda insanlara güven verdiğini ve onların buna göre hayatlarını sürdürdüğünü dile getirdiği anlaşılmıştır. Sonuç olarak onun kanunların değişmeyeceğini kabul ettiği, bilgilerimizin yetersizliği nedeniyle kanunlardaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddettiği kanaatine varılmıştır.

Kaynakça | References

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akçay, Mustafa. “Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah” Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Ocak 2008), 125-158.
- Altıntaş, Hayrani. İbn Sina Metafizigi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. Metafizik. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bâkillânî, Ebû Bekir. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dârü'l-Me'ârif 1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Cihan, Mustafa. *Gazzâlî ve E. Boutroux'da Endeterminizm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerif. *Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdullah b. Yusuf. *Mevkifü'l-ilmâm ve'l-me'mûm*. thk. Faysal Yûsuf el-Alî. Kuveyt: Murâkabaetü's-Sekâfiyye, 1425/2003.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Duysak, Erkan. *Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ve Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004; *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi'l-İtikâd)*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi meânî esmâillahi'l-hüsnâ*. Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 6. Baskı, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Me'âricü'l-küds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîd, 2. Baskı, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*. thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1961; *Mi'yâru'l-ilm İlmin Ölçütü*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfa - İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mizânü'l-amel*. thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964.
- Gwynne, Rosalind W. “The Neglected Sunnah: Sunnat Allah (The Sunnah of God), İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Allah'ın Sünneti)”. çev. F. Mehveş Kayani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (Yaz 1994), 21-30.
- Hattâbî, Hamed b. Muhammed. *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah vd. Mısır: Dârü'l-Me'ârif 1976.

- Heyşur, Muhammed. *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Serkan Ögdüm. Ankara: İlke Yayınları 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Manzûr, Cemaluddin. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadare, 3. Baskı, 1414.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Tehafütü't-Tehafüt*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ-İlâhiyât*. thk. el-Eb Kanvâtî. 2 Cilt. Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, 1404.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Korkmazgöz, Rıza. *Kur'ân'da Tarih Algısı*. Ankara: Doktora Tezi, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Macit, Muhittin. "İmkân Metafizigi Üzerine-Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", *Divan İlmî Araştırmalar* 1 (1997), 93-141.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *et-Tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, ts.
- Mert, Muhit. "Sünnetullah'ın Bir Tezahürü Olarak Kur'ân". I. Kur'ân Sempozyumu. 171-176. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Mezrûkî, Ebû Ya'rub. *Mefhûmüs-sebebiyye inde'l-Gazzâlî*. Tunus: Dâru Büselâme li't-Tıbbâ ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Neffise, Mahmud Muhammed İd. *Mebdeü's-sebebiyye fi'l-fikri'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Okumuş, Ejder. *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "Gazzâlî'nin Determinizme Yaklaşımı", Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik). 171-178. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şekerci, Ahmet Erhan. "Gazzâlî'de Nedensellik". *İslâmî Araştırmalar* 26:2 (2015), 53-67.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, el-Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Turşak, Musa. "Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak". *Bitlis Eren Üniversitesi SBE Dergisi*. 8/2 (2019), 571-591.
- Türkben, Yaşar. *Richard Swinburne ve Gazalî'de Mucize Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Türkben, Yaşar. "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. 2/2 (2009), 41-53.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Yalçın, Selami. *Kur'ân'da Toplumsal Yükseliş ve Çöküş Yasaları*. İstanbul: İnkilâb Basım Yayın, 2023.
- Yıldız, Ayşe. *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Problemi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.

Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir İlmihâl: Şerâ'it-i İslâm

Mehmet Fatih Uzun

Millî Savunma Üniversitesi, Deniz Harp Okulu, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
[orcid.org/ 0000-0001-6096-0415](https://orcid.org/0000-0001-6096-0415)
ror.org/010t24d82
mfuzun@dho.edu.tr

Öz

Bu çalışmada Eski Türkiye Türkçesi dönemine ait *Şerâ'it-i İslâm* adlı müellifi bilinmeyen manzum bir ilmihâl değerlendirilecektir. Eski Türkiye Türkçesi döneminde telif-tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla beraber dinî eserler Arapça ve Farsçadan tercüme yoluyla Türkçeye kazandırılmış veya dinî konuları halka öğretmek amacıyla doğrudan Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Türkçe kaleme alınan eserler arasında temel dinî bilgileri öğretmek ve halka anlatmak için yazılan manzum ilmihâller önemli bir yer tutmaktadır. *Şerâ'it-i İslâm* isimli manzum ilmihâl de bu dönemde kaleme alınan eserlerden biridir. Mesnevi nazım şekliyle didaktik tarzda telif edilen bu ilmihâl, sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. İslâm'ın şartlarının anlatıldığı *Şerâ'it-i İslâm*, kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac fasıllarından oluşmaktadır. Eserde genel olarak kelime-i şehâdet getirerek Allah'ın birliğini tasdik etmenin gerekliliği, namazın ehemmiyeti, orucun fazileti, zekâtın miktarı, haccın kimlere farz olduğu, hacda yapılması gerekenler ve benzeri konular nasihat üslubuyla ve şiirsel bir dille anlatılmıştır. Eserin toplam beyit sayısı 260'tır. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı ve Ankara Millî Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi'nde olmak üzere üç nüshasına ulaşılabilen eserin müellifi ve telif tarihi bilinmemektedir. Eser, dil ve imlâ bakımından Eski Türkiye Türkçesi özellikleri göstermesinin yanı sıra eserde bu dönemin söz varlığına ait birçok kelime de bulunmaktadır. Halka yönelik yazıldığı anlaşılan eserde; halk dilinde kullanılan ibâre, deyim ve kelimelerin yanı sıra Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların kullanıldığı görülür. Türkçeye hâkim bir şairin eliyle kaleme alındığı görülen eser, Eski Türkiye Türkçesi döneminde dinî nitelikli eserlerin Türkçe kaleme alındığını göstermesi açısından önemlidir. Makalede, *Şerâ'it-i İslâm* adlı manzum ilmihâlin yapısı ve muhtevası hakkında bilgi verilerek, nüshaları tanıtılmaktadır. Ayrıca eserin tenkitli metnine yer verilerek, dil ve imlâ özellikleri ile söz varlığı hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Türk Dili; Eski Türkiye Türkçesi; İlmihâl; Şerâ'it-i İslâm; Mesnevi

Öne Çıkanlar

- Eski Türkiye Türkçesi döneminde, Türkçeleşme faaliyetlerinin bir sonucu olarak dinî nitelikli eserler tercüme ve telif yoluyla Türkçeye kazandırılmıştır.
- *Şerâ'it-i İslâm*, mesnevi nazım şekliyle didaktik tarzda telif edilen, sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınan manzum ilmihâl türünde bir eserdir.
- *Şerâ'it-i İslâm*'ın İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İBB Atatürk Kitaplığı ve Milli Kütüphane'de olmak üzere üç nüshası tespit edilmiştir.
- *Şerâ'it-i İslâm*, dil özellikleri ve söz varlığı bakımından Eski Türkiye Türkçesinin hususiyetlerini yansıtmaktadır.
- Halka yönelik yazıldığı anlaşılan eserde; arkaik kelimeler, halk dilinde kullanılan ibâre, deyim ve kelimelerin yanı sıra Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalar yer alır.

Atıf Bilgisi

Uzun, Mehmet Fatih. "Müellifi Bilinmeyen Manzum Bir İlmihâl: Şerâ'it-i İslâm". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 267-297.

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	1 Aralık 2023
Kabul Tarihi	22 Mart 2024
Yayın Tarihi	26 Mart 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	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.
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

A Verse Catechism of Unknown Author: Sharāit al-Islām

Mehmet Fatih Uzun

National Defence University, Naval Academy, Department of Turkish Language and Literature, İstanbul, Türkiye
[orcid.org/ 0000-0001-6096-0415](https://orcid.org/0000-0001-6096-0415)
ror.org/010t24d82
mfuzun@dho.edu.tr

Abstract

In this study, a poetic catechism from the Old Turkey Turkish period, *Sharāit al-Islām*, whose author is unknown, will be evaluated. With the beginning of the translation activities in the Old Turkey Turkish period, religious works were translated from Arabic and Persian into Turkish, or works were written directly in Turkish to teach religious subjects to the public. Among the works written in Turkish, catechism in verse which was written to teach basic religious knowledge and explain it the people, has an important place. *Sharāit al-Islām* is one of the works written in this period. Written in a didactic style in the verse form of mathnawi, it is written in a simple and easy to understand language. *Sharāit al-Islām*, in which the pillars of Islam are explained, consists of chapters on the word of shahada, prayer, fasting, zakat, and pilgrimage. In the work, the necessity of affirming the oneness of Allah by giving shahada, the importance of prayer, the virtue of fasting, the amount of zakat, who is obliged to perform hajj and what to do during hajj, etc., are explained in the style of advice and poetic language. The total number of couplets is 260. The author and date of composition of the work, of which three copies can be found in İstanbul Süleymaniye Library, İstanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library and, Ankara National Library Adnan Ötügen Provincial Public Library, is unknown. In addition to showing Old Turkey Turkish characteristics in terms of language and orthography, the work also contains many words belonging to the vocabulary of this period. In the work, which is understood to have been written for the public, it is seen that Arabic and Persian words and phrases are used in addition to the phrases, idioms, and words used in the folk language. The work, which seems to have been written by a poet with a good command of Turkish, is essential in showing that religious works were written in Turkish during the Old Turkey Turkish period. In the article, information about the structure and content of the poetic catechism *Sharāit al-Islām*, is given and its copies are introduced. In addition, the critical text of the work is given and information about the language and spelling features and vocabulary is given.

Keywords

Turkish Language; Old Turkey Turkish; Catechism; Sharāit al-Islām; Mathnawi

Highlights

- In the Old Turkey Turkish period, as a result of Turkicization activities, religious works were brought into Turkish through translation and composition.
- *Sharāit al-Islām* is a work of didactic style in the form of mathnawi verse and is written in a simple and comprehensible language.
- Three copies of *Sharāit al-Islām* have been identified: Istanbul Süleymaniye Library, IBB Atatürk Library and National Library.
- *Sharāit al-Islām* reflects the characteristics of Old Turkey Turkish in terms of language features and vocabulary.
- In the work, which seems to have been written for the public, archaic words, phrases, idioms, and words used in folk language, as well as Arabic and Persian words and phrases are used.

Citation

Uzun, Mehmet Fatih. "A Verse Catechism of Unknown Author: Sharāit al-Islām". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 267-297.

Article Information

<i>Date of submission</i>	1 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	22 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Eski Türkiye Türkçesinin, 13. yüzyıl sonlarından 15. yüzyılın ortalarına kadar, Anadolu'da Oğuz Türkçesine dayalı yeni bir yazı dili olarak gelişmesine paralel olarak bu yazı diliyle İslâm dinini daha iyi anlamak ve dinî konuları halka anlatarak öğretmek maksadıyla pek çok telif ve tercüme eser kaleme alınmıştır. Akâid, kelim, hadis, tefsir, fıkıh, ilmihâl ve tasavvuf gibi dinî ilimlerle ilgili farklı konularda yazılan bu eserler arasında ilmihâller önemli bir yer tutmaktadır. Davranış bilgisi anlamına gelen ilmihâl, terim olarak inanç, ibadet, muâmelât, ahlâk konuları, büyük peygamberler, ayrıca Hz. Peygamber'in hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı şeklinde tanımlanmaktadır.¹ İlmihâller, başta imân ve ibadet esasları olmak üzere İslâm'ın fert ve toplum hayatıyla alakalı emir ve tavsiyelerini, İslâm âlimlerinin görüş ve önerilerini özetlemekte olduğundan, âdeta Müslümanların el kitabı mahiyetindeki eserlerin genel adı olmuştur.²

Türkçe kaleme alınan ilmihâl türündeki ilk eserlerden biri Harizm Türkçesiyle, 12. veya 13. yüzyılda, Ebû Nasır b. Tâhir b. Muhammed es-Serahsî'nin (öl. 550/1155'ten sonra) yazdığı *Güzide* isimli eserdir. Bu eser, 15. yüzyılda Muhammed b. Bâlî (öl. 9/15. yüzyıl sonu) tarafından Eski Türkiye Türkçesine aktarılmıştır.³ Yine Harizm Türkçesiyle İslâm adında mutasavvıf bir şairin, 1313 yılında yazdığı *Mu'înü'l-Mürîd* de konu bakımından ilmihâl türündeki eserler arasında sayılabilir.⁴ Bunun yanı sıra Çağatay Türkçesiyle Bâbü'r'ün (öl. 937/1530), oğulları Hümâyün (öl. 963/1556) ve Kâmran Mirza'ya (öl. 964/1557) akâid ve fıkha dair temel meseleleri öğretmek amacıyla yazdığı *Mübeyyen Der Fıkh* ise manzum ilmihâl türünün Doğu Türkçesindeki önemli örneklerinden biridir.⁵ Ayrıca Anadolu sahasında manzum ilmihâl şeklinde kaleme alınan telif ve tercüme eserler arasında Devletoğlu'nun (öl. 828/1424'ten sonra) *Vikâyenâmesi'si*, Mustafa b. Yusuf Halil'in (öl. 998/1589-1590) *Ravzatu'l-Îman*'ı, Ali Efendi'nin (öl. ?) *Manzum İlmihâl*'i, Vidinli Sadî Efendi'nin (öl. 10/16. yüzyıl sonu) *Manzume fi'l-İlmi'l-hâl*'i sayılabilir.⁶

Eski Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan *Şerâ'it-i İslâm* isimli eser, manzum ilmihâl türündeki eserlerden biridir. Eser konusu itibarıyla Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim eş-Şargî el-Buhârî (öl. 573/1177) tarafından Arapça telif edilen ve 1506 yılında Muhammed b. İbrahim (öl. ?) tarafından *Şir'a-i Manzûme* adıyla Türkçeye manzum olarak tercüme edilen⁷ *Şir'atü'l-İslâm* ile benzerlik göstermektedir. Ancak *Şerâ'it-i İslâm*, İslâm'ın şartlarını konu edinirken bir ilmihâl ve ahlâk kitabı hüviyetinde olan *Şir'atü'l-İslâm* ibadetlerin yanında gündelik hayata dair birçok konuda bilgi vermektedir. Müellifi ve telif tarihi bilinmeyen *Şerâ'it-i İslâm*'ın üç nüshası tespit edilmiştir.

¹ Hatice Kelpetin Arpağuş, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/139.

² Adnan Memduhoğlu, "İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı", *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 23.

³ Şinasi Tekin, "Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve Güzide Kitabı'nın Tercüme Hikâyesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belâten* 45/45, (1997), 150-194.

⁴ Burak Beken, *İsmâ'il Habîbî Efendi ve Hırz-ı Cân (İnceleme- metin-sözlük-dizin-tpkbasım)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 15.

⁵ Ahmet Aydın, "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'r'ün Mübeyyen Der Fıkh'ı", *Usul İslâm Araştırmaları* 28 (2017), 150.

⁶ Harun Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rifat Bey ve Manzum İlmihali", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2006), 433-476.

⁷ Necatî İşler, *Muhammed b. İbrahim'in Manzum Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme) (İnceleme-tenkitli metin)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 34.

Kelime-i şehâdet, namaz oruç, zekât ve hac fasıllarından oluşan eser mesnevi nazım biçimiyle, didaktik tarzda ve anlaşılır dille kaleme alınmıştır. *Şerâ'it-i İslâm*, Eski Türkiye Türkçesinin dil özelliklerini ve söz varlığını yansıtmaktadır.

Bu çalışmada *Şerâ'it-i İslâm* adlı manzum ilmihâlin nüshaları tanıtılarak tenkitli metni ortaya konulacaktır. Ayrıca *Şerâ'it-i İslâm*'ın yapısı, muhtevası, söz varlığı, dil ve imlâ özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Şerâ'it-i İslâm

İslâmın şartlarını anlatmak amacıyla kaleme alınan *Şerâ'it-i İslâm*, manzum bir ilmihâldir. Eski Türkiye Türkçesinin dil özelliklerini barındıran bu manzum ilmihâlin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi (S), İBB Atatürk Kitaplığı (İ) ve Milli Kütüphane (M) olmak üzere üç nüshası tespit edilmiştir. S nüshasında eserin başlığı bulunmazken İ nüshası (64a) ve M nüshasında (120a) sayfalarında “*Şerâ'it-i İslâm beyan ider*” şeklinde eserin adı yer almaktadır. Müellif hattı bulunamayan eserin istinsahlarından müellifi ve telif tarihi tespit edilemediği gibi bilinen nüshalardan sadece İ nüshasının müstensihî bilinmektedir. Kelime-i şehâdet, namaz oruç, zekât ve hac olmak üzere İslâm'ın şartlarının anlatıldığı beş fasıldan oluşan, mesnevi nazım şekliyle yazılan bu manzum ilmihâlin beyit sayısı 260'tır. Açık, anlaşılır ve öğretici bir dil ile kaleme alınan eser, Eski Türkiye Türkçesinin dil hususiyetlerini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca eserde bu dönemin söz varlığına ait birçok kelime de bulunmaktadır.

1.1. Şerâ'it-i İslâm'ın Nüshaları

S Nüshası⁸:

Bu nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 7195 numarada kayıtlı bir mecmuâ içerisinde. 215x151 ve 140x100 mm ebatlarındaki bu mecmuâ içinde üç eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki katalogda *Mecmu'â-i Fevâ'id* ismiyle kayıtlı olan mensur bir fıkıh risâlesidir. Diğerleri ise *Şerâ'it-i İslâm* ve *Du'ânâme* adlı manzum eserlerdir. Eski Türkiye Türkçesi özellikleri gösteren mecmuâ, 108 varaktan oluşmaktadır. 13 satır şeklinde tertip edilmiş nüshanın geneli siyah mürekkeple yazılmış olup bazı başlıklar kırmızı mürekkeple kaleme alınmıştır. Harekesiz nesih hat ile yazılan nüshada müstensih ve istinsah tarihine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Nüshanın sonunda yer alan *Du'ânâme*'den sonra “*Temmetü'l-kitâb bi-'avni'llâhi'l-melikü'l-vahhâb*” kaydı bulunmaktadır. Bu mecmuâ ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. *Şerâ'it-i İslâm* mecmuâda 94b-104a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshadaki beyit sayısı 252 olup bu bakımdan diğer nüshalara nazaran en geniş hacimli nüshadır.

İ Nüshası⁹:

Bu nüsha, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Koleksiyonu'nda 1604 numarada kayıtlı *Mecmu'â-i Hikâyet ve Kasâid* başlıklı bir şiir mecmuâsıdır. 165x230 ve 155x210 mm ebatlarındaki mecmuâ siyah bez ciltlidir. Eski Türkiye Türkçesi özellikleri göstermektedir. *Ebû'l-Mehcen* hikâyesi dışında tamamı manzum olarak yazılan mecmuâ harekelidir ve nesih hatla yazılmıştır. Başlıklar çoğu yerde kırmızıdır ancak derkenarlar siyah mürekkeple yazılmıştır. Mecmuâdaki satır sayısı 15'tir.

⁸ *Mecmu'â-i Fevâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7195).

⁹ *Mecmu'â-i Hikâyet ve Kasâid* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1604).

Toplam 73 varaktır.¹⁰ *Şerâ'it-i İslâm* mecmuâda 64a-70a varakları arasında yer almaktadır. *Şerâ'it-i İslâm*'ın sonunda: “*Temmetü'l-kitâb bi-'avni'llâhi'l-melikü'l-müte'âl sevvedehü'l-fakirü'l-hakir Mehemed Kâmilî sene H.1201 cemâziye'l-evvel*” kaydı bulunmaktadır. Bu kayıttan, nüshanın Muhammed Kâmilî isimli biri tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu mecmuâ ile ilgili üç adet yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹¹ Közleme (2017) bu nüshanın müstensihî Muhammed Kâmilî ve nüshanın genel özellikleri ile ilgili bir makale yayınlamıştır.¹² Ayrıca, Erkan (2023) eserde yer alan *Nasihathâme* isimli eseri İ ve M nüshalarını karşılaştırılarak bir makale kaleme almıştır.¹³ İ nüshasında *Şerâ'it-i İslâm*'ın ilk 43 beyti eksiktir. Ayrıca 246. beyitten sonrası bulunmamakta ve burada başka bir eser başlamaktadır. Bu eserde ise başlık yoktur ve *Şerâ'it-i İslâm*'ın devamı gibi yazılmıştır. Ancak sonraki sayfada yan kayıt olarak “*Münâcât-ı Hâzreti Rûmî kuddise sirruh*” yazılıdır.

M Nüshası¹⁴:

Bu nüsha, Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 06 Hk 1637 numarada kayıtlı *Hikâyât* başlıklı bir şiir mecmuâsıdır. 205x150-150x95 mm ebatlarındaki mecmuâ, kahverengi meşin kaplı ve mukavva ciltlidir. Cetveller ve durak işaretleri kırmızıyla yazılmıştır. Mecmuâdaki satır sayısı 11 olup hattı harekeli ve nesihlidir.¹⁵ Eski Türkiye Türkçesi özellikleri gösteren ve 135 varak olan mecmuâda *Şerâ'it-i İslâm* 120a-131a varakları arasında yer almaktadır. Nüshanın sonunda “*bi-'avni'llâhi'l-melikü'l-müte'âl*” kaydı bulunmaktadır. Nüshada başka bir kayda rastlanmamıştır. Bu mecmuâdaki hikâyelerin dil incelemesi, transkripsiyonlu metni ve sözlüğü, yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.¹⁶ M nüshası da İ nüshası gibi baştan 43 beyit eksiktir ve aynı şekilde 246. beyitten sonra başka bir eserle devam etmektedir.

1.2. Şerâ'it-i İslâm'ın Şekil ve Vezin Özellikleri

Şerâ'it-i İslâm, mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac olmak üzere İslâm'ın şartlarının anlatıldığı beş fasıldan oluşmaktadır. Yapılan tenkitli metin neticesinde mesnevinin 260 beyit olduğu görülmüştür. Mesnevide aruzun “*mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*” kalıbı kullanılmıştır. *Şerâ'it-i İslâm*:

Budur evvelki şartı pes bilesin
Şehâdet getirüp hem key inansın (001)
 beytiyle başlamakta ve:
Hele ben didüm aña sen kılasın
Burada söz tamâm oldı bilesin (260)

¹⁰ Ahmet Serdar Erkan, “Yahya Mahlaslı Bir Şaire Ait Bir Nasihatname”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 10/27 (2023), 282.

¹¹ Mohsin Ali, *Mecmû'a-yı Kasâ'id ve Hikâyât* (İBB Atatürk Kitaplığı Bel Yz K.001604) (İnceleme-metin-sözlük-tıpkıbasım) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Muhammet Kaya, *Mecmû'a-yı Kasâ'id ve Hikâyât: İnceleme - metin - sözlük - tıpkıbasım* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Tülay Işık Türker, *İBB Atatürk Kitaplığı Mecmû'a-yı Kasâ'id ve Hikâyât (İnceleme-Metin)* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Makbule Közleme, “Muhammed Kâmilî Efendi'nin Mecmû'a-i Kasâ'id ve Hikâyât Adlı Eseri Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/10 (2017), 262-279.

¹³ Erkan, “Yahya Mahlaslı Bir Şaire Ait Bir Nasihatname”, 271-292.

¹⁴ *Hikâyât* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1637).

¹⁵ Erkan, “Yahya Mahlaslı Bir Şaire Ait Bir Nasihatname”, 282.

¹⁶ Feyzullah Divli, *Hikâyât (Giriş, Dil İncelemesi, Transkripsiyonlu Metin, Gramatikal Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım)* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

beytiyle son bulmaktadır. Vezne uymayan beyitlerin sayısı oldukça fazladır. Elimizdeki nüshaların her üçü de istinsah olduğu için bu durumun sebebinin müelliften mi yoksa müstensihlerden mi kaynaklandığı anlaşılamamaktadır. Mesnevîde çoğunlukla tam kafiye kullanılmıştır:

Şura bu gaflet uyhusında yatma

Bu gevherleri yabana atma (043)

Bazı beyitlerde yarım kafiye kullanılmıştır:

Biliñ siz kim anıñ kabri içinde

Cehennemden kapu açıla anda (091)

Bazı beyitlerde ise hiç kafiye kullanılmayıp yalnızca rediflerle âhenk sağlanmıştır:

Didi-kim okıtmadın biri şur sa

Cemâat-ıla şabâh varsa kılsa (016)

1.3. Şerâ'it-i İslâm'ın Muhtevası

İslâmî telif geleneğine uygun olarak Şerâ'it-i İslâm besmeleyle başlamaktadır. Besmeleden sonra ilk 12 beyit İslâm'ın ilk şartı olan kelime-i şehâdete ayrılmıştır. İslâm'ın ilk şartının şehadet getirmek olduğu söylendikten sonra Allah'ın birliğinden, her şeyin yaratıcısından o olduğundan bahsedilmiş ve bütün peygamberlerin Allah tarafından gönderildiği, cümle mahlûkatın Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yüzü suyu hürmetine yaratıldığı anlatılmıştır.

İkinci fasıl, (13-98. beyitler arası), namaz kılmanın faziletleri, namaz kılanların ahirette kazanacakları mertebeler ve namazı terk edenlerin ahiretteki cezalarının ne olacağı konusuna ayrılmıştır. Sırasıyla her vakit namazını cemaatle kılmanın faziletinden bahsedilmiştir.

Üçüncü fasıl, (99-155. beyitler arası), oruç ibadetinden bahseder. Oruç ibadetinin faziletleri, oruç tutanların ahirette erişecekleri makamlar ve oruç tutmayanların görecekları cezalardan söz edilir. Bu bölümde oruç ayının ahirette Allah'ın izniyle kendisine hürmet edenlere mükâfatta bulunacağı ve hürmet etmeyenlere ise cezalar verip onları cehenneme süreceği anlatılmaktadır.

Dördüncü fasıl, (156-208. beyitler arası), zekât ibadetinin öneminden bahseder. Bu bölümde zekât ibadetinin fazileti, altın, gümüş ve hayvanların zekât miktarı, zekât verenlerin ve vermeyenlerin ahiretteki durumları anlatılmıştır.

Beşinci fasıl, (209-250. beyitler arası), hac ibadetinin hususiyetlerinden bahseder. Bu bölümde hacın kimlere farz olduğu, hac esnasında yapılması gerekenler ve kaçınılması gerekenler anlatılmıştır. Eserin son 10 beytinde İslâm'ın şartlarının tamam olduğu, Müslüman olmanın şartının bunları yerine getirmek olduğu ifade edilmiş ve eser tamamlanmıştır.

1.4. Şerâ'it-i İslâm'ın Dil ve İmlâ Özellikleri

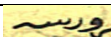
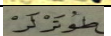
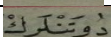

İncelenen eserin dil ve imlâ özellikleri diğer Eski Türkiye Türkçesi metinleriyle benzerlik göstermektedir. Eserin nüshalarından S nüshası harekesiz, İ ve M nüshaları ise harekelidir. Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yazımında genellikle Arapça ve Farsça asıllarındaki imlâ korunmuştur. Eski Türkiye Türkçesi döneminde yazılan diğer eserlerde olduğu gibi ünlülerin bazen hareke ile bazen de elif (l), vav (v) ve ye (y) harfleriyle yazılması; bazı eklerin kök ve gövdelerden ayrı yazılması yönüyle Türk yazı dilinin genel özelliklerini

göstermektedir. Metinde yer alan dil ve imlâ özellikleri diğer Eski Türkiye Türkçesi metinleriyle benzer olduğu için, burada dikkat çekici dil ve imlâ özellikleri gösterilecektir.

Kapalı e'nin Yazımı: Eski Türkiye Türkçesinde ilk hecede bulunan kapalı e (ê) ünlüsünün yazımı genellikle *i* şeklindedir.¹⁷ İncelediğimiz eserde kapalı e'nin yazımında nüshalar arasında birlik yoktur. Nüshalarda genellikle y (ى) ile bazen esre (-) ile, bazen de esre ve y ile (ى) yazılmıştır. Nadiren üstün (-) de kullanılmıştır. Metnin transkripsiyonunda *i*'li şekiller tercih edilmiştir.

iy cān		S94b/010 ¹⁸
virmezdînüüz		İ66b/132
işit		M130a/235
ey cān		İ66b/126
eşit		S97/072

dve tÜnsüzlerinin Yazımı: Eski Türkçede sözcük başındaki sabit t ünsüzü, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde t'nin korunması ya da d'ye dönüşmesi açısından karışık bir durum sergilemektedir.¹⁹ Metinde kalın sıradan ünlüyle başlayan kelimelerin başında yer alan t ünsüzü “tı” (ط) ile, ince sıradan ünlüyle başlayan kelimelerde ise “te” (ت) ile karşılanmıştır. Ancak üç nüshada da kalın sıradan t'lerin tonlulaşması nadirdir. Nüshalarda t sesinin imlâsı hemen hemen aynıdır. Bazen nüshalar arasında farklılık bulunmaktadır.

şurusa		S95a/018
şutarlar		İ65a/071
dutanlarıñ		İ69a/202
şutup		M129a/212

k>h Ünsüz Değişimi: Eski Türkiye Türkçesinde genel olarak ön seste h- ünsüzü yalnız Arapça ve Farsçadan geçme sözcüklerde yer alır. Türkçe sözcüklerde iç ve son seste k>h değişimi görülmektedir.²⁰ İncelediğimiz eserde iç seste k>h değişimi bazı sözcüklerde görülmektedir.

yoksul>yohsul (160)²¹, yaqşu>yağşu (100), aqşam>ağşam (022), taqı>dahı (008), uyku>uyhu (043)

-g/Pekiştirme Eki: Emir kipinin 2. şahıs teklik şekli olarak kullanılan bu ek Eski Türkiye Türkçesi döneminden sonra seyrekleşmeye başlamış ve 19. yüzyılda arkaik bir şekil hâlini almıştır.²² Metinde geçen örneklerden bazıları şunlardır.

olğil (002), kılğil (023), olmağil (101), bulğil (189), varğil (216), bilğil (013), virgil (167), iletgil (189)

-IsAr Gelecek Zaman Eki: Eski Türkiye Türkçesindeki en işlek gelecek zaman ekidir.²³ İncelediğimiz eserde bu ekin yanında gelecek zaman eki olarak -AcAk eki de kullanılmıştır.

¹⁷ Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi* (Ankara: TDK Yayınları, 2020), 91.

¹⁸ Sayfa numarasını ve beyit sıra numarasını göstermektedir.

¹⁹ Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, 93.

²⁰ Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, 94.

²¹ Beyit sıra numarasını göstermektedir.

²² Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 460.

²³ Gürer Gülsevin, *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler* (Ankara TDK Yayınları, 2020), 107.

olsar (160), *diyiser* (104), *idiser* (104), *şorılacak* (008), *virilecek* (008)

-UbAnve -UbAnI Zarf-Fiil Eki: Eski Türkiye Türkçesinde -p ve -Up ve bunun genişletilmiş türleri olan -UbAn, -UbAnI ekleri eserden esere değişen durumlar gösterir.²⁴ İncelediğimiz eserde bu zarf-fiilin üç örneği de kullanılmıştır.

yaradup (005), *varup* (018), *dürüşüp* (026), *uyuban* (029), *kılıban* (042), *varuban* (067), *añuban* (074), *tolanuban* (092), *arayuban* (190), *çeyneyüben* (080), *iledüben* (112), *virüben* (121), *gezüben* (170), *okuyubanı* (173), *alubanı* (226), *gidübeni* (221), *idübeni* (088)

-İcAk Zarf-Fiil Eki: Eski Anadolu Türkçesine özgü bir ek olan -İcAk ekinin zaman görevinin dışında tezlük görevi de vardır.²⁵ İncelediğimiz eserde yalnızca zaman görevinde kullanılmıştır.

olcak (007), *iricek* (147), *dönicek* (229)

-UpdÜr Belirli Geçmiş Zaman Eki: Yapılan işi kesin bir yargıya bağlayarak bildiren belirli geçmiş zaman ekidir. Bugünkü -mıştır ekinin yerini tutar.²⁶ İncelediğimiz eserde örnekleri aşağıdaki şekildedir.

gelüpdür (003), *bildürüpdür* (003)

-Ayın Teklik 1. Şahıs Dilek-İstek Kipi: Eski Türkiye Türkçesinde tek bir şekil, hemen hemen bütün tür ve derecelerde istek bildirebilmektedir.²⁷ İncelediğimiz eserde dilek-istek, tercih ve gereklilik şekillerinde kullanılan bu ekin bazı örnekleri aşağıdaki gibidir.

varayın (168), *bulayın* (168), *şalayın* (168), *diyeyin* (014), *eyleyeyin* (138), *söyleyeyin* (138), *gideyin* (187), *ileteyin* (187)

1.5. Şerâ'it-i İslâm'ın Sözcürlüğü

Oğuz Türkçesinin Anadolu'daki devamı niteliğinde yeni bir yazı dili olarak ortaya çıkan Eski Türkiye Türkçesi döneminde, özellikle Türkçe yazmanın teşvik edildiği beylikler zamanında, dinî eserlerin sayısında bir artış meydana gelmiştir. Bu dönemde akâid, kalam, hadis, tefsir, fıkıh, ilmihâl ve tasavvuf gibi dinî konularda kaleme alınan telif ve tercüme eserler vasıtasıyla, halka dinî konuları anlatmak ve öğretmek amacıyla, din dilinin Türkçeleştirildiği görülmektedir. Eski Türkiye Türkçesi döneminde Türkçenin Eski Türkçe evresindeki binlerce sözcük büyük bir değişikliğe uğramadan yaşamlarını sürdürmüştür. Ayrıca bu dönemde kaleme alınan metinlerde dinî nitelikli metinlerin dışındaki metinlerde yabancı kökenli sözcük sayısı azdır.²⁸ Şerâ'it-i İslâm isimli eser de bu dönemde kaleme alınan manzum bir ilmihâldir. Türkçeye hâkim bir şairin elinden çıktığı görülen eser, Türkçenin kullanımı yönüyle döneminin özelliklerini barındıran önemli bir eserdir. Eski Türkiye Türkçesinin karakteristik özelliğini taşıyan eserde, bugün için arkaik olarak adlandırılan, birçok sözcük bulunmaktadır:

aşşı “fayda, kazanç” (246), *bay* “zengin” (160), *biti* “amel defteri” (008), *dir-* “toplamak” (128), *düril-* “toplanmak” (053), *dürüş-* “çalışmak, gayret etmek” (026), *gine* “yine” (027), *gölük* “binek hayvanı” (218), *içre* “içinde” (204), *imdi* “şimdi” (081), *kamu* “bütün” (005), *kani* “hani, nerede” (132), *kapın-* “çabalamak, uğraşmak” (240), *karmndaş* “kardeş” (119), *kendüzi* “kendisi” (059), *neçe* “ne kadar, nice” (060), *od* “ateş” (168), *şağısla-* “saymak” (186), *şr-* “kırmak” (203),

²⁴ Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, 103.

²⁵ Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, 103.

²⁶ Korkmaz, *Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, 99.

²⁷ Gülsevin, *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, 114.

²⁸ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcürlüğü* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2018) 126-134.

sin “mezar” (092), *sinle* “mezarlık” (090), *üş-* “üşüşmek” (092), *şol* “şu” (038), *şamı* “cehennem” (009), *taş* “diş” (229), *toyla* “ziyafet vermek” (206), *uş* “şimdi, işte” (208), *yağış* “pek güzel” (100), *yarak* “hazırlık” (245), *yavuz* “kötü, fena” (078), *yig* “iyi, daha iyi” (031)

Şerâ'it-i İslâm bir ilmihâl eseri olduğu için eserde ibadetlerle ilgili birçok sözcük bulunmaktadır. Genel olarak halka yönelik yazılan bu tür eserlerde dil oldukça sadedir. Eserde Arapça ve Farsça sözcüklere yer verilse de bu sözcükler Türkçenin sözcüğü içinde yer alan ve bugün de kullanılan sözcüklerdir:

âb-dest “abdest”, *âgâh* “uyanık”, *Allâh* “Allah, Tanrı”, *anâ* “güçlük, meşakkat”, *arş* “gök”, *âsî* “isyançı”, *ayân* “açık, belli”, *azâb* “eziyet”, *âzâd* “özgür, serbest”, *berât* “kurtuluş belgesi”, *bihter* “çok iyi, en iyi”, *câhil* “bilgisiz”, *cehennem* “cehennem”, *cem* “toplama”, *cemâ'at* “cemaat, topluluk”, *cenâze* “cenaze, ölü”, *cennet* “cennet, uçmak”, *cîn* “cin”, *cins* “tür, çeşit”, *cümle* “hep, bütün”, *devlet* “talih, mutluluk”, *dost* “dost, arkadaş”, *düşmân* “düşman, hasım”, *erbiyâ* “peygamberler”, *evvel* “önce, ilk”, *ezân* “ezan, davet”, *farz* “farz”, *felek* “gök yüzü, sema”, *fenâ* “kötü”, *furşat* “fırsat”, *gâfil* “gafil, dalgın”, *gâflet* “gaflet, dalgınlık”, *genc* “hazine”, *gevher* “cevher, öz”, *gümân* “şüphe, zan”, *günâh* “günah”, *güzîn* “seçen, beğenen”, *habîb* “sevgili”, *hac* “hac ibadeti”, *hak* “adalet”, *Hak* “Allah”, *hakikat* “gerçek”, *halk* “halk, insanlar”, *handân* “neşeli”, *heves* “istek, arzu”, *hurmet* “hürmet, saygı”, *hüküm* “yargı, karar”, *ıvaz* “bedel, karşılık”, *ibâdet* “ibadet, tapınma”, *iblâğ* “gönderme, ulaştırma”, *ihsân* “iyilik etme, bağışlama”, *imâm* “cemaate namaz kıldırın kimse”, *imân* “iman, inanç”, *inşâf* “merhamet, acıma”, *İslâm* “Müslümanlık, İslamiyet”, *itâb* “azarlama, paylama”, *izzet* “itibar, değer, saygı”, *kabr* “kabir, mezar”, *kabûl* “kabul, benimseme”, *kâ'im* “ayakta duran”, *kalem* “kalem, Allah'ın ezelde insanların kaderlerinin nasıl olacağını bildirdiği araç”, *kıyâmet* “kıyamet”, *Kur'an* “Kur'an-ı kerim” *kürs* “kürs, sekizinci felek”, *levh* “yaratılmışlar hakkındaki bütün bilgiyi kapsayan kitâb-ı mübin, levhimahfuz”, *libâs* “elbise, giyecek”, *mağrûr* “kibirli, gururlu”, *mâh* “ay gibi parlak, aya benzeyen”, *mahlûk* “yaratılmış”, *mağşer* “mağşer günü”, *mâl* “mal”, *me'cûc* “mecüc”, *melek* “melek”, *melûl* “garip, mahzun”, *mertebe* “mertebe, aşama”, *mescid* “mescit”, *miskâl* “4,09 veya 4,80 gr. karşılığı olarak kabul edilen ağırlık ölçüsü”, *muğakkak* “kesin olarak, kuşkusuz”, *mücâvir* “Ömrünü Mekke ve Medine'de ibadetle geçiren”, *mü'min* “mümin, inanan”, *münevver* “aydınlatılmış, parlatılmış”, *Müslimân* “Müslüman”, *nafaka* “nafaka, geçimlik”, *namâz* “namaz”, *naşihat* “nasihat, öğüt”, *nebî* “peygamber”, *necât* “kurtuluş”, *nısf* “yarım, yarısı”, *ni'met* “bağış, lütuf, ihsan”, *niyâz* “dua, yalvarma, yakarma”, *niyyet* “niyet, gaye”, *nübüvvet* “peygamberlik”, *pes* “şu hâlde, öyleyse, şimdi”, *peşimân* “pişman”, *rasûl* “peygamber”, *renc* “eziyet, sıkıntı”, *risâle* “kitap”, *şabah* “sabah”, *seher* “seher, tan ağartısı”, *server* “ileri gelen, başkan, resis”, *sevâb* “sevap”, *şirât* “sırat”, *şâh* “hükümdar, padişah” *şart* “şart”, *şehâdet* “şehadet, şahitlik”, *şerh* “şerh, açıklama, yorum”, *şaz* “şad, neşeli, mutlu”, *şerik* “ortak”, *şükür* “şükür”, *tahkik* “doğrulama, sorgulama”, *taşadduk* “sadaka vermek”, *tekbir* “Allahü ekber sözü”, *terâzî* “terazi, ölçü”, *teşviş* “karışıklık, karıştırma”, *ticâret* “ticaret, alış veriş”, *tuğyân* “günahkâr”, *ümmet* “ümme”, *vakt* “vakit, zaman”, *ye'cûc* “yecüc”, *yeksân* “bir, eşit”, *yemin* “yemin, ant”, *zâyi* “yitik, kayıp”, *zebânî* “cehennem bekçisi”, *zekât* “zekât”

2. Metin

2.1. Metnin Tespitinde İzlenen Yöntem

a. Metin oluşturulurken transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır.

b. *Şerâit-i İslâm*'ın tespit edilen üç nüshasından herhangi biri tek başına esas alınmayıp nüshaların tamamı kullanılarak esas metne en yakın metin oluşturulmaya çalışılmıştır. İ ve M nüshalarında ilk 43 beyit ve son 13 beyit eksik olduğundan bu beyitler S nüshasından alınmıştır.

c. İlk beyitten başlanarak her beyte sıra numarası verilmiş, nüshaların varak ve sayfa numaraları köşeli parantezle gösterilmiştir.

d. Nüsha farkları gösterilirken öncelikle doğru olarak kabul ettiğimiz şekil verilmiş, ardından iki nokta (:) konularak varyantlara yer verilmiştir. Aynı ibarenin varyantları virgül (,) ile birbirinden ayrılmıştır.

e. İmlâlardaki farklılıklar nüsha farkı olarak gösterilmemiştir.

f. Dipnotlarda verilen beyitlerdeki mısraların arasına eğik çizgi (/) konularak birbirinden ayrılmıştır.

g. Metne yaptığımız zorunlu müdahaleler köşeli parantez [] içerisinde gösterilmiştir.

h. Vezin gereği yapılan ses türemeleri ile aruz uygulamaları neşredilen metinde belirtilmemiştir. Vezin, metin başında gösterilmiş, vezne uymayan beyitler ise dipnotta belirtilmiştir.

i. Arapça ve Farsça kelimeler aslî imlâlarına uygun olarak yazılmıştır.

2.2. Şerâit-i İslâm

Bismillâhirrahmânirrahîm

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Hezec + --- / + --- / + ---

S94b

1. Budur evvelki şartı pes bilesin
Şehâdet getirüp hem key inansın
2. Taḥkîk birdür ol seni yaradan Allâh²⁹
Şerîki yokdur anuñ olğil ağâh
3. Daḥı cümle nebiler kim gelüpdür
Ḥaḳuñ³⁰ emrin cümle ḥaḳa bildürüpdür
4. Her ne didiler ise sözleri ḥaḳdur
Nübüvvetleri olaruñ cümle ḥaḳdur³¹
5. Ḳamu bu maḥlûḳı Allâh yaratdı
Yaradup dürlü dürlü ḥil'at itdi
6. Ḥabîb[in]üñ ḳamu yüzi şuyına
Yaratdı hep cümle anuñ dostlığına³²
7. Pes öyle olıcaḳ ol şâh-ı güzîn
Ḳamusın Ḥaḳ buyurdı ol mâh-ı güzîn
8. Daḥı hem şorılar şorılacaḳdur
Bitiler daḥı ellere virilecekdür³³
9. Terâzû hem şırâṭ bunlar da ḥaḳdur

²⁹ Bu mısra, vezne uymamaktadır.

³⁰ Bu mısra, vezne uymamaktadır.

³¹ Bu beyit, vezne uymamaktadır.

³² Bu mısra, vezne uymamaktadır.

³³ Bu mısra, vezne uymamaktadır.

Ki cennet hem tamu bunlar da hâkdur

10. İnanmağdur bunlara taḥkîk inan

Ki mü'mindür bunlara inanan iy cân

S95a

11. Kılıasın dâ'imā biş vaqt namāzı

İdesin derd-i āh-ıla niyāzı

12. Pes İslām şartınuñ bildüñ çü birin

İşit bir şartı[nı] gör kim ne derin

Faşlu's-Şartu's-Sānī

13. Anuñ bir şartını bilgil namāzdur

Ve illā şimdi kılırsan anı azdur

14. Namāzıñ aşlını diyeyin iy cân

Eger kılmaz-ısañ var tamuya yan

15. Rasūlullāh ḥadīşinde buyurdu

Namāzıñ kaydını yaḥşı kayurdu

16. Didi-kim oqıtmadın biri tursa

Cemāat-ıla şabāḥ varsa kılsa

17. Hoş adım atım-ıla şāz [u] ḥandan

Ki ḥacc itmiş olur elli kez inan

18. Eger öyle namāzında turlursa

Anı varup cemā'atle kılsa

19. Ḥalilullāh ile yüz kez tamāmı

Ki ḥacc itmiş olur işit kelāmı

20. Eger ikindü namāzına varursa

Anı varup cemā'at[le] kılsa

21. İki yüz kez Mūsā-y-ıla bil iy cân

Ki ḥacc itmiş olursın aña inan

22. Eger aḥşam namāzına gelürse

Cemā'atle bile turlup kılsa³⁴

S95b

23. Hem üç yüz kez 'İsā-y-ıla bilgil³⁵

Ki ḥacc itmiş olursın anı kılğıl

24. Eger yatsu namāzında turlursa

Cemā'at-ıla varup anı da kılsa

25. Ki biñ kez benümle didi server

O ḥac itmiş olur didi o bihter

26. Gel imdi dürüşüp kıl sen namāzı

Çü kılsun kulluḳ it eyle niyāzı

27. İşit gine rasūlullāh ne didi

Bu ümmet kaydını gör nice yidi

28. Buyurdu ümmete çün-ki bu sözi

Cemā'atle kıluñ didi namāzı

29. Ki mü'min mescide varsa otursa

İmāma uyuban tekbİR getürse

³⁴ S nüshasında "Eger aḥşam namāzına kılsa / Cemā'atle bile turlup gelürse" şeklinde yazılmıştır.

³⁵ Bu mısra, vezne uymamaktadır.

30. Rasūlullāh didi-kim yigdür andan
Ki yüz biñ 'ömrden de yigdür andan
31. Daḥı yigdür didi diñle rasūli
Ne buyurur işit ol pür-uşūli
32. İki yüz biñ altını varsa yidürse³⁶
Taşadduḡ idüben miskine varsa
33. Bulardan daḥı yigdür dir o sultān
Ki evvel tekbirini bilgil iy cān
34. Rasūlullāh gine buyurdu bunu
Ne dir ol serveri diñle hoş anı
35. Didi her kim Ḥaḡuñ emrin bilürse
Namāzını cema'atle kılsa
36. Anuñ her rek'atı başına iy cān
'İbādet itmiş olur biñ yıl inan
37. Daḥı diñle o server ne buyurdu
Bu ümmet ḡaydını ne hoş ḡayurdu
38. Buyurdu şol kişi ḡurup varursa
Ki bir vaḡtı cemā'atle kılsa
39. Çū yigdür didi server diñle bunu
Ki yüz biñ ḡul āzād itmekden anı
40. Daḥı andan yigdür didi bile
Ki yüz biñ at taşadduḡ ide yola
41. Daḥı andan da yigdür dir anı bil
Ki Ka'bede mücāvır ola bir yıl
42. Ne ni'metdür göre billāhi bunu
Namāzı kıluban şāz ola cānı
43. Ḥura bu ḡaflet uyḡusunda yatma
Bu gevherleri yabana atma³⁷
44. Ki diñle ol³⁸ rasūlullāh ne didi
Bu 'āşī ümmetiñ ḡaydı neydi³⁹
45. Didi-kim bir kişi āb-dest alursa
Ki biş⁴⁰ vaḡtı cemā'atle kılsa
46. O biş⁴¹ vaḡtıñ sevābını alalar
Ḥıyāmetde terāzūya ḡoyalar
47. Daḥı bir yanına⁴² ḡoyalar iy cān
Bu cümle maḡlūḡatı diñle inan
48. Ḥamu yirleri ḡökleri tamāmı⁴³

S96a

İ64a

M120a

³⁶ Bu mısra, vezne uymamaktadır.

³⁷ İ ve M nüshaları 44. beyite kadar eksiktir.

³⁸ ol: İ-

³⁹ ḡaydı neydi: S, M ḡaydını yidi

⁴⁰ biş: S bir

⁴¹ biş: S bir

⁴² bir yanına: İ birine

⁴³ M ḡamu yirler ü ḡökler hep tamāmı

- S96b** Dağı 'arş-ı kürsi levh-i kâlemi
İ64b 49. Ve cennet hem cehennem⁴⁴ cümle bile
 Dağı ayı⁴⁵ güneş yılduzlar-ıla
 50. Ve hem taşlar denizler⁴⁶ bile olsa⁴⁷
 Denizlerde balıklar bile konuşa⁴⁸
 51. Dağı insân ü cîn hem⁴⁹ şeyâtîñ
M120b Ve hem ye'cüc ve⁵⁰ me'cüc besâtîñ
 52. Dağı hem gice gündüz bile olsa
 Terâzünüñ keffesinde şalınsa⁵¹
 53. Dağı cümle melekler de dürilse
 Meleklerle felekler de yığılsa⁵²
 54. Kâmusı yeyni gele diñle iy cân
 O bir vaqtıñ sevâbı cümlesinden⁵³
 55. Ki bir vaqtıñ şevâbı gele ağır
 Cemâ'ate⁵⁴ oluñ da'imâ hâzır
 56. Ne eylükler-durur kim virdi ol şâh
 Hâbibünüñ yüzi şuyına Allâh⁵⁵
 57. Gel imdi sen Hâkķıñ emrine giriş
 Gice gündüz namâza tırma dürüş
 58. Geçürme fırsatı eyle niyâzı
 Müsilmân-sañ iy⁵⁶ dost kıl namâzı⁵⁷
 59. Eger sen⁵⁸ bu namâzı kılmayasın
 Ki hergiz kendüzüñi bilmeyesin⁵⁹
 60. Neçe bu gâfletde yatup durursın
 Uyan hey gâfil añsuzın ölürsin⁶⁰
 61. Gör imdi ol rasül nice⁶¹ buyurdi
M121a Namâz kılmayanuñ kaydın kayurdi⁶²

⁴⁴ ve cennet hem cehennem: İ ve hem cennet cehennem

⁴⁵ ayı: İ ay

⁴⁶ denizler: M deniz

⁴⁷ olsa: M, İ ola

⁴⁸ konuşa: M, İ ola

⁴⁹ hem: M-, İ-

⁵⁰ ve: S-, M-

⁵¹ İ, M Dağı gice gündüz bile ola / Canavarlar ve kuşlar bile kona, hem: M-

⁵² M, İ Dağı cümle melekler de dirile / Terâzü keffesine hep şalınsa

⁵³ Bu beyit S nüshasında yoktur.

⁵⁴ cemâ'ete: S cemâ'atde

⁵⁵ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

⁵⁶ iy: İ-

⁵⁷ Bu beyit S nüshasında yoktur.

⁵⁸ sen: İ, M señ

⁵⁹ Ki hergiz kendüzüñi bilmeyesin: İ kendini, S Meger kim kendü özüñi bilmeyesin

⁶⁰ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

⁶¹ ol rasül nice: İ rasülullah nice, S ol rasül ne

⁶² namâz kılmayanuñ kaydın kayurdi: İ, M namâz kılmayanıñ kayurdi kaydın

62. Didi kim ümmetden kişi dursa⁶³
Şabāhı terk idüp kılmaz giderse⁶⁴
- S97a 63. Ve ger dişi ger irkek⁶⁵ ola iy cān
Muḥaḫkaḫ bil-kim imān bizer⁶⁶ andan
64. Eger öyle namāzın⁶⁷ terk iderse
Ki Qur'an bizer⁶⁸ andan terk iderse
- i65a 65. Eger ikindüyi kılmasa o 'āşī
Melekler bizer andan hep ıamısı⁶⁹
66. Eger aḫşamı kılmaz-ısa iy cān
Ki cümle enbiyā bizer andan⁷⁰
67. Eger yatsu namāzın⁷¹ kılmaz-ısa
Cemā'ate varuban⁷² uymaz-ısa
68. Bil⁷³ Allāhu ta'ālā bizer andan
Daḫı bu⁷⁴ cümle maḫlūk bizer andan
69. Rasūlullāh bunı böyle buyurdu
Bu İslām yolını yaḫşı kayırdı⁷⁵
- M121b 70. Gel iy mü'min oñat diñle bu sözi
Namāzı kılanıñ aç ola yüzi
71. Eger kılmaz-ısañ seni ıtutarlar⁷⁶
Zebāniler cehenneme⁷⁷ atarlar
72. İşit gine⁷⁸ rasūlullāh ne didi
Namāzı terk idenlere⁷⁹ buyurdu
73. Didi-kim ümmetinden terk iderse⁸⁰
Namāzı ıaşd-ıla zāyi' iderse⁸¹
74. Ki terk ide o añmaya hiç anı
Añuban kılmaya ah u fiğāni⁸²
75. Ḥaḫka ben 'āşī oldum dimeye hiç

⁶³ kişi dursa: S bir kimesne

⁶⁴ terk idüp kılmaz giderse: S kılmayuban ider-ise

⁶⁵ ve ger dişi ger irkek: S, İ eger dişi eger erkek

⁶⁶ bizer: İ bızār

⁶⁷ namāzın: S namāzını

⁶⁸ bizer: İ bızār

⁶⁹ İ Eger ikindü namāzın kılmazsa iy cān / Ki cümle enbiyālar bızār andan, M [i]kindü namāz / bizer

⁷⁰ M, İ Eger aḫşam namāzın kılmazsa iy cān / Melekler cümle bizerler andan

⁷¹ namāzın: S namāzı

⁷² varuban: İ varup

⁷³ bil: İ, M bil

⁷⁴ bu: S-

⁷⁵ S Bu dın yollarını yaḫşı kayırdı

⁷⁶ ıtutarlar: S dutarlar

⁷⁷ cehenneme: S cehennem

⁷⁸ gine: S yine

⁷⁹ terk idenlere: S terk ne

⁸⁰ terk iderse: S bir kimesne

⁸¹ zāyi' iderse: S terk iderse

⁸² ah u fiğāni: İ, M her dem miğāni

- Döküp⁸³ göz yaşını ağlamaya hîç
 76. Hakkıñ buyruğı aña yeyni gele
S97b İşit diñle-kim anuñ hâli n'ola
 77. O bir vaqt için⁸⁴ seksen biñ yıl iy cān
 Cehennemde yaqalar dir o sultān
 78. Gel imdi kıl namāzı gice gündüz
M122a Ve illā kılmasañ⁸⁵ iş ola yavuz
 79. Şeherlerde eliñ qaldır niyāza
 Ki 'özü olmaya⁸⁶ aşlā hîç⁸⁷ namāza
 80. Kıyāmetde nice kez döğünesin
 Diliñ⁸⁸ çeyneyüben⁸⁹ çok ağlayasın⁹⁰
İ65b 81. Ve illā n'idi vire anda peşimān
 Gel imdi tevbe kıl gafletden uyan⁹¹
 82. Bilürsin-kim bu dünyāyı⁹² fenādur
 Bunuñ⁹³ eylükleri renc [ü] 'anādur⁹⁴
 83. Nice yoldaşlaruñ öldi görürsin
 İy gāfil añsuzın sen de ölürsin⁹⁵
 84. Bu bir kaç günlük 'ömre inanma
 Yüzüñe gülerse aña güvenme⁹⁶
 85. Ögüdüm bu-durur⁹⁷ saña iy kişi
 Naşihāt dutanıñ hoş ola başı⁹⁸
 86. Ezān-ı şerif işidüp⁹⁹ hāzır olgıl
 Cemā'atle namāzı bile kılğıl
 87. Eger kılmaz-ısañ sen ol namāzı
 Rasūlullāh ne didi diñle sözi
M122b 88. Yemīn idübeni¹⁰⁰ and içdi server
 Namāzı terk idene¹⁰¹ gör ne söyler
 89. Didi şol Tañrı haqqı-çun ki cānım

⁸³ döküp: İ, M döküben

⁸⁴ için: İ-, M-

⁸⁵ kılmasañ: S kılmaz-ısañ

⁸⁶ olmaya: S olmayasın

⁸⁷ hîç: S-

⁸⁸ diliñ: S elüñ, İ dilin


⁸⁹ çeyneyüben: İ, M çeyneyüp

⁹⁰ ağlayasın: S utanasın

⁹¹ Bu beyit S nüshasında yoktur.

⁹² dünyāyı: S, İ dünyā

⁹³ bunuñ: S bu nev'

⁹⁴ S nüshasında  şeklinde yazılmıştır.

⁹⁵ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

⁹⁶ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

⁹⁷ bu-durur: İ, S budur

⁹⁸ başı: S işi

⁹⁹ ezān-ı şerif işidüp: S ezānı işitseñ

¹⁰⁰ idübeni: İ, M idüp

¹⁰¹ idene: S-

- Elindedür anıñ yoǵdur gümānım
- S98a** 90. Namāzı terk idenler qaçan ölse
Cenāzesi anuñ sinleye varsa¹⁰²
91. Biliñ siz kim anıñ qabri içinde
Cehennemden qapu açıla anda
92. Çıqa toqsan toquz yılan sinine
Üşe tolanuban¹⁰³ anuñ tenine
93. Kıyāmete degin şoqalar anı¹⁰⁴
Ki qabr içinde ol ide fiğānı
94. Çün işitdiñ bu sözleri pes¹⁰⁵ iy cān
Şaқın olmayasın şoñra¹⁰⁶ peşimān
95. Kim anuñ¹⁰⁷ vaşfını ger söyleyeydüm
Dün ü gün¹⁰⁸ turmayup şerh eyleyeydüm
96. Kıyāmate degin söylenmeyeydi
Henüz nışfı dağı şerh olmayadı¹⁰⁹
97. İkinci şartı İslāmuñ budur bil
- M123a** Namāzı dürüşüp vaqtı-y-ıla kı1¹¹⁰
98. Çün İslām şartınuñ bildüñ ikisin
Eger diñler-iseñ diyem¹¹¹ hepinin
- İ66a** **Faşlu's-Şartu's-Sālis**¹¹²
99. İki şartını bildi çün-ki cānıñ
İşit üçünci şartı nedür anuñ¹¹³
100. Üçünci şartı İslāmuñ budur
İşidüp sözüme yahşısı nazār kı1¹¹⁴
101. Üçüncisi zekāt virmekdür iy dost¹¹⁵
İşidüp sözümi sen olmağıl süst¹¹⁶
102. Zekāt farz olan virmese iy şāh
Namāzı¹¹⁷ da qabūl itmeye Allāh
103. Rasūlullāh anı şöyle buyurdı
- S98b** Namāzı da qabul olmaya didi

¹⁰² İ, M Namāzı terk idüp qaçanlar öle / Cenāzesi anuñ sinleye qona

¹⁰³ tolanuban: S tola da

¹⁰⁴ S kıyamaduğı tenini yiyeler anı

¹⁰⁵ pes: S-

¹⁰⁶ şaқın olmayasın şoñra: S şaқın-kim şoñra olmayasın

¹⁰⁷ kim anuñ: S namāzuñ

¹⁰⁸ dün ü gün: S, a dün-i gün

¹⁰⁹ dağı şerh olmayadı: S anuñ söylenmeyeydi

¹¹⁰ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹¹¹ diyem: S eydem

¹¹² S nüshasında sehven "sāni" yazılmıştır.

¹¹³ Bu beyit S nüshasında yoktur.

¹¹⁴ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹¹⁵ S Zekāt virmekdür bil anı iy yār

¹¹⁶ sözüme sen olmağıl süst: S sözümi olmağıl şar

¹¹⁷ namāzı da: S namāzın da

104. Kıyâmetde diyiser¹¹⁸ Hâk ta'âlâ
Ne emr idiser aña¹¹⁹ baĸ ta'âlâ
105. Diye-kim anda Qur'an virdim-idi¹²⁰
Rasûl iblâĸ idüp gönderdim-idi¹²¹
- M123b** 106. Ben eyle virdüm-idi çün berâtı¹²²
Namâzi kıluban virüñ zekâtı
107. Bunuñ ikisiyle dîn kâ'im olur
Namâz-ıla zekât hem dâ'im olur¹²³
108. Çü bir yirde ikisin añdum-ıdı
Size ol vech-ile gönderdüm-idi¹²⁴
109. Ayırmadum-ıdı hem¹²⁵ bir birinden
Zekâtı ayırduñuz niçün yerinden
110. Çün ayırduñuz anı dutmadıñuz
Buyurduĸum gibi hem itmediñüz¹²⁶
111. Zekâtı virmeyüp geldiñüz illâ
Namâziñuz ĸabûl itmezem¹²⁷ ašlâ
112. Zebânilere emr idem tütalar¹²⁸
İledüben¹²⁹ cehenneme atalar
113. Şu kim men' idüben virmez zekâtı
Kıyâmetde bulamaz¹³⁰ ol necâtı
114. Zekâtı virmese bir kişi iy cân
Bütün olmaz anıñ İslâmı inan
- İ66b** 115. Niçün virmeye kişi ol¹³¹ zekâtı
Ki tâ bula¹³² zekât-ıla necâtı
- M124a** 116. İşit imdi saña şerĸ eyleyeyüm¹³³
Ki her cinsüñ zekâtın söyleyeyüm¹³⁴
117. İşidüp tâ anı bir bir bilesin
Hâĸĸuñ ki emrini dutup ĸoş olasın¹³⁵
- S99a** 118. İki yüz aĸçada biş aĸçadır bil

¹¹⁸ diyiser: İ, M ediser

¹¹⁹ aña: S-

¹²⁰ virdim-idi: S virmedüm mi

¹²¹ gönderdim-idi: S göndermedüm mi

¹²² S Pes öyle virmedüm miydi yaraĸı

¹²³ Bu beyit S nüshasında yoktur.

¹²⁴ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹²⁵ hem: S-

¹²⁶ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹²⁷ itmezem: S itmedüm

¹²⁸ tütalar: İ, M dutalar

¹²⁹ İledüben: İ, M illâ tütuban

¹³⁰ bulamaz: İ, M bulumañ

¹³¹ virmeye kişi ol: S virmeyeler kişiler pes

¹³² ki tâ bula: S tâ bulalar

¹³³ eyleyeyüm: İ, M eyleyeniñ

¹³⁴ İ, M zekâtıñ aĸçasuñ ta'yin eyleyeyiñ

¹³⁵ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

- Yigirmi biş olur biñde ve hem¹³⁶ bil
 119. Gel inşāf eyle imdi iy qarındaş
 Kıyāmetde günahlarıñ olur¹³⁷ fāş
 120. Kim Allāhu ta‘ālā Rabbu’r-Raḥmān
 Saña biñ aqça vire kıla iḥsān
 121. Diye kim iy kulum ben saña virdüm
 Saña biñ aqça virüben toyurdum
 122. Yigirmi bişini¹³⁸ girü baña vir
 Ḥaḳıḳat ehlinüñ gir yoluna gir¹³⁹
 123. Eger dutar-isañ emrümi bunda
 Saña eylükler ideyüm ben anda¹⁴⁰
 124. Eger emrüme benim¹⁴¹ uymaz-isañ
 Yigirmi bişi¹⁴² biñde virmez-iseñ
 125. Kıyāmetde yüzüne baqmayam ben¹⁴³
 Seni cennetüme iletmeyem ben¹⁴⁴
 126. Zebānilere diyem tiz tütalar¹⁴⁵
 Sürüyüp¹⁴⁶ cehenneme seni¹⁴⁷ atalar
 127. Ḥaḳuñ emri çü böyledür bilesin
 Zekātuñ virüp şoñra şāz olasin¹⁴⁸
 128. Bilürsin mālını şoñra el yir
M124b Ki fırsat elde iken dirme sen vir¹⁴⁹
 129. Eger men¹⁵⁰ ider-iseñ bunda iy cān
 Kıyāmetde kılasın¹⁵¹ qaḫı efgān
 130. Zekātı virmeseñ oda aḫarlar¹⁵²
 Ḳamusın¹⁵³ kızdırup alnuña¹⁵⁴ başarlar¹⁵⁵
S99b 131. İderler¹⁵⁶ ki daduñ bu¹⁵⁷ gencüñüzden

¹³⁶ ve hem: S-

¹³⁷ olur: S ola

¹³⁸ bişini: İ, M bişin

¹³⁹ İ, M benim-çün vire saña gine üleşdür

¹⁴⁰ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁴¹ benim: S bunda

¹⁴² bişi: İ, M bişin

¹⁴³ ben: İ, M beñ

¹⁴⁴ ben: İ, M beñ

¹⁴⁵ diyem tiz tütalar: S emr idem dutalar

¹⁴⁶ sürüyüp: S sürüben

¹⁴⁷ seni: İ-, M-

¹⁴⁸ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁴⁹ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁵⁰ men’: S-

¹⁵¹ kılasın: İ, M kıla

¹⁵² virmeseñ oda aḫarlar: S virmezseñ seni oda atalar, İ virmeseñ oda aḫarlar

¹⁵³ Ḳamusın: S ḫamuda

¹⁵⁴ alnuña: İ alnuna

¹⁵⁵ başarlar: S başalar

¹⁵⁶ iderler: İ ideler

¹⁵⁷ bu: S-

O dünyâda şu¹⁵⁸ tatlu rencüñüzden
 132. Ki bir miskine virmezdiñüz anı
 Zekâtı n'itdünüz¹⁵⁹ Hâk¹⁶⁰ baħşı¹⁶¹ kâni
 133. Zekâtın çü¹⁶² gümüşiñ¹⁶³ bildün iy cân
 İñit altun zekâtın olma nâdân

İ67a

134. Yigirmi mişkal altun olsa gel gör¹⁶⁴
 Buçuğ¹⁶⁵ mişkalini Allâh-ıçun vir
 135. Ve illâ Şeyh Fahrüddin buyurmuş
 Risâlesinde ol şöyle kayırmış
 136. Ki borcından ziyâde aħî vire¹⁶⁶
 İki aça ve hem buçuğ da vire¹⁶⁷

M125a

137. Çün altunuñ zekâtın¹⁶⁸ bildün iy cân
 Vir anı Hâk yolına olma tuğyân
 138. İñit gine¹⁶⁹ biraz şerh eyleyeyin
 Ki hayvanât zekâtın¹⁷⁰ söyleyeyin
 139. Otuz şığırda vir bir yaş¹⁷¹ tanayı
 İñit daħı diyeyüm hem deveyi¹⁷²
 140. Ki biş deveniñ¹⁷³ zekâtı bir koyundur
 Yigirmi bişe varınca koyundur
 141. Yigirmi bişde vir bint¹⁷⁴ maħzâı
 Eger virmez iseñ Hâk ola kâzî
 142. Ölmeyem kalam mı sen şanursın
 Zekâtın virmez iseñ utanırsın¹⁷⁵
 143. Çün anı bildünüz iñit koyundan¹⁷⁶
 Zekâti nicedür diñleñ siz andan¹⁷⁷
 144. Ki kırk koyunda bir koyun viresin
 Çü yüz yigirmi bire iresin¹⁷⁸

S100a

¹⁵⁸ dünyâda şu: S dünyâdaki

¹⁵⁹ n'itdünüz: İ, M niteñüz

¹⁶⁰ hâk: S çü

¹⁶¹ baħşı: S, M yaħşı

¹⁶² çü: S-

¹⁶³ gümüşiñ: İ, M gümisiñ

¹⁶⁴ olsa gel gör: İ, M olursa

¹⁶⁵ buçuğ: M, İ bir buçuğ

¹⁶⁶ ziyâde aħî vire: S daħı ziyâde vire

¹⁶⁷ buçuğ da vire: S buçuğdan bile

¹⁶⁸ zekâtın: S-

¹⁶⁹ gine: S-

¹⁷⁰ zekâtın: İ zekâtiñ

¹⁷¹ yaş: İ, M yaşında

¹⁷² M, İ İñidürseñ diyeyin beñ deveyi

¹⁷³ deveniñ: S deve

¹⁷⁴ bint: İ, M nît

¹⁷⁵ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁷⁶ koyundan: S koyunda

¹⁷⁷ andan: S anı da

¹⁷⁸ İ, M pes andan dört yüze degin iresin

145. O vaktın iki koyun virile
Pes andan iki yüz bire irile¹⁷⁹
146. Orada üç koyun çün viresin¹⁸⁰
Pes andan dört yüze degin göresin
147. Koyun¹⁸¹ dört yüze¹⁸² iricek iy cān
Vir¹⁸³ anda dört koyunu olma nādān
- M125b** 148. Pes andan şöıra anı sen¹⁸⁴ bilesin
Ki yüz koyunda bir koyun viresin¹⁸⁵
149. Keçi dağı çü¹⁸⁶ koyun gibi¹⁸⁷ yeksān
Bularuñ¹⁸⁸ vir zekātın olma tuğyān
150. Kişi çün Haq emrine uymak gerekdür
Zekātın bunlaruñ virmek gerekdür¹⁸⁹
151. Ki bir kişi Haqqa imān getürse
Namāzını dağı komasa kılsa
152. Pes andan şöıra zekāt farz olsa¹⁹⁰
Zekātın virmeyüben benlik itse¹⁹¹
153. Qabül olmaz ‘ibādeti bil anuñ
Muhaqqak bil bunı gider gümānuñ
- i67b** 154. Çün İslām şartınuñ üçini bildüñ
Eger dutar olursañ haqqı bulduñ¹⁹²
155. İşit dördüncü şartını söyleyeyin¹⁹³
Nedür anı saña şerh eyleyeyin
Faşlu’s-Şartu’r-Rābi’
156. Bil İslām şartınuñ dördüncisini¹⁹⁴
S100b Oruç tutmaqdur bilgil sen anı¹⁹⁵
157. Müsilmān olana farzdur muhaqqak¹⁹⁶
Oruç tutmayanı redd idiser¹⁹⁷ Haq
158. Müsilmān olsa kişi mü’min olsa

¹⁷⁹ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁸⁰ Orada üç koyun çün viresin: İ-, M-

koyun: S koyunuñ

¹⁸² yüze: İ, M yüz

¹⁸³ vir: M vire

¹⁸⁴ anı sen: İ, M sen anı

¹⁸⁵ Ki yüz koyunda bir koyun viresin: İ-, M-

¹⁸⁶ çü: S-

¹⁸⁷ gibi: S gibidür

¹⁸⁸ bularuñ: İ, M bunlaruñ

¹⁸⁹ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

¹⁹⁰ zekāt farz olsa: S farz olur iy cān

¹⁹¹ zekātın virmeyüben benlik itse: S Zekātı vir sen baña inan

¹⁹² dutar olursañ haqqı bulduñ: İ, M dutarsañ üç haqqı bildüñ

¹⁹³ şartını söyleyeyin: M şartı, İ söyleyeyin, S şartını saña söyleyeyin

¹⁹⁴ dördüncisini: İ, M dördüncisi baq

¹⁹⁵ Oruç tutmaqdur bilgil sen anı: İ-, M-

¹⁹⁶ Müsilmān olana farzdur muhaqqak: İ-, M-

¹⁹⁷ idiser: S ider

- M126a** Zekâti virüben biş vaqtı¹⁹⁸ kılsa
 159. Oruç ayını tütmasa 'abesdür
 'İbadetleri bir qurı¹⁹⁹ hevesdür
 160. Yarın Hâk cem' ider yoĥsul bayı
 Muşavver olısdur oruç ayı
 161. Oruç ayı gele çün-ki 'ayâni²⁰⁰
 Temessül idüben şekl-i cüvâni²⁰¹
 162. Anuñ günden münevver ola yüzi
 Bu ola²⁰² anda anuñ diñle sözi
 163. Diye yâ Râb beni çün-kim²⁰³ yaratduñ²⁰⁴
 Yaradup²⁰⁵ baña hem hoş²⁰⁶ 'izzet itdüñ
 164. Beni dünyâya gönderdüñ ilâhî
 Ki ĥurmet ideler ol²⁰⁷ ĥalk kemâhî
 165. Niceler baña 'izzet itmediler
 Ki ĥurmet idüp oruç tütmediler
 166. Melül oldılar-ıdı varduğuma
 Sevindiler-idi hem gitdügüme
M126b 167. Ki düşmândur baña²⁰⁸ anlar ilâhî
 Bugün ĥaĥkıımı alı virgil²⁰⁹ kemâhî
 168. Buyur anları varayın bulayın
 Elümle anları oda şalayın
 169. Oruç ayına destür vire ol şâh
 Var imdi düşmâniñ bul diye Allâh
S101a 170. Gele maĥşer yerine oruç ayı
 Gezüben araya yoĥsul bayı
İ68a 171. Şular²¹⁰ kim orucı dutmadıldardı
 Ya dutup aña²¹¹ 'izzet itmedilerdi²¹²
 172. Anuñ geldüğine yerindilerdi
 Çıkup gitdügüne sevindilerdi²¹³
 173. Alınlarına²¹⁴ yazılmış olalar

¹⁹⁸ virüben biş vaqtı: İ, M virüp namâzi

¹⁹⁹ qurı: S quru

²⁰⁰ 'ayâni: S 'ayâna

²⁰¹ cüvâni: S cüvâna

²⁰² bu ola: S n'ola

²⁰³ beni çün-kim: İ çün-kim beni

²⁰⁴ yaratduñ: İ yaratdım

²⁰⁵ yaradup: İ, M yaraduban

²⁰⁶ hoş: İ-, M-

²⁰⁷ ol: S o

²⁰⁸ düşmândur baña: İ, M düşmanumdur

²⁰⁹ alı virgil: İ, M alı vire

²¹⁰ şular: İ, M şunlar

²¹¹ aña S-

²¹² Bu mısra, vezne uymuyor.

²¹³ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

²¹⁴ alınlarında: İ, M ellerinde

174. Yazılmış-kim görüñ çirkin huyına
 Ki hürmet²¹⁵ itmedi oruç ayına
 175. Anı dutmadı Hakkā oldu²¹⁶ ‘āṣī
 Ki kaṭrān oldu anıñ-çün libāsı
 176. Melül oldıardı geldüğine
 Sevindiler-idi hem gitdüğine²¹⁷
 177. Oruç ayına düşmān oldu anlar²¹⁸
 Hakkā ‘āṣī ve tuğyān oldu bunlar
 178. Alınlarında bu yazılmış ola²¹⁹
 Hemān mermer gibi kazılmış ola
 179. Oruç ayı²²⁰ bunlara çün ola²²¹ tüş
 Yazıların okuyuban tuta hoş
 180. Kamusun cem‘ idüp maḥşer yerinde²²²
 Tamuya sürüyüp ala gide anda²²³
 181. Bularuñ²²⁴ cümlesin tamuya ata
 Bedenlerin cehennem odı duta
 182. Oruç ayı çün andan döne gide
 Varup ol²²⁵ hazretine secde ide
 183. Bu kez diye²²⁶ ilāhī virgil anı
 Ki gönderdüñ-idi dünyāya beni
 184. Olar²²⁷ kim baña ‘izzet eylediler
 Oruç tutup yürekler tağladılar
 185. Ki şāz oldılar-ıdı varduğuma
 Melül oldılar-ıdı²²⁸ gitdüğüme
 186. İlāhī anları cümle şağışla²²⁹
 Kamusun anlarıñ baña bağışla²³⁰
 187. Anları cennete alup gideyin
 Kamu yirlü yerine iletetin²³¹
 188. Buyura oruç ayına ol Allāh

M127a

S101b

M127b

M128a

²¹⁵ hürmet: İ medh, M [hur]met

²¹⁶ Hakkā oldu: İ oldu Hakkā

²¹⁷ Bu beyit S nüshasında yoktur.

²¹⁸ anlar: S bunlar

²¹⁹ Alınlarında bu yazılmış ola: M ellerinde bu yazılmış ola, İ-
²²⁰ ayı: S-

²²¹ çün ola: S ola çün

²²² cem‘ idüp maḥşer yerinde: S cem‘ ide maḥşer yerinde

²²³ Tamuya sürüyüp ala gide anda: S Sürüp anda tutmaya ala gide

²²⁴ bularuñ: İ, M bunlaruñ

²²⁵ varup ol: S varuban Hakk

²²⁶ diye: İ, M ide

²²⁷ olar: İ, M onlar

²²⁸ oldılar-ıdı: İ oldılar

²²⁹ şağışla: S bağışla

²³⁰ Kamusun anlarıñ baña bağışla: İ-

²³¹ iletetin: S iledeyin

- S101a** Bağışladum kâmusın ölçil âgâh
 189. Yürü var dostlarıñ maḥşerde bulğil
 Yanıñca cennete bile iletgil²³²
 190. Gele maḥşer yerine oruç ayı
 Arayuban bula yoḥsul bayı
 191. Şular²³³ kim aña ḥurmet itdilerdi
 Ki 'izzet idüp oruç tüttilardı
 192. Sevindiler idi hem geldigine²³⁴
 Yerindiler idi hem gitdüğine²³⁵
 193. Alınlarında yazılmış olalar
 Görüben kamu ḥalk anı²³⁶ bileler
 194. Ki bir kavm-ı bunlar itdilerdi
 Oruç ayında oruç tüttilardı²³⁷
 195. Feraḥ-nāk oldıladı geldüğine
 Ki²³⁸ ḡam-nāk oldıladı gitdüğine
 196. Bunlar oruç ayınuñ dostlarıdur
 Bularuñ²³⁹ biliñüz cennet yeridür
 197. Oruç ayı çün²⁴⁰ dostlarını göre
 Kâmusın bunlaruñ bir yere dire
 198. Ki cennete süre gide bunları²⁴¹
 Ve hem ni'mete ḡarḡ ide bunları²⁴²
 199. Daḡı diñle rasûlullâh ne didi
 Oruç tütanlarıñ²⁴³ ḡaydı neydi
 200. Şularuñ-kim²⁴⁴ 'ibâdet ola işi
 'İvaż cennet olur aña iy kişi
 201. Ve illâ kim oruç tütana²⁴⁵ iy cân
 'İvaż dîdâr olur²⁴⁶ sen aña inan
İ69a 202. Rasûlullâh buyurdi çün bu sözi
M128b Oruç tütanlarıñ²⁴⁷ aḡ ola yüzi
 203. Gel imdi dut oruç ḡâfil olma

²³² iletgil: İ, M ilet gel

²³³ şular: İ, M şunlar

²³⁴ hem geldigine: S varduğuma

²³⁵ gitdüğine: S gitdüğime

²³⁶ kamu ḥalk anı: İ, M ḥalk anı kamu

²³⁷ Oruç ayında oruç tüttilardı: İ, M Oruç ayına ḥurmet itdilerdi

²³⁸ ki: İ-, M-

²³⁹ bularuñ: İ, M bunlar

²⁴⁰ çün: S çü

²⁴¹ bunları: S buları

²⁴² bunları: S buları

²⁴³ tütanlarıñ: İ, M dutanlarıñ

²⁴⁴ şularuñ-kim: İ, M şunuñ-kim

²⁴⁵ tütana: İ, M dutana

²⁴⁶ olur: S-

²⁴⁷ tütanlarıñ: İ, M dutanlarıñ

Ḥaḳkuñ emrini űıyup cāhil olma²⁴⁸

204. Getür²⁴⁹ űıdĳ-ıla İslām yolın ele²⁵⁰

Ki İslām nürü gönölün içre ola²⁵¹

205. Dün ü gün²⁵² ĳıl namāzı vir zekātı

Cehennemden bulasın tā necātı

206. Oruç ayına hoş sen²⁵³ ‘izzet eyle

Oruç tüt cānıñı nūr-ıla oyla

207. Ki İslām űartınuñ ol da biridür

İnanmayanlarıñ amu yeridür

208. ü dördin bildün İslām űartınuñ hoř

Bu kez biřincisin²⁵⁴ űerĳ ideyin²⁵⁵ uř

Faşlu’ř-şartı’l-Ĥāmıs

209. İřit biřinci²⁵⁶ űartın²⁵⁷ söyleyeyin

Biraz andan daĳı űerĳ eyleyeyin

210. Ki ĳac itmekdür anı bilesin

Gücün yiterse ger²⁵⁸ ĳacca varasın²⁵⁹

211. Kişi mü’min olsa²⁶⁰ bula necātı

Namāzı ĳıluban²⁶¹ vire zekātı

212. Oruç ayını tütup ‘izzet²⁶² ide

Güci yeterse řoñra ĳacca gide

213. Ĥaĳkuñ emri bular böyle didü mi²⁶³

Müsilmān olana böyle buyurdu mı²⁶⁴

214. Ki İslām űartı²⁶⁵ dört²⁶⁶ olmaz bilesin

Gerek-kim²⁶⁷ ĳamusını işleyesin

215. Ki evvel mü’min olup ĳıl²⁶⁸ namāzı

S102b

M129a

²⁴⁸ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

²⁴⁹ getür: S getüre

²⁵⁰ yolın ele: S yolına gire

²⁵¹ Ki İslām nürü gönölün içre ola: S İslām nürü gönli içre ura

²⁵² dün ü gün: İ, M dün-i gün

²⁵³ ayına hoş sen: S ayına da hoş

²⁵⁴ bişincisin: S bişinciyi

²⁵⁵ űerĳ ideyin: S űerĳ idelüm

²⁵⁶ bişinci: İ bişincinün

²⁵⁷ űartın: S űartı

²⁵⁸ ger: İ-

²⁵⁹ ger ĳacca varasın: S göresin

²⁶⁰ olsa: S ola

²⁶¹ ĳıluban: S ĳılup

²⁶² tütup ‘izzet: S dutup ĳurmet

²⁶³ bular böyle didü mi: M bulardur böyle buyurdu, İ bunlardur böyle buyurdu

²⁶⁴ Müsilmān olana böyle buyurdu mı: İ, M Bulardan birini itmese kişi

²⁶⁵ űartı: S-

²⁶⁶ dört: S dürüst

²⁶⁷ gerek-kim: S gerekli-kim

²⁶⁸ ĳıl: S ĳıla

Zekât²⁶⁹ virüp oruç tüt it²⁷⁰ niyâzi

216. Eger gücün yeterse hacca vargıl

Günâhların gider²⁷¹ hep anda bilgil

217. Gücün yitdüğü ol-durur bilesin

Nice ben didiysem²⁷² anı kılasın

218. Gölüğün ola ve²⁷³ harchıgün ola

Varup gelince²⁷⁴ yine saña²⁷⁵ yola

219. Nafağa evüne gelüp irince²⁷⁶

Cemâ'atuna sen varup gelince²⁷⁷

220. Bu kadar mâlın olsa borçdur bilesin

Gerek niyyet idüp yola giresin²⁷⁸

221. Gidüben²⁷⁹ Hakkun emrine uyasın²⁸⁰

Çamu hac şartların yerinde koyasın²⁸¹

222. Namâzın kıla ve terk itmeye hiç

Ki gönlinden korku gitmeye hiç

223. Diye kim ben Hakkın yolına tırdum

Oğul kız terk idüp ben yola girdüm

224. 'Aceb haccum kabül ola mı yâ Râb

Ki dergâhında²⁸² olam mı muqarreb

225. Bu korku-y-la varup hacca gide²⁸³

Geçen günâhların añup âh ide²⁸⁴

226. Varup anda ticâret itmeye hem

Ki nesne alubanı²⁸⁵ şatmaya hem

227. Döke göz yaşını ide niyâzi

Hacerü'l-esvede hem süre yüzi

228. Dağı hem armağan almaya²⁸⁶ kişi

Hakkun korkusu ola ancak işi

229. Girü eve²⁸⁷ dönicek öyle ide

İ69b

M129b

S103a

M130a

²⁶⁹ zekât: S zekâtı

²⁷⁰ it: S kııl

²⁷¹ gider: S yunur

²⁷² didiysem: İ, M dirsem

²⁷³ ve: S ve hem

²⁷⁴ gelince: S gelinceye

²⁷⁵ saña: S-

²⁷⁶ evüne gelüp irince: S ola ol da irince

²⁷⁷ Cemâ'atuna sen varup gelince: S Cema'atun yeye sen gelince

²⁷⁸ Bu beyit S nüshasında yoktur.

²⁷⁹ gidüben: İ, M gidübeni

²⁸⁰ uyasın: İ, M uya

²⁸¹ koyasın: İ, M kıoya

²⁸² dergâhında: S dergahına

²⁸³ varup hacca gide: S varup hac gide iy cân, M varup ben hacca gide

²⁸⁴ Geçen günâhların añup âh ide: S Günâhların añuban ide giryân

²⁸⁵ alubanı: İ, M alup ya'ni

²⁸⁶ almaya: İ, M hiç almaya

²⁸⁷ eve: S-

- Kim²⁸⁸ āh-ıla için taşın arıda
 230. ‘Aceb haccum qabūl oldu mı diye
 Gice gündüz anıñ kaydını yiye
 231. O teşvīşi çeke eve gelince²⁸⁹
 Gelüben ehl-i beytine irince
 232. Eger böyle²⁹⁰ ider ise bil o kıl
 Olur haccı anıñ mebrūr u maqbūl
 233. Hemān kurtılmış olur²⁹¹ bil sen anı
 Cehennem odına yanmaya cānı
 234. Ve illā şol kişi kim²⁹² Haqqa uymaz
 Ki farz olursa da²⁹³ Mekkeye varmaz
 235. İşt kim ol rasūlullāh ne didi²⁹⁴
 Olaruñ²⁹⁵ nicesi²⁹⁶ kaydını yidi
 236. Didi-kim bir kişi hoş mü’min olsa
 Namāz²⁹⁷ kılup zekātın²⁹⁸ dañı virse
 237. Orucı²⁹⁹ dañı dutsa ol³⁰⁰ kişi
 Anıñ bunlarla³⁰¹ başa çıkmaz işi
 238. Eger hac borç³⁰² oluban varmaz-ısa
 Haqñ buyruğına hem³⁰³ uymaz ise
 239. Ya Naşrānī gibi olsun³⁰⁴ dilerse
 Ya Yahūdī gibi olsun dilerse
 240. Budur hükmi Haqñ hay hay³⁰⁵ şaķıñıl
 Eger borç olsa gitmege qapıñıl³⁰⁶
 241. Haqñ buyruğı tā gele yerine
 Eger dutmaz iseñ cānuñ yirine³⁰⁷
 242. Kıyāmetde ‘azāba olasın tüş
 İrişe saña anda qatı teşvīş³⁰⁸

²⁸⁸ kim: S ki

²⁸⁹ gelince: S varınca

²⁹⁰ böyle: S öyle

²⁹¹ olur: S-

²⁹² şol kişi kim: S kim şol kişi

²⁹³ olursa da: S olur dañı

²⁹⁴ İşt kim ol rasūlullāh ne didi: S Ol rasūlullāh işit yine ne didi

²⁹⁵ olaruñ: İ, M onlaruñ

²⁹⁶ nicesi: S nice

²⁹⁷ namāz: S namāzı

²⁹⁸ zekātın: S zekātı

²⁹⁹ orucı: M, İ oruç

³⁰⁰ ol: M o

³⁰¹ bunlarla: İ, M bunlar

³⁰² borç: İ bor[ç]

³⁰³ hem: İ-, M-

³⁰⁴ olsun: İ, M olursın

³⁰⁵ hay hay: S ki

³⁰⁶ Eger borç olsa gitmege qapıñıl: İ, M Eger borcuñ ise sen gide görgil

³⁰⁷ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

³⁰⁸ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

243. Çü³⁰⁹ böyledür Hakkın emri³¹⁰ pes inan

Şakın olmayasın şoñra peşimân

244. Bu dünyâ bî-vefâdır bilgil iy cân³¹¹

Yüzüñe güler bir iki gün inân³¹²

245. Ki mağrûr olma buña yarağın kıl

Ölüm haqdur ölürsin yarağın kıl³¹³

246. Hağa³¹⁴ uymaduğun ne aşşısı ide

Bu mâlin ellere tağula gide

247. Sen anda çekesin dürlü 'azâbı

Cehennemde iderler çok 'itâbı³¹⁵

248. Peşimân olasın anda iken çok

Ve illâ saña anuñ aşşısı yok

249. Gel imdi bunda iken dürüş iy cân

Ki şoñra kılmayasın zâr-efğân

250. Bugün bir işün koma yarına

Ki İslâm şartların getür yerine

251. Müsilmân ol yüri kâhillik itme

Ki bu gevherleri yabana atma

252. Eger kul-ısañ Allahuñ tüt emrin

Belî gör sağlığun şükrini kadrin

253. Ne ğam yersin bu rızq için iy nādân

Seni 'uryân yaratdı hayy ü sübhân

254. Yürü var Hakkı tağrı kul ola gör

Yarınki gün ulu devlet bula gör

255. Eger tağrı Hakkı sen kul olasın

Kul olup Hakkıñ emrine uyasın

256. Kuluñ kaydını kayurmaz mı sulţân

Aña bir mertebe virmez mi sübhân

257. Çün İslâm şartların bildün iy yâr

Anuñ cümlesini tüt yüri nehâr

258. Birisin eksük itme iy Müsilmân

Hakkıñ emri-durur cümlesi inan

259. Eger terk eyleseñ peşimân olursın

Ŧamuda dirilür bunda ölürsin

260. Hele ben didüm aña sen kılasın

Burada söz tamâm oldu bilesin

³⁰⁹ çü: İ, M çün

³¹⁰ emri: İ, M emrine

³¹¹ cân: S yâr

³¹² bir iki gün inân: S olmaya zinhâr

³¹³ Bu beyit İ ve M nüshalarında yoktur.

³¹⁴ Hağa: S Hakkıñ

³¹⁵ Bu beyitten sonra İ ve M nüshalarında başka bir eser başlamaktadır.

Sonuç

Eski Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan dinî nitelikli eserler arasında manzum ilmiyhâller önemli bir yer tutar. Manzum ilmiyhâller din ve edebiyatın ortak bir ürünü olması hasebiyle inanç ve ibadet esaslarının yanı sıra yazıldığı dönemin dil ve kültürü ile ilgili önemli veriler sunan kaynak metinlerdir. Didaktik tarzda yazılan manzum ilmiyhâller aynı zamanda ezberlenmesinin kolay olması yönüyle din eğitiminde de kullanılan eserlerdir.

Şerâ'it-i İslâm adlı manzum ilmiyhâl, Eski Türkiye Türkçesiyle kaleme alınması ve İslâmiyet'in kabulüyle başlayan Türkçe tercüme-telif eserlerin bir örneği olması bakımından önemlidir. Eserde İslâm'ın şartları mesnevi nazım şekliyle, didaktik tarzda ve nasihat üslubuyla anlatılmıştır. Kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât ve hac fasıllarından oluşan eser, toplamda 260 beyittir. Birinci fasılda; bütün mahlûkatı Allah'ın yarattığını bilmek, onun varlığını kabul etmek ve bütün peygamberlerin onun tarafından gönderildiğine iman etmek gerektiği anlatılmıştır. İkinci fasıl; beş vakit namazın farz olduğundan, namazı cemaatle kılanların peygamberlerle beraber haccetmiş sevabına nail olacağından ve namaz kılmayanların da ahirette cezalandırılacağından bahseder. Üçüncü fasıl; zekâtın farz olduğundan, altın, gümüş ve hayvanların zekâtının neye tekabül ettiğinden bahseder. Dördüncü fasıl; oruç tutmanın farz olduğundan, mahşer yerinde oruç ayının Allah'ın izniyle oruç tutanlara şefaate edeceğinden ve oruç tutmayıp kendisine hürmet etmeyenleri cezalandıracağından bahseder. Beşinci fasılda; haccın kimlere farz olduğu, hacca gitmeden önce yapılması gerekenler ve hacda uyulması gereken şartlar anlatılmıştır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalara müstakil olarak konu olmayan eserin, yazma eser kütüphanelerinde bulunan üç nüshası tespit edilmiş ve nüsha farklılıkları gösterilerek tam metni ortaya konulmuştur.

Şerâ'it-i İslâm, dil ve imlâ özellikleri bakımından Eski Türkiye Türkçesi döneminde yazılan diğer eserlerle benzerlik göstermektedir. Eserde kapalı e'nin (ê) yazımı genellikle (i) şeklindedir ancak nüshalar arasında birlik yoktur. Kelime başındaki (t) ünsüzü (d)'ye çevrilmekle birlikte kalın sıradan ünsüzlerde genellikle korunduğu görülmektedir. Ünsüz değişimi olan *k>h* ünsüz değişiminin örnekleri mevcuttur. Eski Türkiye Türkçesinde işlek olarak kullanılan *-gl* pekiştirme eki, *-UpdUr* belirli geçmiş zaman eki, *-AyIn* teklik 1. şahıs dilek-istek kipi, *-IsAr* gelecek zaman eki, *-IcAk*, *-UbAn* ve *UbAnI* zarf-fiil eklerinin metinde örneklerinin fazlaca bulunduğu görülmektedir. Ayrıca eserde günümüz için arkaik olarak adlandırılan sözcüklerin yanında Eski Türkiye Türkçesi döneminin söz varlığına ait birçok sözcük de bulunmaktadır.

Bu çalışma ile *Şerâ'it-i İslâm* adlı manzum ilmiyhâlin tenkitli metni ortaya konmuş ve eserin yazıldığı dönemin, yani Eski Türkiye Türkçesi döneminin dil ve imlâ özelliklerini gösteren hususlar ifade edilmeye çalışılmıştır. *Şerâ'it-i İslâm* adlı manzum ilmiyhâl, muhteva bakımından dinî konularla ilgili çalışma yapan araştırmacılara, dil ve imlâ özellikleri bakımından da Eski Türkiye Türkçesi dönemiyle ilgili çalışma yapan araştırmacılara bir kaynak konumundadır.

Kaynakça | References

- Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözcük Varlığı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2018.
- Ali Mohsin. *Mecmû'a-yı Kasâ'id ve Hikâyât (İBB Atatürk Kitaplığı Bel Yz K.001604) (İnceleme-metin-sözlük-tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İlmihâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Ahmet. "Bâbürlü Dönemi Fıkıh Çalışmalarının İlk Örneklerinden Biri Olarak Bâbü'r'ün Mübeyyen Der Fıkh'ı". *Usul İslam Araştırmaları* 28 (2017), 149-182.
- Beken, Burak. *İsmâ'îl Habîbî Efendi ve Hırz-ı Cân (İnceleme- metin-sözlük-dizin-tıpkıbasım)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Divli, Feyzullah. *Hikâyât (Giriş, Dil İncelemesi, Transkripsiyonlu Metin, Gramatikal Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 15. Basım, 2015.
- Erkan, Ahmet Serdar. "Yahya Mahlaslı Bir Şaire Ait Bir Nasihatname". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 10/27 (2023), 271-292.
- Gülsevin, Gürer. *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Hikâyât* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1637).
- Kaya, Muhammet. *Mecmû'a-yı Kasâ'id ve Hikâyât: İnceleme - metin - sözlük - tıpkıbasım*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İşler, Necati, Muhammed b. İbrahim'in Manzum Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzume) (İnceleme-tenkitli metin). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kırkıl, Harun. "Türk Edebiyatında Manzum İlmihâl ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihâl: Manastırlı Mehmet Rifat Bey ve Manzum İlmihali". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2006), 433-476.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: TDK Yayınları, 2020.
- Közleme, Makbule. "Muhammed Kâmilî Efendi'nin Mecmû'a-i Kasâ'id ve Hikâyât Adlı Eseri Üzerine". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/10 (2016), 262-279.
- Mecmû'â-i Fevâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7195).
- Mecmû'â-i Hikâyet ve Kasâ'id* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1604).
- Memduhoğlu, Adnan. "İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı". *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016), 21-50.
- Tekin, Şinasi. "Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve Güzide Kitabı'nın Tercüme Hikâyesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 45 (1997), 150-194.
- Türker, Tülay Işık. *İBB Atatürk Kitaplığı Mecmû'a-i Kasâ'id ve Hikâyât (İnceleme-Metin)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

1895-1909 Tarihli Sivas Eytâm İdâne Defteri'nin Yetim Haklarının Uygulanması Açısından Analizi (198 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili)

Ebubekir Sıddık Yücel

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Sivas, Türkiye

0000-0003-0848-1905

ror.org/04f81fm77

yucel@cumhuriyet.edu.tr

Öz

Bu çalışmada 198 numaralı Sivas Şer'iyye Sicil defterlerinde bulunan idâne kayıtları incelenecek ve analiz edilecektir. İdâne borçlanma anlamına gelen hukukî bir terimdir. Toplumların vakıalarından birisi de yetimliklerdir. Yetim kişi kendi ihtiyaçlarını karşılayacak yaşa gelinceye kadar ilgiye ve himayeye muhtaçtır. Özellikle de ailesinden kalan taşınır ve taşınmaz malların muhafazası ve kendisinin kullanabileceği yaşa kadar muhafaza edilmesi gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde yetimlerin malları reşit olma çağı kabul edilen yirmi yaşına gelinceye kadar mahkeme tarafından belirlenen vasîler tarafından muhafaza edilmekteydi. Osmanlı Devleti 1851 tarihinden itibaren Emvâl-i Eytâm Nezaretini kurmak suretiyle yetimlerin mallarını muhafaza ve onları işletme sorumluluğunun kendi uhdesine almıştır. Bu nezaretin amacı yetimlerin mallarını öncelikle güvenilir esnafın eline geçirecek piyasa arz edecek ve faiz gelirleriyle yetimin parasının ekonomik şartlarda değer kaybetmesinin önüne geçecekti. Nezaret bunu takip etmek için bünyesinde defterler oluşturmuştur. İdâne kayıtları müstakil defterlerde tutuluncaya kadar şer'iyye sicil defterlerine de kaydediliyordu. Sivas'a ait ve sınırlı olan şer'iyye sicil defterlerinden 198 numaralı ve 1895-1909 tarihli defter de tamamen idâne borç senetlerinden oluşan bir defterdir. Bu defterde alacaklı, borçlu, paranın piyasaya arzı, faiz oranları, borçluların profilleri gibi değişik kayıtları bulabilmekteyiz. Sandıktan borç alanların şehrin yerli aileleri, kadın girişimciler, esnaf, mülkî erkân, eğitimci, tarikat erbabı kişilerden oluştuğunu gördük. Aldıkları borçların geri ödemesinde dönemin ekonomik şartlarına göre %9 ile en düşük, %50 ile en yüksek oranda bir faiz uygulamasıyla paranın finans çevrelerinde kullanılması dikkat çeken hususlardandır. İdâne kayıtları ekonominin hangi alanında paranın nemalandırıldığını göstermemekle birlikte, toplamda 487 bin 283 kuruş piyasaya arz edildiği anlaşılmaktadır. Bu meblağın 126 bin 229 kuruş gibi bir faiz getirisi olmuştur. Bu da ortalama %21 gibi bir orana tekabül etmektedir ki günün ekonomik şartlarında iyi bir orandır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi; Eytâm, İdâne; Faiz; Şer'iyye Sicili; Sivas; Osmanlı Devleti

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Sivas Şer'iyeye Sicil Defterlerinden 198 numaralı defter incelenmektedir.
- Osmanlı Devleti'nde yetimlerine gösterilen hassasiyet ve haklarını korunmasında nasıl bir uygulama yaptığı ve sonuçları gösterilmektedir.
- Hukukî bir terim olan idânenin uygulama amaçları ve şartları belirtilmektedir.
- Yetim mallarının piyasaya arz edilme sebeplerine dikkat çekilmektedir.
- Finans çevrelerine para arz edildikten sonra yetim mallarının işletilmesindeki faiz miktarları ve yetime ekonomik katkıları gösterilmektedir.

Atıf Bilgisi

Yücel, Ebubekir Sıddık. "1895-1909 Tarihli Sivas Eytâm İdâne Defteri'nin Yetim Haklarının Uygulanması Açısından Analizi (198 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili)". *Eskiye* 52 (Mart 2024), 299-323.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	5 Kasım 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	6 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



Analysis of the Sivas Orphans Idāna Book Dated 1895-1909 in Terms of the Implementation of Orphans' Rights (Sivas Shar'iyya Registry No. 198)

Ebubekir Sıddık Yücel

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Sivas, Türkiye

0000-0003-0848-1905

ror.org/04f81fm77

yucel@cumhuriyet.edu.tr

Abstract

This study will examine and analyse the idāna records found in the Sivas Shar'iyya Registry Books numbered 198. Idāna is a legal term meaning debt. One of the facts of societies is orphanhood. Orphans need care and protection until they are old enough to meet their needs. In particular, the movable and immovable properties the family leaves must be preserved and protected until the age when they can be used by themselves. In the Ottoman Empire, the property of orphans was kept by guardians appointed by the court until they reached the age of twenty, which was considered the age of majority. From 1851 onwards, the Ottoman Empire took the responsibility of protecting and managing the of orphans' property by establishing The Orphans Custody (Emvâl-i Eytâm Nezaretî). The custody aimed to offer orphans' property to the market, primarily to trusted tradesmen, and to prevent the orphan's money from losing value in economic conditions through interest income. In order to monitor this, the custody created book within its organisation. Until the idāna records were kept in separate books, they were also recorded in the shar'iyya registry books. One of Sivas's the limited numbered Shar'iyya registry books, numbered 198 and dated 1895-1909, is a book consisting entirely of idāna debt notes. This book, may contain various records such as creditors, debtors, the supply of money to the market, interest rates, and profiles of debtors. Borrowers were local families, women entrepreneurs, tradesmen, local officials, educators, and members of religious orders. It is noteworthy that in the repayment of the loans, the money was used in financial circles with interest rates ranging from a low of 9% to a high of 50% according to the economic conditions of the period. Although the idāna records do not show in which area of the economy the money was invested, a total of 487 thousand 283 kuruş was offered to the market. This sum yielded an interest return of 126 thousand 229 kuruş. This corresponds to an average rate of 21 per cent, which is a reasonable rate in the economic conditions of the day.

Keywords

Islamic History, Eytâm, Idāna, Interest, Shar'iyya Registry, Sivas, Ottoman Empire

Highlights

- In this study, the book numbered 198 from the Sivas Shar'iyya Registry Books is analyzed.
- It shows how the Ottoman State practiced in protecting the rights of orphans and its results.
- The purposes and conditions of idāna, which is a legal term, are specified.
- Attention is drawn to the reasons why orphan properties were offered to the market.
- After the money is offered to the financial circles, the amount of interest in the management of orphan properties and their economic contribution to the orphan are shown.

Citation

Yücel, Ebubekir Sıddık. "Analysis of the Sivas Orphans Idāna Book Dated 1895-1909 in Terms of the Implementation of Orphans' Rights (Sivas Shar'iyya Registry No. 198)". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 299-323.

Article Information

<i>Date of submission</i>	5 November 2023
<i>Date of acceptance</i>	06 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Allah insanoğlunu mükerrem kılmış ve dünyaya gözünü açtığı andan itibaren de hayatı boyunca da yaşam seviyesini sağlıklı bir şekilde yürüteceği lütuflarda bulunmuştur.¹ Allah Hz. Âdem'den itibaren insan neslinin devamı için evlilik müessesesini emretmiş ve dünyaya gelecek çocuğu da emanet olarak vermiştir. Doğduğu andan itibaren beslenme, yaşam hakkı, yetimlik durumunda haklarının gözetilmesi emredilmiştir.² Özellikle yetimlik İslam'ın üzerinde durduğu en hassas alanlardan birisidir. Babasını kaybetmiş olmaktan dolayı nafaka temini, haklarının korunması ve yetiştirilme sürecinde tek başına kalmasına ve güçsüz duruma düşmesine sebep olmuştur.³ Herhangi bir nedenle ebeveyni tarafından terkedilen veya kaybolan çocukların mümkünse aileleri bulunur, yoksa güvenli bir şekilde korumaya alınarak topluma kazandırılmaya çalışılırdı.⁴ Böylesi durumlarda devlet, o çocuğun velisi durumundadır ve mahkeme tarafından bir vasî tayin edilinceye kadar onun bütün haklarını korumak zorundadır.⁵ Vasî tayin edilecek kişide her haliyle yetimin malını en iyi koruyacak özelliklerde olma şartı aranır. Vasîler genellikle yetimin annesi,⁶ amcaoğlu,⁷ amcakızı,⁸ abisi,⁹ dayısı,¹⁰ mahalle sakinlerinden komşularından,¹¹ seçilir ve mahkeme tarafından tayin edilirdi.

İslam'ın ilk yıllarından itibaren yetimlere ihtimam gösterilmiş, her İslam toplumu kendi şartlarına göre farklı uygulamalarla velâyet, âkile gibi müesseseler kurmak suretiyle başta mâlî hakları teminat altına alınmaya çalışılmıştır.¹² Osmanlı Devleti'nde çocuklarla ilgili olarak en sağlıklı bilgiler şer'iyeye sicillerinde bulunan tereke kayıtlarıdır. Bu kayıtlar, İslam aile hukukuna göre babanın veya annenin bıraktığı mirasın taksimindeki uygulama, aile yapısını göstermesi bakımından önemli veriler ihtiva eden

¹ Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), el-İsrâ, 17/70. "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel rızıklar verdik, yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık."

² Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, el-Bakara, 2/233. "Emzirmeyi tamamlamak isteyen için, anneler çocuklarını iki yıl tam emzirirler Onların orfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) varis üzerine de gerekir. Eğer ana ve baba birbirleriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu mmeden kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur."; Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. el-En'am, 6/140. "Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızık, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır; bunlar yoldan sapmışlardır, doğruyu bulacak durumda değillerdir."; Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. en-Nisa, 4/36, "Allah'ı ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın. Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi asla sevmez."

³ Abdüsselam Arı, "Yetim", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/501-503.

⁴ Nesimi Yazıcı, "Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVIII/1 (2007), 1-46.

⁵ Saffet Köse, "Lakit", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/68-69.

⁶ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1777-1781) No: 1 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7693), 37/2.

⁷ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7694, 34/1.

⁸ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699), 149/1.

⁹ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2, MŞH.ŞSC.d., 7694, 48/3.

¹⁰ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1897-1906) No: 198 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7838), 7.

¹¹ Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7698), 39/3.

¹² Tahsin Özcan, "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2006), 103-121.

birincil kaynaklardır. Sicil kayıtlarındaki belgelerde sadece sağ, gâib, mefkûd¹³ durumunda olan aile bireylerinin değil haml-i mevkûf ifadesiyle tanımlanan henüz doğmamış ve annesi hamile olan çocuklarının bile miras hisselerini görebilmekteyiz. Anne karnındaki çocuğun sağ olduğu ve erkek olduğu kabul edilerek hissesi ayrılır ve diğer varislerin hissesi ona göre taksim edilirdi. Şayet çocuk ölü doğacak olursa hissesine ayrılmış olan pay diğer kardeşleri arasında bölüştürülürdü.¹⁴ Sivas Şer'iyeye Sicillerinde bu türden kayıtlara rastlamaktayız.¹⁵

Osmanlı'da yetimlerin malları rüşt çağına gelinceye kadar vasîler tarafından muhafaza edilip değerlendirilirken 19. asrın ortalarından itibaren¹⁶ *Emvâl-i Eytâm Nezareti* kurularak yetimlerin tüm hakları devlet kontrolüne geçmiştir. Nezaretin kuruluş gayesi; görevliler tarafından terekenin tahriri ve sonrasında satılmak suretiyle nakite çevrilmiş olan malların, yetim rüşt yaşına gelinceye kadar idâne ve istidânesinin şer'î usullere göre değerlendirilmesidir.¹⁷ Kuruluş döneminde nezaret farklı kurumlardan toplanan memurlardan oluşan yetersiz bir kadroya sahipti. Yetersiz insan gücü işlerde aksamlar meydana getirdiği gibi, maaşların ödenmesinde de problemler yaşanmasına sebep olmuştur. Meclis-i Vâlâ durumu gözden geçirdikten sonra nezaret kapatılır ve 2 Ekim 1852 tarihinde Şeyhülislamlığa bağlı bir müdüriyete dönüştürülür.¹⁸ Eytâm Nezareti bünyesinde bulunan mal varlıklarıyla birlikte 1926 yılında Eytâm ve Eramil Bankalarına devredilerek uygulama sonlandırılır.¹⁹

Eytâm Nezareti'nde yetimler ve ilgili kişilerin ailesinden kalan miras malları ve nakite çevrilen emtialar piyasada işletilmesi için esnaf, tüccar, memur, tarım çalışanlarına faizle borç veya kredi şeklinde verilmek suretiyle paranın piyasada kullanılması amaçlanırdı.²⁰ Bu sayede nakit para âtil olarak yastık altında kalmaz ticari sahada kullanılmak suretiyle hem borç alan kişinin işi görülür ve hem de nemasından yetimin aylık ve yıllık nafakası temin edilirdi. Yetimlerin nakde çevrilen malları %15 ribhle²¹ şahıslara, mümkün olmaz ise %12 ribhle ticareti düzgün olan başta sarraflar olmak üzere sair ticaret erbabına çalıştırılmak üzere verilmiştir.²² Bu işlemi *Eytâm İdânât Sandığı* adı verilen sorumlu sandık yürütürdü. Sandık her sene şubat ayı sonunda elde edilen ribhde tevdiata ve idarenin borçlarına ait nemaları öderdi. Borç verilirken yüzde kaç kuruş hesabıyla ilzam-ı ribh

¹³ Mefkûd: Kaybolmuş ve hayatta olup olmadığı hakkında kesin bir bilgi bulunmayan kişileri ifade eden hukukî bir terimdir. bk., Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353-356.

¹⁴ Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143-145.

¹⁵ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7707), 42/2.; *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1821-1823) No: 12* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7705), 42/2.

¹⁶ Özcan, "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları", 103-121.

¹⁷ Eytâm Nizamnâmesi (EN) *Düstur I. Tertip, I* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 270-277.

¹⁸ Mehmet Çanlı, "Tarihî Süreç İçerisinde Eytâm Sandıklarının Hukukî Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/3 (2020), 1301-1321.

¹⁹ Çiğdem Gürsoy, "Vasi Yönetiminden Eytâm Sandığına: Eytâm Emvalinin Değerlendirilmesinde Kullanılan Finansal Araçlar ve Uygulamaları" 18. *Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 5/321-333.

²⁰ Mehmet Çanlı, "Eytâm Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)", *Tarihî Peşinde* 24 (2020), 163-193.

²¹ Ribh: Sözlükte artma, kâr, ticari kazanç anlamında kullanılan bir tabirde. İdâne kayıtlarında verilen borcun tahsili esnasında alınması gereken faizi anlamında kullanılmıştır. İbrahim Kâfi Dönmez, "Murâbaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/148-152.

²² Eytâm Nizamnâmesi, *Düstur I. Tertip, I*, 270-275.

yapılmış ise onun bir buçuk noksanıyla eytâma ribhden düşen hisseleri verilir ve kalan dörtte üçü ise ihtiyat akçesi olarak ayrı bir hesapta tutulurdu. Mevcut meblağdan dörtte bir oranı da meşihat makamı ile taşrada bulunan memurlardan performanslı yüksek olanlara birer maaş oranını geçmeyecek şekilde ikramiye olarak dağıtılırdı.²³

Eytâm nezaretinde Yevmiye, İcmal, Yetim Gelir Defteri, Eytâm Teminatlı İdâne Defteri adında defterler tutulurdu.²⁴ İdâne Arapça *deyn* kökünden “*ödünç almak-vermek, emir ve itaat altına almak, ceza veya mükâfatla mukabelede bulunmak*” manalarına gelmekte olup, terim olarak “*kişinin zimmetinde sabit olan borçları*” ifade eder.²⁵ İdâne defterleri Eytâm Nezareti bünyesinde tutulması gereken defterler olmasına rağmen, 1851-1906 yılları arasında sandıktan borç alan kişilerin evrak veya borç senetleri olan bu hüccetler, şer'iyeye sicil defterlerinde de karışık olarak bulunabilmekteydi.²⁶ Çalışma konumuz olan defter de bu türden defterlerdendir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşturulan bu müessese ile ilgili ülkemizde kapsamlı çalışmalar henüz yapılmamış, yapılan çalışmalar da sınırlı olarak kalmıştır.²⁷ Sınırlı olan bu çalışmalarda Eytâm Nezareti ve Eytâm İdâne Sandığı hakkında teferruatlı bilgiler olduğu için tekrara düşmemek adına biz bu çalışmada, Eytâm Nezareti ve Sandığın çalışma usullerinden ziyade defterin analizi üzerinde durmaya çalışacağız.

²³ Özcan, “Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları”, 103-121.

²⁴ Çanlı, “Eytâm Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)”, 163-193.

²⁵ Mehmet Âkif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266-268.

²⁶ Çanlı, “Eytâm Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)”, 163-193.

²⁷ Eytâm sandıkları ve idâne defterleriyle ilgili çalışmalar şunlardır: Tahsin Özcan, “Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 103-121.; Mehmet Çanlı, “Eytâm Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)”. *Tarihin Peşinde* 24 (2020), 163-193.; Mehmet Çanlı, “Tarihî Süreç İçerisinde Eytâm Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/3 (2020), 1301-1321.; Mehmet Çanlı, “Eytâm İdaresi Sandıkları (1851-1926)”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).; Mehmet Çanlı - Veli İnanç, *Eytâm İdaresi Sandıkları ve Marmaris Uygulaması (1885 -1911)* (Marmaris Ticaret Odası, 2015).; Çiğdem Gürsoy, “Vasi Yönetiminden Eytâm Sandığına: Eytâm Emvalinin Değerlendirilmesinde Kullanılan Finansal Araçlar ve Uygulamaları”. 5/321-343. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018; Çiğdem Gürsoy, “Osmanlı Devleti'nde Yetim Mallarının Sürdürülebilirliği Hakkında Bir Araştırma”, *Belgi Dergisi* II/9 (I 2020), 2082-2098.; Necla Kızıldağ, “Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Eytâm Malları Üzerinde Yapılan Usulsüzlükler ve Bu Usulsüzlüklere Karşı Alınan Tedbirler”, *Osmanlı Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 6/11 (2020), 232-243.; Mehmet - Hilal Karavar, “1922-1924 Tarihli Eytâm Sandığı İdâne Defterine Göre Antalya Merkez Kazasının Finansal Durumu”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 34 (2021), 583-606.; Kenan Göçer, “Bankacılığımızda Tekâmül ve Emlak ve Eytâm Bankası”, *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (ts.), 109-113.; Nesimi Yazıcı, “Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII/1 (2007), 1-46; Konuyla ilgili olarak sınırlı sayıda tez çalışması da yapılmıştır: İrfan Ünal, *167 Nolu Çanakkale Eytam Sandığına Mahsus Teminatlı İdane Defteri'nin Transkripsiyonu Ve Değerlendirmesi (1920-1926)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).; Necla Kızıldağ, *Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdanat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi* (Aydın: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).; Sibel Aksungur, *1338-130 (1922-192) Antalya Eytam Sandığına mahsus İdane Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).; Furkan Şahin, *Eytam Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

1. 198 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (İdâne Defteri) İçeriği

Kadim Anadolu şehri olan Sivas'ın adlı, hukûkî, sosyal, ekonomik yapısını ortaya koyan en önemli kaynaklarından birisi olan Sivas Şer'iyye Sicil defterlerinden, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü kayıtlarında sadece iki yüz kırk tane bulunmaktadır. Zaman içerisinde yer değiştirmeler, yangınlar vb. sebeplerle birçok şehrin arşiv evrakı yok olduğu gibi²⁸ Sivas da bundan nasibini almıştır. Arşivde muhafaza edilen defterlerin birçoğunda su lekelerinin olması ve defterlerin alt sahifelerindeki izler yangın emaresini ortaya koymaktadır.

Çalışmaya esas olan 198 numaralı defter; 1895-1909 tarihleri arasındaki Eytâm İdâne kayıtları olup 116 sayfadır. İdâne Defterleri, Eytâm Sandığı'ndan borç alanların sözleşmelerinin toplandığı defterdir. 1851-1906 yıllarında bu sandıklardan borçlanan kişilere ait evraklar ve borç senetleri ve tahsilat bilgileri şer'iyye sicil defterlerinde karışık olarak bulunmaktadır. Mahkemelere göre değişiklik arz eden idâne kayıt defterleri 1906 Eytâm Nizamnamesi ile bir standarta bağlanmıştır. Bazı bölgelerde matbu şekli kullanırken, bazıları klasik forma devam ederek kâtipler vasıtasıyla elle tutulmuştur.²⁹ İncelediğimiz 198 numaralı Sivas Şer'iyye Sicil Defteri de klasik formda ve kâtip vasıtasıyla tutulmuş bir defterdir.

Defterin her sayfası üç bölümdür ve bir yetim için ayrılmış olup tüm işlemleri bu sayfada görülebilmektedir. Aynı yetimin parasından farklı kişilere borç verilmesi durumunda defterde her birine ayrı sayfa ayrılarak takip yoluna gidilmiştir. Rakes adlı Ermeni yetimin Eytâm sandığındaki parasından Abram isimli şahsa farklı tarihlerde iki defa borç verilmiş ve hesapları ayrı tutulmuştur.³⁰ Defterin sadece 112. sayfasında iki borç kaydı bulunmaktadır ve toplamda yüz on yedi kayıt mevcuttur. Yüz on yedi idâne kaydından bir tane Rum, altı tane Ermeni milletinden ve kalan kayıtlar ise Müslüman yetimlere aittir.

Üç bölümden oluşan kayıtların birinci bölümünde, vefat edenin ismi, borçlu, kefiller ve ipotek kaydı ve yetimlerin isimleri bulunmaktadır. Kaydın ikinci kısmında ise verilen borcun toplam yekûnu, borcun aslı, güzeşesi,³¹ idâne müddeti ve borcun verildiği tarih kaydı vardır. Üçüncü bölümde ise teslimat ve tahsilat ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu bölüm borç kaydının en teferruatlı kısmını oluşturur. İkinci bölümdeki asıl borcun işlenen faizi güzeşte ile ifade edilirken bu bölümde ribh tercih edilmiştir. Borç tahsili tek seferde yapıldığı gibi birden fazla taksitle de yapılandırıldığından, idâne defterlerinin en teferruatlı kısmını oluşturur. Tahsilatlar aylık taksitler halinde ve yıllık olarak yapılabilmekteydi. Nizamnâme'ye göre; sandıkta kimlere ait malların bulunduğu pusulalar halinde listelenecektir.³² Borç alan kişi sandığa rehin veya kefil bildirdikten sonra, hangi yetimin

²⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Şer'i Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri Kataloğu için bk. Ebubekir Sıddık Yücel, "Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.

²⁹ Mehmet Çanlı, "Eytâm Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)", 163-193.

³⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906) No: 198* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7838), 81-82.; Yetimin aynı fakat borçluların farklı kişilerden oluştuğu birçok kayıt bulunmaktadır. *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 67; 69; 80; 83; 29; 33; 86; 87; 88; 23; 28; 36; 112; 100-104; 108.

³¹ Güzeşte: Tevzi defterlerinde kredi faizlerinde kullanılan bir terimdir. Ahmet Tabakoğlu, "Tekâlif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/336-337.

³² İncelediğimiz sicil defterinin ilk sayfasında böyle bir liste mevcuttur.

malından istifade edecekse o da bir pusula/borç senediyle kayıt altına alınacak ve faizle hâsıl olan fazlalık ise altışar aylık dönemlerde Eytâm Meclisi'nde hesaplanıp artışın durumuna göre anaparaya eklenecektir.³³ Cami-i Kebir mahallesinden Sarihatip-zâdelerden Sıbgatullah Efendi, Hüdaverdi oğlu Nuri Ağa'nın sulb-i sağır oğlu Mustafa'nın Eytâm Sandığı'nda bulunan parasından 3.182 kuruş borç almıştır. Borç senedindeki kayda göre; “*Medyûn-ı mûma ileyh Nûri Efendi tarafından sağır-i mezbûr Mustafa Efendi'nin nafakasına sarf olunmak üzere bâ-hüccet-i vasiyyet ve validesi Medîne Hatun'a nafaka..*” olarak aylık 200 kuruş vermesi kararlaştırılmıştır.³⁴ Kayıtlarda dikkati çeken bir husus da bazı eytâm borç kayıtlarının tahsilatlarıyla ilgili üçüncü kısmın bulunmamasıdır. Vefat, borç, kefiller, ipotek, yetim ismi, borç miktarı, güzestesi, idâne müddeti ve borç tarihi bulunmasına rağmen tahsilatla ilgili üçüncü kısmın bulunmadığı görülmüştür. Bu durum borç tahsilinde sıkı bir takibatın olmadığı izlenimini vermektedir. Ayrıca defterdeki idâne tarihleri de müteselsil gitmemektedir. Bu da borç senetlerinin ciltlenmesi esnasında tarih sıralamasına takip edilmediğini göstermektedir. İdâne tarihi 1323 / 1906 tarihli bir borç senedinden sonra 1320 / 1903 tarihli bir borç senedi gelebilmektedir.³⁵

Üçüncü bölümde borçla ilgili meydana gelen özel durumlarla ilgili hükümlere de rastlamaktayız. Yetim bir kişi rüştünü ispat ettiğinde mahkemeye müracaat ederek eytâm sandığı'nda bulunan parasını ribhiyle birlikte teslim alması bu bölümde hüküm olarak mevcuttur. Mehmet kızı Zekiye'nin babası 2 Şubat 1904 tarihinde vefat eder ve parası Eytâm Sandığı'nda muhafazaya alınır. Bu paradan aynı mahalleden komşusu Ömer-zâde Mehmed Ağa'ya 2.158 kuruş borç verilir. Zekiye 6 Ocak 1907 tarihinde rüştünü ispat ederek Eytâm Sandığı'ndaki parasını istediğinde erkek kardeşleri de mevcut olduğu için; “...li'z-zekeri misli hazzi'l-ünseyeyn..”³⁶ ayetinin hükmüne göre kendi sehmine düşen 889 kuruş ribhiyle birlikte üç şahidin huzurunda teslim edilir ve teslimat evrakı Eytâm Müdürlüğü mühriyle tasdik edilir.³⁷

Yine aynı bölümde birçok tahsilatta Eytâm Komisyonu'nun mührü ve veya komisyon üyelerinin tamamının zikredildiği hüküm kısımları da bulunmaktadır. İncelen defterde Sivas Eytâm Sandığı müdürlerinin Mehmed ve Mahmud Efendi isimlerinde iki kişi olduğunu görmekteyiz. Eytâm müdürüne her bir borç senedinde *yüzde beş hesabiyle ribh-i mülzemeden sehm* verilir. Ayrıca mahkeme harçları ve kâtibiyeye ücretleri de yine bu bölümde belirtilmiştir.³⁸ Eytâm Sandığı komisyon üyeleri ise şer'î hâkim başkanlığında, müftü, eytâm müdürü olmak üzere toplam altı üyeden oluşmaktadır.

Sivas Eytâm Sandığı Vali Mehmed Hurşid Paşa zamanında 17 Şubat 1873 tarihinde açılmıştır ve ilk müdürü ise Divitdâr Ahmed Ağa'dır.³⁹ Eytâm Nizamnâmesi'ne göre

³³ Eytâm Nizamnâmesi, *Düstur I. Tertip*, I, 276 vd.

³⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 1.

³⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 6-7.

³⁶ Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. En-Nisa 4/176. “Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölüyor de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Kız kardeş ölüp çocuğu olmazsa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Şaşırmanız için Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir”.

³⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 3.

³⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 1-2.

³⁹ Cumhurbaşkanlığı Devlet Osmanlı Arşivleri, Şûrâ-yı Devlet,, 1782/2.

müdürler iki seneliğine atanır ve görev süresi bittiğinde ise nizamnâmede belirtilmiş olan usullere göre yeni müdür tayin edilir.⁴⁰

2. Borçluların Profilleri

Defterde Eytam Sandığı'ndan borç alanların profillerini gösterir tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 1: Eytam Sandığı'ndan Borç Alanların Dağılımı

Borçlular	Meslek	Adı / Unvanı	Mahallesi	Sayfa
Yerli Aileler		Sarı Hatip-zâdeler / Abdurrauf Efendi b. Sıbgatullah Efendi	Camii Kebir	1
		Karaca-zâdeler / Tevfik Efendi b. Ömer Efendi	Camii Kebir	2
		Ecevid-zâdeler / Ebubekir Efendi	Şah Hüseyin	9
		Ecevid-zâdeler / Zehra Hatun oğlu Mustafa	Keçibula	40
		Ecevid-zâdeler/ Mehmed Tevfik Efendi b. Ömer Efendi	Hamurkesen	94
		Çini-zâdeler / Mustafa Ağa	Şah Hüseyin	18
		Çini-zâdeler / Şerif Ağa b. Mehmed Ağa	Şah Hüseyin	93
		Çerikci-zâdeler / Hafız Mehmed Rasih Efendi b. Osman Efendi	Oğlan Çavuş	41
	Ermeni Milletinden	Keşiş-zâdeler / Kapril veledi Kalost	Velid Bey	68
		Müteveli-zâdeler / Ali b. Abdullah	Tokmak Kapı	90
Lakaplı Aileler		Türkmen-zâdeler / Ahmed Efendi b. İbrahim Ağa	Çavuşbaşı	112
		Sağır Ömer-zâde / Mehmed Ağa b. Halil	Hamurkesen	3,24,92
		Sağır Ömer-zâde / Hoca Recep Efendi b. Mustafa Efendi	Dikilitaş	103
	Asker	Selam Ağa-zâde / Halid Efendi b. Müteveffa Mustafa Ağa	Hamurkesen	5
		Tatar-zâde / Hanife bnt. El-Hac Ebubekir	Abdülkerim	6
	Çömlekçi	Çömləkçioğlu / Salih b. Hacı Ahmed	Şah Hüseyin	15
		Şekeroğlu / Şeker Ahmed Oğlu Mehmed b. Ahmed	Şeyh Çoban	16
	Şekeroğlu/ Şeker Ahmed Oğlu Ali Ağa b. Ahmed	Şeyh Çoban	109	

⁴⁰ Eytâm Nizamnâmesi, *Düstur I. Tertip, I*, 277. Nizamnamenin altıncı maddesi de şöyledir: “Her memleketde emvâl-i eytâm müdürü nâmiyle ve kefilli bir me'mûr intihab olunub, arazi ve akâr ve emlâkden mâ-adâ yalnız satılacak tereke-i eşyasının kâffesine âid olan binde yirmi dellâliyeden on ikisi emvâl-i eytâm müdürüne ve beşi dellâle ve üçü hademe-i mahkemeye 'ta olunacaktır” şeklindeki kanuna 6 haziran 1879 tarihinde altıncı maddeye zeyl yapılarak; “...misilli emvâl-i eytâmın ribh-i mülzem makbuzundan gurusda bir parası dahî emvâl-i eytâm müdürüne ait olacaktır” şeklinde ilave yapılmıştır. Eytâm Sandıklarının Suret-i İdâre ve Muhafazası Hakkındaki Nizamnâme (ESSİMHN), *Düstur I. Tertip, IV* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), Madde 6.

	Kalaycı	Kalaycıoğlu / Esma bnt. Ömer	Gök Medrese	19
		Göğdünlü-zâde / Hacı Ali Ağa b. Hacı Osman Ağa	Ali Baba	20,38
	Değirmenci	Setenci-zâde / Hasan Efendi b. İbrahim	Ali Baba	21
	Suyolcu	Suyolcuoğlu / İbrahim b. Ahmed	Şems-i Feraş	22,28,36
	Celep	Katircioğlu / Halil Ağa b. Lütfullah	Kayseri Kapı	23
		Altıkulaçoğlu / Seyfi Ağa b. Mehmed	Kayseri Kapı	23
		Tolikoğlu / Mehmed b. Hasan	Velid Bey	25
		Kürdoğlu / Fatıma bnt. Ömer	Hoca Ali Çavuş	26
		Ağvanidli / Hacı Mustafa Ağa b. Ahmed	Hacı Veli	30
		Cunbuloğlu / Ahmed Efendi b. Mehmed Derviş	Hamamardı	31
		Dandikoğlu / Halil Ağa b. Hasan	Üryan-ı Zimmi	35
	Ermeni Milletinden	Taviloğlu / Döğmeci Kapril veledi Mihayil	Kayseri Kapı	39
	Ermeni Milletinden	Arapgirli / Mardiros veledi Kerîç	Ali Baba	43
		Arapoğlu / Mehmed b. Halil	Mihr-i Vefa Nahiyesi	56
		Kırmızı Derviş / İsmail Hakkı	Hacı Veli	72
		Gök Seyidoğlu / Halil Efendi b. Ahmed Efendi	Velid Bey	76,85
		İnce Mehmedoğlu / Molla Osman b. Ömer	Velledin Köyü	77
		Bostanlı-zâde / Nail Efendi b. Hacı Ömer	Küçük Minare	83
	Din Görevlisi	Müezzîn-zâde / Abdullah Efendi b. Mehmed Efendi	Kayırcık	89
	Ermeni Milletinden	Parmaksızoğlu / Tatos Ağa veledi Taros	Üryan-ı Müslim	102
Göçmenler	Kars	Karlı Tahiroğlu Abdullah Ağa b. Tahir b. Hacı Mevlüd	Şah Hüseyin	4
		Karlı Kadioğlu Derviş	Demircilerardı	116
Kadın Girişimciler	İdâne kayıtlarında 23 tane kadın borçlu gözükmektedir. Sonuç kısmında bu konuyla ilgili bilgi verildiğinden, yekûn tutmaması için buraya isimleri tek tek yazılmamıştır.			
Esnaf	Tüccar	Fazıl Ağa-zâde Ahmed Efendi b. Fazıl Ağa	Dikilitaş	11, 106
	Gazinocu	Mütevelli oğlu Ali b. Abdullah		90
Din Adamları	Tarikat Şeyhi	Rifa'at dergâh-ı postnişini Şeyh Abdullah Efendi oğlu Şeyh Mehmed	Paşa Bey	28,98
	Tarikat Şeyhi	Şems-i Sivasî evladından Şeyh Hüseyin Efendi b. Şeyh Mehmed Efendi	Küçük Minare	33,80
Eğitimciler	Hat Muallim	Askerî Rüşdiye / Abdullah Efendi	Kösedere-i Müslim	74

	Maarif Başkâtibi	Malatyalı Tütüncü-zâde Naci Efendi	Velid Bey	87
Yargı Mensupları	Hazine Dava Vekili	Emin Kethüda-zâde Mehmed Efendi	Üryan-ı Müslim	115

Eytâm Sandıklarının piyasaya para arzında genel olarak; esnaf, tüccar, memur, ziraatla meşgul olanlar,⁴¹ ferik ve mirliva rütbesinde ordu mensupları⁴² ve normal vatandaşlar istifade etmekteydiler. Sandıktan borç alanların senetleri borç miktarları, güzeştesi/faiz ve toplam yekûnla birlikte ödeme esnasındaki genel yekûn olarak düzenlenmekteydi. Cami-i Kebir mahallesinden Karaca-zâde Tevfik Efendi Eytâm Sandığı'ndan 1.623 kuruş borç almıştır ve güzeştesi 194,35 kuruştur toplam olarak 1.818,35 kuruşluk borç senedi tanzim edilmiştir ki %12'lik bir faizle borç verildiği anlaşılmaktadır.⁴³

Çalışmaya esas teşkil eden idâne defterindeki borçlu profilini %30 ile yerli aileler, %19,6 ile kadınlar, % 2,5 ile esnaf, % 1,7 ile tarikat mensupları, %1,7 ile muallimler ve geri kalanını ise normal halk tabakasından kişiler oluşturmaktadır. Borçluların isimlerinin zikredildiği yerlerde kullanılan unvanlardan bazı meslek gruplarını görmekteyiz. Tatar-zâde, Çölmekçioğlu, Setenci-zâde, Suyolcuoğlu, Sabuncuoğlu, Kendirlioğlu bunlardan bazılarıdır. Ayrıca borç senetlerinde şehrin yerli ailelerinden Sarıhatip-zâde, Karaca-zâde, Ecevid-zâde, Çini-zâde, Çerikçi-zâde, Mütevellî-zâde gibi aile isimlerine de rastlamaktayız.

Borçlu profili içerisinde üç tane tüccar bulunmaktadır ki bunlardan ikisinin mesleği belirtilmemiş fakat bir esnafın mesleği gazinoculukla şeklinde yazılmıştır.⁴⁴ Eytâm Sandığı'ndan borç alanlardan toplum içerisindeki konumu itibariyle önemli şahsiyetlere de rastlıyoruz. Paşa Bey mahallesi Rifaî Dergâhu postnişini Şeyh Mehmed Efendi,⁴⁵ Şems-i Sivasî evladından Şeyh Hüseyin Efendi,⁴⁶ Askerî Rüşdiye hat muallimi Abdullah Efendi,⁴⁷ Maârif Başkâtibi Malatyalı Tütüncü-zâde Naci Efendi,⁴⁸ Hazine dava vekili Kethüdâ-zâde Mehmed Efendiler.⁴⁹

Eytâm Sandıklarından borç alacak kişi borcuna karşılık kefil veya ipotek göstermek zorundadır. Borç senedinde *esâmi-i küfelâ ve merbûnat* kısmında kefil isimleri ve yahut ipotegİN cinsi bulunmak zorundadır. Kefiller genelde üç kişiden oluşur. İlerleyen zamanlarda bunun ikiye düşürüldüğü de olmuştur.⁵⁰ İncelediğimiz defterde bir-üç kişi arasında kefil isimleri bulunmaktadır. Kefiller mahalle komşusu, aile fertleri ve sair şahıslardan olabilmekteydi. İpotekler maddî değere hâiz emtiadan olabildiği gibi taşınmaz mal cinsinden de olabilmekteydi. Oğlan Çavuş mahallesinden Tahir Bey-zâde Emir Paşa, Eytâm Sandığı'ndan aldığı 73 bin 180 kuruş borç karşılığında Taşköprü başında

⁴¹ Çanlı, "Eytam Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)", 163-193.

⁴² Milli Savunma Bakanlığı Askerî Tarih Arşivi, Fon: 110-9-1-3, 124/366.

⁴³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 2.

⁴⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 90.

⁴⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 29, 98.

⁴⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 33, 80.

⁴⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 74.

⁴⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 87.

⁴⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 115.

⁵⁰ Çanlı, "Eytam Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)", 163-193.

bulunan ve Emir Paşa Gazinosu olarak bilinen ticarethaneyi müstemilatı ile birlikte ipotek olarak göstermiştir.⁵¹

3. İdâne Müddetleri ve Tahsilat

Eytâm Sandığı'nda yetimlere ait paralar, para vakıflarında uygulanmış olan ve adına muamele-i şer'iyye denilen nemalandırma sistemine göre çalıştırılmaktaydı. Para belli bir vadede kefiller veya ipotek göstermek suretiyle idâne edilip vadenin sona erdiğinde ise belirlenmiş olan nemasıyla birlikte geri alınır.⁵² Bu işlemde vade müddetleri ve faiz oranlarında Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu mali buhrandan dolayı farklılık göstermekteydi.⁵³

Defterde idâne müddetinin bir-beş yıl arasında değiştiği görülmektedir. Borç senetlerinde Arapgirli Mardiros veledi Keriç'in beş yıl vadeli⁵⁴ borcunun haricinde diğer ödemeler genelde bir ila 4 yıl arasında değişmektedir. Vadesi içerisinde borç tahsil edilemediği zaman, yeni bir vade tarihi belirlenebilmekteydi. Vade süresi geçen borçluya evvela ihbarname gönderilmektedir. Bu ihbarnamelerde tebliğ tebellüğ kayıtları da bulunmaktadır.⁵⁵ İhbarnameden sonra duruma göre vade sürelerinde anapara ve o güne kadar ribhiyle birlikte toplam ödemesi gereken miktar yeniden faizlenerek vade süresi uzatılmaktadır. Vade uzatımına gitmeyen borçlulara icra takibi başlatılmaktadır. Hakkında icra takibi yapılan dört borçlu kaydı bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi Ermeni vatandaş, bir diğeri Küçük Minare mahalle sakinlerinden, sonuncusu ise Rifai Dergâhı Postnişini Şeyh Mehmed Efendi'dir.⁵⁶

Ece mahallesinden Ahmet Ağa 25 Şubat 1903 tarihinde ödenmek üzeri aynı mahalleden Örecili Aşireti'nden Ahmed Ağa'nın yetimleri olan Fahrettin ve Mehmet Nuri'nin Eytam Sandığı'nda bulunan 1.032,28 kuruş nakdini %35 faizle üç yıl vadeyle borç alır. Vade tarihi dolduğu halde borç ödemesi yapılmadığı için 26 Şubat 1903 tarihinde kendisine ihbarname gönderilir. Bu arada yetimlerden Fahrettin Efendi iki sene sonra mahkeme kararıyla rüştünü ispat eder ve hissesine düşen miktarı faiziyle 702,9 para olarak teslim alır. Küçük kardeşinin hissesi için de 4 Şubat 1907 tarihli hüccet-i şer'iyye gereğince borcu 24 Şubat 1907 tarihinde yenilenerek vade uzatımına gidilir.⁵⁷ Aynı şekilde borcunu ödeme zorluğu çeken kişilerin sandığa olan borçları da *hüccet-i idâne* kaydıyla vade uzatımı yapılmaktadır.⁵⁸ Şah Hüseyin mahallesinden Çini-zâdelerden Şerif Ağa kendisine gelen ihbarname üzerine 1 Nisan 1907 tarihinde borcun vadesinin tecdidi için talepte bulunur ve idâne süresi uzatılır.⁵⁹

Eytâm Sandığı'ndan borç alanlar anaparayı altışar aylık eşit taksitlerle geri ödeme yaparlar. Vade süresine göre taksit ikiyle çarpılarak ödeme planı yapılır.⁶⁰ Fakat sandığın

⁵¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 97.

⁵² Özcan, "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytam Sandıkları", 103-121.

⁵³ Dönemin malî yapısı için bk., Şevket Kamil Akar, 1876-1908 Yılları Bütçelerine Göre II. Abdülhamid Dönemi Maliyesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

⁵⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 43.

⁵⁵ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 6, 9, 10, 12, 17-18, 20, 22-22, 25-27, 30, 32, 35, 39, 42, 70, 76, 82, 83, 87, 88.

⁵⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 39, 42, 83, 88.

⁵⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 7.

⁵⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 29,36,76.

⁵⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 18.

⁶⁰ Çanlı, "Eytam Sandıklarının Para Arzı (İdâne Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)", 163-193.

amacı yetimin parasının değerlendirmesinden sorumlu olduğu gibi, aylık ve yıllık nafakasının teminiyle de yükümlüydü. Nafaka miktarları bu borç senetlerinin hülâsa kısmına kaydedilirdi. Kösedere-i Müslim mahallesinden Hüdaverdioğlu Nuri Ağa'nın oğlu Mustafa'ya 29 Aralık 1905, 24 Ocak 1907 ve 25 Şubat 1908 tarihlerinde yıllık 200 kuruş vasiyyet hüccetine göre validesi Medine Hatun'a teslim edilmiştir.⁶¹ Nafaka ödemesi anapara üzerinden ve ribhi de hesaplanarak verilirken, yekûn kısmından da kalan borç miktarının tenzili yapılmaktadır. Mustafa Efendi'nin sandıkta olan anaparası 3.182,23 kuruş ve ribhi ise 383,28 kuruştur ki %12 gibi bir faiz uygulanarak toplam borç 3.566,11 kuruş olmuştur. Yıllık yapılan 200'er kuruş nafaka ödemesi, yüzde beş üzerinden Eytâm Müdürü'nün sehmi olan 15,7 kuruş, sandığa ödenen 24,10 kuruş ve muhasebe harcı olan 48,20 kuruşun toplam 88 kuruş kesintiyle birlikte 2.874,11 kuruş sandıkta kalır ve tamamı Eytâm Müdürü Mahmud Efendi tarafından teslim edilir. Mustafa Efendi'nin Eytâm Sandığı'ndaki anaparası 4.805.23 kuruştur ve 1.623 kuruş da başka bir şahsa borç olarak verilmiş ve ikisinin de borç senedi tabii olarak ayrı ayrı tutulmuştur.⁶² Bu borç senedinin ilk kısmında hicri tarih olarak 27 Şaban 1323 / 23 Ekim 1905 şeklinde tarih düğülmüş iken, yıllık tahsilatlarda 18 Aralık 1881 tarihli irade ve 2018 referans numarasıyla aybaşı ödemelerde miladî tarih uygulamasına geçildiğinden Rumî takvim kullanılmıştır.⁶³

Eytâm Sandığı'nın vazifesi yetimlerin nakitlerini ekonomiye kazandırmakla birlikte sadece parasının değerini korumak ve artırmak değildi. Kendi ayakları üzerine duruncaya kadar olan sürede aylık veya yıllık nafakalarıyla birlikte kendi imkânlarıyla çözemedikleri problemleri de çözmekti. Şems-i Feraş mahallesinde ikamet ederken vefat eden Suyolcuoğlu Mehmed'in terekesi mahkeme tarafından tahrir edilir ve yetimlerin hisseleri ma'rifet-i şer' vasıtasıyla idâne olunur. Yetimlerin vasîsi Hesna Hanım tarafından Eytâm Sandığı'na yapılan müracaatta yetimin oturduğu evin tamir ve bakıma ihtiyacı olduğu beyan edilir. Yerinde yapılan keşifte ki keşif heyetinden birisi aynı mahalleden diğer ikisi farklı mahallelerden olmak üzere üç kişiden oluşmaktadır ve evin 500 kuruşluk bir tamire ihtiyacı olduğu tespit edilir. Şer'î hâkimin komisyon başkanlığında ve şehrin müftüsü ile birlikte altı kişilik heyet bu raporu tasdik eder ve Eytâm Nizamname-i Cedîdi'nin altıncı maddesine göre Hesna Hanım'a 500 kuruş teslim edilir.⁶⁴

Devlet yetimlerin mallarını muhafazada olabilecek durumları da göz önüne alarak kanunî düzenlemeler yapmakta ve gelişen durumlarda yeni kararlar alabilmektedir. Bunlardan bir tanesi de mücbir veya isteğe bağlı sebeplerle hane nakli yapmak durumunda kalan bir yetimin Eytâm Sandığı'nda olan parasının takibini haneyi nakletmiş olduğu mahallin Eytâm Müdürlüğü'ne nakledilmesidir. 17 Şubat 1870 tarihli Eytâm Sandıkları Nizamnamesi zeylinde; "*Bâliğ-i rüşd olmaksızın mahall-i âhere nakl-i hâne eyleyen yetimin hisse-i irâsiyyesi isbât-ı rüşd eyledikten sonra muvattın-ı cedîd ve kadîmi beyninde olan mahkemeler beyninde bi'l-muhâbere gittiği mahallin mahkeme-i şer'iyyesine irsâl ile orada*

⁶¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 1.

⁶² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 2.

⁶³ Medyunların 1866 Sene-i Miladisinden Mukaddem Eytâm Sandıklarına Olan Düyûnat-ı Atikelere Hakkında Nizamname (MSMMESDAHN), *Düstur 1. Tertip, Zeyl 3.* (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1300), 187 vd.

⁶⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906), 22-23.; Keşif komisyonunun tuttuğu rapora göre evin tamiri için gerekli olan malzemeler şunlardır: İki araba saman 20 krş, 30 cerek 30 krş, Elli folluk 100 krş (Malzemenin cinsi okunamadı) sekizyüz adet 20 krş, kiremit 1200 adet 150 krş, Mıh 400 kıyye 60 kuruşu, ame ve dülger ücreti 10 krş., olmak üzere toplam 500 kuruştur.

muâmele-i şer'iyyesi icrâ olunur"⁶⁵ hükmüyle idâne olunan malı her durumda muhafaza altındadır. İlerleyen zamanlarda ise bu durumda olan yetimler için; "Müteveffâ-yı mezbûrun verese-i gâibeleriyle medyûn-ı mezbûrun ikâmetgâhları (Belde ismi) Sancağı'nda olduğundan Eytâm Nizamnâme-i Cedîdi'nin altmışıncı maddesi mücibince sancağı mezkûr Eytâm Meclisi ve Eytâm Müdürü ma'rifetiyle ale'l-husûs idâne ve istidâne muamelesi icrâ eylemek ve neticesi de bildirilmek üzere bâlâda murakkam mebâligin hâvi olduğu idâne hücceti fi tarihli karar üzerine (Tarih ve sayı numarası vardır) numaralı tahriratla livâ-i mezkûr niyabet-i şer'iyyesine gönderilmiş olduğundan ol vecihle kayd-ı mezkûr zîri tasdik kılınmıştır" şeklindeki mahkeme kararı ilgili kaza veya belde Eytâm Müdürlüğü'ne gönderilir. İncelenen idâne defterinde bu şekilde Mecidözü,⁶⁶ Kayseri,⁶⁷ Hafik,⁶⁸ Tonus,⁶⁹ Kangal⁷⁰ Eytâm Müdürlüklerine devredilmiş idâne kayıtları vardır.

3.1. İdâne Faiz Oranları

İslam Hukuku'na göre, ödünç olarak verilen bir emtia misliyle ödenmek durumundadır. Geri ödeme durumunda ödünç veren ve borçlu önceden belirlenen bir fazlalık talep edemez. Böyle bir fazlalık talebi durumunda riba/faiz kavramı şümulüne girer ve haramdır. Tüzel kişilik veya kurumsal borçlulukta da aynıdır hüküm değişmez. Fakat İslam hukuk tarihinde faize karşı çıkış yolları aranmış, birtakım usuller geliştirilmeye çalışılmıştır. Ödünç verilen nakitten bir miktar kâr sağlamak şeklindeki uygulamayla alınan fazlalığı meşru gösterme yoluna gidilmiş ve buna da hile-i şer'iyye denmiştir. Hukuk terimi itibariyle buna da muamele-i şer'iyye başta olmak üzere murabaha usulü, murabaha-i mer'iyye, devr-i şer'î gibi isimler verilmiştir. Bu yoldan elde edilen kazanca da ribh (kâr), nema, güzeşte, ribh-i mülzem, ribh-i şer'î, ribh-i mülzem-i şer'î gibi isimler verilmiştir. İlerleyen zamanlarda da bu türden muamelelerde elde edilen kazanç faiz diye isimlendirilmiş ve bunun adına da ilzâm-ı ribh, istibah gibi isimler verilmiştir.⁷¹ Bununla alakalı olarak Ali Haydar Efendi Mecelle şerhinde 37. Meselede şöyle demektedir: "Yüzde ne miktar ribh ilzâm olunmasına taraf-ı sultânide müsâ'ade buyrulmuş ise, ancak ol miktar ribh ilzâm olunabilip ziyâdesi ilzâm olunamaz. Olunsa bile iş mahkemeye düştüğünde ziyadesiyle hükmedilemez. Zemanımızda yüzde dokuzdur" demektedir.⁷²

⁶⁵ Eytâm Nizamnâmesi, *Düstur I. Tertip*, I, 281.

⁶⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 12.

⁶⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 15.

⁶⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 30.

⁶⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 44, 46, 58, 65.

⁷⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906)*, 47, 51, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 64.

⁷¹ Beşir Gözübenli, "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme", *Vakıf Haftası Dergisi* 11 (1994), 56-57.

⁷² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/2043. Osmanlı Devleti muhtelif zamanlarda Murabaha Nizamnameleri düzenleyerek borçlanmalardaki faizlerle ilgili emirler yayımlamaktaydı. 31 Ekim 1885 tarihli ve sekiz maddeden oluşan nizamnamede; iş bu nizamnamenin târîh-i neşrinden itibaren her nev'-i müdâyenât-i âdiye ve ticariye faizinin hadd-i a'zamı senevî yüzde dokuz olarak ta'yin kılınmıştır denmektedir. Cumhurbaşkanlığı Devlet Osmanlı Arşivleri, *HR.HMŞ.İ.ŞO.*, 97-21.; Ayrıca Murabaha Nizamnameleri için bk., Mehmet Akif Berber, *From Interest to Usury: The Transformation of Murabaha in The Late Ottoman Empire* (İstanbul: Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 58-69.

Sandığın faiz uygulaması 1851 tarihli Eytâm Nizamnamesinde yıllık onu on bir buçuk hesabıyla yani %15 faizle istirbah edilerek işletilecektir. Bu mümkün olmadığı takdirde ise sarrafların kumpanyasına veya dürüst ve sağlam esnafa daha düşük oran olan kesesi 5 kuruş (%12) ribhle yetimin hakkını muhafaza ederek verilmesinin caiz olduğu belirtilmiştir.⁷³ I. Meşrutiyetin ilanından sonra bu faiz oranı üç yıllığına %9 oranına çekilmiştir.⁷⁴

1906 tarihli tadil edilen Eytâm Nizamnamesi'ne göre faiz oranlarında bir rakam belirtilmemiş tamamen arz talep doğrultusunda müdürlükler serbest bırakılmıştır.⁷⁵ İncelediğimiz defterde güzeşte oranlarında %9 ila %59 oranında yüksek faiz oranını görmekteyiz. Aynı yıl içerisindeki idâne kayıtlarının faiz oranlarında da değişik uygulama yapıldığı olmuştur. Anapara 1.620 kuruş olan bir borçlanmada 1900 tarihinde %59,8 gibi yüksek oranda faiz uygulanırken, 1905 tarihli iki borç kaydında %11 ve % 23,9 şeklinde faiz uygulaması bulunmaktadır. İdâne defterindeki faiz uygulamalarının kıyasının yapılabilmesi için defterde bulunan borç miktarları ve faiz cetveli aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 2: 1895-1909 Tarihli İdâne Kayıtları ve Faiz Oranları

Umum Yekün	Aslı	Güzeştesi	%	Tarih
Kuruş / Para	Kuruş	Para /Kuruş		
6.548,19	5.156,19	1.392,00	26,9	7 S 1312 / 10 Ağustos 1894
8.56,4	688,4	168,00	28	5 Ra 1313 / 26 Ağustos 1895
3.548,29	2.607,28	936,00	35,8	17 Ş 1313
7.84,00	5.86,00	198,00	33	7 B 1313
6.291,15	4.671,15	1670,00	35	18 R 1313
2.933,1	2.365,17	567,24	23,9	12 L 1313
5.200,00	3.978,19	1.221,21	30	10 Za 1313
5.251,25	4.041,25	1.210,00	29,9	12 Za 1313
1.5646,00	1.2045,17	3.600,23	29,8	29 Za 1313
467,20	377,7	90,26	23,8	7 Z 1313
1.964,30	1.584,24	380,6	24	28 Z 1313
16.515,33	12.144,16	4.371,30	35,9	29 Ş 1313
4.572,00	3.650,10	921,30	25	19 Za 1313
1.260,00	1.000,00	360,00	36	17 Ra 1313
606,32	466,32	140,1	30	27 Ca 1314 / 3 Kasım 1896
1.036,14	797,10	239,4	30	14 Ra 1314
1.018,24	783,22	231,2	29,5	7 ca 1314
1.829,00	1.475,00	354,00	24	24 S 1314
772,10	595,10	177,00	29	5 Ca 1314
1.2452,13	9.647,38	2804,15	29	25 Ra 1314

⁷³ Eytâm Nizamnâmesi, *Düstur I. Tertip, I*, 271-272.

⁷⁴ Karavar, "1922-1924 Tarihli Eytam Sandığı İdâne Defterine Göre Antalya Merkez Kazasının Finansal Durumu", 583-606.

⁷⁵ Umum Emvâl-i Eytâmın Sûret-i İdâresi Hakkında Tadilen Kaleme Alınan Nizamnâme (UEESİHTKN), *Düstur I. Tertip Cilt 8* (Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1943), Madde 43.

435,20	320,13	110,20	34	19 M 1314
3.198,3	2.384,15	818,00	34	27 L 1314
794,94	610,36	182,10	29,8	11 Ca 1314
872,872	640,00	230,00	35,9	19 M 1314
1.704,00	1.549,20	154,20	9,9	18 Za 1314
1.716,00	1.144,00	572,5	50	27 B 1314
1.758,3	1.352,19	405,20	29,9	13 Ra 1314
62.828,00	48.328,24	14.400,16	29,7	29 M 1314
1.354,29	1.042,00	312,24	29,9	3 ca 1314
6.687,26	5.144,14	1.543,12	29,9	7 C 1314
1.012,20	745,20	268,00	35,9	5 M 1314
2.068,24	1.590,16	478,8	30	7 M 1314
760,9	559,00	201,9	36	1 M 1314
31.413,3	24.124,30	7.249,00	30	1 S 1314
1.432,4	1.269,4	154,00	12	1 M 1314
2.439,2	1.800,8	562,34	31	Z 1314
1.789,28	1.376,20	400,18	29	5 C 1314
11.578,23	8.906,24	2670,39	29,9	2 M 1315 / 3 Haziran 1897
1.875,00	1.579,00	286,00	18	29 Z 1315
2.014,14	1.678,30	335,00	19,9	23 Z 1315
897,00	749,00	148,00	19,7	17 Z 1315
3.686,10	2.835,23	850,27	29,9	5 M 1315
3.203,26	2.951,26	252,30	8,5	1 M 1316 / 22 Mayıs 1898
1.090,00	1.000,00	090,00	9	15 Z 1317 / 18 Mayıs 1899
1.226,15	1.124,15	102,00	9	23 Ş 1317
2.590,20	1.620,20	970,00	59,8	26 L 1317
763,00	700,00	62,00	8,8	7 M 1317
861,4	790,00	71,4	9	10 B 1317
8081,4	6.849,4	1.232,00	17,9	21 B 1317
1.590,28	1.348,28	242,00	17	16 B 1317
1.270,00	842,00	425,00	45	25 L 1318 / 15 Şubat 1901
2.098,18	1.691,20	405,00	23,9	23 L 1319 / 2 Şubat 1902
7.662,00	6.180,00	1.472,00	23,8	24 S 1319
5.329,00	4.299,00	1.030,00	23,9	14 Sa 1319
1.528,16	1.232,24	295,32	23	18 N 1319
8.993,36	7.253,36	1.740,00	23	17 S 1319
1.307,22	1.054,20	253,2	24	17 S 1320 / 26 Mayıs 1902
1.792,28	1.318,7	474,20	35,9	7 R 1320
1.404,18	1.032,28	371,30	35	27 Z 1320
2.972,18	2.493,00	299,00	11,9	16 S 1321 / 14 Mayıs 1903
1.3895,12	9.388,36	4506,16	47	7 Ş 1321

1.743,00	1.325,00	318,00	24	16 Ş 1321
2.676,7	2.158,11	517,36	23	15 Za 1321
6.756,4	3.967,32	1.788,12	45	18 Ca 1321
2.222,00	1.640,00	582,00	35	4 S 1322 / 20 Nisan 1904
1.360,00	1.000,00	360,00	36	16 B 1322
1.694,10	1.245,30	448,20	35,9	9 Za 1322
2.114,39	1.555,78	559,32	35,9	10 N 1322
2.129,29	2.301,39	828,00	35,9	18 R 1322
1.423,33	1.157,13	277,20	23,9	15 Ra 1322
2.014,20	1.624,30	389,30	23,9	10 S 1323 / 16 Nisan 1905
3.566,10	3.182,23	383,28	12	27 Ş 1323
1.818,35	1.623,00	194,35	11	27 Ş 1323
1.261,16	927,26	333,30	35	29 Z 1323
1.3609,22	9.970,00	3629,33	36	29 Ra 1324 / 23 Mayıs 1906
2.792,00	2.493,00	299,00	11,9	14 za 1324
769,29	781,29	168,00	21,5	29 Ca 1324
942,24	692,9	249,15	35,9	20 Z 1324
2.240,00	2.000,00	240,00	12	27 Z 1324
2.572,00	2.296,20	275,20	35,9	27 Z 1324
7.704,9	7.677,36	826,13	10,7	6 Z 1324
1.590,2	1.420,3	170,00	11,9	5 M 1325 / 18 Şubat 1907
1.457,26	1.071,26	385,30	35,9	6 M 1325
1.971,00	1.878,00	93,5	4,9	29 M 1325
41.133,10	30.245,3	10.777,7	35,6	28 M 1325
2.446,18	1.972,35	473,00	23,9	10 S 1325
4.785,30	2.785,30	00		17 S 1325
1.929,00	1.722,20	206,00	11,9	27 Ca 1325
5.091,17	4.242,35	848,22	20	10 Ş 1325
764,20	637,20	127,00	19,9	25 L 1325
313,12	208,36	104,16	49,9	17 Ra 1325
2.397,7	1.762,36	634,10	35,9	15 Ra 1325
9.160,00	6.735,35	2.424,00	35,9	7 Ra 1326 / 9 Nisan 1908
70.760,25	73.180,00	7.580,28	10	27 Ca 1326
6.387,00	5.150,00	1.236,00	24	17 L 1326
5.440,00	4.000,00	1.440,00	36	15 N 1326
3.216,00	2.800,00	336,00	12	10 Z 1326
5.040,00	4.500,00	540,00	12	6 Z 1326
4.257,00	3.800,00	456,00	12	27 Za 1326
2.352,00	2.100,00	252,00	12	29 Za 1326
2.240,00	2.000,00	240,00	12	1 Z 1326
4.256,00	3.800,00	456,00	12	4 Z 1326

6.783,00	4.980,4	1.799,36	36	2 Ca 1326
2.352,00	1.729,20	622,20	38,9	13 Ra 1326
10.263,00	7.545,00	2.718,00	36	19 Ra 1326
17.631,7	12.964,6	4.697,00	38,5	10 S. 1326
1.423,00	1.048,00	375,00	35,7	1 B 1326
1.299,24	955,32	343,00	35,9	3 Ca 1326
961,00	857,20	103,30	12	10 Ca 1326
1.122,20	825,20	297,00	35,9	17 Ca 1326
1.911,38	1.707,17	203,20	11,9	24 M 1327 / 15 Şubat 1909
1.297,00	1.046,00	251,00	23	19 Za 1327
1.3750,10	10.113,10	3.637,00	35,9	19 S 1327
892,00	758,00	243,00	32	7 Ş 1327
3.806,24	2.799,00	1.007,24	35,9	2 Za 1327
605.016,7	487.283,6	126.229,2	20,86	TOPLAM

Yukarıdaki tabloya göre idâne faiz ortalamaları şöyledir: 1894 yılı %26, 1895 yılı % 29, 1897 yılı %23,9, 1898 yılı, %8,5, 1899 yılı %9, 1901 yılı, %45, 1902 yılı %23,5 ve 31,6, 1903 yılı %30,78, 1904 yılı % 30,78, 1905 yılı %20,4, 1906 yılı %23,5, 1907 yılı %25,8, 1908 yılı %25,6, 1909 yılı %27,7 olarak gerçekleşmiştir. Tabloya bakıldığında 487 bin 283 kuruş 6 para gibi bir oran piyasaya arz edilmiş ve 126 bin 229 kuruşla %20,86 faiz getirisi olmuştur.

Borç senetlerinde bulunan ve tahsilatlarla ilgili üçüncü bölüm olan, borçluların taksitleri ve tahsil edilen veya edilemeyen, vadesi uzatılan ve faiz oranları yeniden belirlenenleri açıklayan kısım sadece on beş kayıta bulunmaktadır. Defterde bulunan doksan iki kaydın sadece borç ve kayıt miktarları ve borçlular ve kefil ve ipotekleri ile ilgili kayıt mevcuttur. Borç tahsillerinin yapıp yapılmadığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Borç senetlerin tamamında bilinen formata uygun olarak umum yekûn, aslı, ribhi, tarihi, mülahazat gibi alanlar mevcut olmasına rağmen miktarlar işlenmemiştir.

Tablo 3: 1895-1909 Tarihli İdâne Tahsilat Kayıtları

Umum yekûn	Aslı	Ribhi	%	Tarih
Kuruş / para	Kuruş/Para	Para /kuruş		
6488,19	5156,19	1332	25,8	7 Sa 1312 / 10 Ağustos 1895
868,20	800	69,20	8,65	15 Z 1317 / 18 Mayıs 1899
3566,11	3182,23	383,28	12	16 Ks 1321 / 29 Ocak 1906
889,36	717,11	172,25	24	15 L 1324 / 2 Aralık 1906
1817,35	1623	194,25	11,9	21 Za 1324 / 6 Ocak 1907
2240	2000	240	12	27 Z 1324 / 11 Şubat 1907
1743	1325	310	23	22 Ra 1325 / 5 Mayıs 1907
430,20	320	110,20	34	28 Ca 1325 / 9 Temmuz 1907
957,09	701,29	255,20	36	21 Ş 1325 / 29 Eylül 1907
12609,22	9970,19	3639,03	37	21 Ş 1325
897	749	148	19,75	12 Ks 1323 / 26 Ocak 1908
1295	1055,20	240,20	22,7	28 Nisan 1324 / 11 Mayıs 1908

7545	3967,20	1788	45	1 Ra 1326 / 1 Haziran 1908
3049	2492	556	22,3	20 Şubat 1324 / 5 Mart 1909
10113,10	9288,26	724,10	7	19 S 1327 / 12 Mart 1909
54507,82	43346,67	10161,71	18,64	Toplam

İdâne defterinin ilk kısmını teşkil eden borç senetleriyle, tahsilatların bulunduğu mülhaza kısmındaki rakamlarda iki idâne kaydının haricinde tüm oranlar birbiriyle uyumlu haldedir. İki kayıta ise %1'lik bir sapma vardır ki, bu da küsuratlardan kaynaklanan bir durumdur. Sapmaların olduğu kayıtlar tablo içerisinde koyu renkle belirtilmiştir.

Sonuç

Yetimlik insan topluluğunun bulunduğu her yerde var olabilen bir vakıadır. Yetimler rüşt yaşına gelinceye kadar hayatta kalabilmek için bir koruyucuya ve reşit hale geldikten sonra da işe ve ibatesi için maddî kazanca ihtiyacı vardır. İnsanın babası veya annesi vefat ettiğinde miktarı ne olursa olsun bir miras bırakabilmektedir. Bırakılan bu miras emin ellerde olmazsa yetim kalan kişinin mağduriyet yaşaması kaçınılmazdır. İslam daha ilk andan itibaren insanın yaşam hakkı konusunda ciddi kurallar getirmiştir. Bunlardan birisi de yetimin korunması ve haklarının muhafaza edilmesidir.

Osmanlı Devleti 19. asrın ortalarında yetim haklarının muhafazası için Eytâm Nezareti gibi bir kurum kurarak yetimlerin mallarını devlet koruması ve garantisine almıştır. Bu müessesede yetimin aynı ve nakdi malları tespit edildikten sonra paraya çevrilmesi gereken miktar rayiciyle satılıp kurulan sandıkta parası muhafazaya alınıp yapılan kanuni düzenlemelerle de piyasaya arz edilmek suretiyle mevcut nakdin alım gücünün azalması önüne geçilmeye çalışılmıştır. Başta esnaf teşkilatı ve devlet olmak üzere sonra da halktan talep edenlere belirli oranlarda faizle yetimin parasının ekonomide kullanılması sağlanmış, hem yetimin parası ekonomi içerisinde değerlendirilmiş ve hem de borçlu olan şahısların ekonomik sıkıntıları giderilerek paranın piyasada para dolaşımını sağlanmıştır.

Eytâm Nezareti oluşturuluncaya ve kurumsal anlamda zorunlu olarak tutması gereken defterler vasıtasıyla para akışını takip edinceye kadar geçen sürede bu işleyişi şer'iyeye sicil defterlerinde görmekteyiz. İşte 1895-1900 tarihli Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri de eytam idâne kayıtlarından oluşan bir defterdir. Eytâm Sandıklarının kuruluş amaçlarında yetimlerin paralarının finans çevrelerinde kullanılarak ekonominin içerisinde nemalandırılması amaçlanmıştır. Defterde bulunan borçlu kayıtlarında ekonomiyle doğrudan ilgili olanlar %2,5 gibi bir oranda kalmıştır. Sandığın çalışma prensiplerinde yetimin malının istirbah edilerek artırılması ve borç verirken de güvenilir ve geri dönüşümü mümkün olacak kişilere verilmesi gibi bir temel şart vardı. İdâne kayıtlarındaki borçlulardan %30 oranında Sivas'ın yerli ailelerinin oluşturuyor olması esnaf grubu ismi zikredilmese de bunlar içerisinde finansla uğraşan kitlenin olduğu ihtimalini aklımıza getirmektedir. Aynı şekilde çölmekçi, setenci, sabuncu oğulları gibi bir meslek grubu unvanları kullanan borçluların da bulunması şahısların kendilerine nispet edilen mesleklerle uğraşıyor olabileme ihtimalini güçlendirmektedir. İdâne kayıtlarında %19,6 oranında kadın borçluları görmekteyiz. Ondokuzuncu asır kadın girişimcilerin sayılarının arttığı ve ekonominin bizzat içerisinde bulunduğu bir dönemdir. Bu dönemde hamam işletmecisi, terzi, basmacı, değirmenci, tülbentçi, sütçü vb. iş kollarında

buldukları bilinmektedir. Kadınlar bir meslek grubunun fiili üyesi olabildiği gibi evde halı, kilim, dokuma tezgâhlarıyla ekonomik faaliyetlerde bulunabilmekteydi. Borç kayıtlarında %44,5 oranında herhangi bir meslek veya meslek grubunda olabileceği hakkında fikir sahibi olamadığımız bir tabaka bulunmaktadır. Bu oran içerisinde bulunan kişilerin de faizle aldıkları bir parayı geri ödemeyi taahhüt etmeleri gelir getiren bir uğraşlarının olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü Eytâm Sandığı ihtimale bırakmadan gerek ipotek ve gerekse kefiller vasıtasıyla yetimin malını garantili bir şekilde borç vermektedir. İhbarname gönderildikten sonra icra takibi başlatılan borçluların bulunması buna örnektir. Çalışmaya konu edindiğimiz idâne defteri teminatlı idâne defteri formunda düzenlenmediği içindir ki şehrin ekonomik yapısıyla ilgili çok net bilgiler barındırmamaktadır. Yüz on yedi tane borç kaydından sadece onaltı adedinde sınırlı bilgiler bulunmakta ve bunlar da genel itibariyle nakl-i hane etmiş olan yetimler veya rüştünü ispat etmiş olanların hüccetleriyle alakalı bilgiler barındırmaktadır.

Eytam Nizamnamesi ve Murabaha Nizamnâmelerinden yıllık faiz oranları belirlenmiş olmasına rağmen ilerleyen tarihlerde serbest bırakılması neticesinde faiz oranlarının %9'dan % 49'lara kadar çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum da ekonomik anlamda o dönemde büyük dalgalanmalar olduğunun da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar | References

- Akar, Şevket Kamil. *1876-1908 Yılları Bütçelerine Göre II. Abdülhamid Dönemi Maliyesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Aksungur, Sibal. *1338-130 (1922-192) Antalya Eytam Sandığına mahsus İdane Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Arı, Abdüsselam. "Yetim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Berber, Mehmet Akif. *From Interest to Usury: The Transformation of Murabaha in The Late Ottoman Empire*. İstanbul: Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çanlı, Mehmet. "Eytam İdaresi Sandıkları (1851-1926)". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 14/57-73. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Çanlı, Mehmet. "Eytam Sandıklarının Para Arzı (İdane Defterleri) ve Sandıklardan Yetimlerin Faydalandırılması (1851-1926)". *Tarihin Peşinde* 24 (2020), 163-193.
- Çanlı, Mehmet. "Tarihî Süreç İçerisinde Eytam Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/3 (2020), 1301-1321.
- Çanlı, Mehmet - İnanç, Veli. *Eytam İdaresi Sandıkları ve Marmaris Uygulaması (1885 -1911)*. Marmaris Ticaret Odası, 2015.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Murâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- (EN), Eytâm Nizamnâmesi. *Düstur I. Tertip, I*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- (ESSİMHN), Eytâm Sandıklarının Suret-i İdâre ve Muhafazası Hakkındaki Nizamnâme, *Düstur I. Tertip, IV*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Göçer, Kenan. "Bankacılığımızda Tekâmül ve Emlak ve Eytam Bankası". *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 3/1, 109-113.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gözübenli, Beşir. "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme". *VakıfHaftası Dergisi* 11 (1994), 51-72.
- Gürsoy, Çiğdem. "Osmanlı Devleti'nde Yetim Mallarının Sürdürülebilirliği Hakkında Bir Araştırma". *Belgi Dergisi* II/9 (I 2020), 2082-2098.
<https://doi.org/10.33431/belgi.613732>
- Gürsoy, Çiğdem. "Vasi Yönetiminden Eytam Sandığına: Eytam Emvalinin Değerlendirilmesinde Kullanılan Finansal Araçlar ve Uygulamaları". 5/321-343. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Kızıldağ, Necla. *Eytâm İdaresi ve 50 Nolu Eskişehir-Sivrihisar İdanat Sandığı Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- Kızıldağ, Necla. “Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Eytâm Malları Üzerinde Yapılan Usulsüzlükler ve Bu Usulsüzlüklere Karşı Alınan Tedbirler”. *Osmanlı Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 6/11 (2020), 232-243.
<https://doi.org/10.21021/osmed.788905>
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Köse, Saffet. “Lakît”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/68-69. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mehmet - Karavar, Hilal. “1922-1924 Tarihli Eytam Sandığı İdane Defterine Göre Antalya Merkez Kazasının Finansal Durumu”. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 34 (2021), 583-606.
- (MSMMESDAHN, Medyunların 1866 Sene-i Miladisinden Mukaddem Eytam Sandıklarına Olan Düyûnat-ı Atikelerine Hakkında Nizamname, *Düstur 1. Tertip, Zeyl 3*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1300.
- Özcan, Tahsin. “Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytam Sandıkları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 103-121.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781) No: 1. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7693.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7694.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7698.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823) No: 12. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7705.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7707.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1897-1906) No: 198. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7838.
- Şahin, Furkan. *Eytam Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Tekâlîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Şer'i Mahkeme Sicilleri”. *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.
- (UEESIHTKN), Umum Emvâl-i Eytâmın Sûret-i İdâresi Hakkında Tadilen Kaleme Alınan Nizamnâme. *Düstur 1. Tertip Cilt 8*. Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1943.
- Ünal, İrfan. *167 Nolu Çanakkale Eytam Sandığına Mahsus Teminatlı İdane Defteri'nin Transkripsiyonu Ve Değerlendirmesi (1920-1926)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yazıcı, Nesimi. “Osmanlılarda Yetimlerin Korunması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII/1 (2007), 1-46.
- Yücel, Ebubekir Sıddık. “Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.
<https://doi.org/10.18505/cuid.439599>



Buhârî'nin *el-Câmi'ü's-Sahîh*inde Tefsir Bilgisi

Murat Bahar

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

0000-0001-7694-329X

ror.org/04xk0dc21

mbahar@mehmetakif.edu.tr

Öz

İbn Hacer, Buhârî'nin hadislerde geçen garîb lafızları garîbu'l-Kur'ân alanının verileriyle açıkladığını, bu vesileyle Kur'ân ve hadisin tefsirini/şerhini birlikte gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Nitekim "Buhârî'nin fıkıhî bâb başlıklarındadır." söyleminin de bu çerçevede düşünülmesi mümkündür. Dolayısıyla Buhârî'nin rivayetine yer verdiği âyeti veya rivayette yer alan âyeti açıkladığı, bu anlamda bir tür tefsir faaliyetinde bulunduğu ihsas edilmektedir. Bu araştırmada söz konusu yaklaşımlar ve Sahîh'in tefsir yoğunluğu sorunsal addedilerek cevap aranmaktadır. Öncelikle Sahîh-i Buhârî'nin ayırt edici nitelikleri ve bu niteliklerden mühlhem tefsir ilmiyle ilişkisi ortaya konulmuştur. Buhârî'nin, rivayetleri ale'l-ebvâb tertip usulüne göre vermesinden, eserinin câmi' türüne ait olmasından, rivayetler arasında tercihte bulunup mezcetmesinden, filolojik tahlillere yer vermesinden ve bâblar/tercemeler üzerinden tercihlerini ortaya koymasından hareketle tefsir faaliyetlerinde bulunduğu çıkarımına ulaşılmıştır. Ayrıca eserinde rivayetle âyet arasında ilişki kurduğu, ortak paydalara işaret ettiği, muğlak ifadeleri veya garîb kelimeleri şerh/tefsir ettiği görülmüştür. Bununla beraber eserin tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili kitâbları tespit edilmiş, bu vesileyle aralarındaki ilişki tahkim edilmiştir. Bed'ü'l-Vahy, Enbiyâ, Tefsîr ile Fedâilü'l-Kur'ân bölümlerinin doğrudan tefsir ilmiyle ilişkili olduğu, yoğun bir şekilde tefsir bilgisi ve tefsir faaliyeti içerdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu bölümlerin kitâb isimleri ve bâb başlıkları tefsir ilmi açısından değerlendirilmiş, ulaşılan veriler sayısal ve oransal olarak kaydedilmiştir. Çalışma boyunca tarihsel veri analizi ve veri dökümü yönteminin kullanıldığı belirtilmelidir. Araştırmanın sonucunda Buhârî'nin, Bed'ü'l-Vahy bölümünde 16, Enbiyâ bölümünde 332, Tefsîr bölümünde 1514 ve Fedâilü'l-Kur'ân bölümünde ise 10 âyet olmak üzere toplamda Kur'ân'ın %30'una dair tefsir faaliyetinde bulunduğu, eserde dağınık halde bulunan tefsir bilgilerinin de hesaba katılması durumunda bu oranın %50'nin üzerine çıkacağı tespit edilmiştir. Diğer yandan Buhârî'nin, tefsir ilminin dilbilimsel ve dirâyet gibi usûllerini kullandığının, eserine ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi temaları başta olmak üzere çeşitli tefsir bilgilerini taşıdığının, rivayetlerle âyetler arasında irtibat kurmaya hususi önem verdiğinin örnekler ve sayısal verilerle gösterilmesi ise çalışmanın diğer kazanımları olmuştur. Araştırmanın sonunda ise -buradaki çalışmanın kazanımlarıyla kısmen örtüştüğü için- Dâru't-Te'sîl tarafından hazırlanan fihristin verileri tarafımızca gözden geçirilerek tablolaştırılmıştır. Böylece tablodaki verilerle tarafımızca ulaşılan verilerin mukayese edilmesine olanak sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Tefsir Bilgisi; Tefsir Faaliyeti; Buhârî; es-Sahîh; Kur'ân

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma Sahîh-i Buhârî'de yer alan tefsir bilgisini ve müellifin tefsir faaliyetlerini araştırmakta ve sayısal verilerle tahkim etmektedir.
- Sahîh-i Buhârî'nin tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili kitâbları Bed'ü'l-Vahy, Enbiyâ, Tefsîr ile Fedâilü'l-Kur'ân'dır.
- Buhârî yoğun bir şekilde tefsir bilgisine yer vermekte, bu bilgilerden hareketle çeşitli usûllerde tefsir faaliyetinde bulunmaktadır.
- Buhârî, Kur'an'ın en az yarısına dair tefsir faaliyetinde bulunmuştur.

Atıf Bilgisi

Bahar, Murat. "Buhârî'nin el-Câmî'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi". *Eskiye* 52 (Mart 2024), 325-350.

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında 27.03.2023 tarihinde tamamladığımız "Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2023).
<i>Geliş Tarihi</i>	30 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	6 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



Knowledge of Tafsir in al-Bukhārī's al-Jami' al-Saḥīḥ

Murat Bahar

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Burdur, Türkiye

0000-0001-7694-329X

ror.org/04xk0dc21

mbahar@mehmetakif.edu.tr

Abstract

Ibn Hajar states that al-Bukhārī explained the unfamiliar words (gharib) in the hadiths with the knowledge of the field of the Gharīb al-Qur'ān, thus realizing the exegesis/interpretation of the Qur'ān and hadith together. It is possible to consider the statement 'al-Bukhārī's fiqh is in the titles of Bâb' in this context. Therefore, it is implied that al-Bukhārī explains the verse that he narrates or the verse in the narration, and in this sense, he performs a kind of exegesis. In this study, these approaches and the tafsir intensity of the Saḥīḥ are considered problematic and an answer is sought. In this respect, firstly, the distinctive features of Saḥīḥ al-Bukhārī and its relationship with the tafsir based on these features have been revealed. It has been inferred that al-Bukhārī engaged in tafsir activities based on his method of arranging the narrations ale al-abwab/chapters order, the fact that his work belongs to the genre of jami', his preferences among the narrations, his philological analyses, and his preferences over al-abwab. In addition, it was observed that he established a relationship between the narration and the verse, pointed out the common denominators with the verse, and commented on ambiguous expressions or unfamiliar words in his work. Also, the books of the work directly related to the tafsir have been identified and the relationship between them has been strengthened. It has been concluded that the chapters of Bed'u al-Waḥy, Anbiyā, Tafsir and Fedāil al-Qur'ān are directly related to the tafsir and contain intensive tafsir information and exegesis. The book names and chapter titles of these chapters were evaluated in terms of the tafsir, and the data obtained were recorded numerically and proportionally. It should be noted that historical data analysis and data transcription methods were used throughout the study. As a result of the research, Bukhārī's exegeted of 30% of the Qur'ān in total, including 16 verses in the chapter of Bed'u al-Waḥy, 332 verses in the chapter of Anbiyā, 1514 verses in the chapter of Tafsir, and 10 verses in the chapter of Fedāil al-Qur'ān, and if the scattered tafsir information in work is taken into account, this ratio will exceed 50%. On the other hand, showing that al-Bukhārī used linguistic and dirayah methods of tafsir, that he carried various tafsir information, especially the themes of ulum al-Qur'ān and the history of the Qur'ān, and that he attached particular importance to establishing a connection between narrations and verses, with examples and numerical data, were other achievements of the study. At the end of the study, the data of the index prepared by Dāru al-Ta'sil was reviewed and tabulated, since it partially overlaps with the achievements of this study. Thus, it was possible to compare the data in the table with the data obtained.

Keywords

Tafsir; Tafsir Knowledge; Tafsir Activity; Bukhārī; al-Saḥīḥ; Qur'ān

Highlights

- This study investigates the tafsir knowledge in Saḥīḥ al-Bukhārī and the author's tafsir activities, and it is substantiated with numerical data.
- The chapters of Saḥīḥ al-Bukhārī directly related to the science of tafsir are Bed'u al-Wahy, Anbiyā, Tafsir and Fedail al-Qur'an.
- Bukhārī intensively includes tafsir information and performs tafsir in various methods based on this information.
- Bukhārī is engaged in the exegesis of at least half of the Qur'an.

Citation

Bahar, Murat. "Knowledge of Tafsir in al-Bukhārī's al-Jami' al-Saḥīḥ". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 325-350.

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Investigation of Saḥīḥ al-Bukhārī Commentaries in the Example of Kitābu Bed'i'l-Wahy in Terms of Interpretation", supervised by Prof. Ömer ÇELİK (Ph.D. Dissertation, Marmara University, İstanbul, Türkiye, 2023).
<i>Date of submission</i>	30 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	06 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Hadis literatürü içerisinde Tefsîr için özel bölüm ekleyen ilk isimlerden birisinin Buhârî (öl. 256/820) olduğu kabul edilmektedir.¹ Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* isimli eseri ihtiva ettiği bu özel bölüm hasebiyle tefsir ilmine dair yoğun müktesebat içermektedir. Söz konusu müktesebat ve bunların istihdamı ise eserin hemen bütün bölümlerinde görülebilmektedir.² Nitekim eserinde yüze yakın kitâba yer veren müellif vahiy, sebebi nüzûl, nâsih-mensûh gibi Kur'ân tarihi ve ulûmu'l-Kur'ân konularına temas etmekte, Kur'ân kıssaları ve ilişkili âyetleri kaydetmekte, ayrıca 114 sûrenin tamamına atıfla birçok âyeti rivayetlere konu ederek tefsir faaliyetinde³ bulunmaktadır. Dolayısıyla Buhârî'nin eserini telif ederken benimsediği metot, *Sahîh*'te yer verdiği bölümlerin her biri özelinde düşünüldüğünde onun tefsir faaliyetlerinin derinliği daha rahat anlaşılabilir.

Araştırmada *Sahîh*'in, tefsir ilmi ile 'doğrudan' ilişkili bölümleri tespit edilerek bunların; *Bed'ü'l-Vahy*, *Enbiyâ*, *Tefsîr* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* kitâbları olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu tespite kitâb ve bâb başlıklarının incelenmesi, bölümlerin âyet yoğunluklarının araştırılması, rivayetlerin ilişkilendirildiği âyetlerin muhtevaları, tüm bu müktesebatın müellif tarafından nasıl istihdam edildiğinin ve hangi disipline daha yakın veriler sunulduğunun izlenmesi sonucunda ulaşıldığı belirtilmelidir. Bu itibarla Buhârî'nin tefsir faaliyetlerinin yer aldığı; *Bed'ü'l-Vahy*, *Enbiyâ*, *Tefsîr* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümlerinden veriler elde edilmekte ve bu verilerin belirli bir sistemle tasnifi yapılmaktadır. Bu sayede Buhârî'nin, tefsirlerine yoğun olarak hangi bölümlerde yer verdiği ve Kur'ân'ın ne kadarlık bir kısmı üzerinde tefsir faaliyetinde bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır.

¹ Fuad Sezgin, Buhârî'nin bir hadis kaynağına tefsir bölümü koyan ilk kişi olduğunu söylemektedir. bk. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 145. Ancak Yasin Akbaş tarafından yapılan araştırmaya göre eserine tefsir bölümünü koyan ilk isim Abdullah b. Vehb'dir (öl. 197/813). Onun ardından Saîd b. Mansûr (öl. 228/842) gelirken daha sonra Buhârî'nin olduğu görülmektedir. Fuad Sezgin'in, ilk isim olarak Buhârî'yi zikretmesi ise araştırmasını tamamladığı süreçte İbn Vehb ve Saîd b. Mansûr'un eserlerinin matbu olmaması ve dolayısıyla ulaşamamasıyla ilişkilendirilmektedir. Geniş bilgi için bk. M. Yasin Akbaş, *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 130, 138-139, 149-150.

² Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 146.

³ Buhârî'nin erken dönem tefsir eserlerindeki usule benzer bir şekilde âyeti anlamaya yönelik izahta bulunduğu görülmektedir. Bunlar anlama kısmen veya bir yönüyle katkı sağladığı gibi nadiren de olsa tam tefsir görünümü arz etmektedir. Çalışmanın özetinde ifade edilen İbn Hacer'in değerlendirmesi de buna işaret etmektedir. Bu tür tefsir faaliyetleri Mücâhid'de, Ferrâ'da, Zeccâc'da da görülmektedir. Bu sebeple eserdeki veriler birer "tefsir faaliyeti" şeklinde ifade edilmektedir. Bu faaliyetler her yerde tam ve bütüncül tefsir niteliğinde değillerdir; fakat disiplinin maksad, mebbe' ve me'âdının gözetilmesi kaydıyla âyeti anlamaya bir yönüyle de olsa katkı sağlıyor olmaları tefsir faaliyeti olarak düşünülmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda kısmî ve tam tefsir ayrımı subjektif kalmaktadır. Çünkü kelimeye veya ibareye dair verilen bilginin tam tefsir niteliğinde olup olmadığı yorumlamaya dayanmaktadır. Bu sebeplerle çalışmada, hem tefsir yaptığını hem de bunun tam/kısmî tefsir olması noktasında ayırma bulunulmadığını göstermek üzere "faaliyet" kelimesi kullanılmaktadır.

1. Sahîh-i Buhârî ve Tefsir

Yapılan araştırmalara göre *Sahîh*, 100'e yakın kitâb, 4000'e yakın bâb⁴ ve mükerrerleriyle beraber 7000'den fazla hadis ihtiva etmektedir. Ancak bu sayı mevkuf ve maktu rivayetlerin de eklenmesiyle çok daha fazla yekûna ulaşmaktadır.⁵ Buhârî'nin naklettiği rivayetlerden yaklaşık 1300'ünün muallak hadis oldukları belirtilmektedir.⁶ Bunların büyük bir kısmı eserin diğer bölümlerinde senedleriyle beraber nakledilmiştir. Eserde senetlerine ulaşılamayan rivayetler ise İbn Hacer (öl. 852/1449) tarafından *Fethu'l-Bârî*, *Hedyü's-Sârî* ve *Ta'liku't-Ta'lik* adlı eserlerinde tespit edilmiştir.⁷ Hadisleri merfu-muttasil olarak nakleden, bu bakımdan müsned ismi alan ve muhtasar bir eser olan *Sahîh*, ale'l-ebvâb sistemine göre tanzim edilmiştir. Bu tertibe sahip eserlerin hadisin anlaşılmasına katkıda bulunmak ve Resulullah'a (sav) aidiyetini desteklemek üzere zaman zaman âyetlerle istihsad yöntemini uyguladıkları görülmektedir. Yöntemin en belirgin temsilcisinin ise Buhârî olduğu kabul edilmektedir.⁸ Nitekim o, âyetlerle istidlâl ve ihticâc metodunu sıklıkla kullanmakta, bu yolla hadislerin ve âyetlerin metnine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Özellikle kelime izahı şeklinde görülen bu açıklamalarında şerh faaliyetinin yanı sıra tefsir faaliyetine de ulaşılabilir. Ayrıca sebep-i vürûd/nüzûl bilgisi ve hadisten/âyetten istinbât edilen fikhî hükümler de yer almaktadır.⁹ Fuad Sezgin'in, eserin temel vasıflarından birisini 'hadis hüviyetini kaybedecek oranda filolojik bilgiler içermesi' olarak ifade etmesi bu bakımdan önem arz etmektedir.¹⁰

Diğer yandan eserde seçme rivayetlerin bulunduğu, bu anlamda muhtasar bir eser sayılabileceği Buhârî'nin kendi ifadelerinden de anlaşılabilir: "Kitapta sadece sahih hadisleri rivayet ettim. Dışarıda bıraktığım sahih hadislerin sayısı ise daha çoktur."¹¹ Ancak Buhârî'nin naklettiği söz konusu seçme rivayetlerin, esere alınmayan

⁴ Kastallânî (öl. 923/1517) ve Kâtip Çelebi'ye (öl. 1067/1657) göre 100 küsur kitâb ve 3450 bâb, Abdullah b. Hamevî'ye (öl. 1098/1687) göre 108 kitâb, M. Fuad Abdülbâkî'ye (öl. 1882-1968) göre ise 97 kitâb ve 3889 bâb bulunmaktadır. Eserdeki kitâb ve bâb sayılarının farklılaşması, nüsha farkı ve bazı bâbların kitâb olarak kabul edilmesi nedenlerine matuf görülmektedir. Kitâblar ve sayılarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Yaşar Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/115.; Hüseyin Akgün, *İmam Buhârî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 88-89; Ayşe Esra Şahyar, *Sahîh-i Buhârî -Kitâb Adları ve Muhteva Tahlili-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 33-65.

⁵ Zekeriya Güler, "Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 13.

⁶ Güler, "Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine", 13.

⁷ Abdullah Aydın, "Muallak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308.

⁸ Ekrem Yücel, "Buhârî'nin Hadisteki Garîb Kelimeleri Âyetle Açıklaması (el-Câmi'u's-Sahîh özelinde)", *Tarih Okulu Dergisi* 14/52 (Haziran, 2021), 2140.

⁹ Yücel, "Buhârî'nin Hadisteki Garîb Kelimeleri Âyetle Açıklaması", 2140-2141.

¹⁰ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 145.; Konuyla ilgili benzer değerlendirme için bk. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsirlerinde Sahîh-i Buhârî'nin Kaynaklık Değeri", *Turkish Academic Research Review* (Aralık 2021), 1626-1629.

¹¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 10/120.; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/7; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî* (el-Mabaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905), 1/29.

rivayetler de dâhil olmak üzere konu ile ilgili müktesebatın temel meselelerini kapsadığı tespit edilmiştir.¹² Bu anlamda onun, hem tercemelerdeki¹³ âyetleri hem de bunların içerisinde yer verdiği tefsir müktesebatını dirâyete tâbi tuttuğu¹⁴, tahlil ve tetkik ettiği, kendisine özgü sebeplerle kaydettiği¹⁵, dolayısıyla tefsir faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müellifin, muallak hadisleri nispeten daha yoğun olarak kullanması, tercemeler ile rivayetler arasında irtibat kurması ve kendi tercihlerini tercemelerde izhar etmesi söz konusu dirâyetin başlıcaları olarak zikredilebilir.

Buhârî, bâb içerisinde özellikle vurgulamak istediği fikhî bir hüküm söz konusu olduğunda konuyla ilgili âyetleri, daha önce nakletmiş olsa da bir rivayeti veya rivayetin bir kısmını, sahâbe ve tâbiûn kavillerini veya meşhur bir imamın/eserin sözünü bâb başlığına taşımaktadır.¹⁶ Ulemâ arasında meşhur olan “Buhârî'nin fikhî bâb başlıklarındadır” sözünün, onun bu usulüne matuf olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca “fikhî, tercemelerinde (bâb başlıklarında) olan iki kitap vardır; hadiste Buhârî'nin kitabı, nahivde ise Sîbeveyh'in kitabı” ifadesi tercemelerin hususi niteliklerini göstermektedir.¹⁷ Bir araştırmada ise Buhârî'nin, görüş ve tercihlerini yansıttığı bâb başlıklarında, sahîh olanları malum fiil sîgasıyla (cezm), zayıf olanları ise meçhul fiil sîgasıyla (temrîz) naklettiği belirtilmektedir.¹⁸ *Sahîh*'in bâb başlıklarına dair yapılan bir araştırmanın; “Buhârî, eserini kaleme alırken bir tercemenin altında, o tercemenin konusu istikametinde bulunduğu âyet, hadis ve varsa sahâbî kavli ile Kur'ân-ı Kerim'deki bazı kelimelerin lügat manalarını da verir. Bu tür tefsirler ise *Sahîh* içerisinde oldukça çoktur”¹⁹ sonucuna ulaşması aynı şekilde bâb başlıklarının önemine ve tefsir faaliyetlerine işaret etmektedir. Enes Kaynar'ın araştırmasına göre Buhârî'nin, bâb başlıklarını; I) âyetlerden, II) sahâbe ve tâbiûn kavillerinden, III) tasvip ettiği ulemânın

¹² Yücel, “Buhârî'nin Hadisteki Garîb Kelimeleri Âyetle Açıklaması”, 2141.

¹³ “Terceme” kavramının, kitâb başlıkları ve bâb başlıkları anlamında kullanıldığı gibi bu bölümlerdeki müellif açıklamalarını belirtmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, “Terceme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/483-484. Ancak kavramın yaygın kullanımı ‘bâb başlığı’ olsa da Buhârî'nin bâb başlıklarında yer alan açıklamaları, bazı araştırmacılar tarafından bâbın kendisi olarak kabul edildiğinden, terceme kavramına yüklenen rol yine de tayin edilememektedir. Buradaki araştırmada ise terceme kavramının bâb başlığı anlamındaki kullanımı esas alınmış, bâblarda yer alan açıklamaların da yine bâbın kendisi olduğu kabul edilmiştir. Zira bu açıklamaların nitelikleri ve -genellikle- ‘bâb’ kelimesiyle ifade ediliyor olması bu tercihte bulunmaya yol açmıştır.

¹⁴ Güler, “Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine”, 14; Burhan Sümertaş, *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015), 216.; Saliha Türcan, “Rivayet Tefsirlerinde Sahih-i Buhârî'nin Kaynaklık Değeri”, 1627.

¹⁵ Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2019), 25-28.

¹⁶ Akgün, *İmam Buhârî*, 92; Sümertaş, *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i*, 183-214; Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi”, 33-36.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Güler, “Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine”, 13-14.

¹⁸ Güler, “Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine”, 13; Kandemir, “el-Câmi'u's-Sahîh”, 7/115.

¹⁹ Talat Sakallı, “Aynî Gözüyle Buhârî”, *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1987), 137-138.

görüşlerinden, IV) bazen kendi rivayet şartlarına uymayan veya zayıf olan hadislerden, V) manen naklettiği hadislerden, ayrıca VI) meşhur olmuş bir kelime veya ibare kullanarak, VII) fikhî hükümlere yer vererek, VIII) istifhâm edatı ile dikkatleri çekerek, IX) hadiste geçen bir kelimenin şerhini/tefsirini yaparak²⁰ oluşturması da bu çıkarımı tashih etmektedir. Dolayısıyla Buhârî hem bâb hem de kitâb anlamındaki başlıkları; dirâyetinde bulunmak, fikhü'l-hadîs²¹ tecrübesini aktarmak, yorum ve kanaatlerini tevdi ederek muhteva değerlendirmesinde bulunmak için bir tür saha şeklinde kullandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca başlıklar dışında da kelime odaklı izahlar yapması, âyetleri rivayetlerle ilişkilendirmesi, esbâb-ı nüzûl ve nâsîh mensûh bilgisini yansıtması, bâbların altında zikredeceği rivayetlerde ise seçici bir tutum sergileyip her sahih rivayete yer vermemesi eserdeki tefsir bilgisinin ve muhaddisin tefsir faaliyetlerinin kapsam ve derinliğini göstermektedir.²²

2. Sahîh-i Buhârî'nin Tefsir İlmiyle Doğrudan İlişkili Bölümleri

Sahîh'in nüshaları içerisinde, Yûnînî nüshası esas alınarak diğer nüshaların da gösterilmesi suretiyle II. Abdülhamid'in emriyle hazırlanan "Sultaniyye baskısı"nın diğerlerine nispeten daha muteber olduğu kabul edilmektedir.²³ Bilindiği üzere *Sahîh*'in Hindistan (1853), Mısır (1862), İstanbul (1897) ve Avrupa ülkeleri başta olmak üzere birçok baskısı bu nüshaya göre hazırlanmıştır, zira diğer nüshalar zamanla şöhretini kaybetmişlerdir.²⁴ Söz konusu baskılarda kitâb sayıları ve isimleri, bâb sayıları ve rivayetlerin lafızları farklılaşmaktadır. Bu duruma müstensihlerin takip ettikleri esasların ve Buhârî'nin kendi ifadelerini rivayetlerin lafızlarından ayırırken izledikleri yöntemlerin sebep olduğu düşünülmektedir.²⁵ Ayrıca nüshaların okunmasından ve yorumlanmasından kaynaklanan birtakım hataların da söz konusu ihtilafların kaynağı oldukları belirtilmektedir.²⁶ Nitekim Ali Albayrak'ın araştırmasına göre kelimelerin yanlış okunmaları, kelime/cümle/satır atlanması, izahların yanlış yerde nakledilmeleri, farklı nüsha ve hâşiyelerin metne eklenmeleri, rivayetlerin ve bâb başlıklarının yanlış yerlerde

²⁰ Ayrıca müellifin başka malzemelerle bâb başlığı oluşturduğu da belirtilmektedir. bk. Enes Kaynar, *Buhârî'nin Bâb Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bâb Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 76-107. Ayrıca benzer tespitler için bk. Sümertaş, *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i*, 216-239.

²¹ Hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in gayesini kavrama ve hadisleri anlayıp hüküm çıkarma anlamında hadis istilâhı ve bu faaliyetlerin yürütüldüğü hadis ilmi. Geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/547-549; Kaynar, *Buhârî'nin Bâb Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar*, 68.

²² Geniş bilgi için bk. Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Bahar 2010), 250-278.

²³ Arafat Aydın - Ali Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Haziran 2017), 2-5.; Ayrıca bk. Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-123; Akgün, *İmam Buhârî*, 98.

²⁴ Aydın - Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular", 3-4; Akgün, *İmam Buhârî*, 96.

²⁵ Akgün, *İmam Buhârî*, 93.

²⁶ Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 55.

nakledilmeleri ve hadis metinleri ile izahların bâb olarak algılanması söz konusu hatalardan bazılarıdır.²⁷

Nüshalardaki bu farklılıkların doğal sonucu olarak eserin günümüzdeki baskılarında da ihtilaflar görülebilmektedir. İhtilaflar sadece numaralandırmalar ve -manaya etkisi olmayacak derecede- lafızlar üzerinde olsa da²⁸ nihayetinde araştırmacıların kitâb, bâb ve rivayetlerin oranlarını tespiti sırasında çelişkili rakamların zuhur etmesine yol açmaktadır. Buradaki veri tespiti ve analizi araştırmasında ise rakamsal çelişkilerden kaçınabilmek ve araştırmanın mesnedini tayin edebilmek amacıyla; *Sahîh*'in, Mehmed Sofuoğlu tarafından metin ve tercümesine yer verilmek suretiyle hazırlanan *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* isimli çalışma esas alınmaktadır. Söz konusu baskının tercih edilme sebebi; İstanbul ve Kahire baskılarıyla karşılaştırılarak hazırlandığının ve diğer birçok baskıdan da faydalandığının belirtilmesidir.²⁹ Üçten fazla baskının mukayese edilmesiyle hazırlanan bu çalışmanın, hataları minimize ederek verilerin, oranların ve rakamların dökümü için daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

2.1. Kitâbu Bed'ül-Vahy

Sahîh'in birinci kitâbı olan *Bed'ül-Vahy* bölümünde; 1 bâb başlığı ve başlıkla ilişkilendirilen 6 rivayet bulunmaktadır. Bu başlık ve rivayetlerde Nisâ 4/163, 'Alak 96/1-5, Müddessir 74/1-5, Kıyâme 75/16-19, Âl-i İmrân 3/64 olmak üzere toplam 16 âyet yer almaktadır. Bâb, "Resullah'a vahyin başlangıcı ve Allah Teâlâ'nın 'Biz Nuh'a ve ondan sonra gelenlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik'³⁰ kavli" ismiyle kaydedilmektedir. Bölümde ise genel anlamda vahyin başlangıcı, çeşitleri, keyfiyeti, geliş şekilleri, ilk vahiy, fetret süreci, âyet tefsirleri gibi konular yer almaktadır.

Buhârî'nin *Kitâbu Bed'ül-Vahy*'de naklettiği rivayetler tefsir ilmiyle yakından ilgili konuları ihtiva etmektedir. İlk rivayette vahyin kısımları ve Hz. Peygamber üzerindeki etkileri anlatılmaktadır.³¹ Sonraki rivayette Hz. Peygamber'in aldığı vahiy türlerinden sadık rüyanın, vahyin başlangıcını anlatması bakımından Hira mağarasına niçin gittiğinin, burada yaşanan olayların, 'Alak sûresinin ilk beş âyetinin ve sebep-i nüzûlünün, hadiseden sonra yaşananların, vahyin fetrete uğramasının anlatılması rivayeti tefsir ilmi içerisinde önemli bir konuma taşımaktadır. Ayrıca rivayetin hemen ardı sıra ve devamı niteliğinde nakledilen İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742) mürselini kaydetmesi, Müddessir sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlüne yer vermesi ve vahyin fetretinin artık bitip kesintisiz nüzûl sürecine girildiğini anlatması önem arz etmektedir.³² Bir sonraki rivayetin ihtiva ettiği temel konular Kur'ân'ın cem'i ve beyânı şeklindedir. Ancak burada Kur'ân'ın Allah

²⁷ Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh*, 55-161.; Ayrıca bk. Akgün, *İmam Buhârî*, 98.

²⁸ Akgün, *İmam Buhârî*, 93.

²⁹ Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 1/34-35.

³⁰ Nisâ, 4/163.

³¹ Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 1 (No. 2).

³² İbn Şihâb ez-Zührî'den nakledilen bu ifadeler, Buhârî'nin baskılarına göre *Bed'ül-Vahy* kitâbının üçüncü rivayetinin devamı şeklinde nakledildiği gibi dördüncü rivayet olarak da kaydedilmektedir. Biz çalışmamız boyunca Mehmed Sofuoğlu tarafından yayına hazırlanan *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* isimli baskıyı esas aldığımızdan Zührî'nin ifadelerini üçüncü rivayet olarak kabul ettik. bk. Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 1 (No. 3).

Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'in kalbinde toplanması ve muhafazasının sağlanması konu edilmekte, sahâbe tarafından yapılan cem' ve istinsâh faaliyetlerinden bahsedilmemektedir. Rivayette Hz. Peygamber'in, Allah Teâlâ tarafından Kur'ân'ın beyânına vakıf kılınacağı da yer almaktadır. Diğer yandan Kıyâme sûresinin 16-19. âyetlerini ihtiva ettiğiinden metinde yer alan İbn Abbas'ın ifadeleri bu âyetlerin tefsiri addedilmektedir. Bu bakımdan ilgili âyetler de yine rivayetin konularından sayılabilmektedir.³³ Bölümdeki tefsir ilmiyle doğrudan ilişkili son rivayette ise Ramazan arzalarının konu edildiği görülmektedir.³⁴ Rivayeti, benzer rivayetlerden ayıran temel husus ise Cebrâil ile Hz. Peygamber'e atfen belirtilen "Kur'ân'ı müdârese ederlerdi" ibaresidir. Zira bu ibare, arzaların ifa ve icrasını anlamaya katkı sağlaması bakımından önemlidir.³⁵

2.2. Kitâbu'l-Enbiyâ

Buhârî *Kitâbu'l-Enbiyâ* bölümünde, 56 bâb başlığına ve 154 rivayete yer vermektedir. Bu bâblardan 2'si altında yer alan rivayeti başlık edinmekte,³⁶ 2'si başlıksız bir şekilde 'bâb' denilmek suretiyle kaydedilmekte,³⁷ 10'u ya peygamberlerin isimleri ile ya da kıssanın içeriğine binaen müellif tarafından isimlendirilmekte,³⁸ 42'si ise âyet ve âyet grupları başlık haline getirilerek oluşturulmaktadır.³⁹ Bölümün ilk bâbında, Hz. Âdem ve zürriyetinin yaratılışı, son bâbda ise İsrâiloğulları konu edilmektedir. Diğer bâblarda ise sırasıyla Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. İshâk, Hz. İsmail, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Eyyub, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Zülkarneyn, Hz. Hızır, Hz. Lokman, Hz. Yunus, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. İlyas, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya ve Hz. İsa (aleyhimüsselâm) hakkındaki rivayetlere yer verilmekte, bu kıssalara atıflar yapılmaktadır. Ayrıca *Kitâbu'l-Enbiyâ* bölümünde yer alan kıssaların Kur'ân'daki kıssalar ile örtüştüğü, zira tercemelerin genellikle bu âyetlerden oluştuğu vurgulanmalıdır. Nitekim rivayetler ve kıssalar, bâb başlığına taşınan -Mushaf sırasına göre- Bakara 2/20, 30, 37, 67-73, 93, 102, 133, 247, 259; Âl-i İmrân 3/33-37, 42-49, 68; Nisâ 4/125, 163-164, 171-

³³ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No. 4).

³⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No. 5).

³⁵ Geniş bilgi için bk. Murat Bahar, *Kitâbu Bed'ü'l-Vahy Örneğinde Sahih-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 100-102.

³⁶ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3114, 3231.

³⁷ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3210, 3281. Buhârî'nin bu şekilde kaydettiği bâblara "et-Terâcimü'l-Mürsele" adı verilmektedir. Bu bâblarda müellif, başlıkta 'bâb' demekle yetinmiştir ancak bâbın altında rivayetler yer almaktadır. Müellifin sadece 'bâb' demekle yetinmesinin yanı sıra bu bâbın altında herhangi bir rivayete yer vermediği yerler de görülebilmektedir. Bu bâblara ise "et-Terâcimü'l-Müfrede" denilmektedir. Ayrıca bâbda bir başlığın kaydedildiği ve fıkhnın açıkça anlaşıldığı bâblara "et-Terâcimü'z-Zâhire", bâbda başlık olmasına rağmen fıkhnın açıkça anlaşılmadığı ve araştırmaya ihtiyaç duyulduğu başlıklara ise "et-Terâcimü'l-Hafî" ismi verilmektedir. bk. Kaynar, *Buhârî'nin Bâb Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar*, 72-76.

³⁸ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3102, 3125, 3173, 3201, 3202, 3215, 3263, 3264, 3273, 3279.

³⁹ Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3103, 3115, 3117, 3124, 3129, 3132, 3135, 3141, 3151, 3170, 3172, 3174, 3175, 3176, 3178, 3182, 3183, 3190, 3191, 3192, 3194, 3197, 3200, 3212, 3214, 3218, 3219, 3221, 3223, 3227, 3228, 3232, 3235, 3239, 3241, 3243, 3246, 3249, 3250, 3252, 3254, 3277.

172; En'âm 6/138; A'râf 7/21, 23-25, 27, 59-64, 73-79, 117, 138-139, 142-144, 160, 163-166, 171; Tevbe 9/114; Yûnus 10/71-73; Hûd 11/27, 40, 44, 50-60, 70, 78, 84-95, 113; Yûsuf 12/7, 80; Hicr 15/26, 51-64, 66, 75-76, 80-84; Nahl 16/120-123; İsrâ 17/7; Kehf 18/9-26, 94; Meryem 19/1-40, 51-55; Tâhâ 20/9-12, 121; Enbiyâ 21/12, 30, 83; Mü'min 23/28, 31; Furkân 25/22, 53; Neml 27/54-58; Kasas 28/76-82; Lokmân 31/12-19; Sebe' 34/10-14; Yâsîn 36/13-29; Sâffât 37/11, 94, 123-132, 139-148; Sâd 38/17-20, 30-40, 42; Ahkâf 46/21-26; Zâriyât 51/39, 49; Vâkıa 56/58, 61; Mücâdile 58/8; Tahrîm 66/11-12; Kalem 68/48-50; Hâkka 69/6-8, 14; Nuh 71/1-28; Mürselât 77/33; Târık 86/4, 8; Fecr 89/5; Beled 90/4 ve Tin 95/4 âyetleriyle ilişkilendirilerek nakledilmektedir. Buna göre *Kitâbu'l-Enbiyâ* bölümünün bâb başlıklarında toplam 332 âyet yer almaktadır. Bu rakam bâbın kendi âyetlerinin ve bâbın içerisinde parçalı halde bulunan âyetlerin toplamıdır; bâbların altında nakledilen rivayetlerde geçen âyetler bu rakama dâhil değildir.

Buhârî'nin *Kitâbu'l-Enbiyâ* bölümündeki tefsir faaliyetlerini tespit ve te'kid etmesi amacıyla örnek vermek gerekirse; Buhârî ilk bâbda, Hz. Âdem (as) ve zürriyetinin yaratılmasıyla ilgili ifade etmek istediği noktaları, aynı bâb başlığında yer verdiği “*salsal*”, “*femerrat bihi*” ve “*en lâ tescüde*” âyetlerinin filolojik tahlilleri ile ortaya koymaktadır.⁴⁰ Burada ve bâbın altında herhangi bir merfu veya mevkuf rivayete yer vermeyip dilbilimsel tefsir faaliyetinde bulunması dikkat çekmektedir. İkinci bâbda ise; Hz. Âdem'in (as) yaratılışının konu edildiği Bakara, 2/30 âyetini zikrettikten sonra âyetin âyet ile tefsiri mahiyetinde yaratılışla ilgili başka âyetlere de müracaat ederek izahlarda bulunmaktadır. İzahlarını İbn Abbas'tan ve 'diğerleri'nden nakille aktaran Buhârî, ayrıca çiftler halinde yaratılış ile ilgili Zâriyât, 51/49 âyetine ve yaratılış fitratı ile ilgili Tîn, 95/4 âyetine atıf yaparak konulu tefsir faaliyetinde bulunmaktadır. Bâbın altında naklettiği rivayetler üzerinden de bu âyetlerin muhtevalarına işaret etmekte ve âyeti hadis ile ilişkilendirip rivayet tefsiri türünde faaliyette bulunmaktadır.⁴¹ Diğer bâbların birçoğunda da benzer faaliyette bulunan Buhârî, peygamber kıssalarının bir kısmına hadisleri nakletmek suretiyle değinirken bir kısmına da sahâbenin sorduğu veya yaşadığı olaylara Hz. Peygamber'in verdiği cevaplar üzerinden temas etmektedir.

2.3. Kitâbu't-Tefsîr

Buhârî *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde 366 bâb açmaktadır. Bu rakam 'bâb' ismi taşıyan başlıkları kapsamaktadır. 'Bâb' ismi verilmeyenlerin sayısı ise 43'tür ve bunlar sûrelerin isimleri kaydedildikten sonra atılan başlıklardır. 'Bâb' ismi verilmeyen başlıkların; Mü'minûn, Neml, Ankebût, Fâtır, Mü'min, Zâriyât, Tûr, Hadîd, Mücâdile, Teğâbün, Mülk, Hâkka, Me'âric, Cin, Müzzemmil, İnsân, Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfîtâr, Mutaffifîn, Burûc, Târık, A'lâ, Ğâşiye, Fecr, Beled, Şems, İnşirâh, Tîn, Kadîr, Beyyine, Âdiyât, Kârî'a, Tekâsür, Asr, Hümeze, Fîl, Kureyş, Mâ'ûn, Kevser, Kâfirûn, Felak ve Nas sûrelerine ait oldukları, bu sûre isimlerinin hemen altında kaydedildikleri ve sûrelerin de birer başlıkta tamamlandıkları görülmektedir. Söz konusu başlıklarda 'bâb' ismi kaydedilmemiş olsa da; birer başlık hüviyeti taşımaları, diğer bâblar ile örtüşen usullere sahip olmaları ve farklı nüshalarda/baskılarda -bazılarının- 'bâb' olarak kaydedilmesi nedeniyle bunların da bâb olarak düşünülmesinin daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim 'bâb' ismi

⁴⁰ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3102.

⁴¹ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 7/3103-3113.

taşımayan başlıkların tamamı, ilgili sûrenin âyetleri ve bunlarla ilişkilendirilen sahâbe kavilleri yazılarak tanzim edilmiştir. Bu itibarla toplam bâb sayısının 409 olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

409 bâbdan 4'ü başlıksız bir şekilde 'bâb' denilmek suretiyle kaydedilmekte,⁴² 3'ü âyetlerin içeriklerine binaen isimlendirilmekte,⁴³ 402'si ise ilgili sûreye ait âyet ve âyet grupları yazılarak başlık halini almaktadır.⁴⁴ Müellif bölümde 114 sûrenin tamamına yer vermektedir. Sûrelerin bazı âyetlerini noksan bırakmış olsa da bâb başlıklarında ve rivayetlerin içerisinde yer alanlarla beraber düşünüldüğünde âyetlerin önemli bir kısmını zikrettiği anlaşılmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Buhârî burada 1514 âyet kaydetmektedir. Bu da Kur'ân'ın %24,27'sine tekabül etmektedir.⁴⁵ Bu rakam müellif tarafından bâb haline getirilen âyetlerin ve bâbın içerisinde bu âyetleri müteakip kaydedilen diğer âyetlerin toplamıdır. Bâblarda istidlal ve âyetin âyeti tefsiri mahiyetinde yer alan sûre dışı âyetler ise sayıya dâhil edilmemiştir. Bu anlamda söz konusu rakamın, tekrarlara yer verilmeden tespit edilen hali olduğu belirtilmelidir. Keza bâblardan sonra nakledilen rivayetlerin içerisinde de âyetlere yer verildiği görülmektedir ve bu âyetler de yine tespit edilen sayıya dâhil edilmemiştir. Söz konusu rivayetlerde geçen âyetlerin, bâblardan bağımsız olarak sadece hadis metninin bir parçası olması hasebiyle nakledilme ihtimalleri ve âyetlerin birçok bâb ve kitâbda tekrar etme durumları bu tercihe sebep olmuştur.

Kitâbu't-Tefsîr bölümünde 500 rivayet numaralandırılarak nakledilirken bâblarda yer alan mevkuf rivayetlerle beraber bu sayı çok daha fazla yekûna ulaşmaktadır. Âyetlerin tefsiri kabilinden zikredilen rivayetler; kimi zaman filolojik tahliller için zikredilmekte, kimi zaman âyetin rivayetle tefsiri mahiyetinde ve kimi zaman da müellifin zihnindeki manayı rivayetle anlatarak kısmen dirâyette bulunması şeklinde görülmektedir. Buhârî, âyetlere genellikle bâb başlıklarında yer vermesi sebebiyle âyetlerle rivayetler arasındaki birlikteliği yoğun olarak göstermektedir. Ancak bâblar, âyet ve âyet grupları verilerek kaydedilmiş olsalar da buralarda birçok mevkuf rivayet de yer almaktadır. Ayrıca Garîbu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân türü eserlerden yaptığı alıntılarla Kur'ân lafızlarını açıklayan müellif, filolojik tahliller yaparken Arap meseli ve cahiliye şiri de dâhil olmak üzere çeşitli verileri kullanmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla bu bölümde İbn Hacer'in, Buhârî'nin, hadislerde geçen garîb lafızları garîbu'l-Kur'ân ile açıkladığına ve Kur'ân ile hadisin tefsirini/şerhini birlikte gerçekleştirdiğine yönelik ifadelerinin hem sebebi hem de örnekleri görülmektedir.⁴⁷

⁴² Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9/4172, 4242; 10/4467; 11/5021.

⁴³ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9/4166; 10/4470, 4501.

⁴⁴ Bk. Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9, 10 ve 11. ciltler.

⁴⁵ Bu hesaplamada Kur'ân'ın, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan baskısı esas alınarak toplam âyet sayısı 6236 olarak kabul edilmiştir.

⁴⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 170-178.; Ayrıca diğer bir araştırma için bk. Akbaş, *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*, 149-155. Akbaş'ın araştırması ile tarafımızca yapılan araştırmanın sayısal ihtilafı temelde nüsha ve muhakkik farklılıklarından ileri gelmektedir. Nitekim kendisi de nüshalar arasındaki farklılığa dikkat çekmiş, bu anlamda kendi kullandığı tahkiki özellikle belirterek nüsha farklarından doğabilecek ihtilafı işaret etmiştir. bk. Akbaş, *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*, 156.

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 6/366.

Buhârî'nin *Kitâbu't-Tefsîr* bölümündeki tefsir faaliyetleri birçok yönden tezahür etmekte, bu hususta herhangi bir tartışma da vâki olmamaktadır. Kâtip Çelebî'nin kaydettiğine göre İbn Hacer de Buhârî'nin tefsir faaliyetlerini tespit etmek üzere *Tecrîdü't-Tefsîr min Sahîhi'l-Buhârî alâ Tertîbi's-Suver* isminde bir eser yazmıştır.⁴⁸ Bu sebeple Fâtîha sûresi ile ilgili olan iki bâbın incelenmesi, onun tefsir faaliyetlerini temsilen göstermesi bakımından yeterli olacaktır: Buhârî, henüz ilk bâba geçmeden önce sûrenin ismini kaydetmekte ve burada 'besmele' âyetinden ötürü "*Rahmân*" ve "*Rahîm*" isimlerinin tefsirini yapmaktadır. Ona göre bu iki isim "*er-rahmetü*" kelimesinden türemektedirler. Ayrıca "*er-Rahîm*" ve "*er-Râhim*" isimleri tıpkı "*Alîm*" ve "*Âlim*" isimlerinde olduğu gibi aynı anlama gelmektedirler.⁴⁹ Buhârî, birinci bâbda sûreye Ümmü'l-Kitâb isminin de verildiğini belirterek bunun sebebini; mushaflarda ilk sırada yer alması ve namaza bu sûre ile başlanması yaklaşımıyla açıklamaktadır. Yine bâbın içerisinde "*ed-dîn*" âyetinin tefsirini yapan müellif, 'kemâ tedînü tûdân' Arap meselini kullanarak ve Mücâhid'in 'hesaba çekmektir' sözüne atıf yaparak kelimenin semantik analizine yer vermektedir. Bâbın altında ise "...Sana bir sûre öğreteceğim, o sûre Kur'ân'daki sûrelerin en büyüğüdür..." hadis-i şerifini sûre ile ilişkilendirerek rivayet tefsiri türünde faaliyet ortaya koymakta ve sûrenin faziletine işaret etmektedir.

Buhârî ikinci bâbda ise sûrenin yedinci âyetinin son bölümünü kaydetmekte ve bu ibare ile "*İmam; ğayri'l-mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn dediği zaman siz de 'âmîn' deyin. Her kimin âmin demesi meleklerin âmin demeleriyle örtüşürse onun geçmiş günahları bağışlanır*" hadisi ilişkilendirmektedir.⁵⁰ Buhârî'nin sahâbe kavli ve merfu rivayetler ile âyetlerin amelî yönüne işaret etmesi, bu anlamda da tefsir faaliyetinde bulunması, onun rivayet tefsir usulünü kullandığını gösterirken; Arap meseline yer vererek Kur'ân kelimelerini açıklaması ise dirâyet tefsiri faaliyetinde bulunduğu önemli bir örneği olarak anlaşılmalıdır.⁵¹

2.4. Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân

Sahîh'in 66. kitâbı olan *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümü 37 bâb ve 85 hadisten teşekkül etmektedir. Bu bâblardan 6'sında bir veya birkaç âyet-i kerîme,⁵² 4'ünde de hadisler bâb başlıklarına taşınmaktadır.⁵³ Kalan 27'si ise müellifin kendi ifadeleri ile kaydedilmektedir. Bâb başlıklarında -Mushaf sırasına göre- Mâide 5/48, Yûsuf 12/2, Nahl 16/103, Ankebût 29/51, A'lâ 87/5-7, İsrâ 17/106, Müzzemmil 73/4, 20 olmak üzere toplam 10 âyete yer verilmektedir. Ayrıca Fâtîha, Bakara, Kehf, Fetih, İhlas, Felak ve Nas sûrelerinin faziletlerine dair hususi bâblar tanzim edildiği de görülmektedir.⁵⁴ Bâblarda bu sûreler

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/345.

⁴⁹ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9/4165.

⁵⁰ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 9/4165-4168.

⁵¹ Kitâbu't-Tefsîr'in tefsir ilmiyle ilişkisine ve önemine dair ayrıca bk. Abdulhamit Birışık, "Kitâbu't-Tefsîr ve Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân Çerçevesinde Bedruddîn Aynî'nin Tefsirciliği", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Gaziantep: TDV Yayınları, 2013), 408-411.

⁵² Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 11/5073, 5078, 5116, 5131, 5136, 5145.

⁵³ Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 11/5086, 5092, 5120, 5153.

⁵⁴ Bk. Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, 11/5100-5110.

dışında herhangi bir sûre veya âyete yer verilmemekte, ancak bâbların altında yer alan rivayetlerde daha birçok âyet ve âyet grubunun yer aldığı tespit edilebilmektedir. Diğer yandan bâblarda; vahyin nüzülü, ilk vahiy, Kur'ân'ın dili, cem'i, vahiy kâtipleri, yedi harf, arzalar, Kur'ân'ın i'câzı gibi ulûmu'l-Kur'ân konularına ve çeşitli kıraat meselelerine yer verilmektedir. Müellif, bu meselelerin her biri için ise en az bir rivayet nakletmektedir. Bu bölümde müellifin, rivayetler vesilesiyle sûrelerin/âyetlerin dikkat çeken noktalarını vurguladığı ve önem atfettiği nüanslarını hatırlattığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra gerek bâb başlıkları ve gerekse rivayetler vesilesiyle çeşitli filolojik tahlillerde bulunduğu, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahâbe kavilleriyle konulara temas ettiği görülmektedir.⁵⁵

Netice itibarıyla *Bed'ü'l-Vahy, Enbiyâ, Tefsir ve Fedâilü'l-Kur'ân* bölümlerindeki âyetlerin rakam ve oranlarına dair yukarıda yer alan bilgiler tespit edilirken bölümlerin içerisindeki rivayetlerde geçen âyetlerin hesaba katılmadığı belirtilmişti. Buna göre dört bölümün sadece başlıkları ve bâbları dikkate alındığında Buhârî'nin Kur'ân'ın %30'unu tefsir ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin ve yukarıda değinilen diğer detayların araştırılması durumunda âyetlerin tam sayısına ulaşılabileceği muhakkaktır. Bu itibarla tüm bölümlerin detaylarındaki âyet tefsirleri tespit edilerek hesaba katılması durumunda ise Buhârî'nin, Kur'ân'ın yaklaşık olarak %50'sine dair tefsir faaliyetinde bulunduğu sonucuna ulaşılacağı öngörülmektedir. Nitekim müellif eseri boyunca, birçok bölümde ve bâbda, çeşitli bağlamlarda, az veya çok oranda tefsir ilmiyle ilişkili bilgi sunmakta, bu sebeple de tefsir faaliyetinin yer almadığı bir bölüm neredeyse bulunmamaktadır.⁵⁶

3. Sahîh-i Buhârî'de Tefsir Edilen Âyetler

Sahîh-i Buhârî'nin baskıları arasındaki farklılık ve eserin ihtiva ettiği derinlik araştırmacıların dökümlerinin ihtilafı olmasına sebebiyet vermektedir. Keza araştırmacıların birtakım sâiklere sahip olması da aynı ihtilafa yol açmaktadır. Ön kabuller, değerlendirme kriterleri, müktesebatı yorumlama yöntem ve derinlikleri bu sâiklerden bazılarıdır. Ayrıca Kur'ân'ın tüm ilimlerin ana kaynağı olduğu göz önünde bulundurulduğunda; bir temel hadis kaynağı üzerine yapılan tefsir araştırmalarında sayısal ve oransal ihtilafların ortaya çıkması da son derece anlaşılır hal almaktadır. Çünkü herhangi bir rivayet, Kur'ân ortak paydasında buluştuklarından dolayı tefsir sahasına çekilebilmektedir. *Sahîh*'in ihtiva ettiği tefsir bilgisi/faaliyeti denildiğinde nihayetinde tüm kitâbların zikredilebilmesi veya herhangi bir rivayetin konu olarak benzeştiği bir âyetle ilişkilendirilebilmesi bu sebebe matuftur. Dolayısıyla eserin tefsir bilgisinin ve faaliyetlerinin dökümü yine bu sebeple farklılık arz edebilmektedir.

Bu kabilden olmak üzere *Sahîh*'in, bir araştırma merkezi tarafından hazırlanan Dâru't-Te'sîl baskısında âyet fihristine yer verilmektedir. Buradaki araştırma ile söz konusu fihrist arasında ise çeşitli farkların olduğu görülmektedir. Ancak bilindiği üzere fihristler konuyla irtibatına ya da mahiyetine bakmadan âyetlerin geçtikleri yerlere işaret etmek üzere düzenlenirler. Veya konuyla ilişkilendirilen tam metin kaydedilmek istendiğinde, metnin konudan bağımsız bölümünde yer alan âyetler de fihristlerde yer alırlar.

⁵⁵ Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân'ın tefsir ilmiyle ilişkisine ve önemine dair ayrıca bk. Abdulhamit Birışık, "Kitâbu't-Tefsîr ve Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân Çerçevesinde Bedruddîn Aynî'nin Tefsirciliği", 408-411.

⁵⁶ Akbaş, *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*, 151.

Dolayısıyla bir fihristin âyeti kaydetmesi, ilgili bölümde mutlaka tefsir faaliyetinde bulunulduğu anlamına gelmemektedir. Diğer yandan fihristte yer alan rakamlar ile tarafımızca tespit edilen rakamların ihtilafı olmasında; I) farklı nüshalara dayalı olarak âyetlerin taksir edilmeleri, II) farklı nüshalara dayalı olarak âyetlerin taksim edilmeleri, III) kitâblarda veya bâblarda yer alan âyetlere işaret edilme(me)si, IV) başlıklardaki veya rivayet içlerindeki tek kelime, terkip veya kısa bir ibare halinde bulunan âyetlerin sayımı ve V) bâbda veya rivayette bir âyetin birkaç kelimesinin farklı bağlamlarda yer almasına rağmen bunların bir tek âyet sayılma(ma)sı durumlarının da etkisi görülmektedir.

Nitekim buradaki araştırmada sadece dört bölüm ve sadece bâb başlıklarında yer alan âyetler hesaplandığında 1872 âyete yer verildiği sonucuna ulaşılrken, söz konusu baskı ise tüm bölümleri ve rivayetleri hesaba katarak 1953 âyete ulaşmıştır. Buradaki araştırmada sadece dört bölümde %30'luk oran tespit edilirken, fihristte ise tüm bölümlerin incelenmesi sonucunda %30 oranı tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle buradaki araştırmada *Sahîh*'in tamamının tüm detaylarıyla incelenmesi sonucunda Kur'ân'ın en az %50'sinin tefsirine ulaşılaacağı öngörülürken Dâru't-Te'sîl baskısındaki fihrist tüm eserde Kur'ân'ın %30'una yakın âyetini tespit etmiştir. Bu ihtilafın yukarıda ifade edilen sebeplere râci olduğu, en belirgin sebebin ise 'fihristte kelime ve kısa terkiplerden oluşan âyetlere yer verilmemesi' olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim fihristler, âyetin tek bir kelimesinin veya kısa bir ibaresinin geçtiği yerlere genellikle işaret etmemektedirler; tam âyetlerin geçtiği yerlere işaret etmekle yetinmektedirler. Çünkü kelime veya terkip indeksi hüviyetinde değildir. Buradaki çalışma ile söz konusu fihristin ihtilaf etmesindeki en önemli sebep burasıdır. Erken dönem tefsir eserlerinde bir âyetin, sadece bir kelimesinin veya kısa da olsa bir ibaresinin tefsir edilmesi söz konusu âyetin bütün olarak tefsirinin yapıldığı anlamını taşıdığından⁵⁷ Buhârî'nin kelime sınırlı tefsirde bulunması erken dönem tefsir eserleriyle örtüşmektedir. Bu da fihristin verilerini değil tarafımızca çıkarılan verileri tahkim etmektedir. Nihayetinde ilgili fihristin, *Sahîh*'teki tefsiri yapılan âyetleri tespit etmek gibi bir amacı yokken tarafımızca âyetlerin metinde bulunması değil tefsirlerine yönelik bilgilerin sunulup sunulmadığı esas alınmıştır. Şu kadar var ki fihristin de buradaki araştırmanın da azımsanamayacak oranda âyet tespit etmesi sonucunda; *Sahîh*'teki tefsir bilgisinin ve Buhârî'nin tefsir faaliyetlerinin hayli yüksek olduğu yönünde müdellel bir kanıya ulaşılmaktadır. Bu itibarla aşağıda söz konusu araştırmanın tarafımızca düzenlenerek tablolaştırılmış hali kaydedilmektedir.

⁵⁷ Örnek olarak bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, nşr. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1989), 196; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/120. Bu müfessirler ve ilgili âyet tefsirlerinin yanı sıra Mukâtil b. Süleymân, Süfyân es-Sevrî, Ferrâ, Ahfeş gibi erken dönem müfessirlerinin hemen hepsinin benzer tefsir faaliyetinde buldukları görülmektedir.

Mushaf Sırası	Sûre İsmi	Kitâbu Bed'i'l-Vahy	Kitâbu'l-Enbiyâ	Kitâbu't-Tefsîr	Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân	Sahîh'te Yer Alan Toplam Âyet Sayısı
1	Fâtiha Sûresi	1		2, 3, 4.	1, 2.	4
2	Bakara Sûresi		30, 36-37, 58, 67, 69, 71-72, 93, 102, 127, 133, 143, 260.	14, 19, 22, 26-27, 31, 45, 57-58, 63, 78, 80, 88, 97, 109, 116, 125-128, 136, 142-150, 158, 170, 178, 183-185, 187, 189, 193, 195-196, 198-199, 201, 204-205, 214, 221, 223, 232, 234, 236-240, 243, 255, 258-260, 264, 266, 273, 275-276, 279-281, 284-286.		128
3	Âl-i İmrân Sûresi		33, 36-37, 42-47, 68.	7, 16, 27, 36, 39, 55, 64, 77, 92-93, 103, 110, 117, 121-122, 125, 128, 146, 152-154, 172-173, 180-181, 186-187, 190-192, 198.		76
4	Nisâ Sûresi		125, 159, 163-164, 171.	2-4, 6, 8, 11-12, 15, 18-19, 23-24, 33, 40-43, 47, 55, 59, 65, 69, 75, 83, 88, 90, 93-99, 102-103, 117-122, 127-129, 135, 163, 176.	41, 95.	81
5	Mâide Sûresi		117-118.	1-3, 6, 13, 21, 24, 33, 45, 52, 67-68, 87, 89-90, 93, 101, 103, 116-118.		34
6	En'âm Sûresi		45, 82, 84, 90, 130, 138.	9, 23, 25-26, 35-36, 42, 45, 47, 59, 65, 70-71, 76, 82, 84, 86, 90, 93, 96, 98-99, 102-103, 112-113, 128, 136, 138, 141-143, 145-146, 150-151, 157.		51

7	A'râf Sûresi	12, 23-24, 27, 65, 73, 93, 105, 138-139, 142-143, 149, 160, 163, 166, 171, 189.	5, 12, 18, 20-22, 24, 27, 33, 38, 41, 55, 58, 89, 92-93, 95, 105, 116, 126, 131, 143, 149, 156, 158, 160, 163, 165, 171, 176, 182, 184, 189, 199-202, 205.	54
8	Enfâl Sûresi		1, 9-13, 22, 24, 30, 32-33, 35, 37, 39, 50, 57, 59, 61, 65-66.	30
9	Tevbe Sûresi	114.	1-4, 12, 16, 34-36, 41-42, 49, 52-53, 57, 60-61, 66, 68, 70, 72, 79-80, 84, 95-96, 102-103, 109, 113-114, 117-119, 128.	61
10	Yûnus Sûresi	71-72.	2, 11, 22, 24, 26, 61, 68, 78, 90, 93, 100, 102.	16
11	Hûd Sûresi	25, 44, 56, 87, 92, 95, 106, 113.	5, 7-8, 18, 22, 27, 35-36, 40, 44, 54, 56, 59, 61, 67, 70, 73, 77-78, 81, 85, 87-88, 92, 99, 101-102, 106, 113-114, 116.	37
12	Yûsuf Sûresi	3, 7, 80, 82, 87, 110.	3, 6-7, 17-18, 21-23, 25, 30-31, 33, 44, 50-51, 65, 68-69, 82, 85, 87, 94, 107, 110.	41
13	Ra'd Sûresi		4, 6-8, 10-11, 13-14, 17-18, 22, 24, 30-32, 34, 41.	17
14	İbrahim Sûresi	35-37.	3, 6-7, 9, 14, 16, 21-22, 24-28, 31, 34.	20
15	Hicr Sûresi	51, 61-62, 75-76, 80.	2, 4, 7, 15, 22, 26, 41, 53, 61-62, 72, 75, 79-80, 87, 90-91, 94, 99.	28
16	Nahl Sûresi	120.	6-7, 9, 46, 47, 62, 66, 70, 72, 81, 92, 98, 102.	37

17	İsrâ Sûresi	7.	3-8, 13, 16, 23, 26, 28, 31, 37, 49, 51, 55-57, 60, 62-64, 66, 68-70, 75-76, 78-79, 81, 84-85, 92, 97, 100, 102, 107, 110-111.	106.	47
18	Kehf Sûresi	9, 11, 14, 17-19, 22, 61-64, 71, 77, 83-85, 94, 96-99.	6, 12, 14, 17, 19, 22, 28-29, 33-34, 37-38, 40, 44-45, 54-56, 58, 60-64, 69-74, 76-77, 79-82, 101, 103-105, 108.		60
19	Meryem Sûresi	5-8, 10-12, 15-16, 18, 22-24, 27, 47, 53-54, 57.	34, 38-39, 46, 58-59, 64, 73-74, 77, 79-80, 83, 86, 89-90, 98.		41
20	Tâhâ Sûresi	9-10, 12, 21, 31, 40, 42, 54, 61, 63-64, 67, 71, 77-79, 81, 87-89, 95, 97, 104, 106-108, 112, 117, 124-125.	12, 21, 31, 40, 42, 54, 61, 63-64, 67, 71, 77-79, 81, 87-89, 95, 97, 104, 106-108, 112, 117, 124-125.		40
21	Enbiyâ Sûresi	12, 30, 63, 83, 104.	12-13, 15, 19, 28, 33, 43, 52, 58, 78-80, 92, 96, 98, 104, 109.		26
22	Hac Sûresi	2.	2, 11-12, 15, 18-19, 24-25, 34, 52, 72.		24
23	Mü'minûn Sûresi	27.	12, 17, 33, 36, 55-63, 74, 101, 104, 113.		23
24	Nûr Sûresi		1, 6-9, 11, 13-20, 22, 31, 43, 49, 60-61.		37
25	Furkân Sûresi		5, 13, 21, 23, 30, 34, 45, 62, 65, 68-70, 74, 77.		17
26	Şu'arâ Sûresi	189.	63-64, 78, 80, 87, 128-129, 148-149, 153, 183, 189, 193, 214-215, 219.		23
27	Neml Sûresi	39, 54-58.	19, 23, 31, 37, 41-42, 49, 70, 72, 88.		20

28	Kasas Sûresi	10-11, 20, 34-35, 76, 82.	10-11, 18, 20, 29, 34-35, 51, 56-59, 66, 69, 71, 76, 82, 85, 88.	22
29	Ankebût Sûresi	36.	3-4, 13, 38. 51.	9
30	Rûm Sûresi		1-3, 10, 15, 28, 30, 39, 43-44, 48.	14
31	Lokmân Sûresi	12-13, 18.	13, 34.	7
32	Secde Sûresi		10, 17.	5
33	Ahzâb Sûresi		5-6, 14, 21, 23, 28-29, 34, 37-38, 49, 51, 53-54, 56, 60, 63, 69.	22
34	Sebe' Sûresi	10-14.	3, 5, 19, 22-23, 26, 37, 46, 49, 52-54.	17
35	Fâtır Sûresi		18, 21, 27, 43.	14
36	Yâsin Sûresi	13-14, 19, 29.	12, 14, 19, 30, 37-38, 40-42, 51-52, 65, 75.	15
37	Sâffât Sûresi	11, 70, 89, 94, 123-129, 139, 148.	8-9, 12, 14, 22-23, 27-28, 47, 49, 51, 55, 67, 69-70, 78, 94, 139, 158, 165.	42
38	Sâd Sûresi	17-20, 22-24, 30-36, 39, 42.	2, 5, 7, 11, 13, 15-16, 32-33, 35, 38, 44, 52, 86.	30
39	Zümer Sûresi		23-24, 28-29, 33, 36, 45, 61, 67-68, 75.	19
40	Mü'min Sûresi	28.	28, 37, 41, 43, 60, 72, 75.	9
41	Fussilet Sûresi		7, 9-12, 16-17, 19, 22-25, 30, 34, 39-40, 47-48, 50, 54.	20
42	Şûrâ Sûresi		11, 15, 21, 23, 28, 31, 33, 45, 50-52.	21
43	Zuhruf Sûresi	17.	4-5, 8, 13, 15, 20, 22, 26, 28, 33, 36, 52-53, 55-57, 60, 77, 79, 81.	23
44	Duhân Sûresi		10-16, 20, 24, 32, 37, 45, 54.	15
45	Câsiye Sûresi		24, 29, 34.	5

46	Ahkāf Sûresi	21, 25.	8-10, 15, 24.		9
47	Muhammed Sûresi		1, 4, 6, 11, 15, 17, 21, 22, 29, 35, 37.		12
48	Fetih Sûresi		1-2, 4, 6-9, 14, 18, 29.	1.	18
49	Hucurât Sûresi		5, 9, 11, 14.		11
50	Kaf Sûresi		3-6, 8-10, 15, 18, 21, 23, 30, 36-38, 42.		17
51	Zâriyât Sûresi	39.	1, 11, 21, 26, 29, 34, 41, 47, 40-50, 56, 59.		18
52	Tûr Sûresi		1-3, 5-6, 9, 21, 23, 25, 28, 32, 35-37. 44.		16
53	Necm Sûresi		1, 6, 8-10, 12, 17-20, 22, 34, 37, 48-49, 53, 57, 61-62.		19
54	Kamer Sûresi	17.	2, 4, 8-9, 14-15, 17, 20-21, 28-29, 31-32, 36, 38-39, 45-46, 48, 51.	45-46.	23
55	Rahmân Sûresi		9, 12, 14, 17, 19-20, 24, 27, 29, 31, 35, 44, 46, 48, 54-55, 62, 64, 66, 68, 72.		22
56	Vâkıa Sûresi	58.	3-5, 15, 25, 29-31, 34, 37, 39, 43, 45-46, 55, 58, 65-66, 71, 73, 75, 81, 86, 89, 91.		32
57	Hadîd Sûresi		3, 7, 9, 15, 25, 29.		9
58	Mücâdile Sûresi		5, 19.		9
59	Haşr Sûresi		2-3, 5-7, 9.		9
60	Mümtehine Sûresi		1, 5, 10, 12.		7
61	Saf Sûresi		4, 14.		7
62	Cum'a Sûresi		3, 5, 11.		5
63	Münâfikûn Sûresi		1-8.		9
64	Teğâbûn Sûresi		11.		3
65	Talâk Sûresi		4, 9.		8

66	Tahrîm Sûresi	11-12.	1-4, 6.	9
67	Mülk Sûresi		1, 4, 8, 15, 19, 21, 27.	12
68	Kalem Sûresi	48.	3, 9, 13, 20, 25-26, 42.	10
69	Hâkka Sûresi	6-8, 14.	5-6, 11, 21, 23, 25, 27, 46-47.	16
70	Me'âric Sûresi		15-16.	9
71	Nûh Sûresi	1.	10-13, 26, 28.	10
72	Cin Sûresi		1-2, 19.	6
73	Müzzemmil Sûresi		8, 12, 14, 18. 20.	13
74	Müddessir Sûresi	1-2, 5.	1-2, 4-5, 9, 50.	7
75	Kiyâme Sûresi	16, 18-19.	1, 5, 11, 16-19, 34, 36. 1, 16, 19.	12
76	İnsân Sûresi		2-4, 7, 28.	7
77	Mürselât Sûresi		1, 32, 35, 38.	5
78	Nebe' Sûresi		1, 13, 18, 27, 36-37.	10
79	Nâziât Sûresi		1, 5, 10, 20, 27, 30, 42.	11
80	Abese Sûresi		1, 6, 10, 15, 23, 38, 41.	8
81	Tekvîr Sûresi		2, 6-7, 17-18.	7
82	İnfitâr Sûresi		3, 7, 9.	5
83	Mutaffifîn Sûresi	9, 26.	4-6, 14, 36.	8
84	İnşikâk Sûresi		7-8, 14, 17, 19.	9
85	Burûc Sûresi		10.	5
86	Târık Sûresi	4, 8.	11-12.	7
87	A'lâ Sûresi		1. 6-7.	4

88	Gâşiye Sûresi		3, 11, 25.	6
89	Fecr Sûresi		7, 9, 13-14, 18-20, 27.	8
90	Beled Sûresi	4, 20.	2-3, 6, 10-13, 16.	11
91	Şems Sûresi		11-12, 15.	6
92	Leyl Sûresi		1, 3, 5-11, 14.	11
93	Duhâ Sûresi		1-3, 8.	4
94	İnşirâh Sûresi		1-3, 5, 7.	5
95	Tin Sûresi	4-5.	4, 7.	4
96	'Alak Sûresi	1-5.	1-5, 8, 15-18.	10
97	Kadir Sûresi		1-5.	5
98	Beyyine Sûresi		1, 3, 5.	3
99	Zilzâl Sûresi		1, 5, 7-8.	4
100	Âdiyât Sûresi		1, 4, 8, 10.	4
101	Kâria Sûresi		1, 4-5.	3
102	Tekâsür Sûresi		1.	1
103	Asr Sûresi	2.	1.	2
104	Hümeze Sûresi		1, 8.	2
105	Fil Sûresi		1, 3-4.	3
106	Kureyş Sûresi		1, 4.	2
107	Mâûn Sûresi		2, 5-6.	3
108	Kevser Sûresi		1, 3.	2
109	Kâfirûn Sûresi		1-3, 6.	4
110	Nasr Sûresi		1-3.	3

111	Tebbet Sûresi		1-5.		5
112	İhlâs Sûresi		1-4.	1.	4
113	Felâk Sûresi		1-3.	1-2.	5
114	Nâs Sûresi		1, 4.	1.	3
<hr/>					
Toplam		12	221	1277	22
<hr/>					
Genel Toplam		1532			1953
<hr/>					

Sonuç

Tefsir ilmi evvel emirde erken dönem bilgi, belge ve bulgularına ihtiyaç duymaktadır. Nitekim âyetlerin nüzûl dönemindeki anlamlarını yakalamak bu verilerle daha mümkündür. Rivayetlerde mahfuz olan tefsir bilgileri ise söz konusu anlamayı sağlama açısından önem arz etmektedir. Tedvin ve tasnif edilen bu verilere öncelikle muhaddislerin vâkıf oldukları takdir edilecektir. Buna göre bir hadis kaynağının rivayetleri kitâblara ve bâblara ayırarak, sahabe ve tâbiûn kavilleriyle ilişkilendirerek ve iç/dış bağlamalarını yansıtarak kaydetmesi anlama yönelik bir faaliyet olarak kabul edilecektir.

Söz konusu faaliyetlerin en önemli temsilcilerinden birisi olarak görülen Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinin kapsamlı bir şekilde incelendiği bu çalışmada öncelikle tefsir bilgisinin ve faaliyetlerinin yoğun olduğu bölümler tespit edilmiştir. Bunlar *Bed'ü'l-Vahy*, *Enbiyâ*, *Tefsîr* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* kitâblarıdır. *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde vahyin başlangıcına, çeşitlerine, keyfiyetine, geliş şekillerine, ilk vahye, fetret sürecine ve sayıca az olsa da âyet tefsirlerine dair bilgilerin bulunması bölümün tefsirle ilişkisini ve önemini göstermektedir. *Kitâbu'l-Enbiyâ* bölümünün, peygamberlerin kıssalarına ulaşmak ve anlamak bakımından tefsir ilmiyle yakınlığı açıktır. Zira Kur'ân'ın üçte birinin kıssalardan müteşekkil olması söz konusu yakınlığın en önemli sebebidir. Ayrıca kıssaların mübhem ve mücmel ifadeler içermeleri, bu ifadelerin (varsa) bilgisine, tefsirine veya te'viline rivayetler üzerinden ulaşılması da yine *Enbiyâ* bölümünü önemli bir konuma taşımaktadır. *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünün mevzû olarak tefsir ilminin verilerini içermesi, mebâdî olarak ilmin usulü çerçevesinde hareket etmesi, mesâil olarak ilmin müşkil, mücmel, mübhem, muğlak, garîb gibi verilerini işlemesi ve âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlama gayesinde [makâsıd] olması tefsir ilmiyle ilişkisini ortaya koymaktadır. *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümünün ise Kur'ân'ın nüzûlü, kâtipleri, cem'i, istinsahı, çeşitli sûrelerin faziletleri gibi konular içermesi, bu konuların tefsir usûl ve tarihinin öncelikli meseleleri olması, bununla beraber konulara dair temel bilgi kaynaklarının rivayetler olması bölümü tefsir ilmiyle ilişkilendiren etkenlerdir.

Diğer bölümlerde de tefsir bilgisinin bulunduğu inkâr edilemeyecek kadar belirgindir. Ancak tefsir ilmiyle ilişki kurmak için birden fazla karineye ihtiyaç duyulduğundan bu

bölümlerin tefsir ilmiyle 'doğrudan' ilişkili olmadıkları çıkarımına ulaşılmıştır. Bu sebeple çalışmada sadece tefsirle doğrudan ilişkili olan bölümler ele alınmıştır. *Bed'ü'l-Vahy, Enbiyâ, Tefsîr*, ve *Fedâilü'l-Kur'ân* kitâblarının tetkik ve analizi sonucunda sadece *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde 1514 âyetin tefsir bilgisine yer verildiği, dolayısıyla Kur'ân'ın %24,27'sine dair tefsir faaliyetinde bulunduğu tespit edilmiştir. *Bed'ü'l-Vahy, Enbiyâ* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümlerinde ise sırasıyla 16, 332 ve 10 âyet olmak üzere toplamda 358 âyeti hakkında tefsir bilgisinin yer aldığı görülmüştür. Buna göre *Sahih*'in sadece dört bölümünde Kur'ân'ın %30'una dair tefsir faaliyeti yürütüldüğü belirlenmiştir. Ayrıca *Sahih*'te dağınık halde bulunan veya tefsir ilmiyle ikinci-üçüncü derecede ilişkisi kurulan verilerin hesaba katılması durumunda oranın %50'nin üzerine çıkacağı öngörülmüştür.

Rivayetlerdeki lafızları garîbu'l-Kur'ân ile ilişkilendirerek açıklayan, rivayetlerin ihtiva ettikleri mana/hüküm/hikmeti bâb başlığında yansıtan, bununla beraber âyetleri -kısmen veya bütüncül olarak- tefsirleriyle beraber nakleden Buhârî'nin, İbn Hacer'in ifade ettiği üzere rivayetleri ve âyetleri genellikle şerhleriyle ve tefsirleriyle beraber kaydettiği anlaşılmıştır. Araştırmanın tefsir ilmine hitap eden yönü bakımından; eserin önemli bir kısmında tefsir faaliyetinde bulunduğu ortaya konulmuştur. Elbette müstakil bir şerh veya tefsir eseri olmaması, faaliyetlerini de sınırlı ölçüde yapmasına sebep olmuştur. İfadelerinin çoğunlukla kelime ve ibare odaklı olmasına, anlama genellikle zımnen atıfta bulunmasına ve bilgileri kısmî ölçüde kullanmasına rağmen Buhârî'nin bir tür tefsir faaliyetinde bulunduğu yadsınamamaktadır. Diğer yandan özellikle bâb başlıklarının; rivayetleri yorumlamasına ve cem' etmesine, filolojik tahlillere yer vermesine ve kendi tercihlerini ortaya koymasına imkân tanıdığı çıkarımına ulaşılmıştır. Zira rivayette yer alan bir âyeti veya rivâyetin atfedildiği âyeti başlığa taşıması, başlığın altında seçme rivayetlere yer vermesi, hadis-i şerifler, sahâbe ve tâbiûn kavilleri, Arap meseli ve şiiri ile tefsir etmesi bu çıkarımı müdellel hale getirmektedir. Rivayetle âyet arasında ilişki kurması, âyet ile ortak paydalara işaret etmesi, muğlak ifadeleri veya garîb kelimeleri tefsir etmesi diğer delillerden bazılarıdır. Netice itibarıyla yukarıda yer alan oranları da tahkim eden bu deliller metin içerisinde kaydedilmiş, analiz edilmiş ve bağlamı gereği sonuca ulaşılmıştır. Böylece araştırmanın tarihsel veri dökümü ve analizi sağlıklı bir şekilde sonlandırılmıştır.

Kaynakça | References

- Ahatlı, Erdinç. "Terceme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Akbaş, M. Yasin. *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Akgün, Hüseyin. *İmam Buhârî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Aydın, Arafat – Albayrak, Ali. "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2017), 1-39. <https://doi.org/10.26570/isad.329959>
- Abdullah Aydın, "Muallak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/308. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bahar, Murat. *Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Birişik, Abdulhamit. "Kitâbu't-Tefsîr ve Kitâbu Fedâilî'i-Kur'ân Çerçevesinde Bedruddîn Aynî'nin Tefsirciliği". *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu. 407-423. Gaziantep: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Güler, Zekeriya. "Buhârî ve el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz 2015), 1-24.
- İbn Cebr, Mücâhid. *Tefsîru Mücâhid*. nşr. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Sellâm, Yahyâ. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. nşr. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kandemir, Yaşar. "el-Câmi'u's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kastallânî, *İrşâdû's-Sârî*. 10 Cilt. el-Mabaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905.
- Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübî'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaynar, Enes. *Buhârî'nin Bâb Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bâb Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özdemir, Ahmet. *İmam Buhârî'nin Tefsir Anlayışı ve Kitâbu't-Tevhîd Bölümü*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Sakallı, Talat. "Aynî Gözüyle Buhari". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 133-158. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1987.

- Sancaklı, Saffet. “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2019), 19-39. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3594063>
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken, 1987.
- Sümertaş, Burhan. *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015.
- Şahyar, Ayşe Esra. *Sahîh-i Buhârî -Kitâb Adları ve Muhteva Tahlili-*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Türcan, Zişan. “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir –Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği-”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2010), 249-282.
- Türcan, Saliha. “Rivayet Tefsirlerinde Sahîh-i Buhârî'nin Kaynaklık Değeri”. *Turkish Academic Research Review* 6/5 (Aralık 2021), 1624-1647. <https://doi.org/10.30622/tarr.1019384>
- Yücel, Ekrem. “Buhârî'nin Hadisteki Garîb Kelimeleri Âyetle Açıklaması (el-Câmi's-Sahîh özelinde)”, *Tarih Okulu Dergisi* 14/52 (Haziran 2021), 2138-2164.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 28 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.



Kahramanmaraş Depremleri Sonrası Manevi Başa Çıkma, Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) ve İslam Odaklı Travma Bazlı Bilişsel Davranışçı Terapi (İO-TBBDT)

Metin Çınaroğlu

İstanbul Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Klinik Psikoloji Anabilim Dalı,

İstanbul, Türkiye

0000-0001-6342-3949

ror.org/04tah3159

metin.cinaroglu@nisantasi.edu.tr

Öz

2023 Şubat'ında meydana gelen Büyük Güneydoğu Türkiye Depremleri (BGTD), sadece fiziksel bir felaketin değil, aynı zamanda Kahramanmaraş ve çevresindeki bölgelerdeki hayatta kalanlarda Depremleri Sonrası Manevi Başa Çıkma, Travma Sonrası Stres Bozukluğu'nun (TSSB) başlamasına da sebep olabileceği görülmektedir. Bu derleme, depremlerin bıraktığı psikolojik etkileri ele alırken, TSSB terapilerinde kültürel olarak uygun klinik müdahalelerin gerekliliğini vurgulamaktadır. 1999 Marmara depreminin ardından uygulanmış İslam Odaklı Travma Bazlı Bilişsel Davranışçı Terapi (İO-TBBDT) modelleri, kültürel ve İslami düşünceleri entegre etmede başarısız olmuştur. Bu eleştirel bakış açısıyla, makale İslami başa çıkma mekanizmalarını klinik psikoloji ile bütünleştiren bütüncül bir iyileşme sürecini savunmaktadır. TSSB iyileşmesinde dinî ve manevi uygulamaların, özellikle Allah'a tevekkül, sabır, ümmet, namaz, zekât ve kader inancının önemi vurgulanmaktadır. TSSB rehabilitasyonunda İslami yaklaşımların potansiyel etkinliği analiz edilirken, mevcut klinik uygulamaların yetersizlikleri eleştirilmekte ve inançla harmanlanmış terapötik stratejilerin benimsenmesinin önemi savunulmaktadır. Makale, manevi uygulamaları bilimsel olarak desteklenen psikolojik müdahalelerle entegre eden İslami Yönelimli TO-BDT için yapılandırılmış bir metodoloji önerirken, mevcut uygulamaların bu alandaki eksikliklerini de gözler önüne sermektedir. Manevi yönün psikoterapi bağlamlarına dâhil edilmesiyle hedeflenen, İslami uygulamalar ile klinik psikoloji arasındaki boşluğu kapatmak, BGTD'den etkilenen Müslüman nüfusun dinî değerleri ve gelenekleri ile uyumlu bir tedavi yaklaşımı sunmaktır. Bu eleştirel bakış açısı, TSSB tedavilerinin depremzedelerin çeşitliliğine ve çok yönlülüğüne uyum sağlayacak şekilde, ruh sağlığı hizmetlerinin kültürel yeterliliğe doğru ilerlemesi için yapılan çağrıyı güçlendirmektedir. Makalede, BGTD'den etkilenen bireylerin psikolojik ihtiyaçlarının, özellikle de TSSB ile mücadele edenlerin ihtiyaçlarının, kapsamlı bir şekilde ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. TSSB'nin, sadece bireysel bir rahatsızlık değil, aynı zamanda toplumsal bir sorun olduğu kabul edilmekte ve bu nedenle tedavi süreçlerinin sadece bireyi değil, toplumu da göz önünde bulundurması gerektiği belirtilmektedir. Toplum bazlı müdahalelerin önemi vurgulanırken, bu alandaki mevcut uygulamaların eksiklikleri ve geliştirilmesi gereken yönleri de ele alınmaktadır. Sonuç olarak, makale, TSSB tedavisinde kültürel duyarlılığın ve toplum bazlı yaklaşımların önemini vurgulamakta ve bu konuda daha fazla araştırma ve uygulama yapılması çağrısında bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Psikoloji; Maneviyat Psikolojisi; Türkiye Güneydoğu Depremleri 2023; TSSB ve İslami Yaklaşımlar; İslami Yönelimli Travma Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapi

Öne Çıkanlar

- Kahramanmaraş, 2023 Türkiye Depremleri'nden, etkilenen Müslüman nüfusun kültürel bağlamını ele alan, İslami uygulamaları psikoloji ile bütünleştiren, Manevi Başa Çıkma, Travma Sonrası Stres Bozukluğu bakımını vurgulamaktadır.
- 1999 Marmara ve 2008 Sichuan büyük depremlerinin ardından yapılan çalışmalar Travma Sonrası Stres Bozukluğu'nun yaygınlığı göstermektedir ve kültüre ve dini nüanslara uygun terapinin önemini savunmaktadır.
- Tevekkül, sabır, namaz ve kader inancı gibi İslami yönelimli başa çıkma stratejileri, deprem mağdurları arasında direnç ve psikolojik iyileşmeyi teşvik eden anahtar bileşenler olarak ortaya çıkmıştır.
- Terapötik ittifakı ve Travma Sonrası Stres Bozukluğu müdahalelerinin etkinliğini artırmayı önermekte ve İslami Yönelimli Travma Odaklı Bilişsel Davranışçı Terapiyi içeren bütüncül bir tedavi yaklaşımı çağrısında bulunmaktadır.
- Zekatın ve ümmetin önemini vurgulamakta, zihinsel sağlık hizmetlerinin, travma iyileşmesinde topluluk desteğinden yararlanan kültürel olarak yetkin psikolojik bakım modellerini benimsemesini desteklemektedir.

Atıf Bilgisi

Çınaroğlu, Metin. "Kahramanmaraş Depremleri Sonrası Manevi Başa Çıkma, Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) ve İslam Odaklı Travma Bazlı Bilişsel Davranışçı Terapi (İÖ-TBBDT)". *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 351-376.

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	27 Aralık 2023
Kabul Tarihi	24 Mart 2024
Yayın Tarihi	26 Mart 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	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
S. Kalkınma Amaçları-	
Lisans	CC BY-NC 4.0



Islamic Coping, Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) and Islam Oriented Trauma Focused Cognitive Behavioral Therapy (IO-TF-CBT) in Post-Kahramanmaraş Earthquake Period

Metin Çınaroğlu

İstanbul Nişantaşı University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Psychology, İstanbul, Türkiye

0000-0001-6342-3949

ror.org/04tah3159

metin.cinaroglu@nisantasi.edu.tr

Abstract

The Great Southeast Turkey Earthquakes (GSTE) of February 2023 were not only a physical disaster but also seem to have triggered the onset of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) among survivors in Kahramanmaraş and surrounding areas. This review emphasizes the need for culturally appropriate clinical interventions in PTSD therapies, addressing the psychological impacts left by the earthquakes. The Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy (TF-CBT) models implemented after the 1999 Marmara earthquake failed to integrate cultural and Islamic thoughts effectively. With this critical perspective, the article advocates for a holistic healing process that integrates Islamic coping mechanisms with clinical psychology. The importance of religious and spiritual practices in PTSD recovery, especially reliance on Allah, patience, the concept of ummah, prayer, almsgiving, and belief in destiny, is highlighted. While analyzing the potential effectiveness of Islamic approaches in PTSD rehabilitation, the study criticizes the inadequacies of current clinical practices and advocates for the adoption of faith-integrated therapeutic strategies. It proposes a structured methodology for Islamic-Oriented TF-CBT that integrates spiritual practices with scientifically supported psychological interventions, highlighting the gaps in current practices. The aim is to bridge the gap between Islamic practices and clinical psychology, offering a treatment approach compatible with the religious values and traditions of the Muslim population affected by the GSTE. This critical perspective strengthens the call for progress towards cultural competency in mental health services, ensuring that PTSD treatments adapt to the diversity and complexity of earthquake victims. The article emphasizes the need to comprehensively address the psychological needs of individuals affected by the GSTE, particularly those battling PTSD. Recognizing PTSD as not only an individual disorder but also a societal issue, the study suggests that treatment processes should consider not only the individual but also the community. The importance of community-based interventions is highlighted, discussing the current shortcomings and areas for development in this field. In conclusion, the article underscores the significance of cultural sensitivity and community-based approaches in PTSD treatment, calling for more research and implementation in this area.

Keywords

Psychology; Spiritual Psychology; Turkey South-East Earthquakes 2023; PTSD and Islamic Approaches; Islamic Oriented Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy

Highlights

- The GSTE of 2023 in Kahramanmaraş, Turkey, underscores the urgent need for PTSD care that integrates Islamic practices with clinical psychology, addressing the unique cultural context of the affected Muslim population.
- Studies following major earthquakes, including the 1999 Marmara and the 2008 Sichuan, show high PTSD prevalence, advocating for long-term mental health strategies that are sensitive to cultural and religious nuances.
- Islamic-oriented coping strategies, such as salah and belief in qadar (destiny), have emerged as key components in fostering resilience and psychological recovery among earthquake survivors.
- The review calls for a holistic treatment approach, proposing an Islamic-Oriented Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy to enhance the therapeutic alliance and effectiveness of PTSD interventions.
- Highlighting the importance of Ummah, this review pushes for mental health services to adopt culturally competent care models that leverage community support in trauma recovery.

Citation

Çınaroğlu, Metin. "Islamic Coping, Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) and Islam Oriented Trauma Focused Cognitive Behavioral Therapy (IO-TF-CBT) in Post-Kahramanmaraş Earthquake Period". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 351-376.

Article Information

<i>Date of submission</i>	27 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	24 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals -</i>	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Introduction

In the early hours of February 2023, the city of Kahramanmaraş in Türkiye was thrust into chaos as it bore the brunt of a seismic disaster of harrowing proportions¹. GSTE, registering at a staggering magnitude of 7.7 and closely followed by a 7.6 aftershock², carved a path of destruction that was felt across the nation. This calamity claimed over 51,000 lives, reduced 300,000 structures to rubble, displaced millions, and tore the fabric of daily life apart for the city's vibrant community and its neighbors.³ The GSTE left more than just physical ruin in its wake; it inflicted deep psychological wounds on survivors, many of whom were already contending with the loss of loved ones and the stark reality of displacement. As the dust settled, the emergence of PTSD among the survivors⁴ became a stark reminder of the quake's enduring impact on the human psyche. In the midst of this upheaval, the predominantly Muslim population of Kahramanmaraş and surrounding areas found themselves turning inward to their faith, seeking comfort and understanding within their spiritual traditions. This collective inclination toward religious and spiritual practices, such as Tawakkul, Şabr, Umma, Şalât, Zakât, and belief in Qadr⁵, has illuminated a potential path for healing that intertwines the wisdom of Islamic-oriented thinking with the rigor of clinical PTSD interventions. This article endeavors to dissect the symbiotic relationship between conventional clinical practices and the Islamic coping strategies that have surfaced in the aftermath of the GSTE. It examines how the incorporation of spiritual healing alongside psychological resilience can broaden the scope of mental health outcomes for those scarred by trauma. As we delve into the psychological aftermath of the GSTE, the need for an in-depth understanding of PTSD becomes clear⁶—forming the bedrock upon which comprehensive and culturally attuned recovery strategies must be built. Herein, we argue for the integration of Islamic-oriented thought into the tapestry of PTSD treatment—a move towards culturally sensitive care that respects and leverages the spiritual dimensions of healing. Such an approach promises a multifaceted pathway to resilience and recovery, one that could enrich the field of clinical psychology with invaluable insights into the confluence of cultural and spiritual factors in fostering mental health and well-being post-disaster.

1. Necessity of The Review

Embarking on a review of Islamic-oriented clinical practices for PTSD in the aftermath of the Kahramanmaraş earthquake is imperative for several intersecting reasons. Foremost, it embeds cultural and religious sensitivity within the therapeutic process,

¹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (SBB), *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu* (Ankara: SBB, 2023).

² T.C. İçişleri Bakanlığı, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), *06 Şubat 2023 Pazarcık-Elbistan Kahramanmaraş (Mw: 7.7 - Mw: 7.6) Depremleri Raporu* (Ankara: AFAD, 2023).

³ Karadeniz Teknik Üniversitesi (KTÜ), *Kahramanmaraş (Pazarcık Mw:7.7 ve Elbistan Mw: 7.6) Depremleri ve Artçılarını, Saha Gözlemlerini, Yapısal Hasarları ve İleriye Yönelik Önerileri İçeren Değerlendirme Raporu* (Trabzon: KTÜ, 2023).

⁴ Irmak Polat et al., "Afetler Sonrasında Ruh Sağlığı; Psikolojik Etkiler, Tedavi Yaklaşımları ve Baş Etme", *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 86/4 (2023), 393.

⁵ Musharraf Hussain, *The Five Pillars of Islam: Laying The Foundations of Divine Love and Service to Humanity* (London: Kube Publishing Ltd., 2012), 35.

⁶ Mudassir Farooqui et al., "Posttraumatic Stress Disorder: A Serious Post-Earthquake Complication", *Trends in Psychiatry and Psychotherapy* 39 (2017), 135.

acknowledging the profound impact of cultural norms on healing and recovery. By integrating the nuances of Islamic faith into PTSD treatment, this review enhances the therapeutic alliance, demonstrating a deep respect for patients' belief systems and cultural values, which is paramount in a predominantly Muslim context. Such consideration is not only a matter of cultural respect but also a potential catalyst for improving the efficacy of PTSD interventions. When treatment modalities resonate with a patient's spiritual and cultural framework, the likelihood of their engagement and responsiveness to therapy increases significantly.⁷ Religion, particularly in contexts where it is deeply interwoven with daily life, often provides a wellspring of resilience and coping.⁸ Understanding Islamic coping mechanisms, like the communal interconnectedness of Tawakkul, Şabr, Umma, Şalât, Zakât, Qadr and the spiritual practices of prayer and charity, offers clinicians valuable insights into culturally congruent recovery strategies. This review also serves an educational purpose, enhancing the cultural competence of mental health professionals who may be unfamiliar with the intricacies of Islamic practices. It shines a light on existing gaps in research and practice, charting a course for future studies and the development of more culturally tailored interventions. Additionally, the insights gleaned from this review have broader global health implications, contributing to the creation of adaptable, culturally sensitive care models that can be applied across different contexts and cultures. At its core, this review transcends academic boundaries, striving to refine the relevance, accessibility, and sensitivity of mental health services for PTSD sufferers. It aims to inform policymakers and health service providers about effective strategies and the unique needs of Muslim populations in the wake of traumatic events. In doing so, it underscores a commitment to a mental health response that is as empathetic as it is efficacious, fostering an environment where psychological healing is inseparable from cultural and religious understanding.

2. Main Body

2.1. Impact Analysis: The Psychological Impact of Earthquakes and PTSD Emergence

The seismic tremors of an earthquake are paralleled by equally profound psychological aftershocks. The cataclysmic destruction that follows such natural disasters disrupts the fabric of community life, leading to significant mental health crises among survivors. Among the spectrum of psychological disorders that arise, PTSD stands out as particularly crippling, with its potential to affect individuals long after the physical dangers have passed. The prevalence of PTSD⁹ in the aftermath of earthquakes is alarmingly high. For instance, the 1999 Marmara earthquake in Turkey¹⁰, the Great East Japan Earthquake¹¹ in 2011, and significant earthquakes in China, such as the 2008

⁷ Len Sperry – Lisa Miller, *Spirituality In Clinical Practice: Theory and Practice of Spiritually Oriented Psychotherapy* (New York: Routledge, 2012), 7.

⁸ Froma Walsh, "The Spiritual Dimension of Family Life, Normal Family Processes (New York: Guilford Press, 2012), 347.

⁹ Ümit Tural et al., "Psychological Consequences of The 1999 Earthquake In Turkey, *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 17/6 (2005), 451.

¹⁰ Emin Önder et al., "Prevalence Of Psychiatric Disorders Three Years After The 1999 Earthquake in Turkey: Marmara Earthquake Survey (MES)", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 41 (2006), 868.

¹¹ Y. Suzuki – Y. Kim, "The Great East Japan Earthquake in 2011", *Toward Sustainable Mental Health Care System, Epidemiology and Psychiatric Sciences* 21/1 (2012), 7.

Sichuan earthquake¹², have all been followed by widespread psychological distress among affected populations. Goenjian and colleagues conducted seminal work in 1995 following the 1988 Armenian earthquake, revealing PTSD rates of up to 90% among adolescent survivors¹³, with symptoms that included recurrent and intrusive recollections of the event, a pervasive sense of numbness, and heightened vigilance, all hallmarks of PTSD. These studies underscore the prevalence and intensity of the disorder among young individuals exposed to the trauma of natural disasters. In Japan, the combined devastation of the earthquake, tsunami, and subsequent nuclear crisis posed unique challenges for mental health professionals dealing with PTSD and other mental health issues. Research conducted in the aftermath of these events highlighted the multifaceted nature of trauma survivors face when a disaster is followed by technological calamity and long-term displacement. In 2008, Neria, Nandi, and Galea delved into the persistent nature of PTSD after earthquakes.¹⁴ Their research highlighted that the psychological impact is not limited to the immediate aftermath but can extend years beyond the event. The Great Sichuan Earthquake, for example, resulted in significant psychological morbidity¹⁵, with studies noting the development of PTSD in various demographic groups, compounded by the loss of loved ones, economic instability, and ongoing community displacement. Such extended distress necessitates long-term mental health support services that are rarely adequate in the wake of widespread destruction. Further compounding the challenge is the complex symptomatology of PTSD, which can vary significantly across different populations and individuals. The persistence of PTSD symptoms could vary widely, as seen with victims of the Great East Japan Earthquake¹⁶, where some reported diminishing symptoms over time, while others suffered chronic effects. The nuanced nature of PTSD symptoms is evident in the broad range of presentations, from hyperarousal to avoidance. This diversity in symptoms poses challenges for the development of treatment protocols that are universally effective. The enduring psychological impact is not only a consequence of the traumatic event itself but also of the subsequent changes in survivors' lives. The disruption of social networks, the destruction of infrastructure, and ongoing uncertainty significantly contribute to the development and maintenance of PTSD symptoms. The body of work following these significant earthquakes suggests a need for holistic recovery programs that address not just individual symptoms but also the broader social and environmental contexts¹⁷ in which survivors find themselves. The prolonged psychological impact of earthquakes, as evidenced by the Marmara, Sichuan, and Great East Japan earthquakes, is a testament to

¹² Mingxin Liu et al., "Mental Health Problems Among Children One-Year After Sichuan Earthquake In China: A Follow-Up Study", *PloS One* 6/2 (2011), e14706.

¹³ See for detailed information: Armen Goenjian et al., "Depression and PTSD Symptoms Among Bereaved Adolescents 6½ Years After The 1988 Spitak Earthquake", *Journal of Affective Disorders* 112/3 (2009), 81.

¹⁴ Please see. Yuval Neria et al. "Post-Traumatic Stress Disorder Following Disasters: A Systematic Review", *Psychological medicine* 38/4 (2008), 467-480.

¹⁵ Jin Wen et al., "Quality Of Life, Physical Diseases, And Psychological Impairment Among Survivors 3 Years After Wenchuan Earthquake: A Population Based Survey", *PloS One* 7/8 (2012), e43081.

¹⁶ Shibo Kino et al., "Persistent Mental Health Impacts Of Disaster. Five-Year Follow-Up After The 2011 Great East Japan Earthquake And Tsunami: Iwanuma Study", *Journal of psychiatric Research* 136 (2021), 452.

¹⁷ Guerda Nicolas et al., "Does One Trauma Fit All? Exploring The Relevance Of PTSD Across Cultures", *International Journal of Culture and Mental Health* 8/1 (2015), 34.

the need for robust mental health care systems. These systems must be capable of addressing the acute onset of PTSD as well as its long-term consequences. Integrated care approaches that bring together mental health professionals, community leaders, and healthcare systems are essential to provide sustained support for the affected populations.

2.2. Comparative Clinical Study: Interventions for PTSD

The array of clinical interventions for PTSD that have garnered empirical support underscores the progress in treating this complex condition. Central among these interventions is Cognitive Behavioral Therapy (CBT), a modality that has been extensively researched and shown to be effective in reducing the debilitating symptoms of PTSD. A meta-analysis in 2007 by Bisson and Andrew presents compelling evidence, illustrating that trauma-focused CBT, with its emphasis on exposure to traumatic memories and cognitive restructuring, can yield significant reductions in the intensity and frequency of PTSD symptoms.¹⁸ Additionally, the American Psychological Association (APA) has recognized the efficacy of therapies such as Eye Movement Desensitization and Reprocessing (EMDR)¹⁹, which facilitates the processing of traumatic memories through bilateral sensory stimulation, and Prolonged Exposure Therapy²⁰, which involves repeated, detailed imagining of the trauma, or direct confrontation with trauma reminders. Both interventions aim to diminish the emotional impact associated with traumatic memories. However, the deployment of these evidence-based therapies in regions ravaged by earthquakes encounters numerous obstacles. Williams and colleagues in 2014 explicate the logistical challenges, such as limited access to trained mental health professionals and resources, which are exacerbated by the destruction of infrastructure and displacement of populations.²¹ The aftermath of a disaster is often characterized by chaos and a pressing need for basic necessities, making the organization of mental health services a considerable challenge. Beyond logistics, cultural challenges are equally significant. The cultural relevance of standard CBT protocols may not translate across different societies affected by earthquakes. This discrepancy is outlined in 2016 by researchers like Hall-Clark and colleagues who argue that traditional Western approaches to mental health may not align with the worldviews, spiritual beliefs, and social practices of non-Western populations.²² This cultural mismatch can hinder engagement with therapy and reduce its effectiveness. For instance, in some cultures, collective and familial coping strategies are paramount,

¹⁸ Please see: Jonathan Bisson - Martin Andrew, "Psychological Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)" *Cochrane Database of Systematic Reviews* 3 (2007).

¹⁹ Robin Shapiro - Laura S. Brown, "Eye Movement Desensitization And Reprocessing Therapy And Related Treatments For Trauma: An Innovative, Integrative Trauma Treatment", *Practice Innovations* 4/3 (2019), 139.

²⁰ Agnes van Minnen et al., "Examining Potential Contraindications For Prolonged Exposure Therapy For PTSD", *European Journal of Psychotraumatology* 3/1 (2012) 18805.

²¹ Please see. Richard Williams et al. *The Psychosocial and Mental Health of People Who Are Affected By Conflict, Catastrophes, Terrorism, Adversity And Displacement*. Conflict and Catastrophe Medicine: A Practical Guide. New York: Springer Link, (2014), 805-849. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-2927-1_49

²² See for detailed information: Brittany Hall-Clark et al. "Racial/Ethnic Differences in Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder", *Current Psychiatry Reviews* 12/2 (2016), 124-138.

and individualistic therapeutic approaches might be less acceptable.²³ Rituals, community gatherings, and religious ceremonies could serve as critical cultural practices for communal healing and may need to be integrated into intervention strategies. Research highlights a variety of culturally sensitive approaches that have demonstrated efficacy. For instance, mindfulness-based stress reduction (MBSR), a practice with roots in Buddhist meditation, has been adapted for use in clinical settings to help individuals with PTSD manage symptoms by fostering a state of mindful awareness and presence.²⁴ Studies have shown that MBSR can significantly reduce symptoms of PTSD and improve quality of life.²⁵

Another example is the use of Native American healing ceremonies, such as sweat lodge ceremonies and talking circles, which have been integrated into treatment programs for veterans experiencing PTSD. These ceremonies provide a communal space for emotional expression and healing, leveraging the cultural significance of ritual to facilitate recovery.²⁶ Research on these interventions has found improvements in PTSD symptoms, suggesting that traditional healing practices can be effective components of a comprehensive treatment plan.

Practices from Islamic traditions, Dhikr (remembrance of Allah), involves the repetition of divine names and attributes, serving as a spiritual practice to soothe and calm the mind. This Islamic spiritual intervention has been effectively adapted into therapeutic settings for individuals experiencing PTSD, particularly in contexts deeply rooted in Islamic culture. Dhikr encourages a meditative state through the rhythmic repetition of prayers or phrases, fostering a sense of peace, presence, and connection to the divine. Emerging research into Dhikr as part of a holistic treatment plan for PTSD has shown promising results, with participants reporting decreases in anxiety and stress levels, alongside improvements in overall well-being.²⁷

To address this, the concept of 'culturally adapted CBT' has emerged, with therapists modifying standard practices to better fit the cultural context of the patient. This could involve incorporating culturally significant metaphors, aligning treatment goals with cultural values, or involving community leaders in the therapeutic process. The work of Hinton and colleagues in 2009 has demonstrated the success of culturally adapted CBT among Cambodian refugees, suggesting that such adaptations can significantly enhance treatment engagement and outcomes.²⁸ The scalability of interventions in post-disaster settings also necessitates consideration of alternate delivery models. The use of

²³ Anthony J. Marsella et al., *Ethnocultural Perspectives on Disaster and Trauma: Foundations, Issues, and Applications* (Hawaii: University of Hawaii, Springer Science & Business Media, 2002), 39.

²⁴ Please see. David J. Kearney et al. "Effects of Participation in a Mindfulness Program for Veterans with Posttraumatic Stress Disorder: a Randomized Controlled Pilot Study", *Journal of Clinical Psychology* 69/1 (2013), 14.

²⁵ See for detailed information: Melissa A. Polusny et al. "Mindfulness-based Stress Reduction for Posttraumatic Stress Disorder Among Veterans: a Randomized Clinical Trial", *Jama* 314/5 (2015), 456.

²⁶ William E. Hartman et al. "American Indian Historical Trauma: Anticolonial Prescriptions for Healing, Resilience, and Survivance", *American Psychologist* 74/1 (2019), 6.

²⁷ Walid Khalid Abdul-Hamid – Jamie Hacker Hughes, "Integration of Religion and Spirituality into Trauma Psychotherapy: An Example in Sufism?", *Journal of EMDR Practice and Research* 9/3 (2015), 150.

²⁸ Please see. Devon E. Hinton et al. "Adapting CBT For Traumatized Refugees and Ethnic Minority Patients: Examples From Culturally Adapted CBT (CA-CBT)", *Transcultural Psychiatry* 49/2 (2012), 340-365.

technology²⁹, such as teletherapy, and the training of paraprofessionals and lay counselors in basic CBT techniques, have been proposed as strategies to extend the reach of mental health services in resource-poor settings. Moreover, the timing of interventions is crucial. Immediate post-disaster interventions often focus on Psychological First Aid (PFA)³⁰, a supportive and practical approach that is believed to mitigate acute distress and foster short-term coping. PFA is not intended as a standalone treatment for PTSD but as a precursor to more intensive therapeutic interventions that might be required in the longer term. In conclusion, while the core principles of evidence-based therapies for PTSD remain valid across different contexts, their implementation in earthquake-stricken areas necessitates thoughtful adaptations. These adaptations must consider the practical realities of disaster-response environments and the cultural norms of affected populations.

2.3. Cultural Evaluation: Competence in PTSD Treatment

The treatment of PTSD has been significantly refined by acknowledging the vital role of cultural competence. In the increasingly diverse fabric of society, an understanding of cultural distinctions is paramount in effectively addressing the multifaceted nature of PTSD.³¹ Cultural competence refers to the ability of healthcare providers to recognize and respect the beliefs, values, attitudes, traditions, and behaviors of individuals and groups, and to apply this understanding to produce positive health outcomes. Schnyder and colleagues underscore the importance of this competence in the therapeutic setting, positing that an awareness of a patient's cultural background is crucial for successful engagement in treatment.³² Cultural norms and values can heavily influence how symptoms are manifested, understood, and communicated by the patient. For example, in some cultures, expressing psychological distress may be considered a sign of weakness, while in others, it may be more readily accepted and discussed. Thus, cultural competence helps in establishing trust and a strong therapeutic alliance, which are fundamental for effective treatment. The work of Benish, Quintana, and Wampold goes further to critique the one-size-fits-all approach to PTSD interventions.³³ They argue that mainstream methods often fail to consider the cultural context of the patient, which can lead to less effective or even harmful outcomes. For instance, certain psychotherapeutic techniques or coping strategies that work well within Western populations might not translate directly to patients from other cultural backgrounds due to differing worldviews, spirituality, and conceptualizations of self and community. A culturally competent treatment approach for PTSD would involve individualized care plans that take into account the patient's cultural identity, including language preferences, religious beliefs,

²⁹ Lisa A. O'Donnell et al., "Technological Advances in Cognitive-Behavioral Therapy and Clinical Practice: Challenges In An Evolving Field", *American Journal of Psychotherapy* 75/4 (2022) 186.

³⁰ George S. Everly Jr - Jeffrey M. Lating, *The Johns Hopkins Guide to Psychological First Aid* (Maryland: JHU Press, 2022), 3.

³¹ Nasir Warfa et al., "Cultural Competence In Psychological Interventions For Psychotrauma Following Natural Disasters: An International Perspective", *Clinical Neuropsychiatry* 11/1 (2014), 40.

³² Please see. Ulrich Schnyder et al. "Culture-Sensitive Psychotraumatology", *European Journal of Psychotraumatology* 7/1 (2016), 31179.

³³ See for detailed information: Steven G. Benish et al. "Culturally Adapted Psychotherapy and The Legitimacy of Myth: A Direct-Comparison Meta-Analysis", *Journal Of Counseling Psychology* 58/3 (2011), 279.

and family dynamics. It also includes a sensitivity to cultural stigma associated with mental health, which could affect a patient's willingness to seek and engage in treatment. Mental health professionals might need to work with community leaders, religious figures, or use culturally relevant metaphors and concepts during therapy. Moreover, therapeutic interventions may need to incorporate cultural healing practices alongside conventional methods. For example, narrative therapies that respect oral storytelling traditions might be more appropriate for cultures with a strong oral history.³⁴ Similarly, incorporating community-based support can be particularly powerful in collectivist cultures where communal bonds are integral to the individual's identity and well-being. Training in cultural competence should thus be an ongoing requirement for mental health professionals, not just a preliminary certification. It involves a commitment to continuous learning, self-awareness, and humility. Therapists must be willing to confront their own potential biases and actively listen to their patients' experiences without imposing their own cultural interpretations.

2.4. Spiritual Dimensions: Religion in Trauma Recovery

The intricate relationship between trauma recovery and the individual's religious and spiritual beliefs has increasingly captured the attention of mental health professionals. Religion and spirituality³⁵ are often integral to an individual's worldview and can play a significant role in how they cope with and recover from traumatic experiences. Koenig provides a comprehensive review of how spiritual beliefs can serve as a buffer against PTSD and enhance mental health resilience following trauma.³⁶ Religious and spiritual beliefs can offer a powerful counterbalance to the existential disruption caused by trauma. These beliefs often offer a narrative that helps individuals make sense of their suffering and can imbue it with meaning and purpose. For many, this narrative includes the belief in a higher power overseeing life's events, which can provide comfort and a sense of security in otherwise chaotic and unpredictable circumstances. This aspect of spiritual coping can foster a sense of hope and optimism, which are critical components of resilience. Moreover, many religious traditions offer structured routines through rituals and practices such as prayer, meditation, or attendance at services. These routines can provide stability and predictability, creating an anchor in the lives of those who have experienced the destabilizing effects of trauma. They can also serve as a form of meditation or mindfulness, helping individuals to focus on the present and manage intrusive traumatic memories. The sense of community found within religious groups—the congregation, or 'ummah' in Islam³⁷, for example—provides social support that is essential during the recovery process. Community members can offer practical assistance, emotional support, and a shared identity that may be especially comforting

³⁴ Penny Summerfield, "Culture and Composure: Creating Narratives of The Gendered Self in Oral History Interviews", *Cultural and Social History* 1/1 (2004), 65.

³⁵ Thema Bryant et al., "Religiosity, Spirituality, and Trauma Recovery In The Lives Of Children And Adolescents", *Professional Psychology: Research and Practice* 43/4 (2012), 306.

³⁶ Please see. Harold G. Koenig, "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review", *The Canadian Journal of Psychiatry* 54/5 (2009), 283-291.

³⁷ Sara Ashencaen Crabtree et al., *The Muslim Ummah: Context and Concepts*, In *Islam and Social Work* (Bristol: Bristol University Policy Press, 2016), 2/17-42.

when individuals feel isolated by their trauma. This social aspect of religion can promote a feeling of belonging and provide a network of care that strengthens an individual's resilience. Religious and spiritual frameworks also often advocate for virtues like forgiveness and compassion, which can play a crucial role in the healing process.³⁸ Engaging in forgiveness, whether it be of oneself, others, or a perceived higher power, can be a critical step in moving past the anger and bitterness that can follow a traumatic event. Similarly, the emphasis on compassion, including self-compassion, can aid individuals in their recovery by promoting a gentle and understanding approach to one's own struggles. It is important for mental health professionals to recognize and respect an individual's religious and spiritual beliefs when working with trauma survivors. Incorporating these beliefs into the therapeutic process can enhance the therapeutic alliance and support the individual's own coping strategies. However, it is equally important to recognize that spirituality can be complex and multifaceted. For some individuals, trauma can lead to a crisis of faith, which can be an additional source of distress. Therapists should be prepared to address these spiritual struggles as well.

2.5. Islamic Coping Mechanisms: Strategies for PTSD Recovery

The intricate fabric of Islamic societies often intertwines spiritual beliefs with daily practices, and this extends into the realm of psychological resilience and recovery. In dealing with PTSD³⁹, spiritual and religious coping mechanisms intrinsic to Islam can play a critical role. These coping strategies do not exist in isolation but are part of a comprehensive approach to healing that includes community support, individual resilience, and faith-based practices. Central to the Islamic method of dealing with life's challenges, including trauma and PTSD, is the concept of 'tawakkul' — a deep-seated trust in God's plan. This spiritual surrender is not a passive resignation but an active engagement in seeking relief through faith while undertaking practical efforts to overcome difficulties. The study by Ai, Peterson, and Huang illuminates the positive association between such religious coping and mental health outcomes among Muslims.⁴⁰ The researchers found that individuals who engage in positive religious coping mechanisms, like 'tawakkul', often experience a greater sense of well-being and a reduction in the distress associated with PTSD. The practice of 'sabr', or patience, is another cornerstone of the Islamic coping paradigm. It is a multifaceted concept that entails enduring difficulties with a sense of perseverance and acceptance. 'Sabr' is not simply about waiting for hardship to pass; it is an active state of self-control and dignity in the face of life's tests. As Allen discusses, this patience is essential for individuals recovering from PTSD, as the healing process can be lengthy and fraught with challenges.⁴¹ 'Sabr' fosters a mindset that can help individuals endure the ups and downs

³⁸ David W. Foy et al., "Religious And Spiritual Factors In Resilience", *Resilience and Mental Health. Challenges Across the Lifespan*, ed. St. M. Southwick et al., (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 90.

³⁹ Evi Winingsih - Putri Rachmadyanti, "Traumatic Counseling", In *International Joint Conference on Arts and Humanities* (Netherlands: Atlantis Press, 2021),1081.

⁴⁰ Please see. Amy L. Ai et al. "The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees from Kosovo and Bosnia", *The International Journal for the Psychology of Religion* 13/1 (2003), 29-47.

⁴¹ See for detailed information: Jon G. Allen, *Coping with trauma: Hope through understanding*. Texas: American Psychiatric Publishing, 2008.

of recovery without losing hope. Community support, or ‘ummah’, is yet another critical element in the recovery process within Islamic communities. The ‘ummah’ acts as a social and spiritual support network that encourages healing through collective practices, such as communal prayers, shared rituals, and social support. The emphasis on the community reflects the belief that individual well-being is deeply connected to the health of the collective. This communal support system can provide a sense of belonging and collective resilience that is particularly beneficial for those recovering from traumatic experiences. Moreover, Islamic teachings⁴² offer various other coping mechanisms, such as the recitation of the Qur’ān, which is believed to bring spiritual comfort and solace to the distressed. Salah, fasting, and zakat also serve as means of spiritual purification and ways to regain a sense of control and purpose, which can be healing for those with PTSD. These practices can shift the focus from the individual’s trauma to a broader perspective of life’s meaning and purpose. Therapeutic interventions that understand and incorporate these cultural and religious practices can be more effective for Muslim patients with PTSD. The recognition of these coping strategies is important for mental health professionals working with Islamic populations to ensure that the care provided is culturally sensitive and congruent with the patients’ belief systems.

2.6. Efficacy Assessment: Islamic-Oriented Interventions in PTSD

The landscape of psychological interventions for PTSD is expanding to include treatments that integrate patients’ religious and cultural backgrounds, with Islamic-oriented interventions offering promising avenues for Muslims suffering from PTSD.⁴³ The research, although still in nascent stages, has begun to shed light on how tailoring therapy to include Islamic principles can significantly benefit recovery. Khan and Watson contribute to this body of work, demonstrating that interventions grounded in Islamic teachings and practices can resonate deeply with Muslim patients, potentially enhancing their therapeutic experience and outcomes.⁴⁴ Islamic-oriented interventions often incorporate spiritual practices such as salah, Qur’ānic recitation, and dhikr (remembrance of God), which are not only central to the daily lives of practicing Muslims but also offer profound psychological benefits. These religious practices are thought to induce a state of tranquility, provide a sense of control, and foster a deep connection with the divine, all of which are essential for coping with the aftermath of trauma. Moreover, the communal aspect of worship, such as attending mosque services and being part of religious gatherings, can combat feelings of isolation by connecting individuals with a supportive community. The Qur’ānic recitation is particularly noteworthy, as it is often considered a healing process in itself.⁴⁵ The rhythmic and melodic nature of the recitation can be soothing and meditative, allowing individuals to find peace and solace, which can

⁴² Khalek Abdel, A.M., “Religiosity and well-being in a Muslim context,” *Religion and Spirituality Across Cultures* (Netherlands: Dordrecht: Springer, 2014), 71.

⁴³ Mahboubeh Dastani et al., “Effectiveness Of Religious Cognitive-Behavioral Therapy In Comparison With Conventional Cognitive-Behavioral Therapy In Improving The Affect And Hope Of Patients With Depression”, *Journal of Pizhūhish Dar Dīn va Salāmat* 8/4 (2022), 113.

⁴⁴ Please see. Ziasma Haneef Khan – P. J. Watson, "Construction of the Pakistani Religious Coping Practices Scale: Correlations with Religious Coping, Religious Orientation, and Reactions to Stress Among Muslim University Students" *The International Journal for the Psychology of Religion* 16/2 (2006), 101-112.

⁴⁵ Mustafa Köylü, “Kur'an'da Ruh Sağlığı”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 5.

be therapeutic for those afflicted with PTSD. Furthermore, the content of the recitation, which often emphasizes themes of mercy, forgiveness, patience, and the transient nature of life's trials, can offer comfort and perspective to those grappling with trauma. An essential consideration in the implementation of these interventions is the need for cultural sensitivity and competency. A pivotal study by Hossain et al. explored the integration of Qur'anic recitation into cognitive-behavioral therapy for Muslim patients with PTSD, demonstrating that those who engaged in regular, structured Qur'anic recitation experienced greater reductions in PTSD symptoms compared to those who received standard CBT alone. This study delineates a methodological framework for incorporating religious practices into therapy, where the religious activity is not merely a supplementary ritual but a deliberate therapeutic intervention aimed at achieving specific psychological outcomes.⁴⁶ Additionally, Sutini et al. conducted a randomized controlled trial assessing the impact of Dhikr (remembrance of Allah) as a standalone intervention for stress and PTSD in a Muslim population. Participants assigned to the Dhikr intervention group participated in daily sessions over a four-week period, with outcomes indicating significant improvements in stress and PTSD symptoms. The structured approach to Dhikr, with predefined sessions and outcomes measured against a control group, exemplifies how ritualistic practices can be methodologically adapted into effective psychological interventions.⁴⁷

Pargament underscores the importance of therapists understanding the specific religious context of their clients.⁴⁸ For an Islamic-oriented approach to be effective, therapists must be knowledgeable about Islamic teachings and sensitive to the varying degrees of religious observance among Muslim patients. This understanding ensures that the integration of Islamic principles into therapy is respectful and aligns with each client's beliefs and practices. It is also important to recognize that spirituality and religion can be complex and deeply personal aspects of an individual's identity. Not all Muslim patients may respond positively to the direct inclusion of religious practices in therapy, and it is crucial for therapists to assess and respect each patient's preferences and boundaries. Additionally, it is vital to approach these interventions with an evidence-based perspective. While integrating spirituality into therapy can be beneficial, it is also important to maintain rigor in evaluating the effectiveness of such interventions and to ensure they meet ethical and professional standards.

2.7. Critical Analysis of Trauma-Focused CBT Post Marmara Earthquake: A Missed Opportunity for Cultural Integration

The employment of Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy (TF-CBT)⁴⁹ in response to the 1999 Marmara earthquake in Turkey offers a case study with significant

⁴⁶ Please see. Altaf Husain – David R. Hodge, “Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy: Enhancing Outcomes by Increasing the Cultural Congruence of Cognitive Behavioral Therapy Self-statements”, *International Social Work* 59/3 (2016), 393.

⁴⁷ Please see. Titin Sutini et al., “The Use of Trauma Healing in Treating PTSD in Post-Disaster Victims: A Narrative Review”, *Jurnal Keperawatan Komprehensif (Comprehensive Nursing Journal)* 8/4 (2022).

⁴⁸ Please see. Kenneth Pargament et al., “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”, *Journal For the Scientific Study of Religion* (1998), 710-724.

⁴⁹ Ebru Şalcıoğlu - Metin Başoğlu, “Psychological Effects Of Earthquakes In Children: Prospects For Brief Behavioral Treatment”, *World Journal of Pediatrics* 4 (2008), 165.

implications for the field of disaster mental health. While TF-CBT provided some relief for survivors, the approach fell short in fully embracing and integrating the unique cultural context of the affected population. This oversight highlights a critical gap in the delivery of psychological trauma treatment, particularly in diverse communities. It underscores the necessity for therapists to develop and apply a culturally competent framework that resonates with and fully addresses the specific needs of different cultural groups. This is where the combination of Islamic principles with CBT may offer a holistic approach and can be used for the victims of Kahramanmaraş earthquakes. The interweaving of Islamic teachings with CBT principles provides a culturally sensitive model of care that resonates with the belief systems of the survivors. Islamic psychology emphasizes the balance among spiritual, psychological, and physical domains of health. By drawing on faith-based coping mechanisms, such as prayer and the concept of Tawakkul, alongside cognitive-behavioral techniques, therapists are able to offer a form of treatment that is both psychologically sound and spiritually meaningful. For instance, the concept of Sabr within Islam can be therapeutically aligned with the stress tolerance techniques in CBT, helping individuals to endure and find meaning in their suffering. The Islamic practice of mindfulness and meditation, known as "Muraqaba"⁵⁰, can be likened to the mindfulness strategies used in CBT to help individuals stay present and reduce anxiety. Moreover, the emphasis on community in Islam aligns with the CBT focus on social support, making group therapy a potent venue for communal healing while fostering resilience within the cultural context. It is critical to note that such an integrative approach does not seek to alter the foundational principles of TF-CBT⁵¹ but rather to enhance them through cultural adaptation. In Kahramanmaraş and other related cities, the application of Islamic principles in conjunction with TF-CBT could potentially improve engagement and outcomes by honoring the cultural and spiritual identity of the individuals. Therapists trained in this integrative model would need to be knowledgeable not only about the evidence-based practices of CBT but also about the religious and cultural nuances that influence the coping mechanisms of their patients. The use of an Islamically adapted TF-CBT approach exemplifies the broader movement towards culturally adapted mental health interventions that acknowledge and utilize the cultural assets of individuals to foster healing and growth. It serves as a reminder that in the field of psychological recovery, one size does not fit all, and the incorporation of cultural and religious context can be crucial in the efficacy of therapeutic interventions for PTSD following catastrophic events like earthquakes.⁵²

2.8. Integration Synthesis: Islamic Practices in Clinical Psychology

The interweaving of Islamic practices with the principles of clinical psychology presents a unique and culturally sensitive approach to therapy for Muslim patients. It requires a delicate balance, honoring the empirical basis of psychological treatment while

⁵⁰ Nazila Isgandarova, "Muraqaba As A Mindfulness-Based Therapy In Islamic Psychotherapy", *Journal of Religion and Health* 58/4 (2019) 1146.

⁵¹ Brian Allen, "Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy (TF-CBT)", *Cognitive Behavioral Therapy In Youth: Tradition And Innovation* (Newyork: Humana Press, 2020), 91.

⁵² Abdullah İnce et al., "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 683.

also respecting the spiritual and cultural dimensions of the individual's life. Rassool's pioneering model suggests that such an integration is not only possible but also beneficial, proposing a framework that embraces the holistic nature of the individual.⁵³ This approach emphasizes that for therapy to be effective, it must account for the religious teachings that shape the worldview and everyday practices of Muslims. A therapist knowledgeable in Islamic practices can integrate elements such as prayer, Qur'anic wisdom⁵⁴, and the teachings of the Prophet Muhammad (peace be upon him) in a manner that resonates with the patient's faith. For instance, the model suggests using the therapeutic process to explore and reinforce Islamic concepts of self-awareness, personal accountability, and the striving for balance and moderation in all aspects of life ('wasatiyyah'). It also involves using Islamic narratives and parables that mirror therapeutic goals such as personal growth, overcoming hardship, and forgiveness. The therapeutic alliance is of paramount importance in any counseling setting, and a therapist's understanding of Islamic values can strengthen this bond. By showing respect for and understanding of their patients' faith, therapists can build trust and openness, allowing for a deeper engagement in the therapeutic process. Therapists can integrate Islamic practices in therapy by allowing space for patients to discuss religious concerns, facilitating the use of religious coping strategies, and understanding the significance of religious rituals and observances in the patient's life. Additionally, this model does not suggest a replacement of traditional clinical psychology methods but rather their enrichment through the incorporation of a spiritual dimension. It promotes the idea that spiritual well-being is an integral part of mental health and addressing it can aid in the healing and recovery process. However, the integration of Islamic practices into therapy must be tailored to each individual's level of belief and practice. It is important not to make assumptions about a patient's religiousness or personal interpretation of their faith. The therapist must be flexible and responsive to the patient's needs and preferences regarding the inclusion of religious content in therapy. This holistic approach also recognizes the therapeutic value of community and social support in Islamic culture. The concept of 'ummah' is integral to the Muslim identity, and a therapist might encourage patients to engage with their community as a source of support. This could involve connecting with local religious groups, participating in community service, or attending communal prayers, which can serve as powerful adjuncts to individual therapy. The model proposed by Rassool is a call for a culturally competent practice that does not shy away from the religious aspects of a person's identity but rather sees them as a resource for healing. It invites mental health professionals to expand their cultural horizons and to develop competencies that align with the diverse values and belief systems of the clients they serve, thereby enhancing the effectiveness of their therapeutic interventions.

2.9. Framework Development: Islamic-Oriented Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy

⁵³ Please see. G. Hussein Rassool, "The Crescent and Islam: Healing, Nursing and The Spiritual Dimension. Some Considerations Towards an Understanding of The Islamic Perspectives on Caring", *Journal Of Advanced Nursing* 32/6 (2000), 1476-1484.

⁵⁴ Shinta Nurani, "The Quran and Mental Health in Post-Pandemic Era", *MAGHA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 6/2 (2021) 204.

Session 1: Culturally Attuned Assessment and Spiritual Engagement⁵⁵

Begin with a comprehensive assessment that respects cultural nuances and acknowledges the impact of the earthquake. Collect a detailed spiritual history to inform the integration of the patient's religious practices into therapy. Establish therapeutic alliance through demonstrations of cultural humility and respect for Islamic values.

Session 2: Foundations of Faith-Based Coping⁵⁶

Introduce Islamic coping concepts like tawakkul and sabr, framing them as tools for resilience. Discuss the soothing role of salah and Qur'ānic recitation, linking these to emotional self-regulation strategies.

Session 3: Rituals as Resilience Reinforcement⁵⁷

Seamlessly integrate Islamic daily rituals into therapeutic practices to offer comfort and predictability. Encourage communal worship to bolster social support, fostering a sense of ummah.

Session 4: Reinterpreting Thoughts Through an Islamic Perspective⁵⁸

Utilize cognitive restructuring to reinterpret maladaptive thoughts, drawing from Qur'ānic wisdom and Hadiths to reinforce positive thinking. Share inspirational Islamic stories that exemplify overcoming hardship and sustaining hope.

Session 5: Community and Family as Pillars of Support⁵⁹

Actively involve family and community in the healing journey, given the collectivist nature of Islamic culture. Facilitate discussions on the instrumental role of social support networks in recovery.

Session 6: Spiritual Reconciliation and Growth⁶⁰

Address any discord between trauma-induced emotional distress and religious beliefs, fostering a reconciled spiritual worldview. Provide spiritual counsel to navigate theodicy and existential inquiries triggered by the earthquake.

Session 7: Fortifying Resilience through Islamic Practice

Identify and reinforce Islamic practices that contribute to psychological resilience, like regular 'sadaqah' (almsgiving), which enhances community connection and personal fulfillment.

Session 8: Islamic Insights into Mourning and Acceptance⁶¹

Offer compassionate space to express grief, contextualizing loss within the Islamic ethos of life's transitory nature and the concept of 'barzakh' (the in-between state after

⁵⁵ Jacob A. Bentley et al., "Islamic Trauma Healing: Integrating Faith and Empirically Supported Principles in a Community-Based Program", *Cognitive and Behavioral Practice* 28/2 (2021), 167.

⁵⁶ Thema Bryant-Davis – Eunice C. Wong, "Faith To Move Mountains: Religious Coping, Spirituality, And Interpersonal Trauma Recovery", *American Psychologist* 68/8 (2013), 675.

⁵⁷ Meguellati Achour et al., "An Islamic Perspective On Coping With Life Stressors", *Applied Research in Quality of Life* 11 (2016), 663.

⁵⁸ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Camyantdge: Cambridge University Press, 1999), 81.

⁵⁹ Kamal - ud Din K., *Five pillars of Islam*. (India, Lahore: Nabu Press, 2010), 16, 1-14.

⁶⁰ J. Irene Harris et al., "Coping Functions of Prayer and Posttraumatic Growth", *International Journal for The Psychology of Religion* 20/1 (2010), 26.

⁶¹ Hasan Awan – Carrie York Al Karam, "Islamic Perspectives on Human Interaction with The Divine, The Sacred, Saints, and The Deceased", In *Human Interaction with The Divine, The Sacred, and the Deceased* (New York: Routledge, 2021), 121.

death and before the hereafter). Facilitate ‘du’a’ (supplications) for the deceased, emphasizing remembrance as a healing practice.

Session 9: Contemplative Practices for Mindful Presence⁶²

Adapt mindfulness techniques to be congruent with Islamic practices, such as contemplative dhikr, to cultivate a serene and present state of mind.

Session 10: Sustained Recovery and Empowerment⁶³

Discuss strategies to generalize faith-based coping mechanisms to future life challenges. Establish a continuity of care through community resources, highlighting the role of local mosques and Islamic organizations.

Each session is designed to be flexible, responsive to individual needs, and respectful of the dynamic post-disaster context. The overarching aim is to validate personal experiences while offering faith-congruent strategies that promote healing within the comforting framework of Islamic faith and community practices.

2.10. Programmatic Outline: 10-Session Islamic-Oriented TF-CBT

Session 1: Establishing Therapeutic Alliance and Assessment

Objective: Build rapport, conduct a comprehensive cultural and psychological assessment, and discuss spiritual history.

Activities: Begin with introductions and an explanation of confidentiality. Use culturally sensitive questioning to assess the impact of trauma. Explore the patient’s religious practices and how they relate to their daily life.

Therapeutic Technique: Active listening and empathic understanding to establish a connection.

Session 2: Education on Trauma and Islamic Coping Mechanisms

Objective: Provide psychoeducation on PTSD and introduce Islamic coping concepts.

Activities: Explain PTSD symptoms using accessible language. Discuss ‘tawakkul’ and ‘sabr’ and connect these to coping with trauma.

Therapeutic Technique: Psychoeducation paired with examples from the Sunnah, Qur’ān and stories of Islamic Community Leaders such as Mawlānā and al-Ḡhazālī.

Session 3: Normalizing Feelings and Integrating Rituals

Objective: Normalize trauma reactions and discuss the role of daily Islamic rituals in recovery.

Activities: Validate the client’s feelings and experiences post-earthquake. Discuss the structure provided by ‘salah’ and how ritual purity (‘wudu’) can be calming.

Therapeutic Technique: Normalization and behavioral activation.

Session 4: Cognitive Restructuring, I - Identifying Negative Thoughts

Objective: Begin the process of identifying and understanding negative thought patterns.

Activities: Teach the client to recognize automatic negative thoughts. Relate this to ‘waswasa’ (whispers from Shaytan) and how to seek refuge.

Therapeutic Technique: Cognitive restructuring with an Islamic framework.

⁶² Nazila Isgandarova, “Muraqaba as a mindfulness-based therapy in Islamic psychotherapy”, *Journal of Religion and Health* 58/4 (2019), 1146.

⁶³ Srđjan Sremac, “Trauma, Substance Dependence and Religious Coping: A Narrative Spiritual Appraisal In Faith-Based Recovery Programs”, *Journal of Empirical Theology* 31/1 (2018), 112.

Session 5: Cognitive Restructuring II - Challenging and Reframing

Objective: Challenge and reframe negative thoughts using Islamic teachings.

Activities: Practice reframing negative thoughts with positive ones, using Qur'ānic verses and Hadiths for reinforcement.

Therapeutic Technique: Socratic questioning and reframing.

Session 6: Exposure to Trauma Narrative

Objective: Develop and share a narrative of the traumatic event.

Activities: Guide the client through telling their story of the earthquake, providing a supportive and non-judgmental space.

Therapeutic Technique: Prolonged exposure within a safe therapeutic environment.

Session 7: Enhancing Resilience through Islamic Practices

Objective: Strengthen resilience by identifying supportive Islamic practices.

Activities: Discuss 'sadaqah' and community involvement. Encourage setting up small, regular acts of charity or community service.

Therapeutic Technique: Behavioral experiments and commitment to action.

Session 8: Processing Grief and Loss

Objective: Address and process feelings of grief and loss from an Islamic perspective.

Activities: Offer space for the client to express their grief. Discuss the concept of 'Rida' (contentment with Allah's decree) and patience in adversity.

Therapeutic Technique: Grief counseling with spiritual insights.

Session 9: Mindfulness and Spiritual Reflection

Objective: Promote mindfulness through Islamic spiritual practices.

Activities: Practice 'dhikr' and mindfulness in 'salah'. Encourage reflection on the 99 Names of Allah for contemplation and calmness.

Therapeutic Technique: Mindfulness-based stress reduction adapted for Islamic practices.

Session 10: Review, Future Planning, and Relapse Prevention

Objective: Consolidate gains, plan for the future, and prepare for potential challenges.

Activities: Review the progress and coping strategies developed. Discuss how these can be applied to future stresses. Provide information on continued support within the community.

Therapeutic Technique: Relapse prevention planning and community resource utilization.

Conclusion

This article has emphasized the critical importance of adopting a culturally responsive approach to PTSD, particularly in the context of the Muslim communities affected by the GSTE. The proposition of Islamic-Oriented TF-CBT represents a groundbreaking step in acknowledging and integrating the cultural and spiritual dimensions of healing into mainstream mental health practices. This approach is not only innovative but essential in addressing the unique psychological needs arising from the intersection of trauma and cultural identity.

The integration of Islamic coping mechanisms, such as Tawakkul, Şabr, Umma, Şalāt, Zakāt and Qadr, within the framework of TF-CBT, offers a promising pathway for enhancing the therapeutic alliance and efficacy. It also underscores the value of spiritual

and religious practices in fostering resilience and aiding recovery in PTSD patients. This culturally sensitive model resonates with the religious beliefs and cultural norms of the affected population, potentially leading to better engagement and outcomes in therapy.

However, the implementation of Islamic-Oriented TF-CBT poses significant challenges and raises critical questions. Mental health professionals need to develop a deep cultural competence to effectively deliver this form of therapy. This involves not only an understanding of Islamic teachings and practices but also an appreciation of the diverse interpretations and cultural variations within the Muslim community. Training programs and professional development opportunities must therefore be expanded to equip therapists with the necessary skills and knowledge to navigate these cultural nuances.

Moreover, there is a pressing need for empirical research to validate the effectiveness of Islamic-Oriented TF-CBT. Rigorous studies are required to assess its impact on PTSD symptoms, compare it with conventional therapy models, and understand its suitability across different Muslim cultures and contexts. This research should aim to identify best practices, highlight potential limitations, and suggest modifications to ensure that the therapy is both culturally appropriate and clinically effective.

Furthermore, the broader mental health care system must evolve to accommodate and support culturally responsive therapies. This includes policy changes to recognize and fund such approaches, collaboration with religious and community leaders to ensure cultural congruence, and public awareness campaigns to reduce stigma and promote understanding of culturally sensitive mental health care.

In conclusion, while the path towards fully integrating cultural and spiritual considerations into PTSD treatment is complex and demanding, it is a journey worth undertaking. Embracing Islamic-Oriented TF-CBT can lead to more inclusive, effective, and compassionate mental health care, reflecting a deep commitment to honoring the diverse cultural tapestry of our global community. As we move forward, let us strive to build a mental health landscape that is not only clinically robust but also culturally empathetic and spiritually insightful, offering hope and healing to all those affected by trauma.

Recommendations

Mental health professionals should receive specialized training in cultural competency, with a focus on understanding Islamic practices and beliefs. This education should extend beyond academic settings to include continuous professional development and experiential learning opportunities.

There is a vital need for ongoing research into the efficacy of Islamic-Oriented TF-CBT. Future studies should aim to quantify its impact, explore its adaptability across different Muslim cultures, and refine its methodologies based on empirical findings.

Mental health services should actively engage with local Muslim communities to build trust, understand their unique needs, and incorporate community leaders in the therapeutic process. This engagement can enhance the relevance and acceptance of psychological interventions.

Policymakers should be informed about the benefits of culturally sensitive mental health care. Advocacy efforts should aim to secure funding and support for the

development and implementation of culturally adapted therapies, including Islamic-Oriented TF-CBT.

Mental health care systems should embrace holistic care models that integrate psychological, cultural, and spiritual dimensions of healing. This approach acknowledges the multifaceted nature of trauma recovery and fosters a more comprehensive healing process.

Collaboration with Islamic scholars and religious leaders can enrich the therapeutic process, ensuring that interventions are aligned with religious teachings and culturally respectful.

Increasing public awareness about PTSD and the benefits of culturally responsive therapies is crucial. Educational initiatives should aim to destigmatize mental health issues and promote understanding of the importance of cultural and spiritual factors in psychological healing.

Kaynakça | References

- Achour Meguellati et al. "An Islamic Perspective on Coping with Life Stressors". *Applied Research in Quality of Life* 11 (2016), 663-685.
<https://doi.org/10.1007/s11482-015-9389-8>
- Abdel Khalek Ahmed M. "Religiosity and Well-Being in A Muslim Context". *Religion and Spirituality Across cultures*. 71-85. Netherlands: Dordrecht: Springer 2014. https://doi.org/10.1007/978-94-017-8950-9_4
- Abdul-Hamid, Walid Khalid – Hughes, H. Jamie. "Integration of religion and spirituality into Trauma psychotherapy: An example in sufism?". *Journal of EMDR Practice and Research* 9/3 (2015), 150-156. <https://doi.org/10.1891/1933-3196.9.3.150>
- Ai, Amy L. et al. "The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees from Kosovo and Bosnia". *The International Journal for the Psychology of Religion* 13/1 (2003), 29-47.
https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1301_04
- Allen, Jon. G. *Coping with trauma: Hope through understanding*. Texas: American Psychiatric Publishing, 2008.
- Allen, Brian. et al. *Trauma-Focused Cognitive Behavioral Therapy (TF-CBT), Cognitive Behavioral Therapy in Youth: Tradition And Innovation*. New York: Humana Press, 2020.
- AFAD, T.C. İçişleri Bakanlığı, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, Deprem ve Risk Azaltma Genel Müdürlüğü Deprem Dairesi Başkanlığı. *06 Şubat 2023 Pazarçık-Elbistan Kahramanmaraş (Mw: 7.7 – Mw: 7.6) Depremleri Raporu* (AFAD, Haziran, 2023).
https://deprem.afad.gov.tr/assets/pdf/Kahramanmara%C5%9F%20Depremi%20%20Raporu_02.06.2023.pdf
- Awan, Hasan - Al-Karam, Carrie York. "Islamic Perspectives on Human Interaction with The Divine, the Sacred, Saints, and the Deceased". *Human Interaction with the Divine, the Sacred, and the Deceased*. 121-132. New York: Routledge, 2021.
- Benish, Steven. G. et al. "Culturally Adapted Psychotherapy and The Legitimacy of Myth: A Direct-Comparison Meta-Analysis". *Journal Of Counseling Psychology* 58/3 (2011), 279. <https://doi.org/10.1037/a0023626>
- Bentley A. Jacop. et al. "Islamic Trauma Healing: Integrating Faith and Empirically Supported Principles in a Community-Based Program". *Cognitive and Behavioral Practice* 28/2 (2021), 167/192.
<https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2020.10.005>
- Bisson, Jonathan - Andrew, Martin. "Psychological Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)". *Cochrane Database of Systematic Reviews* 3 (2007).
<https://doi.org/10.1002/14651858.CD003388.pub3>
- Brown Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bryant - Davis T. – Wong E. C. "Faith to Move Mountains: Religious Coping, Spirituality, And Interpersonal Trauma Recovery". *American Psychologist* 68/8 (2013), 675.
<https://doi.org/10.1037/a0034380>
- Bryant - Davis, Thema. et al. "Religiosity, Spirituality, and Trauma Recovery in The Lives of Children and Adolescents". *Professional Psychology: Research and Practice* 43/4 (2012), 306-314. <https://doi.org/10.1037/a0029282>

- BSS, T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. 2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu (Ankara, BSS, 2023). <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2023/03/2023-Kahramanmaraş-ve-Hatay-Depremleri-Raporu.pdf>
- Crabtree Sara Ashenscaen. et al. *The Muslim Ummah: Context and Concepts, In Islam and Social Work*. Bristol: Bristol University Policy Press, 2016. <https://doi.org/10.51952/9781447330134.ch002>
- Dastani, Mahboubeh. et al. “Effectiveness of Religious Cognitive-Behavioral Therapy in Comparison with Conventional Cognitive-Behavioral Therapy In Improving The Affect And Hope of Patients With Depression”. *Journal of Pizhūhish Dar Dīn va Salāmat* 8/4 (2022), 113-128. <https://doi.org/10.22037/jrrh.v6i3.24105>
- Everly George S. - Lating M. Jeffrey. *The Johns Hopkins Guide to Psychological First Aid*. Maryland: JHU Press, 2022.
- Farooqui, Mudassir. et al. “Posttraumatic Stress Disorder: A Serious Post-Earthquake Complication”. *Trends in Psychiatry and Psychotherapy* 39 (2017), 135-143. <https://doi.org/10.1590/2237-6089-2016-0029>
- Foy, David. W. et al. “Religious and Spiritual Factors in Resilience”. Resilience and Mental Health. Challenges Across the Lifespan. ed. St. M. Southwick et al. 90-102. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Goenjian Armen. et al. “Depression and PTSD Symptoms Among Bereaved Adolescents 6½ Years After the 1988 Spitak Earthquake”. *Journal of Affective Disorders* 112/3 (2009), 81-84. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2008.04.006>
- Harris J. Irene. et al. “Coping Functions of Prayer And Posttraumatic Growth”. *International Journal for the Psychology of Religion* 20/1 (2010), 26-38. <https://doi.org/10.1080/10508610903418103>
- Hall-Clark, Brittany. et al. “Racial/Ethnic Differences in Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder”. *Current Psychiatry Reviews* 12/2 (2016), 124-138.
- Hartman, E. William et al. “American Indian Historical Trauma: Anticolonial Prescriptions for Healing, Resilience, and Survivance”. *American Psychologist* 74/1 (2019), 6-19.
- Hinton, Devon. E. et al. “Adapting CBT For Traumatized Refugees and Ethnic Minority Patients: Examples From Culturally Adapted CBT (CA-CBT)”. *Transcultural Psychiatry* 49/2 (2012), 340-365. <https://doi.org/10.1177/13634615124415>
- Husain, Altaf – Hodge, David R. “Islamically Modified Cognitive Behavioral Therapy: Enhancing Outcomes by Increasing the Cultural Congruence of Cognitive Behavioral Therapy Self-statements”. *International Social Work* 59/3 (2016), 393-405.
- Hussain, Musharraf. *The Five Pillars of Islam: Laying the Foundations of Divine Love and Service to Humanity*. London: Kube Publishing Ltd., 2012.
- Isgandarova, Nazila. “Muraqaba as A Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy”. *Journal Of Religion and Health* 58/4 (2019), 1146-1160. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0695-y>

- İnce, Abdullah et al.. “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 683-704.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1286299>
- KATÜ, Karadeniz Teknik Üniversitesi. “Kahramanmaraş (Pazarcık Mw:7.7 ve Elbistan Mw: 7.6) Depremleri ve Artçıları, Saha Gözlemlerini, Yapısal Hasarları ve İleriye Yönelik Önerileri İçeren Değerlendirme Raporu”. Erişim Nisan 2023.
<https://ktu.edu.tr/apps/file/KahramanmarasDeprem.pdf>
- Kearney J. David et al. “Effects of participation in a mindfulness program for veterans with posttraumatic stress disorder: a randomized controlled pilot study”. *Journal of clinical psychology* 69/1 (2013), 14-27. <https://doi.org/10.1002/jclp.21911>
- Khan, Ziasma Haneef. - Watson, P. J. "Construction of the Pakistani Religious Coping Practices Scale: Correlations with Religious Coping, Religious Orientation, and Reactions to Stress Among Muslim University Students". *The International Journal for the Psychology of Religion* 16/2 (2006), 101-112.
https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1602_2
- Kino, Shiho. et al. “Persistent Mental Health Impacts of Disaster. Five-Year Follow-Up After The 2011 Great East Japan Earthquake and Tsunami: Iwanuma Study”. *Journal of Psychiatric Research*, 136 (2021), 452-459.
<https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2020.08.016>
- Koenig, Harold G. “Research on Religion, Spirituality, And Mental Health: A Review”. *The Canadian Journal of Psychiatry* 54/5 (2009), 283-291.
<https://doi.org/10.1177/070674370905400502>
- Köylü, Mustafa. “Kur’an’da Ruh Sağlığı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 5-37.
- Liu, Mingxin. et al. “Mental Health Problems Among Children One-Year After Sichuan Earthquake in China: A Follow-Up Study”. *PLoS One*, 6/2 (2011), e14706.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0014706>
- Marsella, Anthony J. et al. “*Ethnocultural Perspectives on Disaster and Trauma: Foundations, Issues, And Applications*”. Hawaii: Springer Science & Business Media, 2002.
- Neria, Yuval. et al. “Post-Traumatic Stress Disorder Following Disasters: A Systematic Review”. *Psychological medicine* 38/4 (2008), 467-480.
- Nicolas, Guerda. et al. “Does One Trauma Fit All? Exploring The Relevance of PTSD Across Cultures”. *International Journal of Culture and Mental Health* 8/1 (2015), 34-45.
<https://doi.org/10.1080/17542863.2014.892519>
- Nurani, Shinta. “The Quran and Mental Health in Post-Pandemic Era”. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 6/2 (2021), 204-216.
<https://doi.org/10.24090/maghza.v6i2.5711>
- O’Donnell, Lisa A. et al. “Technological Advances in Cognitive-Behavioral Therapy and Clinical Practice: Challenges in An Evolving Field”. *American Journal of Psychotherapy* 75/4 (2022), 186-190.
<https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.20220003>

- Önder, Emin et al. "Prevalence of Psychiatric Disorders Three Years After The 1999 Earthquake In Turkey: Marmara Earthquake Survey (MES)". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 41 (2006), 868-874.
<https://doi.org/10.1007/s00127-006-0107-6>
- Pargament, Kenneth I. et al. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal For the Scientific Study of Religion* (1998), 710-724.
<https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding And Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press, 2011.
- Polat, Irmak et al. "Afetler Sonrasında Ruh Sağlığı; Psikolojik Etkiler, Tedavi Yaklaşımları ve Baş Etme". *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi* 86/4 (2023), 393.
<https://doi.org/10.26650/IUITFD.1322896>
- Polusny, Melissa A. et al. "Mindfulness-based Stress Reduction for Posttraumatic Stress Disorder Among Veterans: a Randomized Clinical Trial". *Jama* 314/5 (2015), 456-465. <https://doi.org/10.1001/jama.2015.8361>
- Rassool, Hussein G. "The Crescent and Islam: Healing, Nursing and The Spiritual Dimension. Some Considerations Towards an Understanding of The Islamic Perspectives On Caring". *Journal Of Advanced Nursing* 32/6 (2000), 1476-1484.
<https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01614.x>
- Şalcıoğlu, Ebru - Başoğlu, Metin. "Psychological Effects of Earthquakes In Children: Prospects For Brief Behavioral Treatment". *World Journal of Pediatrics* 4 (2008), 165-172. <https://doi.org/10.1007/s12519-008-0032-8>
- Schnyder, U. et al. "Culture-Sensitive Psychotraumatology". *European Journal of Psychotraumatology* 7/1 (2016), 31179. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v7.31179>
- Shapiro, Robin - Brown, Laura. S. "Eye Movement Desensitization And Reprocessing Therapy And Related Treatments For Trauma: An Innovative, Integrative Trauma Treatment". *Practice Innovations* 4/3 (2019), 139-155.
<https://doi.org/10.1037/pri0000092>
- Sperry, Len - Miller, Lisa. "Spirituality in Clinical Practice: Theory And Practice Of Spiritually Oriented Psychotherapy". 4-26 New York: Routledge, 2012.
<https://doi.org/10.4324/9780203893876>
- Sremac, Srdjan. "Trauma, Substance Dependence and Religious Coping: A Narrative Spiritual Appraisal In Faith-Based Recovery Programs". *Journal of Empirical Theology* 31/1 (2018), 112-135. <https://doi.org/10.1163/15709256-12341369>
- Sutini, Titin. et al. "The Use of Trauma Healing in Treating PTSD in Post-Disaster Victims: A Narrative Review". *Jurnal Keperawatan Komprehensif (Comprehensive Nursing Journal)* 8/4 (2022), 524-530. <https://doi.org/10.33755/jkk.v8i4.408>
- Summerfield, Penny. "Culture and Composure: Creating Narratives of The Gendered Self in Oral History Interviews". *Cultural and Social History* 1/1 (2004), 65-93.
<https://doi.org/10.1191/1478003804cs00050a>
- Suzuki Yuriko - Kim Yoshiharu. "The Great East Japan Earthquake in 2011, Toward Sustainable Mental Health Care System". *Epidemiology and Psychiatric Sciences* 21/1 (2012), 7-11. <https://doi.org/10.1017/S2045796011000795>

- Tural, Ümit. et al. "Psychological Consequences of the 1999 Earthquake In Turkey". *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 17/6 (2005), 451-459.
<https://doi.org/10.1007/s10960-004-5793-9>
- ud-Din- Kamal K. "Five Pillars of Islam". 2-13. Lahore: Nabu Press, 2010.
- van Minnen, Agnes. et al. "Examining Potential Contraindications for Prolonged Exposure Therapy For PTSD". *European Journal of Psychotraumatology* 3/1 (2012), 1-14.
<https://doi.org/10.3402/ejpt.v3i0.18805>
- Walsh, Froma, "The Spiritual Dimension of Family Life, Normal Family Processes (New York: Guilford Press, 2012), 347-372.
- Warfa, Nasir. et al. "Cultural Competence in Psychological Interventions For Psychotrauma Following Natural Disasters: An International Perspective". *Clinical Neuropsychiatry* 11/1 (2014), 40-45.
- Wen, Jin. et al. "Quality of Life, Physical Diseases, And Psychological Impairment Among Survivors 3 Years After Wenchuan Earthquake: A Population Based Survey". *PloS One* 7/8 (2012), e43081.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0043081>
- Williams, Richard. et al. *The Psychosocial and Mental Health of People Who Are Affected By Conflict, Catastrophes, Terrorism, Adversity And Displacement*. Conflict and Catastrophe Medicine: A Practical Guide. New York: Springer Link, (2014), 805-849.
https://doi.org/10.1007/978-1-4471-2927-1_49
- Winingsih, Evi – Rachmadyanti, Putri. *Traumatic Counseling*. In International Joint Conference on Arts and Humanities. Netherlands: Atlantis Press, 2021.

İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi

Aslıhan Kuşcuoğlu

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
0000-0002-6800-5145
ror.org/01rpe9k96
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Cemal Tosun

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
0000-0002-9941-4769
ror.org/01wntqw50
tosun@divinity.ankara.edu.tr

Öz

Bilindiği gibi üniversitelerin temel fonksiyonları araştırma, öğretim ve bilginin toplumsallaştırılmasıdır. Öğretim, genellikle belirli bir program çerçevesinde yürütülmekte olup, bu programlar öğrencilere bilimsel bilgi edinmeleri, kişisel ve profesyonel yetkinlikler kazanmaları için çeşitli hedefler belirlemektedir. Öğretim programları; Bologna bilgi sistemine göre belirlenen amaçlar, kazanımlar, çıktılar, muhteva, kaynaklar, yöntem ve teknikler ile ölçme ve değerlendirme unsurlarını içermektedir. Bu unsurlar bir bütün olarak düşünülmeli ve birbirleriyle uyum içinde olmalıdır. Özellikle amaçlar, kazanımlar ve çıktılar ile muhteva arasında güçlü bir bağlantı vardır, çünkü bu unsurlar programın temel hedeflerini ve içeriğini belirlemektedir. İlahiyat Fakülteleri örneğinde, ders programları genellikle ilgili anabilim dalları tarafından hazırlanmakta, bu da ilgili disiplinin öğretim amaçlarının ve muhtevasının, o disiplini öğreten akademisyenler tarafından belirlendiği anlamına gelmektedir. Bu şekilde, öğrencilere belirli bir alanda derinlemesine bilgi ve yetenek kazandırmak için özenle hazırlanmış ders programları sunulabilir. Bologna sürecinde de öğretim programlarının kalitesini artırmaya yönelik bir yaklaşım sergilenmektedir. Bu araştırmanın amacı İlahiyat müfredatlarının ilgili disiplinlerin akademisyenleri ve akademik kurulları tarafından geliştirilmesi nedeniyle, bu akademisyenlerin kendi bölümlerine/disiplinlerine ait derslerin müfredatlarını geliştirirken hangi hedef ve içerikleri belirlediklerini ve bu unsurların Bologna ders bilgi paketiyle uyumunu tespit etmek ve bunların üniversitenin hangi işlev/işlevlerine yönelik olduğunu değerlendirmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve durum çalışmasına göre desenlenmiştir. Amaçlı örnekleme yöntemlerinden tabakalı amaçlı örnekleme modelinin kullanıldığı bu araştırmanın çalışma grubunun seçiminde akademisyenlerin yüksek din öğretim sürecinin yürütücülükleri olması ve programın işleyişinde baştan sona görev alması etkili olmuş, bu kapsamda tarihsel tecrübeye ve diğer İlahiyat fakültelerine öncülük edebilecek potansiyele sahip olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden her bir akademik disiplinden birer akademisyen olmak üzere toplam 19 kişinin yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak görüşlerine başvurulmuştur. Veri çözümlemesinde betimsel ve içerik analizi birlikte kullanılmış; verileri depolama, düzenleme ve yeniden sınıflandırma aşamasında kolaylık sağlayan MAXQDA 2020 analiz programı tercih edilmiştir. Araştırmanın bulgularına dayanarak çıkan sonuçlarda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinin, kendi disiplinleri çerçevesinde ders programlarındaki amaç ve muhtevaları belirlerken olası problemlerin önüne geçmek adına Bologna bilgi sistemi ve fakülte vizyon-misyonu ile eş zamanlı olarak yürütmekte olduğu

anlaşılmalıdır. Bu koordinasyon sürecini gerçekleştirmesinde köklü tarihi ile birlikte ilerleyen deneyimli akademisyen kadrosunun etkili olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu bulgulardan bir genelleme yapılamasa da çalışma; İlahiyat eğitiminde hedeflenen amaç ve muhtevanın, programın Bologna sistemi ile dengeli şekilde ilerlemesindeki önemine ve akademinin meslek elemanı yetiştirme fonksiyonuna dair veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; İlahiyat Eğitimi; Eğitimde Program Geliştirme; İlahiyat Disiplinleri; Program Yeterlikleri

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmanın amacı İlahiyat lisans programının disiplinler bazında amaç ve muhtevasına yönelik akademisyenlerin görüşlerini alarak Bologna ders bilgi paketi ile karşılaştırmak ve üniversitenin işlevleri bağlamında değerlendirmelerde bulunmaktadır.
- Katılımcıların kendi disiplinleri bünyesinde verdikleri derslerle öğrencilerin alan bilgisi ve entelektüel niteliklerini ortaya çıkaracak amaçlar belirledikleri görülmüştür.
- Katılımcıların öncelikle disiplinleri bünyesinde sundukları derslere yönelik belirlemiş oldukları amaçlar ile derslerin muhtevalarının ve bu unsurların Bologna ders bilgi paketiyle büyük oranda örtüştüğü tespit edilmiştir.
- Ortaya çıkan verilerde katılımcıların gerçekleştirmek istediği amaç ve muhtevaların, üniversitenin araştırma ve öğretim fonksiyonlarına yönelik olduğu görülmüştür.
- İlahiyat eğitim-öğretim sürecinin yürütücüleri olan akademisyenlerin deneyimleri lisans programının etkin şekilde tasarlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Atıf Bilgisi

Kuşçuoğlu, Aslıhan – Tosun, Cemal. “İlahiyat Eğitiminde Disiplinlerin Amaç ve Muhtevaları: Akademisyen Görüşlerinin Nitel Bir Analizi”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 377-403.

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Cemal Tosun danışmanlığında 15.06.2023 tarihinde tamamladığımız “İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 24.02.2020 tarihli ve 42 numaralıdır.
<i>Geliş Tarihi</i>	15 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	23 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Veri Toplanması (CRediT 2) Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14) Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



The Goals and Contents of Disciplines in Theological Education: A Qualitative Analysis of Academician Opinions

Aslıhan Kuşçuoğlu

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, Tokat, Türkiye
0000-0002-6800-5145
ror.org/01rpe9k96
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Cemal Tosun

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Religious, Education, Ankara, Türkiye
0000-0002-9941-4769
ror.org/01wntqw50
tosun@divinity.ankara.edu.tr

Abstract

As is well known, the main functions of universities are research, teaching and socialization of knowledge. Teaching is usually carried out within the framework of a specific program, and these programs set various goals for students to acquire scientific knowledge and gain personal and professional competencies. Curricula include objectives, outcomes, outputs, content, resources, methods and techniques, and assessment and evaluation elements determined according to the Bologna information system. These elements should be considered as a whole and should be in harmony with each other. In particular, there is a strong connection between objectives, outcomes and outputs and content, because these elements determine the basic objectives and content of the program. In the case of Faculties of Theology, syllabi are usually prepared by the relevant departments, which means that the teaching objectives and content of the relevant discipline are determined by the academics who teach that discipline. In this way, curricula can be carefully crafted to provide students with in-depth knowledge and skills in a particular field. The Bologna process, on the other hand, takes an approach to improve the quality of curricula. The aim of this study is to determine which goals and contents these academics set while developing the curricula of the courses belonging to their departments/disciplines, and to determine the compatibility of these elements with the Bologna course information package and to evaluate which function(s) of the university these elements are directed towards, since theology curricula are developed by the academics and academic boards of the relevant disciplines. The qualitative research method was preferred in the study and it was designed according to a case study since it deals with a situation in detail. Stratified purposive sampling model, which is one of the purposive sampling methods, was used in the selection of the study group of this research. In this context, a total of 19 people, one academic from each academic discipline from Ankara University Faculty of Theology, which has historical experience and the potential to pioneer other faculties of Theology, were interviewed using semi-structured interview technique. Descriptive and content analysis were used together in data analysis; MAXQDA 2020 analysis program, which facilitates data storage, organization and reclassification, was preferred. Based on the findings of the research, it was understood that the academics of Ankara University Faculty of Theology are carrying out simultaneously with the Bologna information system and the vision-mission of the faculty in order to prevent possible problems while determining the objectives and contents of the curricula within the framework of their disciplines. It can be said that the experienced

academic staff with its deep-rooted history is effective in realizing this coordination process. Although a generalization cannot be made from these findings, the study provides data on the importance of the aim and content targeted in theology education, the importance of the program's progress in a balanced manner with the Bologna system, and the function of the academy in training professional staff.

Keywords

Religious Education; Theology Education; Program Development in Education; Theology Disciplines; Program Skills

Highlights

- The aim of this study is to take the opinions of academics on the purpose and content of the Theology undergraduate program on the basis of disciplines, compare it with the Bologna course information package and make evaluations in the context of the functions of the university.
- It was seen that the participants set objectives that will reveal the field knowledge and intellectual qualities of the students with the courses they offer within their disciplines.
- It has been found that the objectives and content of the courses that the participants have determined for the courses they offer within their disciplines and these elements are largely in line with the Bologna course information package.
- In the data, it was seen that the aims and contents that the participants wanted to realize were related to the research and teaching functions of the university.
- The experiences of academicians who are the executors of the the theology education and training process play an important role in the effective design of the undergraduate program.

Citation

Kuşçuoğlu, Aslıhan – Tosun, Cemal. “The Goals and Contents of Disciplines in Theological Education: A Qualitative Analysis of Academician Opinions”. *Eskiyeni* 52 (March 2024), 377-403.

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “A Qualitative Study on Thelogy Education within the Framework of Academician Opinions”, supervised by Cemal Tosun (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2023).	
<i>Ethics committee approval</i>	Ethical Approval: Granted by Ankara Univeristy, Social Sciences Ethics Panel, dated 24.02.2020 and numbered 42	
<i>Date of submission</i>	15 December 2023	
<i>Date of acceptance</i>	23 March 2024	
<i>Date of publication</i>	26 March 2024	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

İşlevleri alanlarına göre dönemsel ve toplumsal açıdan farklılık gösterse de günümüzde yükseköğretim kurumları; araştırma yoluyla bilgi üretme, bilgiyi yayma ve bu bilgiyle topluma hizmet götüren insanları yetiştirmeye katkı sağlamaktadır.¹ Üniversitelerin araştırma, öğretim ve topluma hizmet fonksiyonlarında zaman içerisinde değişimlerin yaşandığı bilinmektedir. Bu fonksiyonlar önceleri daha baskın iken, günümüzde, en azından bachelors (lisans) düzeyinde, mesleki yeterlik kazandırmada önem kazanmaya başlamış görünmektedir. Bunda ortaöğretim düzeyinde yetiştirilen (sağlık memuru, hemşire, hizmetli gibi) bazı meslek insanlarının artık yükseköğretim düzeyinde hatta yüksekokullar yanında fakültelerde yetiştirilmeye başlanması da etkili olmaktadır. Bu gelişmeler doğrultusunda akademide araştırma ve entelektüel gelişimin zayıfladığı ve mesleki yeterlik kazandırmanın giderek değer kazandığı, dolayısıyla meslek kazandırma işlevinin ön plana çıkarılarak diğer işlevlerinin gölgede kalması riskini doğurduğu yönünde tespit ve eleştiriler yapılmaktadır.² Bu da akademisyenler arasında öğretim programlarıyla nasıl bir öğrenci yetiştirmeyi hedeflemek gerektiği ve buna yönelik nasıl bir öğretim programı tasarlamak lazım geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. İlahiyat fakültelerinin de söz konusu meselelerin odağı olduğu farklı düzlemlerde yapılan tartışmalardan anlaşılmaktadır. Özellikle İlahiyat Fakültesi mezunlarına istihdam olanağı sağlayan kurumlar olan Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı ve Üniversitelerin eleman ihtiyaçlarını karşılama söz konusu olduğunda, yakındıkları sorunların başında nitelikli mezun bulamama gelmektedir.³ Nitelikli insan kaynağı arzı ile talebi arasındaki uyumun sağlanması ise Bologna sürecinde de hedeflendiği gibi öğrencide temel bilgi, beceri ve yeterlikleri ortaya çıkarıcı ve geliştirici bir öğretim programının ve bu programda yer alan derslerin programlarının geliştirilmesiyle mümkün olmaktadır. İlahiyat öğretim programının ders programlarını ilgili disiplinlerin akademisyenleri ve akademik kurulları geliştirdiğine göre bu akademisyenlerin anabilim dallarının/disiplinlerinin derslerinin programlarını geliştirirken hangi amaç ve muhtevaları belirlediklerinin tespit edilmesi ve bunların üniversitenin işlev/işlevlerine yönelik olduğunun değerlendirilmesi araştırmanın problemi oluşturmaktadır.

Araştırmanın problem cümlesiyle doğrudan ilişkili bir çalışma bulunamamakla birlikte problemi dolaylı olarak ele aldığı varsayılan çalışmalar incelendiğinde üniversitenin rolleri ve görevleri⁴, İlahiyat Fakültelerinin program amaçları ve değerlendirilmesi⁵, İlahiyat Fakültelerinin öğrencilerine kazandıracığı yeterlikler⁶, istihdam alanlarının İlahiyat

¹ Cemal Tosun, “Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyal-politik Temellendirme Açılımlarından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 11-24.

² İnanet Aydın, *Akademik Etik* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 16.

³ Ahmet Onay, “Yüksek Din Öğretiminde Nitelik veya Amaç Sorunu”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 95.

⁴ Ali Rıza Erdem, “Bilgi Toplumunda Üniversitenin Değişen Roller ve Görevleri”, *Yükseköğretim Dergisi* 3/2 (2013), 109-120.

⁵ Ahmet Yiğit, *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Rifat Türkel, “İAA Ölçütlerinin 21. Yüzyıl Yeterliliklerini Kazandırma Sürecindeki Etkisi Üzerine Değerlendirme”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 335-358.

⁶ Mehmet Korkmaz, “Yüksek Din Öğretiminde Nicelikten Niteliğe Geçiş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yeterliliklerini Belirlemenin Önemi (Yaygın Din Eğitimi Alanı)”, *Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 297-313.

programıyla ilişkisi⁷, öğretim üyelerine göre İlahiyat eğitimi⁸, yüksek din öğretiminin nitelik ve nicelik sorunu⁹, İlahiyat eğitiminin odaklanması gereken beceriler¹⁰, Bologna süreci bağlamında İlahiyat programı beceri ve yetkinlikleri¹¹ konularında çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda İlahiyat lisans programlarının amaç-muhteva, Bologna bilgi sistemi ve üniversite fonksiyonları ile karşılaştırmalı olarak bir arada incelenmediği ve yoğunluklu olarak doküman analizi tekniğinin tercih edildiği göz önüne alınırsa bu araştırmanın konu ve yöntem alanındaki boşluğu doldurması beklenmekte ve özgün değeri doğrudan ortaya çıkmaktadır.

1. Metodoloji

Bu çalışmada metodoloji, araştırmacıların ilgili araştırma verilerini elde etmek ve işlemek için kullandığı prosedürler olarak tanımlanmıştır. Çalışma, nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Diğer araştırma yöntemlerine kıyasla durum çalışması, araştırmanın hemen öncesinde veya sonrasında değil, veri toplama sırasında sorgulayıcı bir zihin gerektirir.¹² Bu nedenle araştırmada veri toplama tekniği olarak görüşme tekniği tercih edilmiştir. Amaçlı ve koordineli konuşmalar olarak kullanılmaları, katılımcıların yanıtlarını anlamaya, örüntüleri ve temaları tanımaya ve daha fazla veri elde etmeye fırsat sağlamaları nedeniyle yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşme formunun hazırlanmasında uzman görüşleri (tez danışmanı 2 din eğitimi uzmanı ve bir bilimsel araştırma yöntemleri uzmanı) alınmış, gerekli izin ve düzeltmelerden sonra açık uçlu sorulara nihai şekli verilmiştir. Tüm görüşmeler araştırma sürecinin diğer aşamalarında olduğu gibi bilimsel etik kurallar esas alınarak sürdürülmüş; sistematik, tam ve derinlemesine bilgi edinebilmek ve verilerin sağlıklı bir şekilde toplanmasını sağlamak amacıyla birebir ve yüz yüze yapılmıştır. Bununla birlikte veri toplama sürecinin (19.06.2020-23.09.2020) pandemi dönemine denk gelmesinden dolayı katılımcıların 3'ü soruları yazılı cevaplamıştır. Görüşme yapmayı kabul ettiği halde bunu kayıt altına aldırarak istemeyen 1 katılımcı olmuş, bu katılımcının görüşmesi elle not edilmiştir. Bu yazılı dokümanlar için ise doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Dokümanlar ve görüşme yoluyla elde edilen veriler herhangi bir yorum katılmadan yazıya geçirilmiş, talepte bulunan

⁷ İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.

⁸ Ayşe Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

⁹ Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nitelik ve Nicelik Sorunu", *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 75-95.

¹⁰ Nurullah Altaş - Celal Büyük, "Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımaları?)", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018), 115-131; Nurullah Altaş - Fatma Nur Kalkavan, "Dünün Becerilerini Kullanarak Geleceğe İnsan Yetiştirmek veya Mümkün Olmayanın İmkânını Araştırmak", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2019), 549-564.

¹¹ Cemal Tosun, "Bologna Süreci ve Gelenek Çerçevesinde Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi", *Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 261-271; Remziye Ege - Havva Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Yeniden Yapılanma Tartışmalarına Nereden Başlamak Gerekir: Beceri ve Yetkinlikler Zemininde bir Değerlendirme", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2019).

¹² Robert K. Yin, *Case Study Research and Applications Design and Methods* (USA: SAGE Publications, 2018), 135.

katılımcılara görüşme kaydı yazılı metin halinde gönderilerek kendilerinden ikinci bir teyit alınmıştır.

Araştırmanın çalışma grubu oluşturulurken amaçlı örnekleme yöntemlerinden tabakalı amaçlı örnekleme modeline¹³ göre seçim yapılmış, kriter olarak tarihsel açıdan Türkiye'nin ilk İlahiyat Fakültesinde istihdam edilen her bir bölümdeki her bir disiplinden gönüllü akademisyen katılımcılar belirlenmiştir. Katılımcıların görev aldığı kurum Türkiye'nin ilk İlahiyat Fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi¹⁴ hem tarihsel bir geleneğe ve deneyime sahip hem de diğer İlahiyat Fakültelerine eleman yetiştiren öncü nitelikte olması nedeniyle seçilmiştir. Bu kapsamda seçili fakültenin Temel İslam Bilimleri Bölümünden (TİB) 7, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünden (FDB) 8, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümünden (İTS) 4 katılımcı olmak üzere toplam 19 akademisyen ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların ünvan dağılımı ise 17'si profesör, 1'i doçent, 1'i doktor öğretim üyesi şeklindedir. Etik kurallar gereği her bir katılımcıya K1, K2 şeklinde bir kod verilmiştir. Çalışma grubuna ilişkin bilgilerin görseli tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Çalışma Grubuna İlişkin Bilgiler

<i>Katılımcı Kodu</i>	<i>Ünvanı</i>	<i>Bölüm Adı</i>	<i>Disiplin Adı</i>	<i>Katılımcı Kodu</i>	<i>Ünvanı</i>	<i>Bölüm Adı</i>	<i>Disiplin Adı</i>
K1	Profesör	İTS	Türk-İslam Sanatları Tarihi	K11	Profesör	İTS	Türk-İslam Edebiyatı
K2	Profesör	FDB	Dinler Tarihi	K12	Dr. Öğr. Üy.	FDB	Din Psikolojisi
K3	Profesör	TİB	Hadis	K13	Profesör	FDB	İslam Felsefesi
K4	Profesör	İTS	Türk Din Musikisi	K14	Profesör	FDB	Din Sosyolojisi
K5	Profesör	FDB	Felsefe Tarihi	K15	Doç. Dr.	TİB	İslam Hukuku
K6	Profesör	FDB	Din Eğitimi	K16	Profesör	TİB	Kelam
K7	Profesör	İTS	İslam Tarihi	K17	Profesör	TİB	Tasavvuf
K8	Profesör	TİB	Tefsir	K18	Profesör	FDB	Mantık
K9	Profesör	TİB	İslam Mezhepleri Tarihi	K19	Profesör	TİB	Arap Dili ve Belagatı
K10	Profesör	FDB	Din Felsefesi				

¹³ Tabakalı örnekleme, örneklem içerisindeki örneklem olup daha küçük bir örneklem grubu ile basit tipik örneklemeden daha fazlasını temsil eder. Daha detaylı bilgi için bk. Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 7/1 (2018), 241-242; M. Q. Patton, Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri, çev. Mesut Bütün & Selçuk Beşir Demir. (Ankara: Pegem Yayınları, 2018), 240. Bu çalışmada, makalenin teknik sınırlarını aşmamak amacıyla tezin çalışma grubundan kronolojik açıdan ilki olan grup seçilmiştir ve tercih nedeni metinde açıklanmıştır.

¹⁴ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 1-28.

Araştırmanın veri çözümlemesi noktasında betimsel ve içerik analiz yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle kayda alınan her bir görüşme titizlikle yazıya dökülmüş, kontrol edilmiş ve MAXQDA 2020 programına aktarılmıştır. Sonrasında veriler okunarak kodlamalar yapılmış, bu kod listesi üzerinden kategori ve temalar geliştirilmiştir. Katılımcıların görüşlerini tekrar incelemek için muhafaza edilen verilere geri dönülmüş ve temaların uyum içerisinde olmasına dikkat edilmiştir.

Bu araştırma için kabul görmüş nitel araştırma yöntemleri kullanılmasına rağmen bulguların geçerliliğinin belirli sınırlardan etkilenebilmesi mümkündür. Bu sınırlar; doğrudan akademisyenler üzerine veri toplamanın planlanması, yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanılması, çalışma grubunun seçimi, araştırma sorusunun genişliği ve makale kapasitesini aşmasından dolayı bir fakültenin tercih edilmesi şeklinde sıralanabilir.

2. Bulgular ve Tartışma

2.1. Amaçlar

Bu bölümde araştırmanın problemi ve amacı doğrultusunda oluşturulan “İlahiyat programında yer alan İlahiyat disiplinleri kendi derslerinde hangi amaçlara ulaşmak istemektedir?” sorusu üzerinden katılımcılardan toplanan verilerin analizi sonucu, elde edilen her bir temaya ait veriler başlıklarıyla ilgili alan yazın, Bologna ders bilgi paketi ve fakülte amaçları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

2.1.1. Alan Bilgisi Niteliği

İlahiyat Fakültelerinin yetiştirmek istediği mezun profili bu fakültelerin hangi amaçları gerçekleştirmek istediğine bağlı olarak şekillenmektedir. Amaçları gerçekleştirme ise bu fakültelerin kuruluş amaçları ile doğrudan ilintilidir. Açılış gerekçelerinde¹⁵ her ne kadar sayılan niteliklerin kapsamı netleştirilmemesine rağmen yetiştirilmek istenen mezunlarda olması gereken özelliklere odaklanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada amaçlanan niteliklerin tüm İlahiyat Fakültelerinde geçerliliği, niteliklere uygun program yapılıncasının şekli gibi hususlardaki belirsizliklerle karşılaşmakta, bu durum da İlahiyat Fakültelerinin günümüz yükseköğretim sistemindeki meşruiyeti, programları, öğrencileri, mezunları, akademisyenleri temele alınarak yapılan mevcut tartışmaların ortaya çıkmasına ve var olanları da beslemesine vesile olmaktadır. Ev'e göre (2016) bazen tamamen istihdam alanına dönük hale gelen/getirilen İlahiyat Fakülteleri ile ilgili amaçlar netleştirilmediği sürece gerçekleştirilenler birtakım teknik düzenlemeler yapmaktan ileri gidemeyecektir (s. 290). O halde İlahiyat lisans program amaçlarının bir bütün halinde gözden geçirilmesi ve sorunlarının bilimsel verilerle tespit edilip çözüm önerilerinin ortaya konması gerekmektedir.

Katılımcılardan elde edilen veriler incelendiğinde her birinin kendi disiplini çerçevesinde sundukları öğretimle/derslerle belli nitelikleri sağlayan mezunlar

¹⁵ Tevhidi Tedrisat Kanunu, *Resmî Gazete* 63 (03 Mart 1924), Kanun No. 430, md. 4.; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 222.; MEB Talim Terbiye Dairesi Başkanlığı, “1961 Kararları Fihristi-31 Temmuz 1961, 211 Nolu Karar”, 1961.; Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 383-384.; M. Şevki Aydın, “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta, 16-17 Ekim 2003)-Bildiriler-Müzakereler”, *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları* (Isparta, 2004), 22.

yetiştirmeyi hedefledikleri ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili görüşlerine dayanarak katılımcıların verilerinde göze çarpan ortak hususlardan birinin alan bilgisi hâkimiyeti olduğu görülmüştür. Bu tespiti, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis disiplininden Katılımcı K3'ün;

Sadece klasik hadis metinlerinin lafız olarak Arapça üzerinden öğretilmesi/öğrenilmesi değil geniş yelpazedeki gelişmeleri, tarihi, kronolojiyi ve yaklaşımları bugünkü şekliyle değerlendirmeleri, bununla beraber iddiaları anlayabilmek, tanıyabilmek, bu geniş malzeme içerisinde öğrencilerin kendilerini konumlandırabilecekleri birikime kavuşmalarını sağlamaya çalışıyoruz

ifadesi örnek olarak gösterilebilir. K3'e benzer olarak Kalam disiplininden K16'nın; *"Kelamın ana kurucu omurgası literatürde var olan ana kelimeler, terimler, kavramlar bunları bilmesi gerekir. Buna yönelik eğitimimizi planlıyoruz"* ve *"Kelam denilince öne çıkan belli başlı isimleri ekol olarak bilmesini arzu ederim"* ifadesiyle sunulan kaynaklar vasıtasıyla alana özgü kavramsal şemasının çizilerek öğrenciler tarafından bilinmesini amaçladığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Tasavvuf disiplininden K17'nin; *"tasavvufun özünü ve nasıl bir ilim dalı haline geldiğini kavramaları"*, Arap Dili ve Belagatı disiplininden K19'un, *"Öncelikle İslami terminolojinin ve İslami ilimlerin altyapısını oluşturacak Arapça kelime dağarcığının kazandırılması hedefleniyor"*, İslam Mezhepleri Tarihi disiplininden K9'un; *"Bilgi boyutunda İslam düşüncesini anlamaya yönelik anahtar kurucu bilgileri, her mezhebin doğrularını, güzelliklerini tespit etmeyi esas alarak yürürüz"* ifadeleri de yine bu tema altında değerlendirilebilir.

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi disiplininden K13'ün, fakülte mezunlarının öğretmenlik mesleğini seçtiklerinde özellikle ortaöğretim düzeyindeki *"öğrencilerin anlam arayışındaki Tanrı, ateizm, deizm, kötülük problemi gibi sorularını doyuracak cevaplar verecek düzeye gelmesini hedefliyoruz"* ifadesi ile fakültelerin kuruluş amaçlarında geçen "mesleki bilgisi kuvvetli" ve "problemlere cevap üreten" niteliklere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Din Sosyolojisi disiplininden K14; *"misallerle toplumu anlamasını sağlayacağız"* diyerek çalıştığı kurumun toplumsal katkı politikasında yer alan "bireysel ve toplumsal hayatı etkileyen din alanıyla ilgili konuların öğrenilmesine ve sorunların çözümüne yönelik farkındalığın artırılmasını sağlama"¹⁶ amacıyla örtüşür bir ifade kullanmıştır. Din Psikolojisi disiplininden K12'nin *"maneviyatın toplum yararına nasıl kullanılabilceği konusunda yeterli donanımına sahip olarak yetiştirmek"* şeklindeki ifadesi de fakültenin bu amacı bağlamında değerlendirilebilir. Din Felsefesi disiplininden K10, kendi disiplini için belirlediği amaçlar arasında *"Öğrencileri din felsefesinin geleneksel ve çağdaş kaynaklarıyla tanıştırmak bu alandaki temel konuları ve sorunları anlama, irdeleme ve değerlendirme yeteneğini kazandırma"* yı ifade ederek alan bilgisi niteliğine atıfta bulunmuştur. Felsefe Tarihi disiplininden K5'in; *"Bu konularda temel eserlerin şu olduğunu ve bunun üzerine ne katıldığını anlamak için ikinci en iyi eserler nelerdir onları kazandırmak"* şeklindeki ifadelerinden disipline ait temel ve yardımcı eserler bilgisine sahip öğrenciler yetiştirme amacı anlaşılabilir.

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü katılımcılarının görüşleri incelendiğinde alan bilgisi niteliği teması altında *"eski harfli tarihi ve edebi metinleri okuma ve yorumlama becerisi"*

¹⁶ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Vizyon ve Misyonumuz", (Erişim 15 Eylül 2023).

kazandırmak” (Türk-İslam Edebiyatı, K11), “baştan sona temel kaynaklardan başlayarak çağdaş araştırmalara varıncaya kadar ortaya konan bilgi birikimini öğrencilere ulaştırmayı ve kavratmayı hedefliyoruz” (İslam Tarihi, K7), “öğrencilerimize mesleki hayatlarında dini musiki formlarını nasıl uygulayabilirler, cemaate ve ibadetlerine nasıl şevk verebilirler, onları camiye nasıl zevkle getirirler... Mesleki açıdan vaaz nasıl etkili yapılır bunun yollarını gösteriyoruz” (Türk Din Musikisi, K4) ifadeleri alıntılanabilir.

Bologna bilgi sistemindeki İlahiyat lisans programı¹⁷ incelendiğinde bu disiplinlerin bünyesinde verilen derslerin amaçları ile katılımcıların zikrettiği amaçların büyük oranda örtüştüğü göze çarpmaktadır. Daha detaylı temas etmek için bu amaçlar tablolaştırılmıştır.

Tablo 2. İlahiyat Disiplinlerinin Bologna Sistemindeki Amaçları

Bölüm Adı	Disiplin Adı	Bologna Amaçları
TİB	Hadis	<ul style="list-style-type: none"> - Hadislerin oluşum ve gelişim sürecini tarih ve usul açısından anlamak - Kaynak metinlerden hareketle hadis literatürünün yıllar ve çağlar içerisinde gelişen özelliklerini ele almak - Hadis tespitinin temel kavramlarını ve kaynaklarını dikkate alarak konu merkezli hadis okumalarını yapmak ve bu konularla ilgili hadis literatürünün tanıtmak - Hadis literatürünün çeşitli türlerini öğrenmek ve seçilmiş temsili metinler üzerinden hadis eserlerinin tarihsel arka planını tanımak
	Kelam	<ul style="list-style-type: none"> - Kelam ilminin gelişim sebeplerini, ortaya çıkış sürecini araştırmak - Bazı önemli Kelam âlimlerinin ve onların görüşlerinin tahlilini yapmak - Öğrenciye Kelam ilminin temel öğretisini öğretmek ve onları karşıt eğilimlere karşı savunabilmesini sağlamak - Öğrencileri Kelamın ilerlemiş konularıyla donatmak
	Tasavvuf	<ul style="list-style-type: none"> Tasavvufun İslam düşüncesindeki yerini, dini, felsefi, edebi ve kültürel alandaki etkisini kavradıktan sonra diğer dinlerdeki tasavvuf kültürleri ile bağlantısını değerlendirebilecek bir bakış açısı kazandırmak ve elde edilen bilgilerin güncel konularda kullanılmasını sağlamak, yaşanan bölgenin ve yakın coğrafyadaki tarihsel sürecin sosyo-kültürel alanda süregelen etkinliği incelemek
	İslam Hukuku	<ul style="list-style-type: none"> - Öğrencilerin İslam hukukunun temel ve yardımcı kaynaklarını, hukuki usulün oluşum ve gelişim sürecini, temel kaynaklardan hüküm verme yöntemlerini anlamasını sağlamak - Öğrencilere ceza, borç ve miras hukukunun gerekli temel ilkelerini ve teorisini kazandırmak ve ilgili teknik hukuk kavramları hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamak - Öğrencileri uluslararası Müslüman hukukunun genel ilkeleriyle tanıştırmak; adli işlem/işlemler hukukunun temel

¹⁷ Ankara University, “Course List and Crediting”, *Divinity* (Erişim 03 Ekim 2023).

	ilkelerini açıklamak ve onların sağlam ve tutarlı bir çözüme ulaşma, doğru tutum alma konusunda kendilerine güven duymalarına yardımcı olmak
Arap Dili ve Edeyatı	Arap Dili Edeyatının tarihsel gelişim sürecini tanıtmak
İslam Mezhepleri Tarihi	- Öğrencinin ilk dönem ve yaşayan dini-siyasi İslam mezhepleri hakkında genel bilgi sahibi olabilmesini, dini çeşitlilik konusunda objektif bir yaklaşım benimsemesini ve kolektif yaşam kültürüne katkıda bulunmasını sağlamak - Mezheplerin söylemlerini, önde gelen profillerini ve zihniyetlerini tipolojikleştirmek
Tefsir	Kur'an-ı Kerim'in bireysel, ailevi ve toplumsal ahlâk konuları ve kıssaları hakkında ilgili kitap ve tefsirlerden yola çıkarak bilgi vermek
İslam Felsefesi	- İslam Felsefesinin teorik temellerini öğretmek - Rönesans'tan çağdaş felsefeye uzanan dönemde ortaya çıkan filozofları ve felsefi akımları çoğu zaman metne atıfta bulunarak öğrencilere tanıtmak; düşünce ve akımlar arasındaki yakınlık ya da karşıtlıkları tanımlamak; tartışılan konuların teoloji açısından boyutlarını ve sonuçlarını tespit etmek ve bu düşüncelerin günümüz sorunlarına cevap olup olamayacağını tartışmak
Din Sosyolojisi	Dini gruplaşmaların yanı sıra din ve toplum ilişkileri, sosyal doğa ve dini inanç, ibadet ve uygulamalardaki değişimlere ilişkin bilgi, beceri ve tutumların geliştirilmesi
Din Psikolojisi	Dini duygu, düşünce ve davranışları araştırmak
Mantık	Bilim ve felsefe için bir yöntem ve araç olan mantığın tarihsel gelişimi ile birlikte doğruluk düşüncesi ve tutarlı ifadeleri vermek
Din Felsefesi	- Sistematik Kelamdan farklı olarak temel dini kavram ve problemlerin rasyonel olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği konusunda öğrencilerin analiz kapasitesine sahip olmalarını sağlamak - Birincil ve ikincil kaynakların öğrenme ve kullanım yöntemlerini göstermek
FDB	- Din eğitiminin alanını, amaçlarını, içeriğini ve tekniklerini bilerek özgün din eğitimi programlarını değerlendirmek - Yaygın ve aile din eğitiminde sorunlu alanların belirlenmesi, din eğitimi terminolojisinin gerekliliğinin tartışılması - Laik ülkelerin din eğitimi modellerinden örnekler verilmesi - Din hizmetlerinde iletişim ve danışmanlık tekniklerini tanıyarak, etkili uygulama ilkelerini öğrenerek en verimli düzeyde iletişim ve danışmanlık sağlamak - Öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanabilecekleri öğretim ilke, strateji, yöntem ve teknikleri konusunda bilgi ve beceri kazandırmak

	<ul style="list-style-type: none"> - Kullanılacak özel öğretim yöntemlerine ilişkin temel bilgi ve becerileri kazandırmak - Öğretmen adaylarının dinlerin öğretiminde kullanılan yöntem ve teknikleri tanımaları; bilgi beceri tutumunu kazanmak/geliştirmek; - Müfredat ve ders kitaplarını eğitimsel yaklaşımlara göre değerlendirmelerini sağlamak - İslam eğitim tarihinin temel özelliklerini bilmek ve İslam öncesinden medreselerin son dönemine kadar olan süreci pedagojik açıdan değerlendirmek - Eğitimde ölçme ve değerlendirmenin öneminin farkına varmalarını, ölçme ve değerlendirme ile ilgili temel kavramların tanıtılması ve ölçme sürecinde gerekli becerilerin kazandırılmasını sağlamak
Felsefe Tarihi	<ul style="list-style-type: none"> - Öğrencilere felsefenin ne olduğunu, alanları ve konularını tanıtmak, - Antik Yunan Felsefesi ve Ortaçağ Felsefesi olarak adlandırılan dönemlerdeki filozofların yaşamları ve kültürleri bağlamında bakış açılarını sunmak, aynı zamanda bu düşünceler arasındaki yakınlığı veya zıtlığı belirtmek, - Felsefenin yapısını ve işlevlerini sorgulayarak öğrencilere yaşamlarında edindikleri ve aktaracakları bilgilere ilişkin eleştirel bir bakış açısı kazandırmak, onların karşılaşacakları sorunlara ve özellikle de hayatlarına dair eleştirel bakış açısına sahip olmayı sağlamak - Rönesans'tan çağdaş felsefeye uzanan dönemde ortaya çıkan filozofları ve felsefi akımları çoğu zaman metne atıfta bulunarak öğrencilere tanıtmak; düşünce ve akımlar arasındaki yakınlık ya da karşıtlıkları tanımlamak; tartışılan konuların teoloji açısından boyutlarını ve sonuçlarını tespit etmek ve bu düşüncelerin günümüz sorunlarına cevap olup olamayacağını tartışmak
Dinler Tarihi	<p>Dinler hakkında temel bilgilerin verilmesi, dinlerin temel ilkeleri ve terimlerinin anlatılması, dinlerin objektif bir şekilde anlatılması</p>
Türk-İslam Edebiyatı	<ul style="list-style-type: none"> - Yüksek din eğitimi öğrencilerine Türk-İslam edebiyatının tanımını ve kapsamını öğretmek - Alanın temel kavram ve yöntemlerini tanıtmak - Din kavramının tarihsel süreç içerisinde kesinleşen anlamlarını fark etmelerini sağlamak
İslam Tarihi	<ul style="list-style-type: none"> - Post-apostolik halifeliğin ortaya çıkışından Abbasi döneminin sonuna kadar İslam coğrafyasının siyasi, askeri, dini ve kültürel yapısını öğretmek - Abbasiler, Samaniler, Eyyubiler, Memlükler ve Endülüs'ün siyasi, sosyal ve kültürel tarihi hakkında bilgi vermek - İslam medeniyetinin kaynaklarının inanç, düşünce, sanat, kurum ve değerlerinin kökenlerini, onu diğer medeniyetlerden ayıran temel özelliklerini öğretmek, öğrencilere dünya

İTS	medeniyetleri arasındaki konumu ve günümüzdeki yansımaları hakkında genel bir bakış kazandırmak
	<ul style="list-style-type: none"> - Bazı araştırmacıların yaptığı tanımlar hakkında bilgi sahibi olmak ve sanat eserinde bulunması gereken özellikleri öğretmek - İslam'ın sanata ve estetiğe bakışını anlamak. İslam bağlamında İslam lehinde ve aleyhinde delil olarak kullanılan hadisleri bilmek ve bu konuda farklı görüş ve uygulamaların olduğunu öğretmek - İslam'ın eski uygarlıkları, şehirleri, tarihi eserleri ve arkeolojik görünümünü hakkında bilgi sahibi olmak - İslam sanatının karakterini ve doğasını tanımak - İslam sanatının gelişimini etkileyen faktörleri öğretmek - Peygamber döneminden itibaren bu dönemlerin genel özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak - Hulefâi Râşidîn, Emeviler, Endülüs Emevileri, Gazeliler, Karahanlılar, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı dönemi sanat ve mimarisinin önde gelen mimari eserlerini öğretmek
Türk-İslam Sanatları Tarihi	
Türk Din Musikisi	<ul style="list-style-type: none"> - Yarının din görevlilerinin müzik ve ses eğitiminden geçmelerinin önemini anlatmak - Ezan ve Kur'an okuma ve uygulamaları gibi dini musikide ses güzelliği unsurunun nasıl kullanılacağı hakkında bilgi vermek - İmamlıkta 15 makam ile ilgili uygulamalar ve Ezan okunması ve sesin kullanımı ile ilgili formasyon kazandırmak

Tablodaki amaçlara göre disiplinlerin, öğrencilerinin alanlarıyla ilgili temel bilgilere sahip olan ve bu bilgileri kişisel ve mesleki hayatlarında kullanabilen bireyler yetiştirmeyi hedefledikleri anlaşılmaktadır. Bu da Bologna sürecinde lisans düzeyi öğretiminde öğrencilere kazandırılması öngörülen; alanının temel bilgileri ile donanmış olma, mesleğini profesyonel bir şekilde icra edecek bilgi ve beceriyi kazanma, bilgi ve düşüncelerini muhataplarına anlatabilme, argümanlar geliştirme, sorulara cevap verip problemlere çözümler üretebilme bilgi ve becerilerini kazandırma şeklinde öngörülen nitelikler ile eşleşmektedir.¹⁸ Aynı zamanda bu amaçların Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bologna bilgi sistemi ile benzerlik göstermesi katılımcıların bu konudaki farkındalıklarını ortaya koymasından önemlidir. Ancak bu tespit yapılırken Bologna sistemindeki program bilgilerinin sorumluluğunun akademisyenlerde olduğu gerçeğini de unutmamak gerekir.

İlahiyat Fakülteleri, eğitim faaliyetlerine başladıkları andan itibaren Cumhuriyet ideolojisinin üzerine kurulduğu yeni fikri ve siyasi yapıdan dolayı hem muhafazakâr hem de dine biraz daha mesafeli olan kesimler tarafından hep bir güven sorunuyla karşı karşıya kalmışlar, çağın getirdiği birçok meseleyi çözmek ve özellikle toplumdaki yanlış olumsuz algılarla mücadele etmekle sorumlu tutulmuşlardır.¹⁹ Bu süreçte İlahiyat Fakülteleri dini bilgi üretme ve yayma anlamında önemli bir mesai harcamış, akıl dışı ve

¹⁸ İlyas Çelebi - Hayrettin N. Güdekli, "AB Yüksek Öğretimi Kriterleri Bağlamında Türkiye'de İlahiyat Öğretimi: Kelam Örneği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 19-21.

¹⁹ H. Mehmet Günay, "İlahiyat Fakültelerinin Ülkemizin İlimi Hayatına Katkıları Üzerine Bazı Düşünceler", 120. *Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*, ed. Ahmet Bostancı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 141.

kontROLSÜZ bilgi yerine doğru ve güvenilir bilimsel kaynaklarla (tez, makale, bildiri, eser vs.) öğrencisine gerekli donanımı ve yeterliliği edindirme gayesi edinmiştir.²⁰ Ancak Çelik'e göre (2015) tarihsel bilginin ağırlıklı bir yere sahip olduğu İlahiyat müfredatında bu bilgilerin aktarımından ziyade fıkıh gibi tarihi form ve içerikle gelişen bazı derslerin yeni sosyal problemler ve kültürel olgularla nasıl güncelleneceği sorunu karşımıza çıkmaktadır (s.85). Sadece bilgi sahibi olmanın yetmediği, bu bilgiyi işleme ve kullanma becerisinin de ön plana çıktığı bir çağda yaşadığımız aşıkârdır. O halde mevcut klasik dini bilgi birikimine hakim olup yaşanan çağın diline uyarlayabilen ve bunları kişisel ve mesleki hayatlarında kullanabilen İlahiyat mezunları yetiştirmek nasıl mümkün olacaktır/olmalıdır? Nitekim bugün İlahiyat mezunlarının din hizmetlerini yürütebilecek donanımına sahip olarak yetiştirilemediği tartışmaları yapılmakta, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın (MEB) İlahiyat mezunlarının istihdamında ciddi problemler yaşaması ile bu tartışmalar gündemde tutulmaktadır. Kaya'ya göre (2004) bunun en önemli iki nedeni öğrenciler "özel yetenek sınavı" gibi bir sınavla fakülteye kabul edilmediği için din hizmetlerinin gerektirdiği yetkinliklere sahip olamamaları ve İlahiyat lisans programının teori ile pratiği dengeleyememesidir (s.227). Taştekin (2013) tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yürütülen çalışmada öğrencilerin öğrenim gördükleri fakültelerin kendilerini ileride yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlama noktasında birçok etken sıralanmış, onlardan birini de teorik bilgilerin pratiğe dönüştürülme noksanlığı olarak zikretmişlerdir (s.178). Bu problemin kendince çözümüne yönelik düzenlendiği hizmet öncesi ve içi eğitimlerle DİB, bünyesindeki personelini istenen seviyeye getirmeye çalışmaktadır.²¹ Yine İlahiyat mezunlarının öğretmen olarak atandığında özellikle Arapça bilgisi gerektiren derslere girme isteğinde olmamaları yaşanan problemlerden biridir.²² Bu gibi durumlar İlahiyat müfredatlarında bazı değişikliklerin yapılmasına vesile olsa da istihdam alanlarına yönelik yapılandırma ve bölümlendirme gibi tartışmaların güncelliğini korumasına engel olamamıştır.²³ O zaman şöyle bir noktaya varılmaktadır; istihdam edilen kurumlar İlahiyat mezunlarını yeterli donanımda görmüyor ve bunu eğitimlerle telafi etmeye çalışıyorsa İlahiyat Fakülteleri sunduğu derslerle mesleki/alan bilgisi niteliğini haiz mezunlar verememektedir. Peki, bu durum tüm İlahiyat Fakülteleri için geçerli midir, fakültelerin belirlediği amaçlar gerçekleşiyor mu, daha doğrusu meslek edindirme gibi bir amacı varsa hangi mesleğe göre birey yetiştiriyor/yetiştirebiliyor mu/yetiştirmeli midir? Bu amaç akademinin meslek yetiştirme fonksiyonunu karşılamakta mıdır? Cevaplarının belirsizliğini koruduğu sorulara bir başlangıç noktası seçilecekse, yolu İlahiyat eğitiminin bir meslek eğitimi olup olmadığını netleştirmekten geçmektedir.²⁴

²⁰ Ömer Kara, "Tebliğ Müzakeresi", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 109.

²¹ Saadetin Özdemir, "Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 8.

²² Adnan Demircan, "İlahiyatların Mevcut Durumu, Bazı Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*, ed. Ahmet Bostancı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 152-153.

²³ Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği", *Marife* 12/1 (2012), 109.

²⁴ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk.Çalal, *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*.

2.1.2. Entelektüel Nitelikler

Bireyi ve toplumu bir bütün olarak şekillendirmede hayati bir rol oynayan yükseköğretim kurumları, seçilen çalışma alanında bilgi edinme fırsatı sunmanın yanında kişisel ve entelektüel gelişim için de bir platform görevi görmektedir.²⁵ Bu doğrultuda öğrencilerin ilgi alanlarını keşfetmesine, eleştirel düşünme becerilerini geliştirmesine ve entelektüel söylemlerde bulunmasına katkı sağlamaktadır. İlahiyat Fakülteleri de, öğretim programlarında yer alan dersler ile sosyo-ekonomik ve kültürel şartların gerektirdiği kültürel mirası değerlendirebilme, hayatı yorumlayabilme, olgulara Kur'an referanslı bakabilme, genel bir tarih ve kültür bilincine sahip olabilme, hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilme gibi temel nitelikleri kazandırmayı amaçlamaktadır.²⁶ Bu nitelikler aynı zamanda yüksek seviyeli din uzmanlarını yetiştirmenin de ana unsurlarını teşkil etmektedir.

Katılımcıların İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin alan/alanlar bilgisi niteliğinin yanında birtakım entelektüel²⁷ niteliklere sahip olmasını öngördüğü ortaya çıkmıştır. Konuya ait görüşler, bölümlere ve disiplinlere göre sınıflandırılarak Tablo 3'te görselleştirilmiştir.

Tablo 3. Disiplinlerin Amaçlarındaki Entelektüel Niteliklere Ait Katılımcı Görüşleri

Bölüm Adı	Disiplin Adı	Katılımcı Görüşleri
TİB	Tefsir	“bilime iştiaklı zihinleri kazandırarak...” (K8)
	Tasavvuf	“...manevi yönden insanların ihtiyaçlarına cevaplar aranmakta ve bunların da sağlıklı bir din anlayışı zemininde çözümlenmesi amacı güdülmektedir” (K17)
	Kelam	“...öğrencide mümkünse merak ve ihtiyaç içgüdüsünü yani bunun bir ihtiyaç olduğunu, bu ihtiyacı karşılamazsa bir tarafının eksik olacağını hissettirdiğiniz zaman zaten ders başarılı olmuştur” (K16)
	İslam Hukuku	“Entelektüel açıdan bir ufuk oluşsun diye uğraşyoruz”, “Kişisel düşünmeyi de geliştirmeye çalışan bir eğitim vermeye çalışıyoruz” (K15)
	İslam Mezhepleri Tarihi	“Bu disiplin duygu boyutunda ötekileştirmenin anlamsız hem İslam'a hem akla aykırı olduğunu ortaya koymaya çalışır” (K9)
	Mantık	“Bizim asıl amacımız mantıklı, tutarlı, ilkeli düşünmeyi benimsetmek. Yani hem bilimsel bilgileri benimsetme hem de yeni bilgi elde ederken akıl yürütme metodlarını doğru bir şekilde kullanma becerisi istiyoruz”, “Öğrenciler daha metodlu, daha sistemli, daha planlı olsun istiyoruz”, “Mantık öğrenen biri hem mantıklı düşünmeli hem mantıklı konuşmalı hem de mantıklı yazmalı ve bunu hayatının bütününe yansıtmalıdır” (K18)

²⁵ Thorstein Veblen, “The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men”, *The American Historical Review* 24/4 (1919), 714.

²⁶ Mustafa Öztürk, “İlahiyat'ın Adı ve Amaçları”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 47.

²⁷ Bu çalışmada entelektüel kavramı, mantıksal ve soyut düşünme yetisini üst düzeyde kullanan ile bilim ve sanat alanında öncü olan anlamlarında kullanılmıştır. Kavramla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yüksel Şengül, “Foucault ve Cabiri'de Entelektüel Özne”, *Hafıza* 4/1 (05 Temmuz 2022), 71-85.

FDB	Din Sosyolojisi	“biz burada onun ufkunu açmaya çalışacağız...” (K14)
	Din Psikolojisi	“Ana bilim dalımızın hedefleri arasında ilk olarak öğrencilere bilimsel bir düşünüş kazandırmak var” (K12)
	Din Felsefesi	“Öğrencilere din felsefesi nosyonu kazandırarak dini konulara felsefi açıdan bakmalarını sağlamak”, “Din felsefesinde edindikleri birikim ve bakış açısıyla felsefi ve dini disiplinlerle analitik ve bütüncül bir ilişki kurmak” (K10)
	Din Eğitimi	“amaçlarımız arasında dini öğretmeyi sevdirmek...” (K6)
	Felsefe Tarihi	“...bir karşılaştırma yapabilmelerini sağlayabilmek, analitik düşünme, bir meseleyi enine boyuna nasıl ele alacaklarını gösterebilmek ve nihayetinde eleştirel hem kendi zaviyelerinden hem de başkasını anlama açısından bir ufuk oluşturmak”, “...bu dersin lüzumunu hissettirmek, bu dersi sevdirmek... onların düşünsel anlamda gelişmesine yardım edebilmek” (K5)
	Dinler Tarihi	“biz daha çok anlamaya, din olgusunu ve inanma ihtiyacını tarihsel süreç çerçevesinde anlamlandırmaya çalışıyoruz” (K2)
İTS	Türk-İslam Edebiyatı	“öğrencide dil ve edebiyat zevkinin oluşmasına yardımcı olmak” (K11)
	Türk Din Musikisi	“Temel musiki bilgilerinin yanında sanatsal duyarlılığı, sanat aşkını, bir işi yaparken aşk ile yapmayı vermeye çalışıyoruz” (K4)

Tablodaki ifadelerden anlaşılacağı üzere katılımcılar; bilimsel zihniyet sahibi, manevi sorunlara sağlıklı bir din anlayışı çerçevesinde cevap veren, din adına insanları ötekileştirmeyen, dinin eğitici rolünü üstlenen, tarihsel çerçevede dini anlamlandıran, dil, edebiyat ve sanat zevki bulunan öğrenciler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Katılımcıların bir kısmının (K2, K5, K8, K10, K12, K14, K15, K18) bilimsel düşünmeye vurgu yapmaları, fakültelerin kuruluş amaçlarında geçen “*düşüncesinde ihatalı din adamları yetiştirme*” yönünde belirlenen bir amaç olarak yorumlanabilir. Ankara Üniversitesi Bologna sisteminde İlahiyat Fakültesi lisans düzeyi program amaçlarında “*bilimsel düşünce yapısına sahip uzman yetiştirme*” doğrudan geçmektedir.²⁸ Bununla birlikte Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi güncel vizyon-misyon ve amaç-hedefler arasında “bilimsel düşünüş sahibi” niteliği doğrudan yer almamakla birlikte “*...üstün nitelikli yetkin ilahiyatçılar ve ilahiyat bilim insanları yetiştirmek*” ifadesi, dolaylı olarak bu kapsamda değerlendirilebilir. Buna rağmen programdan mezun olanların günceli takip edip yeni yaklaşımları doğru algılayabilen, yorum yeteneği gelişmiş ve sorun çözebilen yani bilimsel süreç becerisine sahip olma niteliğine erişemedikleri mevcut tartışmalar arasında canlılığını korumaktadır.²⁹

Katılımcıların bir kısmının (K5, K6, K9, K11, K14, K16) öğrencilerin meraklı, bilgi eksikliklerini tamamlamaya istekli, başkalarının duygularına duyarlı, dil-edebiyat ve sanat alanlarında bir hassasiyete sahip olmalarını amaçladıkları görülmüştür. Bu pencereden bakıldığında duyguların esas sebeplerini anlayarak karar almada duyguları

²⁸ Ankara University, “Goals”, *Divinity/ Description of Program* (Erişim 21 Eylül 2023).

²⁹ Ahmet Yaman, “Tebliğ Müzakeresi”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 71.

yönetebilme becerisi olarak bilinen *duygusal zekâ*³⁰ kavramı akla gelmektedir. Duyguların hayattaki rolünü ve bunların davranışları, ilişkileri ve başarıyı nasıl etkileyebileceğini araştıran Daniel Goleman'ın aynı isimli kitabında kavram, bireylerin kendi duygularını tanımasına ve yönetmesine, aynı zamanda başkalarının duygularını anlamasına ve etkilemesine olanak tanıyan bir dizi beceri olarak tanımlanmıştır.³¹ Duygusal zekânın IQ'dan daha güçlü bir belirleyici olduğunu savunan Goleman, bu zekânın yetilerini; kendini harekete geçirme ve başkasının yerine koyabilme, aksiliklere rağmen yoluna devam edebilme, dürtüleri kontrol edebilme, umut besleme olarak sıralamakta ve bu yetilerin öğretmeye zahmet edilirse çocukluk döneminden itibaren öğrenilip geliştirilebileceğini dile getirmektedir.³² Bu yönüyle bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme süreci olarak tanımlanan eğitimin ilgi alanına girmektedir.³³ Beşikten mezara kadar devam eden ve ömrün tamamını kuşatan din öğretimi için de aynı şey söz konusudur.³⁴ İlahiyat Fakültelerinin kuruluş amaçları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin vizyon-misyon ve amaç-hedefleri ve fakültenin Bologna ders bilgi paketi göz önüne alındığında bireysel-mesleki hak ve sorumluluklar konusunda yeterli bilince sahip olma, birlikte yaşama kültürünü geliştirme, toplumun gerekleri doğrultusunda öncülük/rehberlik etme, pedagojik şahsiyet kazandırma, genel bir tarih ve kültür bilincine dayalı olarak ilahiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip olma ve hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilme³⁵ amaçları duygusal zekayla anlamlı bir ilişkide görünmektedir. Ancak teoride yazılıp çizilenlerle pratikteki uygulamaların birbiri ile örtüşüp örtüşmediğini inceleyen çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu minvalde ilk olarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini bilgi, beceri, karakter ve metaöğrenme boyutlarında ne kadar yeterli gördüklerini araştıran İder ve İpek'in (2023) çalışması anılabılır.³⁶ Araştırmacılar; katılımcıların kendilerini çok iyi düzeyde yeterli gördüğü alt boyutları bilgi boyutunda "kişisel finans, sosyal sistem, biyoenerji", beceri boyutunda "iletişim, iş birliği öğrenme"; karakter boyutunda "ahlak", metaöğrenme boyutunda "düşünce yapısı" olarak sınıflandırmış, bu boyutların İlahiyat fakültesi mezunlarının toplumsal ve bireysel beklentileri karşılayabileceklerine ve temsil yeteneği açısından mesleki işlevlerini etkili bir biçimde yerine getirebileceklerine işaret ettiğine dikkat çekmişlerdir. Yine başka bir çalışmada bireyin kendisine yönelik düşünce yönünü oluşturan, yaşam boyu devam eden ve insanlarla iletişimden/duygu ve düşüncelerle diyaloglardan ortaya çıkan benlik kavramı, Sağlam ve Sakınmaz'ın (2023) çalışmasında İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri üzerinden değerlendirilmiştir.³⁷ Nicel

³⁰ Şebnem Aslan, "Öğrenen Organizasyonlarda Duygusal Zeka Kavramı", *Seçuk İletişim* 3/3 (2004).

³¹ Remziye Ege, "Duygusal Zeka ve Din Öğretimi: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Duygusal Zeka Gelişimi İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 47-64.

³² Daniel Goleman, *Duygusal Zeka* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2011); Sema Yılmaz, "Yalnızlık Hissi ve Duygusal Zekâ İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme", *Eskiyeni* 50 (2023), 733.

³³ Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri- Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 6.

³⁴ Bayramali Nazıroğlu, "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bireyselleşme", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 27.

³⁵ Ankara University, "Summary of Program Outcomes", *Divinity/ Description of Program*, ts. (Erişim 21 Eylül 2023).

³⁶ Saadet İder - Fatih İpek, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2023), 183-203.

³⁷ İsmail Sağlam - Züleyha Demir Sakınmaz, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (2023), 355-377.

bir desenle yürütülen araştırma, öğrencilerin psikolojik, fizyolojik, duygusal ve öğrenci olarak kendilerini nasıl tanımladıklarını tespit etmeye çalışmıştır. Bedensel benlik algısının cinsiyete göre farklılık gösterdiği, değer yargılarının oluşumunda ahlakın temel alındığı, problemlili/olumsuz/sorunlu davranışların arkasında yatan asıl sebebin eksik özgüven ve düşük benlik saygısı olduğu, ideal benlik ile dini değerler arasında önemli bir etkileşim bulunduğu araştırmanın bulguları arasında yer almaktadır. Araştırma, öğretmen yetiştiren fakültelerde öğretmen adaylarının, benlik ve mesleki benlik saygılarını geliştirecek grup çalışmalarının yapılmasının önemini vurgulayarak sonlandırılmıştır. Bu da İlahiyat Fakültelerinin amaçları arasında geçen duygusal niteliklerin gerçekleştirilmesinde benlik algısının hesaba katılması gerektiğini göstermektedir.

Sosyal bir varlık olan insanın benlik algısı kadar öteki algısı da toplumda yaşama kültürünü şekillendirmektedir. Bu öteki algısının akademik etkinliğin bir özelliği olduğunu belirten Kaya'nın çalışmasında (2023) bilginin üretildiği ve aktarıldığı kurumlar olan İlahiyat Fakültelerindeki akademisyenlerin ötekileştirme tutum ve pratikleri incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemleriyle desenlenen araştırma, bu tutum ve pratiklere geleneksel ve yenilikçi olarak sınıflandırılabilir anlayışların yön verdiğini, hem gelenekselcilerin hem yenilikçilerin sergiledikleri söylem ve pratiklerle birbirlerini ötekileştirdiğini ortaya çıkarmıştır.³⁸ Her ne kadar düşünsel anlamda farklılıklar yaşansa da akademik iklimde farklılıkları bilimsel olarak değerlendirmek ve birer zenginlik olarak kabul etmek makul olan yoldur. Bu çalışmada da katılımcılar tarafından (K2, K5, K9) ötekileştirmenin İslam'a ve akla aykırı olduğu ve öğrencilerde ötekini anlama misyonunun amaçlandığı belirtilmiştir.

2.2. Muhteva

Bu bölümde araştırmanın problemi ve amacı doğrultusunda oluşturulan “Hangi İlahiyat disiplini belirlediği amaçlara hangi muhtevayla ulaşmak istemektedir?” soruları üzerinden katılımcılardan toplanan verilerin analizi sonucu, alt kod ve kodlara, buradan da “Disiplinlere Özgü Muhteva” kategorisi elde edilmiştir. Bununla birlikte makalenin teknik sınırlarını aşmamak amacıyla elde edilen alt kodlara yeni başlıklar açılmaksızın ilgili kategori altında değerlendirilmiştir.

Müfredatla ilgili çalışmalar incelendiğinde eğitim amaçlarının ifade edilmesinden sonra sıra bu amaçları ortaya çıkaracak muhtevanın yani neyin öğretilceği sorusuna cevap aramaya gelmektedir. Önceden belirlenmiş amaçlara ulaştıracak konu içeriğinin/muhtevanın; öğrencilerin bilişsel, sosyal ve psikolojik boyutlarına hitap etmesi, onlara olabildiğince bilgiyi keşfetme ve gerçek dünyayla ilişkilendirme fırsatları sunması gerekmektedir.³⁹ Bir içerik; hedef davranışlarda tutarlı, çağdaş, bilimsel, sanatsal ve felsefi bilgi donanımlı, öğrencinin hazırbulunmuşluk düzeyine uygun, somuttan soyuta, basitten karmaşığa, kolaydan zora ve birbirinin önkoşulu olacak şekilde düzenlenmelidir.⁴⁰ Bu ilkeler her eğitim düzeyinde olduğu gibi İlahiyat Fakülteleri programları için de geçerlidir. Dolayısıyla programda yer alan İlahiyat disiplinlerinde görevli akademisyenlerin kendi dersleri için tercih ettiği muhteva önemlidir.

³⁸ Abdüssamet Kaya, “İlahiyat Fakültelerinde ‘Öteki’ ile İlişkilerin Sosyolojisi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2023), 823-858.

³⁹ Allan C. Ornstein - Francis P. Hunkins, *Curriculum: Foundations, Principles, and Issues* (New York: Pearson, 2018), 234.

⁴⁰ Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 130.

2.2.1. Disiplinlere Özgü Muhteva

Katılımcılardan TİB bölümü Hadis disiplininden K3, derslerinin muhtevalarını genel hatlarıyla hadislerin metinleşme ve literatürleşme sürecinin klasik ve çağdaş kaynaklarla ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi olarak belirlediğini ifade etmiştir. Arap Dili ve Belagatı disiplininden K19, muhtevada İslami ilimler içerikli metinler seçtiğini “*Biz bu muhtevada ağırlıklı olarak İslami terminolojiyi ön plana çıkarmaya çalışıyoruz. Ama bunun yanında edebi zevkin öğrenciye aktarılması için klasikleşmiş birtakım kitaplardan okumalar da yaptırıyoruz*” şeklinde açıklamıştır. İlaveten K19, bu klasik metinlerin yanında Cahiliye dönemi kutsal metinleri olarak bilinen “Muallaka-i Seb” i seküler olarak nitelendirmiş ve bu metinleri öğrencilerin Arap aklını daha iyi anlayabilmesi için bilmesi gerektiğini düşündüğünü belirterek muhtevaya yerleştirdiğini söylemiştir. “*Bizim aslında üst sınıflarda da Arap Dili ve Edebiyatı derslerimiz var. Biz burada İslami metinlerle ve edebiyatın seçkin örnekleriyle öğrencileri buluşturmaya çalışıyoruz. Arap aklını anlayabilmemiz için bu tür metinleri referans almamız lazım*” şeklinde gerekçesini de ortaya koymuştur. Tasavvuf disiplininden K17, lisans programı 3 ve 4.sınıflarda Tasavvuf I ve II derslerinin muhtevalarında “*ilk dönemden itibaren tasavvufun ilim dalı olma sürecini, ele aldığı temel meseleleri, problematik felsefi nazariyeleri ve sistemleşmiş kurum olan tarikatları*” sunmakta olduğunu ifade etmiştir. Seçmeli derslerden birinin muhtevalarını Kelam disiplininden K16, “*Derslerden bir tanesi çağdaş sorunlar karşısında kelamın ne dediği ile ilgili. Bu seçmeli bir ders olarak var. Dolayısıyla işte bu kadın algısından tutunuz da deizm, agnostisizm, ateizm gibi geniş bir yelpazedeki sorunlar. Çağdaş sorunlar başlığı altında Kelamın gündemine geliyor*” şeklinde belirtmiştir. Burada K16, dersin ismini vermediği için bir yorum yapmak güçtür ancak programdaki 8. dönem seçmeli dersler arasında yer alan “Karşılaştırmalı Kelam Problemleri” dersi olabilir.⁴¹ Ayrıca konuşmasının devamında Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri lisans programlarında Kelam disiplinine ait klasik dönem müfredatının yoğun olduğuna, bu müfredatlarda çağdaş sorunlara çokça değinilmediğine, Felsefe Tarihi ve Din Felsefesi gibi bilim alanlarına yönelik muhtevaların azaldığına ve öğrencilerin bilgi dağarcığını genişletmek için muhtevaya Edebiyat disiplininden konu alanlarının dâhil edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. K16’nın bu sebeplerden dolayı derslerinden birinin içeriğini kendi disipliniyle ilgili çağdaş sorunları konu alan bir muhteva şeklinde belirlediği anlaşılmaktadır. Derslerin türlerine göre muhtevaların değiştiğinden bahseden İslam Hukuku disiplini katılımcısı K15, konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmıştır:

Bu derslerden birincisinde normun mantığını, biraz felsefesini yapıyoruz. Hocalar açısından da anlatılması zevkli bir konu olabilir, felsefi ve epistemolojik bir yaklaşım var. İkinci alanda yani furu fıkıh dediğimiz zaman burada, klasik fıkıh kitaplarının içeriği biliyorsunuz genişler. Namazdan, abdestten, sudan başlıyor, oruç-zekât-hac, bunlardan devam ediyorsunuz. Muamelat konularına geldiğiniz zaman alışveriş, ev kiralaması, faiz, para değişimleri, mallar, mülkiyet, devamında aile, evlilik öncesi ve esnasında oluşan haklar, boşanma, cezalar, kamu hukuku, savaş, barış diye gider.

Ayrıca K15, muhtevaların çok geniş olması sebebiyle tüm konuları derslerde işlemenin mümkün olmadığını vurgulayarak, öğrencilerin mezun olduklarında hem şahsi hem de

⁴¹ Ankara University, “Course List and Crediting”.

mesleki yaşamlarında fayda sağlayabilecek bilgilerden oluşan aile hukuku yani evlilik, çocuk, anne-baba, koca, toplum, mahremiyet, cinsellik, cinsiyet, evliliğin doğurduğu hukuki süreçler, burada meydana gelebilecek aksaklıklar, hukuki problemlerin sonuçları vs. gibi konulara muhtevada yer verdiğinin altını çizmiştir. Bir diğer disiplin olan İslam Mezhepleri Tarihi disiplininden K9, mezhepler tarihinin kendine özgü bir muhtevası olduğunu belirterek; İslam düşüncesini kuran fikirlerin nasıl oluştukları, geçmişteki mezhepler alanında oluşan birikimi doğru tespit edip alanları aydınlatıp bunun gelecekteki yeni düşünce, oluşum ve gelişmelere nasıl katkı yapacağı, herhangi bir mezhebin açıklarını/ zayıf taraflarını yargılamadan anlama merkezli ve diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak nasıl tespit etmek gerektiğini, derslerde ele aldığını, “73 fırka hadisi”, “mehdilik ile alakalı rivayetler” ve “mevzu hadisler” gibi spesifik konulara da derslerde ayrıca yer verdiğini belirtmiştir. Dersin muhtevasının programdaki statüsüne göre değiştiğini öne süren Tefsir disiplininden K8 ise muhtevasını derslerin isimleri ile birlikte açıklamıştır. Tarihsel süreç olarak tefsir tarihindeki dönüşüm evreleri hakkında bilgi edindirme ve tefsir alanının temel kavramlarını sureler ölçeğinde gerekli örneklendirmelerle “Tefsir Tarihi” dersinin, “*Bir de zaten Tefsirin usulü dediğimiz veyahut da Kur’an ilimleri dediğimiz tarihte Müslüman âlimlerin ortaya çıkardığı, billurlaştırdığı terimler ve bu terimlerin arka planındaki tarihsel, sosyolojik, siyasi gerekçeler, ihtiyaçlar tüm bunlar beyanında bir öğrenme gerçekleştirilir*” sözleriyle de “Tefsir Usulü” dersinin muhtevasını oluşturduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte stratejik bir ders olarak nitelendirdiği son sınıf seçmeli derslerinden “Kur’an’a Çağdaş Yaklaşımlar” dersinde “Kur’an Nedir?” sorusuna üst düzeyde felsefi, sosyolojik ve tarihsel irdelemelerin rahatlıkla yapılabileceği okumalara yer verdiğini belirtmiştir.

FDB Bölümünden İslam Felsefesi disiplininden K13, derslerinin muhtevasında insanlık tarihinde değişik dönemlerde ortaya çıkan felsefi tefekkürün bilgi teorisi, bilim anlayışı, insan teorisi, insan düşüncesi, nefis teorisi ardından fiziksel dünyanın açıklamasını amaçlayan fiziksel teoriler, teorik fizik bilhassa, kategoriler, metafizik, ahlak ve siyaset gibi konu alanlarının yanında Kindi döneminden itibaren, daha doğrusu Me’mun-Mu’tasım döneminden itibaren başlayıp on dokuzuncu yüzyıla kadar İslam dünyasında yetişen ilk dönem filozofların, felsefe halkalarının, felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinin düşünce dünyasını temel eserleri bağlamında sunduğunu ifade etmiştir. Derslerinin yoğun bir içeriğe sahip olduğunu belirten Mantık disiplininden K18’e göre muhteva; kavram, önerme, akıl yürütme ve bunların uygulanışı konuları çerçevesinde şekillenmektedir: “*Kavramsal düşünme, mantıklı düşünmenin en temelinde var. Bu nedenle kavram bilgisi olmadan biz mantık bilgisi vermiyoruz. Bu nedenle kavram bilgisi önemli. Kavram nedir, kavram çeşitliliği, kavramsal arası ilişkiler ve kavramla yaptığımız tanım*”. Buna kategorik önerme türleri ve şartlı önermeler gibi önerme kalıplarını ve tümdengelim, tümevarım, analogi ve kıyas gibi akıl yürütme yöntemlerini de eklemiştir. Bölümün bir diğer disiplini olan Din Sosyolojisi disiplininden K14, genel itibarıyla ayetlerin anlamlarını ve insanların hayatları üzerindeki etkisini, dini emirlerin nasıl ortaya çıktığını ve ne gibi toplumsal sonuçlara neden olduğunu anlama üzerine bir muhteva oluşturduğunu ifade etmiştir. Konuşmasının devamında din-toplum ilişkilerini açıklama sürecinde sosyolojik metodolojinin din alanındaki karşılıklarını arama ve anlama unsurlarının kendisini ve diğer din sosyologlarını birtakım sorular sormaya iterek bu belirlediği muhtevayı

farklılaştırdığına/değişmesine yol açtığına da değinmiştir. Din Psikolojisi disiplininin K12'nin görüşme formundaki cevapları incelendiğinde bu konuda herhangi bir görüşte bulunmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bir katılımcı Din Felsefesi disiplininin K10, felsefe ile ilişkisinden yola çıkarak Din Felsefesinin felsefenin temel disiplinleri ile iç içe olduğunun altını çizmiş, hazırladığı muhtevanın da din, felsefe ve iman ilişkisi, Tanrı tasavvurları, Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen deliller, Tanrı'nın yokluğu veya varlığının aleyhindeki ateistik deliller, temel birtakım felsefi ve kelami konuların -vahiy, mucize, din-bilim ilişkisi, din-ahlak ilişkisi, dini çeşitlilik ve dini çoğulculuk gibi- felsefi açıdan değerlendirilmesi yine din inancının temellendirilmesi, ahiret inancının ve ahiret hayatının imkânı gibi konuları içerdiğini ifade etmiştir. Diğer bir disiplin olan Din Eğitimi disiplininin K6, Kur'an ve sünnetin din açısından değerlendirilmesi ve bu konuda oluşmuş tarihsel geleneği araştırma, ortaya çıkarma ve insanlara öğretme zemininde kurulu; İlahiyat, eğitim ve din bilimleri ile ilişkili disiplinler arası nitelikte kime, neyi, nasıl, niçin öğretmeliyiz sorusuna din eğitimi alanlarının çeşitliliğini göz önünde bulundurarak cevap arayan kapsamda bir muhteva oluşturduğundan bahsetmiştir: *"Ama bunların hepsi böyle eklektik olarak onlardan alınmış bilgiler olarak değil de din eğitimi bilgisi düşüncesiyle yoğrulmuş ve yeni bir bilgi olarak ortaya konulmuş bir muhteva"*. Diğer taraftan oluşturulan bu muhtevanın programdaki derslerle kalıcılığını sürdürdüğünü, programdan dersler kaldırılınca ya da öğrenciler tarafından seçilmeyince derslerle birlikte muhtevanın da kaybolduğunu da belirtmeden geçememiştir. Felsefe Tarihi disiplininin K5: *"Şu an İslam düşüncesinin bir gelenek olarak İslam'ın Batı dünyasıyla arasındaki boşluğun zıtlığa dönüştüğünü ya modernsin ya gelenekselsin çatışması içerisinde kilitlendiğini... O yüzden biz felsefe tarihi muhtevasını bu yönde hazırlamaya çalıştık, bu yönde olduğunu hissettirmeye çalıştık"* sözleriyle Rönesans dönemiyle birlikte İslam düşüncesinin değişimini ve İslam'ın Batı dünyasıyla arasındaki fikirsel boşluğun zıtlığa dönüşmesinin sebeplerini muhteva olarak belirlediğini dile getirmiştir. Bölümün son disiplini olan Dinler Tarihi disiplininin K2, muhtevasının çerçevesini şöyle çizmiştir:

"Biz aslında bayağı ciddi bilgiler veriyoruz. Mesela 6 hafta Hıristiyanlık anlatıyoruz ikişer saatten, 5 hafta Yahudilik anlatıyoruz. Aynı zamanda Müslümanlıkla da ilişkileri olduğu için bu dinlere daha çok önem veriyoruz. Hint kökenli dinlere de 6 haftaya yakın bir zaman ayırıyoruz. Çünkü Hint kökenli dinler Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm 4 tane din. Ayrıca onları diğer dinlerden ayıran temel özellikleri de var".

Bu konulara dinlerin ortaya çıkışı, kutsal metinleri, temel ibadet ve uygulamaları, kutsal zamanları, kutsal mekânlarını öğretmeye çalıştığını eklemiştir. Seçmeli derslerden biri olan ve öğrenciler tarafından yoğun ilgi gösterildiğini söylediği "Dinler Arası İlişkiler" dersinde dinlerin tarihsel süreçlerini, dini fay hatlarını, birlikte yaşamanın mümkün ve mümkün olmayan taraflarını anlattığını, diğer "Halk İnanışları" dersinde de batıl inanç ve hurafelerin halk nazarında yeri ve meydana geliş sürecini ele aldığını aktarmıştır. Bunun yanında muhteva konusunda görüş bildirirken K2, muhtevanın fakülte içerisinde program türlerine göre değişiklik gösterdiğini *"Mesela İngilizce İlahiyatta biz Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilgili metin okumaları, seçmeli Sanskritçe, İbrance gibi dersler de veriyoruz"* sözleriyle ifade etmiştir.

İTS Bölümü disiplinlerinden biri olan Türk-İslam Edebiyatı disiplini katılımcısı K11, derslerinin isminden de anlaşılacağı üzere hem Türk Edebiyatı hem İslam Edebiyatını kapsamasından ötürü çok geniş bir muhtevaya sahip olduğunu ve bu muhtevadan genel olarak tarihte önemli yeri olan Osmanlı Türkçesi eserler veya yazılı kitabe tarzındaki

eserler ve arşivde bulunan belgeler şeklinde bahsedilebileceğinden söz etmiştir. Bu yönüyle Arap Dili ve Belagatı disiplin muhtevası ile örtüştüğü görülmüştür. Türk-İslam Sanatları Tarihi disiplininden K1, İslam medeniyetinin teşekkülünde fikirlerin ve tasavvurların görsel unsurlara yansımaları olan mimari yapıların tümünün bu dersin muhtevasını oluşturduğunu ancak özellikle dini mimari içerisinde yer alan cami, mescit, namazgah, köşk mescit, şadırvan, çeşme, sebil, tekke, dergah, zaviye, bukah, düveyre gibi yapı unsurlarının ne anlam ifade ettiği, yapılış sebepleri, hangi dönemde inşa edildiği, nasıl stilize edildiği, neden bu isimlerle anıldığı ve aralarındaki benzerlik-farklılıkların ne olduğunu anlatmaya çalıştığını belirtmiştir. *“İlahiyat birikimlerinin içerisinde Peygamberimizin hayatı başta olmak üzere bütün Müslüman hanedanları ve kurumlarını, bütün Müslüman ilim adamları ve eserlerini çok ciddi şekilde tanıyan, bilen, bunları en iyi şekilde başkalarına aktarabilen yetkinlikte insanlar oluyorlar”* şeklindeki ifadesiyle İslam Tarihi disiplininden K7, muhtevasının boyutlarını temel kaynaklardan çağdaş araştırmalara varıncaya kadar ortaya konan tüm bilgi birikimi olarak tarif etmiştir. Bölümdeki diğer katılımcılar (K1, K11) gibi K7’nin de geniş muhteva vurgusu dikkat çekicidir. Türk Din Musikisi disiplininden K4 de oluşturduğu muhtevasına; musikinin özellikle dinî sahadaki etkin rolü, İslam öncesi ve İslâm sonrası musikinin Türk medeniyetindeki rolü, Türklerin musiki teorisi ve pratiği açısından ortaya koyduğu kaynak eserler, klasik ve dinî Türk musikisi günümüze ulaşabilmiş örnekler, önde gelen musikîşinasların hayat ve sanatları, Türk musikisinin saz ve söz formları, İlahiyat Fakültelerinde dini musikinin yeri ve din görevlilerine yönelik tavsiyeler gibi konuları dâhil ettiğini ifade etmiştir.

Bütün bu verilerden hareketle katılımcıların öncelikle disiplinleri bünyesinde sundukları derslere yönelik gerçekleştirmeyi hedeflediği amaçlar ile derslerin muhtevalarının büyük oranda örtüştüğü tespit edilmiştir. Buradan katılımcıların muhtevayı oluştururken geniş konular arasından amaçlara dikkat ederek bir seçim yaptıkları fikrine ulaşılabilir. Bir diğer tespit de katılımcıların muhteva ile ilgili görüşleri ile Ankara Üniversitesi Bologna sistemindeki İlahiyat programı ders içeriklerinin örtüşmektedir.⁴² Dolayısıyla yine katılımcıların muhtevalarını oluştururken Bologna sistemini dikkate aldıkları rahatlıkla söylenebilir.

Görüldüğü üzere TİB, FDB ve İTS bölümlerindeki katılımcıların çoğunluğunun öncelikle Kur’an ve hadislerden bununla birlikte İslam öncesi ve sonrası tarihi kaynaklardan yararlanarak muhtevalarını oluşturduğu görülmüştür. Her ne kadar güncel meselelere yer vermeye çalışsalar da muhtevanın önemli kısmı tarihi verilerden müteşekkil bir yapıdadır. Bilgin’e (2015) göre istenen düzeyde “İlahiyatçı” yetiştiremediği için çokça eleştiriye maruz kalan İlahiyat Fakültelerinde çok yoğun bir müfredatla karşı karşıya kalan öğrencilerin zihinlerinde çok az bir muhteva hatırlanmakta, bunların çoğu içselleştirilememektedir (s.305). Bu kadar geniş muhtevanın tek bir programla sunulması -olumlu ve olumsuz anlamda- hem öğrencilere disiplinler arası geniş bir perspektif kazandırma amacıyla örtüşmekte hem de onların dini metinleri anlaması, yorumlaması ve eleştirel bir bakış açısıyla incelemesi için çokça vakit harcamalarına neden olmaktadır. Nitekim konuyla ilgili yürütülen çalışmalardan birinde öğrenciler, uygulanmakta olan İlahiyat lisans programı yoğunluğunun kendi mesleki donanım ve istihdamlarını olumsuz

⁴² Ankara University, “Course List and Crediting”.

anlamda etkilediğine işaret etmişlerdir.⁴³ Bu sorunun asıl sebeplerini öğretilen teorik bilgilerin pratik yönünün eksik bırakılması ve bu bilgilerin günlük sorunları çözmeye yetersiz kalması olarak göstermişler, çözümünde ise oluşturulacak ders içeriklerinin istihdam alanları dikkate alınarak uygulama özelinde hazırlanmasının belirleyici kriter olduğunu vurgulamışlardır.

Yine katılımcılar muhtevanın; derslerin varlığına, isimlerine, statüsüne (zorunlu/seçmeli) ve program türlerine (İngilizce/Arapça İlahiyat) göre değişiklik gösterdiğine dikkat çekmiştir. Bu tespit de sınırlı ders saatine sahip tek bir programla hedeflenen amaç ve muhtevanın gerçekleştirilmesi/gerçekleştirilmemesine yönelik tartışmalar ile ilişkilendirilebilir.⁴⁴

Sonuç

Bu nitel durum çalışması, yüksek din öğretimi kurumu olan İlahiyat Fakültelerinde lisans düzeyinde eğitimin gerçekleştiricisi olan akademisyenlerin anabilim dallarının/diisiplinlerinin derslerinin programlarını geliştirirken hangi amaç ve muhtevaları belirlediklerinin tespit edilmesi ve bunların akademinin hangi fonksiyonlarına yönelik olduğunun değerlendirilmesini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Literatürde farklı açılardan bu sorulara doğrudan ve dolaylı birçok cevap bulunsa da Bologna ders bilgi paketlerine ve İlahiyat Fakültelerinin amaçlarına değinilmediği için konuyu açıklayıcı güçleri sınırlı kalmaktadır. İlgili açığı kapatmak amacıyla, bu çalışma nitel araştırma desen, yöntem ve analiz tekniklerinden yararlanarak araştırma sorularını İlahiyat eğitim-öğretim sürecinin yürütücüleri olan akademisyenlerin deneyimleri üzerinden tartışmaktadır.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre tüm İlahiyat disiplinleri kendi bilim alanları/diisiplinleri özelinde İlahiyat alanı genelinde temel bilgi ve yaklaşıma sahip, bu bilgileri mesleki yaşamına yansıtan bilimsel zihniyet sahibi, manevi sorunlara sağlıklı bir din anlayışı çerçevesinde cevap veren, din adına insanları ötekileştirmeyen, dinin eğitici rolünü üstlenen, tarihsel çerçevede dini anlamlandıran, dil, edebiyat ve sanat zevki bulunan öğrenciler/mütehassıslar yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak katılımcılar tarafından çizilen bu çerçevenin kapsamı bir hayli geniştir ve tek bir program bulunmaktadır. Katılımcıların çoğunda belirli bir meslek alanı ifade edilmemiş, hedeflenen niteliklerin/yeterliklerin/kazanımların hangi meslek sahasına ait olduğu da netleştirilememiştir. Bu kadar çok amacı bulunan tek bir programın, programın diğer öğelerini yeterince karşılaması riski görünmektedir. Diğer taraftan istihdam alanlarına yönelik amaç belirlemek İlahiyat programının bir meslek eğitimi alanı olarak algılanmasına da yol açabilmektedir. Toplumla karşı sorumluluğu bulunan İlahiyat Fakülteleri bir şekilde mesleğe/istihdama yönelik eğitimi de sunmak durumundadır. Bu da mütehassıs/uzmanlık eğitimi veren fakültelerin hedeflerinin ve müfredatlarının yeniden değerlendirilmeleri gereğini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu konularla ilgili daha fazla araştırma yapılması ve bilimsel zeminde/zeminlerde tartışılması gerekmektedir.

⁴³ Saadetin Özdemir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 1-33.

⁴⁴ Makalenin teknik sınırlarını aşmamak adına konuyla ilgili görüş ve tartışmalar için bk. Aslıhan Kuşçuoğlu, *İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 199-232.

Yanıt aranan sorulardan bir diğeri ise hangi İlahiyat disiplininin/bilim alanının gerçekleşmesini hedeflediği kazanım ve amaçlara hangi muhtevayla ulaşmak istemektedir sorusudur. Yapılan analize göre TİB, FDB ve İTS bölümlerindeki bilim alanlarının neredeyse hepsinin disiplinlerinin tarihi gelişim seyri ile başlayıp günümüzde geldikleri noktayla biten muhtevalarını hedefledikleri amaçlarla ve Bologna sistemindeki amaçlarla büyük oranda örtüşmektedir. Katılımcıların oluşturdukları bu muhtevada derslerinin amaçlarını dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Bir diğeri tespit edilen hususta katılımcılar, diğeri İlahiyat disiplinlerinin muhtevalarıyla ortak konularda buluştukları ve dolayısıyla birbirlerinden bilimsel anlamda yararlandıkları görülmektedir. Muhtevaların aynı zamanda öğrencilerin daha çok alan bilgisi ile ilgili niteliklerini/yeterliliklerini ortaya çıkarıcı olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu da hedeflenen entelektüel niteliklerin geri plana itilmesine sebebiyet vermesi fikrine ulaştırabilir. Ayrıca katılımcıların oluşturulan bu muhtevanın derslerin varlığına, isimlerine, statüsüne (zorunlu/seçmeli) ve program türlerine (İngilizce/Arapça İlahiyat) göre değişiklik gösterdiği ifade edilmiştir. O halde zikredilen bu değişkenler derslerin amaçlarını da doğrudan etkilemektedir denilebilir. Ancak katılımcıların hedeflediği amaçlar ile ilgili görüşlerinde bu değişkenleri dile getirmediği ortaya çıkmıştır. Bu noktada katılımcıların zihinlerinde derslerinin amaçlarını bütüncül şekilde düşündükleri ve bu durumun İlahiyat lisans programındaki varlığı, isimleri, statüleri ve program türlerinin amaçlarına göre değişiklik göstermediği söylenebilir.

Sonuç itibarıyla bu çalışmanın çalışma grubunu oluşturan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin akademisyenleri, ders programlarının oluşturulması ve güncellenmesi sürecinde Bologna Bilgi Sistemi'nin yanı sıra fakültenin vizyon ve misyonunu da dikkate alarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle disiplinleri çerçevesinde belirlenen amaçların ve içeriklerin doğru bir şekilde şekillendirilmesini ve uygulanmasını sağlamaktadır. Köklü tarihi ve deneyimli akademisyen kadrosunun etkisiyle, fakülte bu koordinasyon sürecini başarılı bir şekilde yürütmekte ve İlahiyat eğitiminin temel hedeflerine ulaşmasını desteklemektedir. Bu çalışma, genellemelerden ziyade İlahiyat eğitiminin amaçları ve içeriği ile Bologna sistemi arasındaki denge ve uyumun önemine vurgu yapmaktadır. İlahiyat eğitiminin Bologna süreci ile uyumlu bir şekilde ilerlemesi, öğrencilere daha etkili bir eğitim sunulmasını sağlamakta ve mezunların uluslararası alanda rekabet edebilirliğini artırmaktadır. Ayrıca, bu çalışma akademinin araştırma ve öğretim fonksiyonlarına da odaklanmaktadır. İlahiyat Fakültesi'nin hedeflerine uygun olarak şekillendirilmiş bir eğitim programı, mezunların bilgi ve becerilerini en iyi şekilde geliştirmelerini ve toplumlarına değer katan bireyler haline gelmelerini sağlayacaktır. Bu bağlamda, Bologna sistemiyle uyumlu bir şekilde yürütülen programlar, akademinin bu önemli rolünü etkili bir şekilde yerine getirmesine katkı sağlamaktadır. Araştırmaya dair bir öneri geliştirilecek olursa tespit edilen noktalar bilimsel veriler ile paydaşların ihtiyaç ve beklentileri çerçevesinde problem, konu, amaç, sorular ve yöntem kısımlarındaki unsurlarda değişiklikler yapılarak bulgular yeni çalışmalarla desteklenebilir ve karşılaştırması yapılabilir.

Kaynakça | References

- Altaş, Nurullah - Büyük, Celal. “Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımali?)”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018), 115-131.
- Altaş, Nurullah - Kalkavan, Fatma Nur. “Dünün Becerilerini Kullanarak Geleceğe İnsan Yetiştirmek veya Mümkün Olmayanın İmkanını Araştırmak”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. 549-564. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ankara University. “Course List and Crediting”. *Divinity*. Erişim 03 Ekim 2023. http://bbs.ankara.edu.tr/Ders_Plani.aspx?bno=1892&bot=489
- Ankara University. “Goals”. *Divinity/ Description of Program*. Erişim 21 Eylül 2023. http://bbs.ankara.edu.tr/Amac_Hedef.aspx?bno=1643&bot=240
- Ankara University. “Summary of Program Outcomes”. *Divinity/ Description of Program*, ts. Erişim 21 Eylül 2023
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Vizyon ve Misyonumuz”. *Vizyon ve Misyonumuz*. Erişim 15 Eylül 2023. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/vizyon-ve-misyon/>
- Aslan, Şebnem. “Öğrenen Organizasyonlarda Duygusal Zeka Kavramı”. *Selçuk İletişim* 3/3 (2004).
- Aydın, İnyet. *Akademik Etik*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Aydın, M. Şevki. “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (Isparta, 16-17 Ekim 2003)-Bildiriler-Müzakereler*. *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları*. Isparta, 2004.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Çalal, Ayşe. *Öğretim Üyeleri, Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Çelebi, İlyas - Güdekli, Hayrettin N. “AB Yüksek Öğretimi Kriterleri Bağlamında Türkiye’de İlahiyat Öğretimi: Kelam Örneği”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 15-33.
- Demircan, Adnan. “İlahiyatların Mevcut Durumu, Bazı Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*. ed. Ahmet Bostancı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri- Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Ege, Remziye. “Duygusal Zeka ve Din Öğretimi: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Duygusal Zeka Gelişimi İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 47-64.
- Ege, Remziye - Uğurlu, Havva Sinem. “Yüksek Din Öğretiminde Yeniden Yapılanma Tartışmalarına Nereden Başlamak Gerekir: Beceri ve Yetkinlikler Zemininde bir Değerlendirme”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Erdem, Ali Rıza. “Bilgi Toplumunda Üniversitenin Değişen Roller ve Görevleri”. *Yükseköğretim Dergisi* 3/2 (2013), 109-120.
- Furat, Ayşe Zişan. “Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği”. *Marife* 12/1 (2012), 83-110.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zeka*. İstanbul: Varlık Yayınları, 34. Basım, 2011.

- Günay, H. Mehmet. “İlahiyat Fakültelerinin Ülkemizin İlmî Hayatına Katkıları Üzerine Bazı Düşünceler”. *120. Yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Çalıştayı*. ed. Ahmet Bostancı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2021.
- İder, Saadet - İpek, Fatih. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2023), 183-203.
<https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1343560>
- Kara, Ömer. “Tebliğ Müzakeresi”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-*. ed. Süleyman Akyürek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Kaya, Abdüssamet. “İlahiyat Fakültelerinde ‘Öteki’ ile İlişkilerin Sosyolojisi”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2023), 823-858.
- Korkmaz, Mehmet. “Yüksek Din Öğretiminde Nicelikten Niteliğe Geçiş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yeterliklerini Belirlemenin Önemi (Yaygın Din Eğitimi Alanı)”. *Yüksek Din Öğretimi*. 297-313. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Koştaş, Münir. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 1-28.
- Köylü, Mustafa. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nitelik ve Nicelik Sorunu”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 75-95. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Kuşçuoğlu, Aslıhan. *İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- MEB Talim Terbiye Dairesi Başkanlığı. “1961 Kararları Fihristi- 31 Temmuz 1961, 211 Nolu Karar”, 1961. http://ttkb.meb.gov.tr/kurulkararlari/fihristler/fihrist_1961.pdf
- Nazıroğlu, Bayramali. “Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bireyselleşme”. *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Onay, Ahmet. “Yüksek Din Öğretiminde Nitelik veya Amaç Sorunu”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. İstanbul: Dem Yayınları, 2020.
- Ornstein, Allan C. - Hunkins, Francis P. *Curriculum: Foundations, Principles, and Issues*. New York: Pearson, Seventh Edition., 2018.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
- Özdemir, Saadettin. “Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018).
- Özdemir, Saadettin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 1-33.
<https://doi.org/10.33931/abuifd.543386>
- Öztürk, Mustafa. “İlahiyat’ın Adı ve Amaçları”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. 29-59. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Sağlam, İsmail - Demir Sakınmaz, Züleyha. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları Ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (2023), 355-377.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 18. Basım, 2015.
- Şengül, Yüksel. “Foucault ve Cabiri’de Entelektüel Özne”. *Hafıza* 4/1 (05 Temmuz 2022), 71-85.

- Tevhidi Tedrisat Kanunu. Resmi Gazete, Resmi Gazete. 63 430 4 (03 Mart 1924). Erişim 18 Eylül 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.430.pdf>
- Tosun, Cemal. “Bologna Süreci ve Gelenek Çerçevesinde Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi”. *Yüksek Din Öğretimi*. 261-271. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Tosun, Cemal. “Üniversitede İlahiyat: Bilim Teorisi ve Sosyalpolitik Temellendirme Açıklarından Bir Değerlendirme”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (22 Nisan 2022), 11-24. <https://doi.org/10.53112/tudear.1091555>
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.
- Türkel, Rifat. “İAA Ölçütlerinin 21. Yüzyıl Yeterliliklerini Kazandırma Sürecindeki Etkisi Üzerine Değerlendirme”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 335-358. <https://doi.org/10.14395/hid.1251971>
- Veblen, Thorstein. “The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men”. *The American Historical Review* 24/4 (1919), 714. <https://doi.org/10.1086/ahr/24.4.714>
- Yaman, Ahmet. “Tebliğ Müzakeresi”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. ed. Süleyman Akyürek. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Yılmaz, Sema. “Yalnızlık Hissi ve Duygusal Zekâ İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme”. *Eskiyeni* 50 (2023), 733. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1285503>
- Yiğit, Ahmet. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Yin, Robert K. *Case Study Research and Applications Design and Methods*. USA: SAGE Publications, Sixth Edition., 2018.

İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması

Muhammed Esat Altıntaş

Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0000-0002-1677-9982

ror.org/05j1qpr59

maltintas@medeniyet.edu.tr

Öz

Arapça öğretimi, İlahiyat Fakültelerinde oldukça önemli bir yere sahiptir. İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretimine ilişkin yapılan çeşitli araştırmalarda öğrencilerin bu eğitimi yetersiz buldukları, yıllardır istenilen başarı seviyesine bir türlü ulaşamadığı hatta menfi istikamette gerileme olduğu iddia edilmektedir. Harcanan emek ve zamana rağmen Arapça öğretiminde beklenen verime erişilememesinin nedenlerini yalnızca öğrencilere, öğretmenlere veya sisteme bağlı problemlerle alakalı düşünmek yerine, bu sorunun arka planına bir bütünlük içinde odaklanmak daha anlamlı olacaktır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle, bu araştırmanın amacı, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunların neler olduğunu ve bu sorunların özellikle hangi boyutlarda odaklandığını tespit etmektir. Ayrıca sonuç bölümünde bu sorunlara ilişkin muhtelif çözüm önerilerine yer verilmiştir. İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretimine dair yaşanan sorunların bütüncül bir bakış açısıyla ele alınıp çözülebilmesi açısından önemli olan bu çalışmada “meta-sentez yönteminden” yararlanılmıştır. Bu yöntem vasıtasıyla ilgili konuda yapılmış araştırmaların bulguları bir araya getirilip daha geniş ve üst bir bakış açısıyla analiz edilip sentezlenmiştir. Araştırılan konuyla ilgili yapılmış münferit çalışmaların bir araya getirilerek bu çalışmalarda ortak temaların analiz edilip değerlendirilmesi, tek bir araştırmanın sağlayamayacağı derinlikte bilgi sağlayabilmesi bu araştırmanın en özgün yanını oluşturmaktadır. Bu çalışmada öncelikle anahtar sözcükler kullanılarak çeşitli veri tabanlarında 1996-2024 yılları arasında yapılmış araştırmalarla ilgili geniş bir literatür taraması yapılarak 151 çalışmaya ulaşılmıştır. Bunlar araştırma sorusu, veri toplama teknikleri, raporlanan bulgular gibi muhtelif açılardan incelenerek araştırma kapsamına alınacak çalışmalar belirlenmiştir. Çalışmalar kapsama alınırken İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde yaşanan sorunları ihtiva eden alan araştırmaları olması temel ölçüt olarak alınmıştır. Ayrıca çalışmaların nitelikli olması ve verilerin derinlemesine incelenebilmesi için literatürde önerilen örneklem sayısı ölçütlerine de riayet edilmiştir. Bu ölçütleri sağlayan nitelikli 15 araştırma belirlenmiş ve bu araştırmanın örnekleme alınmıştır. Temalar ve kategorileri belirleyebilmek için meta-sentez çalışmalarında önerilen “tematik analiz” tekniği kullanılarak 3 ana kategori ve 18 alt tema tespit edilmiştir. Derslerin gramer ağırlıklı düz anlatım yöntemiyle işlenmesi ve yöntem çeşitliliğine gidilmemesi, öğrencilerde Arapça konuşma ve kendini ifade etme becerilerini geliştirme konusundaki eksiklikler, ders

kitabı haricinde farklı araç-materyallerle öğretim sürecinin desteklenmemesi bu meta sentez çalışmasının “öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler” kategorisinde öne çıkan temalardır. Öğrencilerin Arapçaya karşı olumsuz tutumlara sahip olmaları (zor olduğu algısı vb.), motivasyon eksiklikleri “öğrencilerden kaynaklanan problemler” kategorisinin dikkat çeken önemli temaları arasındadır. Sınıfların kalabalık olması ve hazırlık sınıfından sonra Arapça derslerinin kesintiye uğraması “eğitim kurumundan kaynaklanan sorunlar” adlı kategorinin öne çıkan temaları arasında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Yüksek Din Öğretimi; İlahiyat Fakülteleri; Arapça Öğretimi; Sorunlar; Meta-Sentez Çalışması

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmanın amacı, İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunların neler olduğunu meta-sentez yöntemiyle tespit etmektir.
- Arapça dersleri genelde gramer ağırlıklı bir şekilde düz anlatım yaklaşımına dayalı işlenmektedir.
- Öğrencilerin aktif katılımına ve pratik yapmasına olanak sağlayacak yöntemler pek kullanılmamaktadır.
- Öğrencilerde Arapçaya karşı muhtelif olumsuz tutumlar (zor olduğu algısı vb.) olduğu anlaşılmaktadır.
- Hazırlık sınıfından sonra Arapça derslerinin kesintiye uğraması önemli bir sorun olarak görülmektedir.

Atıf Bilgisi

Altıntaş, Muhammed Esat. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması”. *Eskiye* 52 (Mart 2024), 405-433.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	27 Aralık 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	25 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



Problems in Teaching Arabic at Faculties of Theology: A Meta-Synthesis Study

Muhammed Esat Altıntaş

Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, İstanbul, Türkiye

0000-0002-1677-9982

ror.org/05j1qpr59

maltintas@medeniyet.edu.tr

Abstract

Teaching Arabic holds a pivotal role within Faculties of Theology. Numerous studies on Arabic instruction in these faculties assert that students perceive this education as inadequate, with the desired level of success remaining elusive for years and, in some cases, regressing in a negative direction. Instead of attributing the challenges solely to issues related to students, teachers, or the system, a more meaningful approach involves a holistic examination of the problem's background. Based on this need, this study aims to identify the problems encountered in Arabic language teaching in the Faculties of Theology in Turkey and to determine the dimensions of these problems. In addition, the concluding section includes various suggestions for solutions to these problems. This study, which is important in addressing and solving the problems related to Arabic language teaching in Faculties of Theology from a holistic perspective, utilized the “meta-synthesis method”. Through this method, the studies’ findings on the relevant subject were brought together, analyzed, and synthesized from a broader and higher perspective. The unique aspect of this research is that it brings together the studies on the researched topic, analyzes and evaluates the common themes in these studies, and provides in-depth information that a single study cannot provide. In this study, 151 studies were reached by conducting a wide literature review on research conducted between 1996 and 2024 in various databases using keywords. These studies were analyzed in terms of multiple aspects such as research questions, data collection techniques, and reported findings, and the studies to be included in the research were determined. The main criterion for including the studies was that they were field studies on the problems experienced in Arabic language teaching in the Faculties of Theology. In addition, for the studies to be qualified and the data to be analyzed in depth, the sample size criteria recommended in the literature were also followed. Fifteen qualified studies that met these criteria were identified and included in the sample of this study. The study applied the “thematic analysis” technique recommended in meta-synthesis studies to identify themes and categories. Three main categories and 18 sub-themes emerged from this analysis. Within the category of “problems arising from the instructors,” the study highlights issues such as the implementation of lessons using a grammar-oriented lecture method, deficiencies in developing students’ Arabic speaking and self-expression skills, and a lack of support for the teaching process with tools and materials beyond the textbook. Meanwhile, the “problems arising from the students” category illuminates themes of students’ negative attitudes toward the Arabic language, often perceiving it as difficult, and their lack of

motivation. In the category titled “problems arising from the educational institution,” the study reveals noteworthy challenges, including overcrowded classrooms and the discontinuation of Arabic lessons after the preparatory class. By shedding light on these issues, the study aims to contribute valuable insights to improve the teaching of Arabic within the Faculties of Theology, fostering a more effective and engaging learning environment.

Keywords

Religious Education; Higher Religious Education; Faculties of Theology; Arabic Education; Problems; Meta-Synthesis Study

Highlights

- The objective of this study is to discern the challenges associated with the instruction of Arabic in Faculties of Theology using a meta-synthesis approach.
- Arabic lessons commonly adopt a grammar-oriented structure, predominantly relying on the indoctrination approach.
- There is a limited utilization of methods encouraging active student participation and practical application.
- It is evident that students harbor diverse negative attitudes towards Arabic, often perceiving it as challenging.
- The discontinuation of Arabic lessons following the preparatory class is identified as a significant issue.

Citation

Altıntaş, Muhammed Esat. “Problems in Teaching Arabic at Faculties of Theology: A Meta-Synthesis Study”. *Eskiyeni* 52 (March 2024), 405-433.

Article Information

<i>Date of submission</i>	27 December 2023
<i>Date of acceptance</i>	25 March 2024
<i>Date of publication</i>	26 March 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Teaching
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Türkiye’de İngilizceden sonra en yaygın öğretilen ve öğrenilen dillerden birisi Arapçadır. Bu durumun arka planında Kur’an-ı Kerim, hadisler ve dini ilimlerin dilinin Arapça olması, Türkiye’nin Ortadoğu coğrafyasına yakın olması ve önemli sayıda Suriyeli nüfusu barındırması, Arapçanın İslâm coğrafyasının ortak dili olması, vb. muhtelif saikler vardır.

Günümüzde Arapça orta öğretimde İmam Hatip Liselerinde, yükseköğretimde İlahiyat Fakülteleri ile bazı üniversitelerin Arap Dili ve Edebiyatı, Mütercim-Tercümanlık, Arapça Öğretmenliği Bölümlerinde gerçekleştirilmektedir. Arapça öğretiminin yoğun olarak yapıldığı kurumların başında İlahiyat Fakülteleri gelmektedir. İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminin en mühim amaçlarından biri, öğrencilerin dini ilimlerde araştırma yapabilmeleri ve Arapça yayınları takip edebilmeleri için gerekli bilgi ve becerileri onlara kazandırmaktır. Dini ilimleri öğrenmede Arapça bilmenin gerekliliği düşüncesi, hazırlık sınıflarındaki Arapça öğretimine önem verilmesine sebep olmuştur. Aynı zamanda Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarda nitelikli din görevlilerine ve din eğitimi öğretmenlerine ihtiyaç duyulması İlahiyat Fakültelerindeki öğrencilerin Arapça eğitimi almalarını gerekli kılmıştır. Din görevliliğini ve İmam Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmenliğini iyi icra edebilmek için de belli düzeyde Arapça bilgi ve becerisine sahip olmak gerekir. Zira bu meslek yapılırken, dinin temel metinlerinin okunup anlaşılması ve muhatap kitleye doğru bir biçimde aktarılması önemlidir.

İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıflarında yoğun ve kapsamlı bir müfredatla gerçekleştirilen Arapça öğretimi üzerine yapılan çeşitli araştırmalarda arzu edilen sonuca bir türlü ulaşamadığı ifade edilmektedir. İlahiyat Fakültelerine gelmeden önce öğrencilerin büyük çoğunluğu İmam Hatip Liselerinde yoğun Arapça eğitimi almalarına rağmen bu dilin öğrenilmesinde hala istenilen başarı sağlanamaması bir yana sürecin menfi istikamette ilerlediği çeşitli araştırmalarda özellikle vurgulanmaktadır.¹ Bu kadar emek ve zamana rağmen Arapça öğretiminden istenilen verimin elde edilememesini sadece öğrenciye, öğretmene veya sisteme hasretmek yerine bu sorunun arka planına bütünlük içerisinde bakmakta fayda vardır. Alan yazın taraması neticesinde İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunların ilgili araştırmalardan hareketle bütüncül bir fotoğrafının ortaya konulduğu herhangi bir meta-sentez çalışmasına rastlanılmamıştır. İşte bu ihtiyaçlardan hareketle *bu çalışmanın temel amacı*,

¹ Atik Aydın, “İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 33-57; Halil İbrahim Kaçar, “İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006) 117-133/17; Yusuf Özcan - Ahmet Rıfat Geçioğlu, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 386-409; Abdurrahman Özdemir, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2004), 27-47; Yusuf Sancak, “Yabancı Dil Eğitimi- Öğretimi ve Arapça -Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”, *Ekev Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 53-67; Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *Ekev Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 247-279; Hasan Soyupek, “Yabancı Dil Öğretimi Bağlamında Arapça Öğretiminde Motivasyonun Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 179-197; Recep Uçar, “Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 87-111.

Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunların neler olduğunu ve bu sorunların daha çok hangi alanlarda yoğunlaştığını meta-sentez yöntemiyle tespit etmektedir.

Arapça öğretimiyle ilgili yaşanan sorunların bütüncül bir bakış açısıyla ele alınabilmesi için bu meta sentez çalışması önem arz etmektedir. Aynı konu üzerinde yapılmış münferit çalışmaların bir araya getirilerek bu çalışmalardaki ortak temaların belirlenip değerlendirilmesi, tek bir çalışmanın sağlayamayacağı derinlikte bilgi sağlayabilmesi açısından önemlidir ve bu araştırmanın özgün yanını oluşturmaktadır. Ayrıca Arapça öğretimine ilişkin program geliştirme çalışmaları esnasında öğretme-öğrenme süreçleriyle ilgili düzenlemeler ve iyileştirmeler yapılmasında, bu konuya ilişkin yapılmış araştırma sonuçlarına bütüncül bir şekilde bakılmasının büyük bir önemi vardır. Dil öğretimi alanındaki sorunların saptanması ve çözümlerinin tespit edilebilmesi için yapılan çalışmaların sonuçlarını gerektiği gibi uygulayan ve bu doğrultuda mevcut programlarını geliştiren ülkeler, dil öğretiminde karşılaştıkları sorunları büyük ölçüde çözmüşlerdir.²

1. Yöntem

İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminin sorunlarının neler olduğunu, bu sorunların hangi alanlarda yoğunlaştığını ortaya koymaya çalışan bu çalışmada meta-sentez yönteminden yararlanılmıştır. Bu yöntemde, ham veri toplamak yerine ilgili konuda yapılmış araştırmaların bulguları bir araya getirilmekte, analiz edilmekte ve sentezlenmektedir. Meta-sentez yönteminde temel hedef, incelenen problemle ilgili daha bütüncül bir fotoğraf ortaya çıkarmaktır.³

1.1. Verilerin Toplanması

Bu çalışmada veri setini oluşturabilmek için meta sentez yönteminin birinci aşaması olan incelenecek olguyla ilgili araştırmaların belirlenmesi işlemi gerçekleştirilmiştir. Google Akademik, TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark, YÖK Tez, İSAM vb. veri tabanlarında belirli anahtar sözcükler kullanılarak 1996-2024 yılları arasında Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri’ndeki Arapça öğretimiyle ilgili araştırmalar üzerine geniş bir literatür taraması yapılarak 151 çalışmaya ulaşılmıştır. Araştırma sorusu ile ilgili yayınların olabildiğince kapsamlı bir listesi hazırlandıktan sonra ikinci aşamada hangi yayınların meta-sentez çalışmasına dahil edileceğinin belirlenmesi gerekmektedir.⁴ Bu aşamada, ulaşılan yayınlar araştırma sorusu, veri toplama teknikleri, raporlanan bulgular gibi farklı açılardan incelenerek araştırma kapsamına alınacak çalışmalar tespit edilmelidir. Bunun için belirli kriterler oluşturularak bu kriterler çerçevesinde hangi yayınların meta-sentez çalışmasına dahil edileceği hangilerinin hariç tutulacağı belirlenmesi gerekmektedir. Bu araştırmada çalışmalar örnekleme alınırken ilk kriter, İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminde yaşanan sorunları ihtiva eden alan araştırmaları olmasıdır. Meta-sentez çalışmasına dahil

² Faruk Karaca, *Türkiye’de Yüksek Öğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

³ WayneAu, “High-Stakestesting And Curricular Control”, *Educational Researcher* 36 (2007), 258-267; Mustafa Sözbilir - Muammer Çalık, “İçerik Analizinin Parametreleri”, *Eğitim ve Bilim* 39/174 (2014), 33-38; Deborah L. Fingeld, “Meta-Synthesis: The State of the Art-So Far”, *Qualitative Health Research* 13/7 (2003), 893-904; Seyat Polat - Osman Ay, “Meta-sentez: Kavramsal Bir Çözümleme”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016), 52-64; Denis Walsh - Soo Downe, “Meta-Synthesis Method for Qualitative Research: A Literature Review”, *Journal of Advanced Nursing* 50/2 (2005), 204-211.

⁴ Sedat Gümüş, “Nitel Araştırmaların Sistematik Derlemesi: Meta-Sentez”, *Eğitim Yönetiminde Araştırma*, ed. K. Beycioğlu vd. (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 533-550.

edilecek yayınlar belirlenirken göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus da yayınların niteliği ile ilgilidir. Düşük nitelikli çalışmaların meta-sentez çalışmasına dahil edilmemesinin çalışmanın güvenilirliği açısından oldukça önemli olduğu vurgulanmaktadır.⁵ Dahil etme ve hariç tutma kriterleri belirlenirken dikkate alınması gereken diğer bir kriter de kaç yayının çalışmaya dahil edileceği ile ilgilidir. Meta-sentez çalışmalarında derinlemesine analiz ve zengin bir yorum istenildiği için ortalama 10-15 adet araştırma ile sınırlandırılması tavsiye edilmektedir, zira yapılan meta-sentez araştırmalarında da sayının bu aralıkta olduğu ifade edilmektedir.⁶ Tüm bu ölçütler dikkate alınarak bu araştırmada nitelikli 15 araştırma belirlenmiş ve bu araştırmanın örnekleme alınmıştır.

Meta-sentez yöntemiyle yapılan çalışmalara, araştırmanın amacına bağlı olarak sadece nitel veya her iki türden (nitel, nicel) araştırmaların dahil edilebileceği ifade edilmektedir. Zira ulusal ve uluslararası literatürde hem nicel hem de nitel araştırmaların dahil edildiği meta-sentez çalışmalarına rastlamak mümkündür.⁷ Bu çalışmada da bütüncül bir fotoğraf ortaya çıkarabilmek amacıyla araştırılan olguyla ilgili bulgular ihtiva eden nitel, nicel ve karma araştırmalar bu çalışmaya dahil edilmiştir. Her bir çalışmaya A1, A2...şeklinde kodlar verilmiştir. İkinci alt bölümde çalışmaların bulgularına yer verirken bu kodlar kullanılmıştır ve bu çalışmaların tam künyelerine ise kaynakça kısmında yer verilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Kapsamına Alınan Araştırmalar

Araştırma Kodu	Yazar	Çalışma	Yıl	Tür	Yöntem	Veri Toplama Araçları	Örnekleme
A1.	Arpaçukuru - Üzümcü	“İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”	2020	Araştırma Makalesi	Nicel	Tutum Ölçeği	Tekirdağ İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfında okuyan 165 öğrenci
A2.	Aydın	“İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”	2020	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	11 İlahiyat ve İslamî İlimler Fakültesinin 3. ve 4. sınıflarında okuyan 586 öğrenci

⁵ Denis Walsh - Soo Downe, “Meta-Synthesis Method for Qualitative Research: A Literature Review”

⁶ Terese Bondas- Elisabeth O.C. Hall, “Challenges in Approaching Metasynthesis Research”, *Qualitative Health Research* 17/1 (2007),113-121; Sedat Gümüş, “Nitel Araştırmaların Sistemantik Derlemesi: Meta-Sentez”

⁷ Veli Batdı, “Meta-tematik Analiz”, *Meta-Tematik Analiz: Örnek Uygulamalar*, ed. Veli Batdı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 10-76; Serkan Dinçer, “Eğitim Bilimleri Araştırmalarında İçerik Analizi: Meta-Analiz, Metasentez, Betimsel İçerik Analizi”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2018), 176-190; Mehmet Şükrü Bellibaş- Sedat Gümüş, “Eğitim Yönetiminde Sistemantik Derleme Çalışmaları”, *Eğitim Yönetiminde Araştırma*, ed. Kadir Beycioğlu vd. (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 507-508.

A3.	Delicay	“İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Üniversitesi Örneği)”	2005	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. ve 3. sınıflarında okuyan 64 öğrenci
A4.	Karaca	“Türkiye’de Yüksek Öğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)”	2000	Basılmamış Doktora Tezi	Nicel	Anket	6 İlahiyat Fakültesinden 69 öğretim elemanı ve 454 öğrenci
A5.	Keyifli	“Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma”	1996	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	Harran Üniversitesi hazırlık sınıfında okuyan 100 öğrenci
A6.	Öncü - Baltacı	“Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”	2020	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2. sınıflarında okuyan 100 öğrenci
A7.	Semerci	“İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler (Erciyes, Fırat ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği)”	2012	Basılmamış Yüksek Lisans Tezi	Nicel	Anket	Erciyes, Selçuk Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıflarında okuyan 507 öğrenci ve 34 öğretim elemanı
A8.	Soyşaldı	“Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”	2010	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	22 İlahiyat Fakültesinden 93 öğretim elemanı ve 601 öğrenci
A9.	Soyupek	“İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”	2003	Araştırma Makalesi	Nicel	Anket	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 1., 2. ve 3. sınıflarında okuyan 142 öğrenci

A10.	Uçar	“İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”	2013	Araştırma Makalesi	Nitel	Ölçek	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde hazırlık, 1. ve 2. sınıflarda okuyan 316 öğrenci
A11.	Yapıcı& Özcan	“İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”	2016	Araştırma Makalesi	Nitel	Ölçek	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde hazırlık, 1. ve 4. sınıflarda okuyan 429 öğrenci
A12.	Yılmaz	“Öğretim Üyelerine ve Öğrencilere Göre Arapça Öğretiminde Görülen Problemler (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”	2017	Basılmamış Bitirme Tezi	Nitel	Yarı-Yapılandırılmış Görüşme Formları	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 4 öğretim elemanı ve muhtelif sınıflarda okuyan 20 öğrenci
A13.	Ecer	“Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar”	2023	Araştırma Makalesi	Nitel	Yarı-Yapılandırılmış Görüşme Formları	Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde muhtelif sınıflarda okuyan 18 öğrenci ile 6 öğretim elemanı
A14.	Akmeşe	“İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği)”	2019	Basılmamış Yüksek Lisans Tezi	Nitel	Yarı-Yapılandırılmış Görüşme Formları	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık sınıfında okuyan 17 öğrenci
A15.	Okumuş	“İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği”	2007	Araştırma Makalesi	Karma	Anket, Görüşme ve Gözlem Formları	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde muhtelif sınıflarda okuyan 205 öğrenci

1.2. Verilerin Analizi

Meta sentez çalışmalarında verileri analiz ederken konuyla ilgili yapılmış çok sayıda araştırma bulgularının özünü anlamak, önemli örüntüleri tanımlamak ve verilerden anlam çıkararak araştırılan olguyu bütüncül bir şekilde ortaya koymak temel hedeftir. Bu çalışmada temaları ve kategorileri belirleyebilmek için meta-sentez çalışmalarında önerilen “tematik analiz” tekniği kullanılmıştır.⁸ Bu aşama, son derece sezgisel bir

⁸ Gümüş, “Nitel Araştırmaların Sistemik Derlemesi: Meta-Sentez”.

süreçtir ve analitik temaların keşfedilip adlandırılmasını içerir. Bu doğrultuda öncelikle çalışmaya dahil edilen araştırmaların NVivo 12.0 adlı programda analizi yapılmıştır. Kodlar, derinlemesine incelenerek daha soyut genellemelere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu kodlamalarda benzer noktalar belirlenerek alt temalar geliştirilmiş ve son olarak elde edilen temalar bir araya getirilerek ana kategoriler oluşturulmuştur. En son aşamada ise bulgular ortaya konulup yorumlanmıştır.⁹

1.3. Araştırmanın Geçerliliği ve Güvenirliliği

Meta-sentez çalışmalarında geçerlik ve güvenirliliğin temin edilebilmesi için önerilen şu hususlar¹⁰ bu çalışmada da gerçekleştirilmiştir:

- ✓ Çalışmanın amacı, ilgili araştırmaların seçilip derlenmesi konusunda yol gösterici olması için yeterince açık ve net bir şekilde ifade edilmiştir.
- ✓ Veri seti oluşturulurken birinci aşamada ilgili anahtar kelimeler belirlenmiş, ikinci aşamada hangi veri tabanlarının kullanılacağı tespit edilip literatür kapsamlı bir şekilde taranmıştır.
- ✓ Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların metodolojisi, örnekleme ve veri toplama teknikleri bir tablo halinde sunulmuştur.
- ✓ Kategori ve temaların belirlenmesi işlemi araştırmacı haricinde meta-sentez yöntemini iyi bilen ve araştırmanın amacı konusunda uzman bir öğretim üyesi tarafından da yapılmış ve kodlayıcılar arasındaki tutarlılık sağlanmıştır. Araştırmada, araştırmacı ile diğer uzman arasındaki uzlaşma korelasyon katsayısı 0,92 olarak saptanmıştır. Bu sonuç, yapılan kodlamaların iç tutarlılığını yansıtmaktadır.¹¹
- ✓ Uzmardan elde edilen geri bildirim ve öneriler veri seti oluşturma, analiz, sentez, sonuçlara ulaşma ve yorum aşamalarındaki geçerlilik ve tutarlılığı destekler. Araştırmamız kapsamında, verilerin seçilmesinden analizine ve yorumlanmasına kadar olan tüm süreçlerde, konuyla ilgili bir uzman, araştırmaya eleştirel bir bakış açısıyla çeşitli geri bildirimlerde bulunarak önerilerde bulunmuştur. Uzmanın sunduğu geri bildirim ve öneriler, araştırmacının kendi düşünme biçimini sorgulamasına olanak tanımıştır. Bu durum araştırmanın güvenilirliğinin artmasına katkı sağlamıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmadan elde edilen bulgulara ve yorumlara yer verilmiştir. Bulgular belirli kategori ve temalar altında analiz edilip değerlendirilmiştir.

2.1. Öğretim Elemanlarından Kaynaklanan Problemler

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisi altında “*muhataf kitleyi tanıma, alan bilgisi, derse hazırlık/planlama, içerik, yöntem-teknik, araç-materyal, iletişim, sınıf yönetimi ve ölçme değerlendirme*” başlıklı temalar betimlenip yorumlanmıştır.

⁹ Sözbilir - Çalık, “İçerik Analizinin Parametreleri”; NecdetKonan vd., “Türkiye’de Okul Yöneticisi Görevlendirme Sorunu: Bir Meta Sentez Çalışması”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 92-113.

¹⁰ Polat - Ay, “Meta-sentez: Kavramsal bir çözümleme”; Gümüş, “Nitel Araştırmaların Sistemik Derlemesi: Meta-Sentez”.

¹¹ Matthew B. Miles vd., *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994), 64.

Tablo 2. Öğretim Elemanlarından Kaynaklanan Problemler

Temalar	Araştırma Kodları	f
Muhatap Kitleyi Tanıma	A2, A12	2
Alan Bilgisi	A2, A12	2
Derse Hazırlık/Planlama	A7, A12	2
İçerik	A2, A5, A8, A12	4
Yöntem ve Teknik	A5, A7, A9, A12, A13, A15	6
Araç-Materyal	A5, A7, A9, A12, A13, A15	6
İletişim	A2, A12	2
Sınıf Yönetimi	A12	1
Ölçme-Değerlendirme	A12, A13, A14	3

2.1.1. Muhatap Kitleyi Tanıma

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan birinci tema *muhatap kitleyi tanıma*dır. İki araştırmada (A2, A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A2’de “öğrencilerin seviyeleri tespit edilmeden ders anlatılması” öğretim elemanlarıyla ilgili öne çıkan sorunlardan biridir. A12’de bazı öğrenciler önceki bilgileri yoklanmadan, seviyeleri dikkate alınmadan, özellikle de İmam Hatip Lisesi dışından gelenlerin hazır bulunuşluğu göz önünde bulundurulmadan öğretim faaliyetinin gerçekleştirilmeye çalışıldığını ifade etmişlerdir.

Dil öğretiminde başarı, öğrenciyi yeterince tanımaktan geçmektedir. İlahiyat Fakültelerine gelen öğrencilerin altyapıları farklıdır. İmam Hatip Lisesinden gelen öğrenciler bile farklı Arapça altyapısıyla gelebilmektedirler. Bazı öğrenciler de İmam Hatip Lisesi dışındaki okullardan gelmektedir. Bu sebeple öncelikle öğrencilerin düzeyleri iyi tespit edildikten sonra öğretim süreci planlanmalıdır. Zira öğretmenlik mesleğinin önemli özelliklerinden birisi öğrencilerin hazır bulunuşluklarını göz önünde bulundurarak dersleri işlemektir.¹²

2.1.2. Alan Bilgisi

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan ikinci tema *alan bilgisidir*. İki araştırmada (A2, A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A2’de öğrencilerin %36’sı, hocalarının Arapça bilgilerinin yetersiz olduğunu vurgulamıştır. A12’de bazı öğrenciler alanı olmadığı halde Arapça derslerine giren bazı öğretim elemanlarının derslerinden istenilen verimi alamadıklarını ifade etmişlerdir.

Arapça derslerini “her bilen öğretebilir” mantığıyla değil de Arapça dilinin öğretimi konusunda uzman öğretmenlerin eliyle gerçekleştirilmesi son derece önemlidir. Arapça öğretmenliğinde alan bilgisiyse birlikte bu alan bilgisinin nasıl öğretileceği konusunda da özel bilgi ve becerilere sahip olmak gerekir. Aksi takdirde alanında uzman olmayan öğretmen, bu açığını kapatmak adına öğrenciyi malumat bombardımanına tabi tutabilir, öğrenci de kendi seviyesine göre işlenmeyen derslerden sıkılıp pek bir şey öğrenemeyebilir ve Arapçadan soğuyabilir.¹³

¹² Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011), 154.

¹³ Ahmet Yıldız, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi I* (Konya: Palet Yayınları, 2020), 42.

2.1.3. Derse Hazırlık/Planlama

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan üçüncü tema *derse hazırlık/planlama*dır. İki araştırmada (A7, A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A7'ye katılan öğrencilerin çoğunluğu, bazı öğretim elemanlarının kullanacakları yöntemlere ve araç-materyallere ders öncesinde hazırlanarak gelmediklerine değinmiştir. A12'de bazı öğrenciler, öğretim elemanlarının bazılarının derslerine girerken hazırlık yaparak gelmediklerini, planlı ve sistematik bir öğretim süreci gerçekleştiremediklerini ifade etmişlerdir. Arapça öğretiminin planlama aşaması ne kadar etkili bir şekilde gerçekleştirilirse, Arapça öğretiminden elde edilen verim de o kadar artacaktır. Aksi halde, Arapça öğretim sürecinde emek ve zaman kaybı yaşanabilir.

2.1.4. İçerik

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan dördüncü tema, *içeriktir*. Dört araştırmada (A2, A5, A8, A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A2'de İlahiyat Fakültelerindeki Arapça derslerinin gramer-çeviri merkezli olup konuşma becerisine yönelik çalışmaların yok denecek kadar az olmasının en büyük sorun alanlarından biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. A5'te Arapça hazırlık sınıflarında daha çok gramer ağırlıklı müfredat uygulandığı sonucuna ulaşılmıştır. 22 İlahiyat Fakültesinde yapılan A8'de Arapça öğretiminin gramer ağırlıklı olarak yapıldığı ve dinleme-anlama, konuşma, yazma becerilerine fazla önem verilmediği görülmüştür. A12'de bazı öğrenciler ve öğretim elemanları derslerin gramer-çeviri ağırlıklı işlendiğini ve pratik yapmaya yeterince imkân verilmediğini somut örneklerle ifade etmişlerdir. Halbuki dil öğretilirken sadece gramer bilgilerini ezberletip tercüme yaptırmak yerine bütüncül bir yaklaşım takip edilerek dilin “dinleme, konuşma, okuma ve yazma” şeklindeki dört temel unsurunun birlikte geliştirilmesi hedeflenmelidir.

2.1.5. Yöntem ve Teknik

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan beşinci tema, *yöntem ve tekniktir*. 6 araştırmada (A5, A7, A9, A12, A13, A15) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A5'te öğrencilerin %52,8'i Arapça öğretiminde kullanılan klasik takrir yöntemini yeterli bulmadıklarını ifade etmiştir. A7'ye katılan öğrencilerin yarısından fazlası, öğretim elemanlarının müfredatı yetiştirme kaygılarından ötürü konuları sadece anlatmakla yetindiklerini ve öğretim elemanlarının büyük çoğunluğu ise bilmenin öğretmekten farklı bir beceri olduğunu vurgulayarak, bu nedenle Arapça öğretimi için özel formasyon eğitimi almanın gerekliliğini dile getirmişlerdir. A9'da Arapça derslerinde takip edilen anlatım metot ve işleniş biçimini öğrencilerin iyi bulmadıkları sonucu ortaya çıkmıştır. A12'de Arapça öğretiminin öğretmenin düz anlatımı ve öğrencilerin onu pasif konumda dinlemesi şeklinde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bazı öğretim elemanları da takrire dayalı bir öğretim yapıldığını teyit ederek dil öğretimine mahsus özel öğretim yöntemlerini yeterince bilmediklerini belirtmişlerdir. A13'te Arapça derslerinin düz anlatım yöntemiyle, öğretmen merkezli olarak işlendiğini, öğrencinin sürece aktif bir şekilde dâhil edilmediği ve yöntem çeşitliliğine gidilmediği ortaya çıkmıştır. A15'te öğrencilerin %52'si'nin en fazla zorlandığı ve ilgi duymadığı derslerin başında Arapça gelmektedir. Bu durumun sebeplerine ilişkin

olarak öğrencilerin %59'u "ezbere dayalı yöntemi" ve %42,1'si "hocanın dersi düz anlatım biçimini" zikretmektedir.

Dil öğretiminde her öğretmenin anlatım yöntemini belirli bir ölçüde kullanması normaldir. Bununla birlikte incelenen araştırmaların bazılarında görüldüğü üzere anlatım yönteminin sürekli olarak tek düze bir şekilde kullanıldığı, yöntem çeşitliliğine gidilmediği anlaşılmaktadır. Bu, doğru bir düşünce değildir; çünkü öğrencilerin dikkat süreleri sınırlıdır. Bu nedenle dil öğretiminde öğretmenlerin anlatım yöntemini uzun süre boyunca kullanmamaları önemlidir. Onların, anlatım yöntemini ihtiyaç kadar ve uygun bir ölçüde kullanmaları daha etkili olacaktır. Ayrıca dil öğretiminde amaç, gramerle ilgili malumatları aktarmaktan ziyade gramer kurallarını öğretirken veya metin analizi yaptırırken öğrencilerin çeşitli etkinliklerle aktif olmalarını sağlayarak, dilin diğer boyutlarını da ihmal etmeden bir bütünlük içerisinde geliştirmektir. Bu yöntemden beklenen yarara erişebilmek için öğretmenlerin bu yöntemin nerede, ne zaman, ne kadar ve nasıl kullanılacağıyla ilgili bilgi ve beceriye sahip olmaları önemlidir.¹⁴

Arapçanın salt gramer konuları temel alınarak ezbere ve klasik takrire dayalı olarak öğretilmeye çalışılması dili öğrenenlerde önyargıların oluşmasına, Arapça derslerinden soğumalarına, sıkılmalarına ve nefret etmelerine sebep olabilir. A5, A11 ve A12 kodlu araştırmalarda da görüleceği üzere Arapça öğretiminde yöntem çeşitliliğine gidilmemesi, farklı araç-materyallerin kullanılmaması gibi sebeplerle bazı öğrenciler derslerin sıkıcı ve monoton geçtiğini, derslere devam etmek istemediklerini ifade etmişlerdir. A12'de bazı öğrencilerin Arapça derslerini "sıkıcı", "soğuk", "çekilmez", vb. etiketlerle anmaları Arapçaya karşı bu önyargıların ve olumsuz tutumların oluştuğunu göstermektedir. A7'de öğrencilerin %25,7'si Arapça derslerinin sıkıcı geçtiğini ifade etmiştir. Bu durum, hem Arapça öğretiminden beklenen veriminin elde edilememesine hem de başarıya ulaşamamasına neden olabilir. Ayrıca bu durum A12 ve A13'te de görüleceği üzere bazı öğrencilerin derslere girmeyip yerlerine başkalarına imza attırmak, derslere gelmemek şeklinde öğrencilik ahlakına uygun olmayan davranışlara onları yönlendirmiştir.

2.1.5.1. Pratik Eksikliği

Arapça konuşma ve kendini ifade etme Arapça bilmenin önemli bir ölçütü olarak görülmektedir. A7'de bazı öğrenciler gramere çok fazla vakit ayrıldığını, Arapça konuşma noktasında yaşadıkları sorunları ifade etmişlerdir. 22 İlahiyat Fakültesinde yapılan A8'de öğrencilerden %73,8'i Arapça öğretilirken konuşma becerisine gereken ehemmiyetin gösterilmediğini ifade etmektedir. "*Günlük hayatta Arapçayı pratik olarak konuşabilmekteyim*" görüşüne katılmadıklarını belirten öğrencilerin oranı % 79.7'dir. A9'da "*Arapça konuşabiliyor musunuz?*" sorusuna öğrencilerin sadece %6.3'ü olumlu yanıt vermiştir. Ayrıca "*Derslerinizde sizden Arapça konuşmanız isteniyor mu?*" şeklindeki soruya evet diyenlerin oranı sadece %4,9 çıkmıştır. A12'de öğrencilerin bazıları Arapça derslerinin malumat düzeyinde kaldığını, ezberlenen gramer bilgilerinin uygulamaya geçirilemediğini, bu sebeple öğrenilenlerin belli bir süre sonra unutulduğunu söylemişlerdir. Bazı öğretim elemanları da pratik eksikliğinin ve Arap hocalarından yeterince istifade edilemediğinin üzerinde durarak öğrenci görüşlerini teyit etmişlerdir.

Yukarıdaki bulgulardan da anlaşılacağı üzere Arapça derslerinin gramer ağırlıklı düz anlatım yaklaşımına dayalı olduğu ve öğrencilerin aktif katılımına olanak sağlayacak

¹⁴ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 1998), 54-57.

yöntemlerin pek kullanıl(a)madığı anlaşılmaktadır. Arapça öğretiminde salt gramerin anlatılmasına dayalı yaklaşımın artık yetersiz olduğu bilinen bir gerçektir. Eğer bir öğretim elemanı salt düz anlatım yaklaşımıyla Arapçayı öğretmeye çalışıyorsa, öğrencilerin aktif bir şekilde öğrenme sürecine katılımına rehberlik edemiyorsa, öğreticinin başarılı sonuçlar alması pek mümkün değildir. Bu yöntemin öğrencilerin dile karşı tutum ve başarılarını da olumsuz etkilemesi kaçınılmaz bir gerçekliktir. Nitekim A7’de “*Arapçada öğrendiğim gramer bilgilerini kullanamamak beni karamsarlığa itiyor.*” ifadesine öğrencilerin büyük çoğunluğunun katılması bu durumu teyit etmektedir. Süreçte öğrendiklerini uygulamaya aktaramayan öğrencinin içsel motivasyonu da olumsuz etkilenebilmektedir, halbuki az da olsa Arapça konuşabildiğini fark eden öğrencinin öğrenme isteği daha da artabilir. Bu nedenle, Arapça öğretiminde konuşma becerisini geliştirmek başlıca hedeflerden biri olmalıdır. Öğrenci merkezli interaktif yöntemlerle Arapça öğretimi yapıldığında öğrencilerin Arap diline karşı tutumları ve başarılarının olumlu yönde etkilendiği yapılan bazı araştırmalarda görülmektedir.¹⁵

2.1.6. Araç-Materyal

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan altıncı tema *araç-materyal*dir. Altı araştırmada (A5, A7, A9, A12, A13, A15) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. 9 İlahiyat Fakültesi’nde yapılan A2’de “*Arapça derslerinde akıllı tahta, projektör ve internet gibi teknik materyaller yeterli derecede kullanılmaktadır*” ifadesine öğrencilerin %26’sı olumlu cevap vermiştir. A4’te ders kitapları dışında araç-gerecin kullanılmadığını ifade edenlerin oranı %76,8’dir. A7’de öğrencilerin %63,7’si en fazla ders kitapları kullandığını ifade etmiştir. 22 İlahiyat Fakültesinde yapılan A8’de öğrencilerin çoğunluğu Arapça ders kitaplarının seviyelerine uygun bulmadıklarını, yardımcı görsel materyallerin yeterince kullanılmadığını ifade etmiştir. A12’de bazı öğrenciler Arapça derslerinde kullanılan kitaplarla ilgili “hafif, basit, sıkıcı, gereksiz” gibi etiketlerle problemleri dile getirmişlerdir. Ayrıca yardımcı kaynakların eksikliğinden ve eğitim teknolojisinden yeterince yararlanılamadığından bahsetmişlerdir. A13’te bazı öğrenciler, derslerde en çok ders kitaplarının kullandığından ve bu kitapların yüzeyselliğinden, görsel-işitsel teknolojik materyal kullanılamamasından kaynaklanan problemlere değinmişlerdir. A14’e katılan öğrencilerin yarıya yakını kullanılan ders kitaplarıyla ilgili sıkıntılar yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Arapça öğretiminde ağırlıklı olarak düz anlatım yönteminin kullanıldığı da göz önünde bulundurulduğunda ders kitabı haricinde farklı araç-materyallerle öğretim sürecinin desteklenmemesi derslerin sıkıcı geçmesine, öğrenmelerin malumat düzeyinde kalmasına ve arzu edilen başarı seviyesine erişilememesine yol açabilir. Eğitim teknolojisinde son yıllarda muazzam gelişmeler olmasına rağmen derslerde bunların kullanılmaması dikkat çekici bir husustur. Halbuki öğretim sürecini teknoloji tabanlı uygulamalarla zenginleştirmek öğrencilerin dile karşı motivasyonlarını ve tutumlarını pozitif yönde etkileyebilir. Ayrıca bu teknolojiler sayesinde pratik yapma, geri bildirim verme, vb. imkanların olması dilin öğrenilmesini kolaylaştırabilir.

¹⁵ Uçar, “Din Öğretimi Kurumları öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”, 92.

2.1.7. İletişim

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan yedinci tema *iletişimdir*. İki araştırmada (A2, A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A12’de bazı öğrenciler, bazı öğretim elemanlarının hakarete varan kaba sözler sarf etmelerine, değer vermemelerine ve kapsayıcı olmamalarına değinmişlerdir. Bu durumun derslere karşı olumsuz tutuma, motivasyon kaybına, derslerden alınan verimin azalmasına, derslere katılımın azalmasına neden olduğunu vurgulamışlardır. A2’de de diğer araştırmadakiyle benzer şekilde rencide edici ve dersten soğutucu söylem-tutumlar ile ümit kırıcı davranışların olduğu ifade edilmiştir.

Dil derslerinde, genellikle iletişim ikili olarak gerçekleşir ve bu iletişim atmosferi sıcak bir ortamda olmalıdır. Bu tür derslerde, öğretmen-öğrenci ilişkisi oldukça kritik bir rol oynar. İletişim sürecinde öğrenci öğretmenini güvenilir, nazik, sempatik ve hoşgörülü olarak kodlarsa onu ve dolayısıyla onun öğrettiklerini olumlu görme eğilimindedir. Yani öğretmenin yanlış tutum ve eylemleri neticesinde öğretmene karşı geliştirilen olumsuz tutumlar Arapça öğrenme sürecini de olumsuz etkileyebilir. Bu sebeple bir öğretmenin öğrencilerle olumlu bir iletişim kurarak kendini sevdirmek için çaba göstermesi, sempatik olması, öğrencilerin adlarını bilip değer vermesi, onlara hakaret etmemesi, ayrımcılık yapmaması çok önemlidir.¹⁶

2.1.8. Sınıf Yönetimi

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan sekizinci tema *sınıf yönetimidir*. Bir araştırmada (A12) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A12’de az sayıda öğrencinin sınıf yönetimi konusunda şu sorunlara değindiği görülmüştür: Sınıfın geneliyle ilgilenilmemesi, dersin sadece ön sıralarda oturan birkaç öğrenci ile işlenmesi, öğrencilerin istenmeyen davranışlarının görmezden gelinmesi. Bu durum, öğrencilerin istenmeyen davranışlarına karşı hoşgörülü olmalarından ziyade, bazı öğretim elemanlarının bu davranışlarla uğraşmak istememeleri veya pedagojik formasyon eksiklikleri gibi nedenlerden kaynaklanmış olabilir. Öğretim elemanları, zaman zaman sınıf düzenini ciddi şekilde etkilemeyen davranışları, öğrencilerin bunları tekrarlamamaları şartıyla tolere edebilir. Ancak istenmeyen davranışların sıklıkla görmezden gelinmesi, bu davranışların sınıfta tekrarlanmasına yol açabilir ve öğretim sürecine zarar verebilir.¹⁷

2.1.9. Ölçme-Değerlendirme

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan dokuzuncu tema *ölçme-değerlendirmedir*. 3 araştırmada (A12, A13, A14) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A12’de dile getirilen sorunların şunlar olduğu görülmektedir: Ortak sınav yapılmasından ötürü tüm sınıflarda işlenmeyen kazanımlara yer verilmesi, daha önce sorulan soruların aynen sorulması, ödevlerle öğrencileri geçirme çabası, sevilen öğrencilere yüksek puanlar verilmesi, öğrencilerin seviyelerini dikkate almadan sorular hazırlanması, sözlü sınavlarda öğretim içeriğiyle alakasız sorular sorulması, öğrencilerin büyük çoğunluğunun yapılan sınavlarda başarısız olması, vb. Tüm bunlar ölçme-

¹⁶ Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 149-151.

¹⁷ Muhammed E Altıntaş, “Tepkisel ve Gelişimsel Sınıf Yönetimi Modellerinin Ahlak Eğitimiyle İlişkisi”, *Bilimname* 30/1 (2016), 216-218.

değerlendirme sürecinin geçerli ve güvenilirliğiyle ilgili ciddi şüpheler uyandırmaktadır. A13'teki verilere bakıldığında sınavlarda sadece derslerdeki malumatların ezberlenip ezberlenmediğine bakıldığı, sadece çoktan seçmeli bir ölçme aracı ile yapılan dil sınavında öğrenme ürününün nitelikli bir şekilde ortaya çıkmadığı vurgusu vardır. A14'te öğrencilerin %76'sı derste öğretilenlerin basit ve yüzeysel olduğunu fakat bunların sınavlarda daha zor bir şekilde karşılımlarına çıktığını, sınavların ise sadece test şeklinde olduğunu ve testle sadece sınavlarda karşılaştıklarından ötürü zorlandıklarını ifade etmiştir.

Öğretmenlerin sadece veya çoğunlukla hatırlama düzeyinde ve işin daha kötüsü daha önce sorulup etrafa yayılmış çoktan seçmeli sorulara aynen yer vermeleri, talebelerin derste veya ders kitabında anlatılanları, daha önce sorulan soruları ezberlemeye yönelmelerine ve dille ilgili anlamlı/kalıcı izli öğrenmeler gerçekleştirilememelerine yol açabilir. Arapça öğretim sürecinin sağlıklı değerlendirilebilmesi için sınavlar sonuçları açısından kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmalı, seviyeye ve yapılan öğretime uygun hazırlanmalı, ezbere dayalı sorular yerine öğrencilerin farklı dil becerilerini ortaya çıkaracak nitelikte süreç merkezli ölçme-değerlendirme araçları da kullanılmalıdır.

2.2. Öğrencilerden Kaynaklanan Problemler

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisi altında “olumsuz tutumlar, hazır bulunuşluk, derse hazırlık, motivasyon, dil konusunda başarısızlık kaygısı” adlı temalar betimlenip yorumlanmıştır.

Tablo 2. Öğrencilerden Kaynaklanan Problemler

Temalar	Araştırma Kodları	f
Olumsuz Tutumlar	A1, A3, A7, A8, A9, A10, A12, A13, A14, A15	10
Hazır Bulunuşluk	A12, A13, A14	3
Derse Hazırlık	A2, A8, A11, A12, A14	5
Motivasyon	A2, A9, A12, A13, A14	5
Dil Konusunda Başarısızlık Kaygısı	A12, A14, A15	3

2.2.1. Olumsuz Tutumlar

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan birinci tema *olumsuz tutumlardır*. 10 araştırmada (A1, A3, A7, A8, A9, A10, A12, A13, A14, A15) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A1'de bazı öğrencilerin Arapça dersine yönelik olumsuz bir tutum benimseyerek Arapça dersinden korktukları, onu zor bir ders olarak gördükleri ve bu dersten çekindikleri görülmektedir. A7'de öğrencilerin yarısından fazlası Arapça öğrenmeye hevesli olduklarını, lakin yaşadıkları zorlukların Arapçaya olan ilgilerini azalttığını ifade etmiştir. A8'de öğrencilerin %49,4'ü Arapçayı zor bir dil olarak nitelendirmektedirler. A9'da öğrencilerinin çoğunun fakülte'deki eğitime başlamadan Arapçaya karşı olumsuz bir tutuma sahip oldukları (zor olduğu algısı) ortaya çıkmıştır. A12'de bazı öğrenciler ve öğretim elemanları hazırlık sınıfının çok zor, kalma oranının fazla olduğuna dair diğer öğrencilerden edinilen duyuların, Arap diline dair olumsuz sözlerin Arapça derslerine karşı ön yargılar gelişmesine ve dersleri henüz almadan önce olumsuz etkilenmelerine neden olduğunu ifade etmişlerdir. A13'teki bazı katılımcılar, fakülteye gelmeden evvel bu dersler hakkında bazı önyargılar geliştirdiklerini ifade etmişlerdir. A14'te öğrencilerin büyük çoğunluğu Arapçanın öğrenilmesi zor bir dil olduğunu

vurgulamıştır. A15'te İlahiyat Fakültesi müfredatındaki “zorlanılan ve ilgi çekmeyen dersler” sıralamasında birinci sırayı %51,7 ile Arapça almıştır.

Derse karşı olumlu tutum yabancı bir dili öğrenmede önemli bir yere sahiptir. Öğretmenler bu durumun farkında olarak öğrencilerin geliştirdikleri olumsuz tutumların kaynağını tespit edip olumluyla değişmesine rehberlik edebilmelidirler. Aksi takdirde bu durum öğrenciler üzerinde isteksizliğe, müteakiben başarısızlığa neden olabilmektedir. Nitekim muhtelif araştırmalarda öğrencilerin Arapça dersine karşı geliştirdikleri önyargıların ve olumsuz tutumların öğrencilerin başarısızlıklarında önemli bir faktör olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁸ İlahiyat fakültesinden kayıt sildirenler üzerine yapılan fenomenolojik bir araştırmada katılımcıların çoğu, fakülteyi terk nedenlerinin en başında özellikle hazırlık döneminde aldıkları Arapça eğitiminin zorluğunu öne çıkarmaktadırlar.¹⁹ Bunun önüne geçebilmek için "Arapçayı öğrenmek kolay ve keyiflidir" düşüncesine odaklanılmalı ve dilin kullanıldıkça canlı bir organizma olduğu fikrini benimsetecek etkinlikler düzenlenmelidir. Öğrenciler, öncelikle dilbilgisine boğulmaktan kaçınılmalıdır. Geleneksel öğretim yöntemlerinden farklı olarak, öğrenmeyi kalıcı kılacak, deneyim çeşitliliği sağlayacak yöntem çeşitliliğine gidilerek dersler gerçekleştirilmelidir. Yapılan araştırmalar, farklı öğretim yöntemlerinin talebelerin Arapçaya yönelik tutumlarını olumlu istikamette etkilediğini ve ders başarısını artırdığını göstermektedir.²⁰

2.2.2. Hazır bulunuşluk

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan ikinci tema *hazır bulunuşluktur*. Üç araştırmada (A12, A13, A14) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A12'de bazı öğrenciler ve öğretim elemanları öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeylerinin yetersiz olmasından kaynaklanan problemlere değinmişlerdir. Öğrencilerin bir kısmı İmam-Hatip Lisesi mezunu olmadığı için zorlandıklarını, diğer bir kısmı da İmam-Hatip Lisesi mezunu oldukları halde öncesinde yeterli kalitede Arapça eğitimi alamadıklarını ve fakültede seviyelerinin üstünde öğretim gerçekleştirildiğini belirtmişlerdir. A14'te İHL dışındaki herhangi bir düz liseden gelen bazı öğrencilerin dil öğrenim sürecine ya hiç katılmadıkları ya da süreç içerisinde kopmalar yaşadıkları görülmektedir. A13'te bazı katılımcılar, yüksek din öğretimi kurumlarını tercih ederek gelen bazı öğrencilerin yeterliklerinin zayıf olduğuna, aynı sınıf ortamında farklı hazır bulunuşluk seviyelerine sahip öğrencilerin (İHL ile diğer liselerden gelenler) yer almasıyla ilgili problemlere değinmişlerdir. Bu durumun önüne geçebilmek için öğrencilerin mevcut ön öğrenmeleri dikkate alınmalı, altyapı eksikliklerinin öğrenilmiş çaresizliğe yol açmaması için derse karşı olumsuz tutumlarını giderici tedbirler alınmalıdır. Bunlardan biri, hazırlık sınıflarını şubelere ayırırken, İmam-Hatip Liselerinden gelen öğrencileri bir şubeye, diğer liseden gelen öğrencileri ise başka bir şubeye yerleştirmek olabilir ya da bunlara ders

¹⁸ Tahsin Deliçay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 59-74; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 127-144.

¹⁹ Mustafa Fatih Ay, “İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma”, *Eskiyeni* 43 (2021), 279.

²⁰ Recep Uçar, “Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 87-112.

arkadaşı denebilecek üst sınıflardan İmam Hatip Lisesi veya medrese mezunu arkadaşlar belirlenerek akran öğrenmesi yöntemine gidilebilir.

2.2.3. Derse Hazırlık

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan üçüncü tema *derse hazırlıktır*. 5 araştırmada (A2, A8, A11, A12, A14) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A8'e 22 İlahiyat Fakültesinden katılan öğretim elemanlarından %23,7'si, Arapça diline öğrencilerin ilgi duymayıp yeteri kadar çalışmadıklarını ifade etmiştir. A11'de öğrencilerin haftalık Arapça çalışma saatlerine bakıldığında %46,2'sinin hiç Arapça çalışmadığını, sadece sınav zamanı çalıştıkları sonucu çıkmıştır. A12'de bazı öğrencilerin derslere yeterince hazırlık yapmadan geldikleri anlaşılmaktadır. A14'te öğrencilerin bazıları hazırlık eğitiminin yoğunluğunun yordüğünü, derslere severek hazırlık yapmaktan uzaklaştıklarını söylemişlerdir. A2'de öğrencilerin %38'inin yeterince ders çalışmadıkları görüşünde olduklarını ifade etmeleri ve bu konuda kararsızların da %38 gibi yüksek bir oranda olması dikkat çekicidir. Halbuki öğrenci öğrenme konusunda ders öncesinde gayret göstermedikçe öğretmenin salt düz anlatımıyla dil becerilerini kazanması pek mümkün değildir. Tabi bu konuda sorumluluk sadece öğrencide değildir, öğretim elemanına da önemli görevler düşmektedir. En başta öğrencileri öğrenmeye ve Arapçanın meslek hayatına nasıl katkı sağlayacağı konusunda motive etmeli, öğretim sürecinde interaktif etkinlikler merkezde olmalı, verilen ödevler nitelikli olmalı ve bunların takibi iyi yapılmalıdır.

2.2.4. Motivasyon

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan dördüncü tema *motivasyondur*. 5 araştırmada (A2, A9, A12, A13, A14) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A13'te Arapça derslerindeki sorunlardan biri öğrencilerin bizatihi kendi anlatımlarından yola çıkarak ilgi ve motivasyon eksikliği olduğu görülmektedir. A9'da "Arapçaya yeterince ilgi gösteriyor musunuz?" sorusuna 'hayır' diyen öğrencilerin oranı %77,5 çıkmıştır ve öğretim elemanlarının %78,8'i ise öğrencilerin Arapçaya yeterince ilgi göstermediğini ifade etmiştir. Bu durumun sebeplerine ilişkin olarak öğrenciler şunları ifade etmişlerdir: Arapçayı zor bulma, öğretim elemanını sevmeme, Arapçanın gelecekte kendisine faydalı olacağını düşünmeme, Arapçada kendini başarısız ve yetersiz bulma, vb. A12'deki öğrencilerin neredeyse tamamı bu konuya dair problemlerini (derslere karşı isteksizlik) ifade etmişlerdir. Öğrencilerin önemli bir kısmı, gramere dayalı klasik taktir yaklaşımından ötürü istedikleri başarıya ulaşamadıkları için motivasyonlarının düştüğünü belirtmiş, diğer bir kısmı ise bazı öğretim üyelerinin hazır bulunuşluklarını göz önünde bulundurmadan hareket ettiklerini, motive etmek bir yana dersten soğuttuklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin bir kısmı da söz konusu derse karşı isteksizliklerinin sebebini bölümü isteyerek okumadıklarına ve sadece sınavı geçelim mantığıyla hareket etmelerine bağlamış, diğer bir kısmı da Arapça dilini sevmedikleri ve öğretmenlerin de sevdirmedikleri için söz konusu derse karşı isteksiz olduklarını söylemiş ve bundan kaynaklanan problemlere değinmişlerdir. Bazı öğretim elemanları da söz konusu derse karşı öğrencilerin gereken ilgiyi göstermediklerinden ve öğrenme isteklerinin olmayışından kaynaklanan problemlere işaret etmişlerdir. Elbette Arapçayı öğrenme konusunda en başta öğrencide istek ve inanç olmalıdır. Bununla birlikte

öğrencilerin motive olabilmesinde öğretim elemanlarına büyük bir rol düşmektedir. Nitekim A2'de öğrencilerin Arapça dersindeki başarısızlıklarını ve bu derse olan ilgilerinin azlığını büyük oranda motivasyon eksikliğine bağladıkları, hocaların motive edici değil, ümit kırıcı olduklarını ifade ettikleri, öğrencilerin hocalardan ve fakülteden en büyük beklentilerinin destek, teşvik ve rehberlik olduğu görülmektedir. A14'te bazı öğrenciler Arapçayı sevmediklerini, zorla geldiklerini, öğrenmenin hazzını hissedemedikleri için bu derslere karşı motivasyonlarının düşük olduğunu belirtmişlerdir.

Öğrenenlerin motivasyon eksikliği, dil öğrenme sürecinde öğrencinin kazanımlara ulaşamamasına neden olmaktadır. Arapçaya karşı olumsuz tutumlar değişmeden motivasyonun sağlanması pek güçtür. Motivasyonu olumsuz etkileyen unsurların en başında öğrencilerin hazır bulunuşluğunu göz önünde bulundurmadan gerçekleştirilen öğretim gelmektedir. Halbuki dil öğretiminde talebelerin öncelikle öğrenmeye hazır hale getirilmesi yani güdülenmesi gerekir. Aksi takdirde uzun süreli bir yolculuk olan dil öğrenme sürecinin en başında öğrenciler dil öğrenmekten vazgeçebilir.

Öğrencilerin Arapça öğrenmeye karşı motivasyonlarını artıran en önemli unsur, öğretim sürecinde kullanılan yöntemler gelmektedir. Arapçanın salt gramer konuları temel alınarak klasik öğretim yöntemleriyle (düz anlatım, vb.) öğretilmesi öğrencilerde Arapçanın zor ve öğrenilemez bir dil olarak görülmesine neden olup öğrencilerin Arapçadan soğumalarına yol açabilir. A15'te de görüleceği üzere bu durum yani öğrencilerin Arapça dersiyile olan sorunları, onları diğer derslere karşı da sorunlu hale getirmektedir. Bu durumun önüne geçebilmek için bir çocuğun ana dilini öğrenmeye başladığı gibi ilk derslerden itibaren öğrenciye motivasyon sağlayacak ve kazanımların kalıcılığını artıracak öğrenci merkezli öğretim yöntemleri kullanılarak konuşma becerisini geliştirmeye dayalı bir öğretim yapılmalıdır. Zira öğrendiği dili konuşmaya başladığını gören bir öğrencinin o dili öğrenmeye karşı motivasyonu ve öğrenme isteği artabilir.

Öncelikle Arapça dilini öğrencilere sevdirmek gerekir. İnsanın sevmediği ve hayatına nasıl katkı sağlayacağını anlamlandıramadığı bir dili öğrenmeye istek duyması çok zordur. A8'de "*Öğrenciler Arapça dilini bilmenin önemi konusunda yeteri kadar bilinçlidir.*" görüşüne katılmayan öğrencilerin sayısı %54.6 olarak çıkmıştır. Bunun için öncelikle öğrencilere bu dilin Kur'an dili ve dünya dili olduğu üzerinden önemi kavratılmalı, öğrendiklerinde neler kazanacakları ve özel/meslek hayatlarında ne işe yarayacağı konusu anlaşılır bir dille anlatılmalıdır. Bir şeyi öğrenmeyi gerektiren nedenler öğrencinin zihninde yeterince anlamlandırılmazsa öğrencide öğrenme isteği yani motivasyon ortaya çıkmayabilir.

2.2.5. Dil Konusunda Başarısızlık Kaygısı

Öğrencilerden kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan beşinci tema *dil konusunda başarısızlık kaygısı*dır. 3 araştırmada (A12, A14, A15) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A15'te öğrencilerin %71'i, İlahiyat Fakültesi'nde okurken en fazla üzüldükleri şeyler arasında "*Arapça dersinden başarısızlık endişesi*"ni saymaktadır. A12'de bazı öğrenciler, ders esnasında hata yaptıklarında veya yanlış bir şey söylediklerinde arkadaşlarının alay edip, gülecekleri ve rezil olacakları kaygısıyla ders içi etkinliklere katılmaktan imtina ettiklerine değinmişlerdir. A14'e katılan öğrencilerin büyük

çoğunluğu ders esnasında herhangi bir şeyi yanlış yaptıklarında rezil olma kaygısı taşıdıklarını, özellikle Arapça konuşma derslerinde heyecan, endişe, kendini ifade edememe gibi nedenlerden ötürü ders esnasında ya az söz hakkı aldıklarını ya da çekingen davrandıkları için konuşma becerilerini yeterince geliştiremediklerini ifade etmişlerdir.

Bazı öğrenciler, yabancı dil öğrenimi üzerine yapılan çalışmalarda “dil konusunda başarısızlık kaygısı” olarak ifade edilen olguyu yaşamaktadırlar.²¹ İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yapılan bir araştırmada dil öğrenirken başarısızlık kaygısının, öğrenme sürecini olumsuz etkileyecek derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²² Halbuki dil öğrenirken doğruya ulaşmanın yolu hata yapmaktan geçmektedir. Burada öğretmene önemli görevler düşmektedir; sınıf ortamında samimi ve güvene dayalı ilişkiler kurulmalı, bir hata yaptıklarında talebeleri hemen uyarmak yerine kaygılarını azaltıcı, motive edici geribildirimler verebilmelidir. Ufak uygulamalar yaptırarak, basit diyaloglarla başarıyı tatmaları sağlayacak etkinlikler düzenleyerek utanma, hayal kırıklığı, çekingenlik, öz güvensizlik gibi olumsuz tutumlarla başa çıkabilmelerine rehberlik edilebilir. Böylece öğrencilerin başarısı olumlu etkilenebilir. Nitekim Uçar da bir araştırmasında öğrencilerde görülebilecek başarının, kaygıyı azaltacağına vurgu yaparak bu hususa ilişkin önerilerde bulunmuştur.²³

2.3. Eğitim Kurumundan Kaynaklanan Problemler

Eğitim kurumundan kaynaklanan problemler kategorisi altında “sınıfların kalabalık olması, hazırlık sınıf sistemiyle ilgili sorunlar, karma eğitim ortamı, fiziksel imkanlarla ilgili sorunlar” adlı temalar betimlenip yorumlanmıştır.

Tablo 4. Eğitim Kurumundan Kaynaklanan Problemler

Temalar	Araştırma Kodları	f
Sınıfların Kalabalık Olması	A6, A8, A12, A13, A14	5
Hazırlık Sınıf Sistemiyle İlgili Sorunlar	A2, A6, A12, A13	4
Karma Eğitim Ortamı	A5, A12	2
Fiziksel İmkanlarla İlgili Sorunlar	A5, A8, A12, A13	4

2.3.1. Sınıfların Kalabalık Olması

Eğitim kurumundan kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan birinci tema, *sınıfların kalabalık olması*dır. 5 araştırmada (A6, A8, A12, A13, A14) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A8’e katılan öğretim elemanlarından %31,2’i sınıfların kalabalık olmasını Arapça öğretiminde bir problem olarak dile getirmişlerdir. A12’de bazı öğrenciler, sınıfların kalabalık olmasının kaliteyi düşürdüğünü, ders esnasında aktif katılımı engellediğini söylemişlerdir. A14’teki bazı öğrenciler sınıfın kalabalık olduğu durumlarda konuşma derslerinin yetersiz olduğunu ifade ederek yeterince pratik yapılamadığını vurgulamışlardır. A6’da öğrencilere sorulan “Sizce sınıf mevcudunun Arapça öğretimi üzerinde etkisi var mı?” sorusuna katılımcıların %83’ü “evet” demiştir. A13’te yer alan bazı öğrenciler ve öğretim elemanları, kalabalık sınıflardan ötürü Arapça

²¹ Gökçe Yoğurtcu- Kadir Yoğurtcu, “Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğreniminde Kaygının Akademik Başarıya Etkisi”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2013), 1117.

²² Adem Korukcu - Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.

²³ Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marife* 15/2 (2015), 371-394.

derslerinde öğrenci sorularına vakit ayıramaması, öğrenci ile birebir ilgilenememe, öğrencinin uygulamalı olarak derse katılımına zaman kalmaması, vb. problemleri dile getirmişlerdir.

Sınıf mevcudu dil öğretiminin başarısında önemli bir etkidir. Sınıfların kalabalık olması neticesinde dilin öğrenilmesi güçleşebilir. Kalabalık sınıflar, dil öğretiminde öğretmen ve öğrenci açısından bir dizi olumsuz etkiye neden olabilir. Kalabalık sınıflarda, öğrenci ve öğretmenin motivasyonu düşebilir, buna bağlı olarak performansları olumsuz yönde etkilenebilir. Ayrıca, kalabalık sınıflarda öğrencilere bireysel olarak ilgi göstermek, her bir öğrencinin gelişimini takip etmek, öğrencileri teşvik etmek, sınıf düzenini sağlamak, her öğrenci ile etkili iletişim kurmak ve öğrenci merkezli eğitim uygulamak oldukça zor olabilir. Bunun için mümkünse dil eğitiminin yapıldığı sınıflarda öğrenci sayısı 10-15 kişi ya da maksimum 20 kişi olmasında fayda vardır. Fakat bu dersler salt gramer/düz anlatım merkezli yürütülmeye devam edilirse bu sayının az olmasının da bir anlamı olmayacağı akıldan çıkarılmamalıdır.

2.2.2. Hazırlık Sınıf Sistemiyle İlgili Sorunlar

Eğitim kurumundan kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan ikinci tema, *hazırlık sınıf sistemiyle ilgilidir*. 4 araştırmada (A2, A6, A12, A13) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A12’de bazı öğrenciler, hazırlık sınıfındaki yoğun Arapça eğitiminden sonra lisans aşamasında Arapça derslerine yeterince yer verilmemesi neticesinde beklenen verimin alınmadığını belirtmişlerdir. Bazı öğretim elemanları da öğrencileri teyit ederek hazırlıktan sonra Arapça öğretiminin diğer sınıflarda da devam etmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. 9 İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde yapılan A2’de öğrencilerin çoğunun Arapça eğitimini yeterli görmemelerinin başlıca sebeplerinden biri de hazırlık sınıfından sonra Arapça derslerinin kesintiye uğramasıdır. A6’daki öğrencilerin %58’i hazırlık sınıfından sonraki yıllarda Arapça ders saatlerini yeterli bulmadıklarını, %56’sı son sınıf dâhil her sınıfta Arapça dersi konulması gerektiğini ve %64’ü hazırlık sınıfında öğrendikleri Arapçayı lisans döneminde yeterince kullanamadıklarından ötürü unuttuklarını ifade etmişlerdir. A13’e katılan bazı öğrenciler hazırlık sınıflarında yoğun ve etkin bir şekilde yer verilen Arapça derslerinin fakültenin üst sınıflarına doğru çıktıkça azalması neticesinde öğrenilenlerin unutulması, derse verilen önemin azalması, Arapça konuşabilmenin körelmesi, vb. sorunların ortaya çıktığına değinmişlerdir. Bu durum görüldüğü üzere öğrencilerin hazırlık sınıflarında elde ettiği kazanımların yok olmasına ve dil öğreniminin yavaşlamasına neden olmaktadır. Halbuki dilde devamlılık esastır, lisans eğitiminin her döneminde devam etmesi gerekir. Aksi takdirde öğrenilen dilin unutulması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle üniversite eğitiminin tamamında derslerin etkileşimli bir şekilde yürütülmesi önemlidir. İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı’nda bu meseleyle ilgili olarak şu karar alınmıştır: “*Dilde devamlılık esasından hareketle hazırlık sonrasında lisans eğitiminin her döneminde zorunlu Arapça dersleri bulunmalıdır.*”²⁴

2.3.3. Karma Eğitim Ortamı

Eğitim kurumundan kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan üçüncü tema, *karma eğitim ortamıdır*. İki araştırmada (A5, A12) bu probleme ilişkin verilere

²⁴ Timav, *İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu* (Konya: Timav 2013).

rastlanılmıştır. A5'te karma eğitim ortamında erkek öğrencilerin daha fazla olması hasebiyle bazı kız öğrenciler sınıf içi kararlarda etkili olamadıklarını, Arapça derslerine aktif katılımlarının düşük olduğunu, hocaların tutumu nedeniyle erkeklerin daha fazla aktif olmasından ötürü rahatsızlıklarını ifade etmişlerdir. A12'de bazı öğrenciler, karma eğitim ortamında psikolojik açıdan kendilerini rahat hissedemedikleri için derse aktif katılım sağlayamadıklarını, aklındaki soruları karşı cinsle iletişim kurma, mahcup olma veya çekinme gibi endişelerle sormaktan kaçındıklarını ve kendilerini rahatça ifade edemediklerini belirterek başarılarının olumsuz etkilendiğini dile getirmişlerdir. Karma eğitim üzerine 64 İlahiyat Fakültesi'nden 1335 öğrencinin katılımıyla yapılan geniş kapsamlı bir araştırmada karma eğitime karşı olduklarını ifade eden 792 katılımcıdan 388'i buna benzer gerekçeleri dile getirmişlerdir.²⁵

Bu konuyla ilgili bir araştırma raporunda, tek cinsiyetli eğitimin daha iyi sonuç verdiği öne sürülmektedir: *“Tek cinsiyetli sınıflar, örneğin, kızların soruları cevaplama ve derse katılmalarında daha fazla özgür hissetmelerini, erkeklerin ise öğrenci olarak kendi imajlarıyla ilgili endişelenmeden daha fazla çalışmalarını sağlamaktadır. Bu tür sınıfların motivasyon ve başarıyı artırdığı iddia edilmektedir.”* Ancak söz konusu raporda, *“tek cinsiyete dayalı eğitim ortamlarında öğrenci başarısına ilişkin çalışma sonuçları net değildir.”* tespiti de yapılmaktadır.²⁶

2.3.4. Fiziksel İmkanlarla İlgili Sorunlar

Eğitim kurumundan kaynaklanan problemler kategorisinde yer alan dördüncü tema, *fiziksel imkanlarla ilgili sorunlardır*. 4 araştırmada (A5, A8, A12, A13) bu probleme ilişkin verilere rastlanılmıştır. A5'te bazı öğrenciler dil laboratuvarı eksikliğini dile getirmişlerdir. A8'e katılan öğrencilerden %59,7'si Arapça öğretiminde dinleme becerisine gereken önem verilmediğinden bahsetmesi fakültelerde dil laboratuvarının veya sınıflarda teknolojik araç-gereçlerin olmamasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim öğrencilerin % 80,8'i Arapça eğitiminde dil laboratuvarından istifade etme imkanlarının olmadığını belirtmişlerdir. A12'de bazı öğrenciler dil laboratuvarı eksikliğinden, çakılı sıraların interaktif etkinlikler yapmayı engellediğinden, sınıfların bodrum katında olması nedeniyle güneş ve hava almadığından, slayt gibi araç-gereçlerin çalışmadığından veya olmamasından bahsetmişlerdir. A13'te yer alan bazı katılımcılar sınıflarda bilgisayar, akıllı tahta ve projeksiyon olmaması, teknolojik araç-materyalleri ihtiva eden dil laboratuvarı eksikliğinden ötürü kalıcı izli öğrenmelerin gerçekleşmemesinden bahsetmişlerdir.

Okul ortamında sınıfın fiziksel durumu ve araç-materyal eksikliğiyle ilgili sorunlar, dil öğretiminde başarıyı menfi istikamette etkileyebilir. Dil öğretiminin etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için, okulların hem fiziksel hem de teknolojik açıdan uygun donanıma sahip olması gerekmektedir. Sınıfların ısısı, aydınlatması, teknolojik donanımı gibi fizikî şartlar öğretime uygun bir şekilde ayarlanmalıdır. Sınıfların çakılı sıralardan oluşan askeri düzen oturma yerine, öğrencilerin yabancı dil öğrenme sürecine uygun olarak gruplar, halkalar veya kümeler halinde düzenlenmeleri, öğrencilerin birbirleriyle daha etkileşimli bir şekilde çalışmalarını sağlayabilir.

²⁵ Muhammed E. Altıntaş, “Yüksek Din Öğretiminde Karma ya da Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 381-384.

²⁶ Eurydice, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum* (Brüksel: Avrupa Komisyonu, 2010).

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunların bütüncül bir fotoğrafını meta-sentez yöntemiyle ortaya koymanın amaçlandığı bu çalışmada elde edilen bulgular öğretim elemanlarından, öğrencilerden ve eğitim kurumunda kaynaklanan problemler adlı üç kategori altında ele alınmıştır.

Arapça öğretiminin en etkili ve temel bileşeni, öğretim elemanıdır. Arapçanın öğretimini planlayan, uygulayan ve değerlendiren kişi öğretim elemanıdır. Arapça öğretiminin başarısı, temelde öğretim elemanlarının bilgi ve becerilerine bağlıdır. Öğretim elemanın bilgi ve becerisi, öğrencilerin Arapça ilgili kazanımlarını ve dili kullanma becerisini doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla, İlahiyat Fakültelerinde gerçekleştirilen Arapça öğretimi, içerisindeki öğretim elemanlarının niteliği kadar etkilidir. Çünkü Arapça öğretimindeki standartlar, öğretim elemanlarının düşünce ve uygulamalarına göre şekillenmektedir.

Araştırmada, meta-senteze dâhil edilen çalışmalar “öğretmenlerden kaynaklanan problemler” bağlamında değerlendirildiğinde öne çıkan sorunların en başında “derslerin gramer ağırlıklı düz anlatım yaklaşımıyla gerçekleştirilmesi, öğrencilerde Arapça konuşmayı ve kendini ifade etmeyi geliştirme konusundaki eksiklikler” gelmektedir. Arapça öğretimi sürecinin merkezine bazı öğretim elemanlarının kendilerini konumlandıkları ve öğrencilerin pasif şekilde onları dinledikleri anlaşılmaktadır. Dersi salt anlatmakla yetinen bazı öğretim elemanları öğrenciyi öğrenme sürecine dâhil edecek pek çok yöntem-tekniki kullanmamaktadırlar. Öğretim sürecini öğrenci özelliklerine göre uyarlamak, farklılaştırmak, zenginleştirmek yerine; öğrencilerin aktarılan malumat kalıplarını hızlı bir şekilde aynen almalarını, ezberlemelerini, adeta boş küpler gibi dolmalarının beklendiği çıkarımı yapılabilir. Bütün bunlar öğrencilerin Arapça konuşmasını ve kendilerini ifade etmesini geliştirmeyi merkezine yerleştiren öğretim anlayışının aksine gramerle ilgili belli kalıplaşmış malumat yığınlarını ezberlemelerini ve aynen hatırlamalarını isteyen klasik takrir yaklaşımına göre hareket edildiğini göstermektedir. Bunun neticesinde Arapça dersleri malumat düzeyinde kalmakta, ezberlenen gramer bilgileri uygulamaya geçirilememektedir. Öğrencinin öğrendiği bilgileri pratiğe dökmemesi ise Arapçaya karşı içsel motivasyonunu olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Monolog bir şekilde Arapça öğretmeye çalışan, öğrencileri öğrenme sürecinde aktif kılamayan bir öğretim elemanın başarılı olmasını beklemek pek mümkün değildir. Dersi anlamayan ve başarıyı tatmayan öğrenci de Arapça öğrenmeye karşı olumsuz tutumlar oluşabilir ve öğrenme süreci bir çıkmaza girebilir. Öğrencilerin birbirleriyle etkileşim kurduğu ve aktif katılımını teşvik eden öğrenci merkezli yöntemler kullanıldığında ise Arapça dersine yönelik olumlu tutumlar artarak öğrencilerin başarıları olumlu etkilenebilir. Bu sebeple dil öğretimini sadece gramer kalıplarını anlatmak ve okuduğunu anlamaktan ibaret görmek yerine temel dil becerilerini (dinleme, konuşma, okuma ve yazma) interaktif bir yaklaşımla bir bütün halinde geliştirmek bir dili öğretirken ana hedef olmalıdır.

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde öne çıkan sorunlardan bir diğeri de Arapça öğretiminde salt ders kitabı kullanılarak işlenmesi, kitapların niteliğinin de problemlerle ilgili olması, ders kitabı haricinde farklı araç-materyallerin

kullanılmamasıdır. Ders kitapları dışında farklı görsel-ışitsel materyallerin kullanılmaması, öğrencilerin gramerle ilgili birtakım ezbere malumatlara sahip olmalarına ve bu malumatların onların zihin dünyasında yeterince yerleşmemesine neden olabilir. Öğretmenlerin sadece ders kitabını kullanmaları ile onların benimsedikleri öğretim yaklaşımı arasında ilişki kurulabilir. Bu durum bazı öğretim elemanlarının otuz kırk sene önce görmüş oldukları konu, ders kitabı ve öğretmen merkezli klasik takrir yaklaşımından ısrarla vazgeçmeyerek kendi hocasının dizinin dibinde rahlede nasıl öğrendilerse öyle öğretim gerçekleştirmeye çalıştıkları şeklinde yorumlanabilir.

Öğretim elemanlarından kaynaklanan problemler kategorisinde önemli sorun alanlarından biri de İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminde ölçme-değerlendirmenin bir standarda sahip olmaması ve yeterince şeffaf olmamasıdır. Bazı öğretim elemanlarının sadece çoktan seçmeli test aracılığıyla öğrencilerin derste veya ders kitabında anlatılanları hatırlayıp hatırlamadıklarını yoklamaya dönük alt düzeyde soruları yer verdikleri anlaşılmıştır. Söz konusu öğretmenlerin, bu tür sorularla sadece hatırlama düzeyindeki kazanımların yoklanabileceğini düşündükleri, üst düzey öğrenmeleri ortaya çıkaramadıkları söylenebilir. Bu durum, öğrencilerin gramerle ilgili öğrendiklerini hayata geçirmelerine yardımcı olmayabilir; aksine, çeşitli malumat kalıplarının ezberlenip geçilmesine ve Arapça konuşma becerilerinin gerçekleşmemesine yol açabilir. Ölçme-değerlendirmede genelde hatırlamaya dayalı bilgilerin ölçülmesine yönelip sadece alt düzey öğrenme ürünlerinin ölçülmesine yönelik soru türlerine yer verilmesi, öğretim elemanlarının benimsedikleri klasik takrir yaklaşımıyla ilişkilendirilebilir. Bunun sonucu olarak da Arapça öğretiminde genelde bilişsel alanla ilgili alt düzeyde bilişsel davranışların kazandırılmaya çalışıldığı ve bu nedenle de alt düzeydeki bilişsel davranışların ölçme ve değerlendirmeye tabi tutulduğu sonucu çıkarılabilir. Bu durum, Arapça öğretiminin gerekli niteliklere sahip bir şekilde düzenlenemediğini ve dolayısıyla Arapça öğretiminin çıktılarının tüm dil becerilerini kapsayacak şekilde ölçülüp değerlendirilmediğini göstermektedir.

Öğretim elemanlarından kaynaklanan diğer sorunlar arasında bazı öğretim elemanlarının öğrenciyi tanıma konusunda yetersizlikleri/eksiklikleri, alana yönelik gerekli yeterliliğe sahip olmamaları, dil eğitimiyle ilgili formasyon eğitimi almış olmamaları, derslere yeterince hazırlık yapmadan gelmeleri, öğrenciye değer vermemeleri, öğrenciler arasında ayırım yapmaları, dersten soğutucu tutum-eylemleri, ders dışı etkinlikleri ihmal etmeleri ve sınıf yönetimiyle ilgili problemler yer almaktadır.

Araştırmada, meta-senteze dâhil edilen çalışmalar “öğrencilerden kaynaklanan problemler” bağlamında değerlendirildiğinde öğrencilerin Arapçaya karşı önyargılara ve olumsuz tutumlara sahip olmaları (zor olduğu algısı, vb.) dikkat çeken en önemli temalardan biridir. Öğrenci başarısızlığının temel sebeplerinden biri, öğrenilen dili negatif bir şekilde algılayan öğrencinin olumsuz tutumlarıdır. Bu durumun arka planında bir önceki kategoride de geçtiği üzere öğretim elemanlarının Arapça öğretiminde yöntem çeşitliliğine gidememesi, farklı araç-materyalleri kullanamaması gibi sebepler olduğu söylenebilir. Öğretim elemanı, Arap diline ve derslerine yönelik olumlu tutumların oluşturulmasında anahtar bir rol oynamaktadır. Bu ise dersi ilgi çekici hale getirerek, öğrencilerle bağ kurarak, etkileşimli öğretim yöntemleri kullanarak, çeşitli materyallerle öğrenmeyi destekleyerek, sınıf ortamını zenginleştirerek, öğrencileri motive ederek, öz-

yeterlik duygusunu artırarak, kaygıyı en aza indirerek, bu dili öğrendiklerinde neler kazanacaklarına ve Arapçanın mesleki açıdan önemine vurgu yaparak gerçekleşebilir. Böylece öğrencilerin Arapçaya karşı olumlu tutumlar geliştirilmesine katkı sağlanabilir.

İHL dışındaki liselerden veya İHL'den mezun bazı öğrencilerin yeterli altyapıyla gelmemeleri, bazı öğrencilerin derslere yeterince hazırlık yapmamaları, Arapça derslerine karşı ilgi ve motivasyon eksikliği, Arapça öğrenme sürecinde heyecan, endişe, kendini ifade edememe, sınıf arkadaşlarına karşı rezil olma gibi bazı kaygılar yaşamaları öğrencilerden kaynaklanan diğer problemler arasında yer almaktadır. İçsel motivasyonu olmayan ve dışsal olarak da motive edilemeyen öğrenciler Arapça öğretiminde hedeflenen başarıyı yakalamakta zorluk çekebilir.

Araştırmada, meta-senteze dâhil edilen çalışmalar “eğitim kurumundan kaynaklanan problemler” bağlamında değerlendirildiğinde sınıfların kalabalıklığı, karma eğitim ortamı, hazırlık sistemiyle ve fiziksel imkanlarla ilgili sorunlar tespit edilmiştir. Sınıfların kalabalık olması, birebir ilgilenmeyi gerektiren Arapça dersinin kalitesini olumsuz etkileyen önemli bir durumdur. Çünkü öğretim elemanları, böyle bir ortamda her öğrenciye bireysel olarak yeterince ilgi gösteremeyebilirler, ayrıca interaktif bir şekilde yapılması gereken dil öğretiminde öğrenci-öğretmen, öğrenci-öğrenci etkileşimi yeterince kurulamayabilir. Özellikle muhadese/konuşma derslerinde daha çok söz hakkı almaya ihtiyaç duydukları için sınıfların kalabalık olması, öğrencilerin konuşma yetilerini geliştirme konusunda sıkıntılara yol açmaktadır. Özellikle hazırlık sınıfından sonra Arapça derslerinin kesintiye uğraması, eğitim kurumundan kaynaklanan sorunlar arasında önemli bir yere sahiptir. Hazırlık sınıfındaki yoğun Arapça eğitiminden sonra lisans aşamasında, sadece ikişer saat Arapça dersi ile yetinilmesi neticesinde elde edilen kazanımların kaybolma ihtimali ve öğrencilerin Arapçadan kopmaları, üzerinde düşünülmesi gereken mühim bir meseledir. Bu meta-sentez çalışması neticesinde elde edilen sonuçlar ışığında geliştirilen öneriler şöyle sıralanabilir:

- Öğrencileri kendi içerisinde altyapılarına göre gruplara ayırmakta fayda vardır. Çünkü İmam-Hatip Liselerinden gelen talebelerin daha üst düzeyde Arapça dil yeterliliğine sahip olmaları beklenir. Öğrencilerin seviyeleri öğretim yılının başında kaliteli bir seviye tespit sınavıyla net bir şekilde belirlenip sınıf düzenlemeleri buna göre yapılabilir.
- Dil öğretimi, Arapça konuşan veya temel seviyede Arapça bilgisine sahip olan herkesin kolayca yapabileceği bir alan olarak algılanmamalıdır. “Arapçayı her bilen öğretir” yaklaşımıyla hareket etmek yerine Arapçaya has özel öğretim yöntem ve tekniklerini bilen, derslerini zevkli ve eğlenceli işleyen, sınıfın tamamını derse katan, Arapçayı sevdiiren öğretmenlerin derse girmesi sağlanmalıdır. Eğer bu konuda eksiklikler varsa öğrencilerin eğitimi şeklinde hizmet içi eğitim programları düzenlenebilir.
- Öğretim elemanları salt gramer/tercüme/ezber/takrir merkezli yaklaşım yerine öğrencinin aktifliğinin merkezde olduğu interaktif dil öğretimi anlayış ve uygulamalarını hayata geçirebilmelidirler. Salt gramer ağırlıklı bir öğretim süreci talebelerin Arapçadan soğumalarına ve motivasyonlarını kaybedip dil öğrenmeyi terk etmelerine neden olabilir. Arapça öğretim süreci teorik olarak öğretilenleri pratiğe geçirecek etkinliklerle desteklenmelidir. Bu bağlamda dil öğretiminde dört temel dil becerisini (dinleme-anlama, konuşma, okuma ve yazma) geliştirmeyi sağlayan modern dil öğretim yöntemlerine yer verilmelidir.

- Öğretim elemanlarının ders içinde ve dışında öğrettikleri dili aktif olarak kullanmamaları öğrencileri motivasyon kaybına uğratabilir. Eğitimciler ders içinde ve hatta dışında (koridorda, bahçede) öğrencilere dili kullanmaları için fırsatlar sunmalıdır. Öğrenciler de varsa Arap kökenli hocalarla Arapça iletişim kurabilecekleri her fırsatı değerlendirmelidir.
- Dil öğretiminde öğrencilere yönelik okul içerisinde veya dışında konuşmaya dönük kulüpler, etkinlikler, münazaralar, vs. düzenlenebilir. Böylece sınıf içerisinde öğrenilen teorik bilginin ders saatleri dışında pratiğe dökülmesine olanaklar sağlanabilir.
- Arapça öğretiminde özellikle düz anlatım yöntemini kullanan öğretmenlerin öğretim sürecinde çeşitli görsel araç-materyallere yer vermeleri son derece önemlidir. Çeşitli görsel araç ve materyallerin kullanılması, öğrencilerin farklı duyularına hitap ederek soyut bilgilerin somutlaştırılmasına yardımcı olabilir. Bu da öğrencilerin bilgileri somutlaştırmalarına katkıda bulunabilir ve anlatım yönteminin sıkıcı olmasını önleyebilir. Öğretmenler, araç-materyal eksikliğini aşmak için fiziksel imkanların değişmesini beklemek yerine, kendi öğretim materyallerini oluşturmak veya temin etmek için çaba harçayabilirler. Fakülte yönetimleri de eğitimin kalitesine olumlu etkide bulunacak teknolojik altyapıları ve dil laboratuvarı hazırlamalıdır.
- Ölçme değerlendirme işlemleri gelişigüzel bir şekilde yapılmamalı, öğretim içeriğine, öğrencilerin seviyelerine uygun bir şekilde süreç merkezli ve farklı dil yeteneklerini ölçen bütüncül (dinleme, konuşma, okuma, yazma) bir yaklaşım takip edilmelidir. Sınav sonuçları öğretim elemanları tarafından gözden geçirilip aksayan yanlar çözüme kavuşturulmalıdır.
- Öğrencilerin kaygılarını, ön yargılarını, derse karşı tutumlarını, motivasyon düzeylerini belirlemek için dönem başında ve boyunca belli aralıklarla tutum ölçekleri uygulayıp öğrenme sürecine ilişkin problemler tespit edilebilir, sorunlara zamanında müdahale edilip derslere karşı olumlu tutumlar geliştirilmesinin önü açılabilir.
- Arapçanın hangi amaçlarla öğrenileceği konusunda öğrencilere rehberlik edilmelidir. Böylece öğrenciler neden bu dili öğrendiğine dair bir üst amaç ve içsel motivasyon kazanabilirler.
- Her bir dil sınıfında öğrenci mevcudunun az sayıda olması sağlanabilir. Bunun için II. öğretim programlarının kapatılıp I. öğretimde de kontenjanların azaltılması yoluna gidilebilir. Bu durum, öğretmenlere dil öğretiminde öğrencileri daha iyi tanıma, iletişimi daha etkili hale getirme ve her öğrencinin öğrenme sürecine aktif olarak katılma fırsatı sunabilir.
- Sınıflardaki oturma düzeni, ihtiyaca bağlı olarak değiştirilebilmeli ve sıra-masa düzenlemeleri bu amaç doğrultusunda ayarlanabilmelidir. Örneğin dil öğretiminde kullanılan grup çalışması gibi yöntemler için bir araya getirilen sıralar, tüm sınıfın birlikte çalışabilmesi için esnek ve homojen bir şekilde düzenlenebilmelidir.
- İlahiyat Fakültelerinde Arapça derslerinin bütün eğitim sürecine yayılması gerekir. Hazırlık sınıflarından sonra Arapça derslerinin yoğunluğu daha fazla olabilir ya da Arapça eğitimi dört yıla yayılabilir.

Kaynakça | References

- Akmeşe, Serpil. *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “Tepkisel ve Gelişimsel Sınıf Yönetimi Modellerinin Ahlak Eğitimiyle İlişkisi”. *Bilimname* 30/1 (2016), 207-221.
- Altıntaş, Muhammed Esat. “Yüksek Din Öğretiminde Karma ya da Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 373-406. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.488670>
- Arpaçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.786030>
- Au, Wayne. “High-Stake Testing and Curricular Control”. *Educational Researcher*. 36 (2007), 258-267. <https://doi.org/10.3102/0013189X07306523>
- Ay, Mustafa Fatih. “İlahiyat Fakülteleri’nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 43 (2021), 269-288. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.846289>
- Aydın, Atik “İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”. *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2020), 33-57.
- Batdı, Veli. “Meta-Tematik Analiz”. *Meta-Tematik Analiz: Örnek Uygulamalar*. ed. Veli Batdı. 10-76. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Bellibaş, Mehmet Şükrü - Gümüş, Sedat. “Eğitim Yönetiminde Sistemik Derleme Çalışmaları”. *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. ed. Kadir Beycioğlu vd. 507-508. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Bondas, Terese - Hall, Elisabeth. “Challenges in Approaching Metasynthesis Research”. *Qualitative Health Research* 17/1 (2007), 113-121. <https://doi.org/10.1177/1049732306295879>
- Deliçay, Tahsin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 59-74.
- Dinçer, Serkan “Eğitim Bilimleri Araştırmalarında İçerik Analizi: Meta-Analiz, Meta-sentez, Betimsel İçerik Analizi”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2018), 176-190. <https://doi.org/10.14686/buefad.363159>
- Ecer, Münir. “Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 1-22. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.01>
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimlerine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 6. Baskı, 2011.
- Eurydice. *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa’da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum*. Brüksel: Avrupa Komisyonu, 2010.
- Finfgeld, Deborah. “Meta-Synthesis: The State of the Art-so Far”. *Qualitative Health Research* 13/7 (2003), 893-904. <https://doi.org/10.1177/1049732303253462>
- Gümüş, S. “Nitel Araştırmaların Sistemik Derlemesi: Meta-Sentez”. *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. ed. Kadir Beycioğlu, vd. 533-550. Ankara: Pegem Akademi, 2018.

- Karaca, Faruk. *Türkiye’de Yüksek Öğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Keyifli, Şükrü. “Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1996), 331-357.
- Konan, Necdet vd. “Türkiye’de Okul Yöneticisi Görevlendirme Sorunu: Bir Meta Sentez Çalışması”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 44 (2018), 92-113.
- Korukcu, Adem - Acuner, Yusuf “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2012), 191-211.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 1998.
- Miles, Matthew, vd. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94.
- Öncü, Mustafa- Baltacı, Ali. “Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 55-82.
- Özcan, Yusuf - Geçioğlu, Ahmet Rifat. “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Gayretlerinin İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 386-409.
<https://doi.org/10.30627/cuilah.814722>
- Özdemir, Abdurrahman. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2004), 27-47.
- Polat, Seyat - Ay, Osman. “Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme”. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016), 52-64. <http://dx.doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.4c2s3m>
- Sancak, Yusuf. “Yabancı Dil Eğitimi- Öğretimi ve Arapça -Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”. *Ekev Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 53-67.
- Semerci, Ayşegül. *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler (Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Soysaldı, Mehmet. “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”. *Ekev Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 247-279.
- Soyupek, Hasan. “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2003), 77-95.
- Soyupek, Hasan. “Yabancı Dil Öğretimi Bağlamında Arapça Öğretiminde Motivasyonun Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 179-197.
- Sözbilir, Mustafa - Çalık, Muammer. “İçerik Analizinin Parametreleri”. *Eğitim ve Bilim* 39/174 (2014), 33-38. <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2014.3412>

- Timav. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı Sonuç Raporu”. Konya, 2013. <https://timav.org.tr/raporlar/ilahiyat-fakultelerinde-arapca-egitimi-ve-arastirmalari-calistayi-sonuc-raporu/>.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Marife* 15/2 (2015), 371-394.
- Uçar, Recep. “Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 87-112.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 127-144.
- Walsh, D. - Downe, S. “Meta-Synthesis Method For Qualitative Research: A Literature Review”. *Journal of Advanced Nursing* 50/2 (2005), 204-211.
<https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2005.03380.x>
- Yapıcı, Asım- Özcan, Yusuf. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (ÇÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.
- Yıldız, Ahmet. “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi I*. 39-53. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Sebahat Gül. *Öğretim Üyelerine ve Öğrencilere Göre Arapça Öğretiminde Görülen Problemler (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bitirme Tezi, 2017.
- Yoğurtçu, Gökçe - Yoğurtçu, Kadir. “Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğreniminde Kaygının Akademik Başarıya Etkisi”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2013), 1115-1158. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.420>

Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi

Recep Erkmen

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

0000-0002-6609-6629

ror.org/02h1e8605

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Öz

Bu makale, genelde İslam düşüncesini özelde kelâmı Aristo'nun *Fizik VIII*'inden yola çıkarak fizik ve metafizik arasındaki ilişki açısından incelemekte ve İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) ve Eş'arî kelâmına dair eleştirilerini isbât-ı vâcib meselesi minvalinde yeniden değerlendirmektedir. İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcılarının bir metafizik inşa edemediklerini ihsâs ettirerek, hudûs delillerinin yapısal problemler içerdiğini iddia etmektedir. İbn Rüşd'ün analizine göre, kelâmcıların hudûs delili odaklı kozmolojik argümanları, polemikten bağımsız olamayacak şekilde son derece karmaşık bir yapıya ulaşmış ve bu durum, konunun uzmanları için dahi kavranması zor bir hal almıştır. Somutlaştırmak gerekirse, kelâmcıların isbât-ı vâcib delilleri, hâdis-ezelî (fizik-metafizik) ilişkisine dair problemleri çözme yerine daha içinden çıkılmaz hale getirme eğilimindedir. Diğer bir yandan ise İbn Rüşd, ezelf-hâdis dikotomisine dair ana problemleri metafizik üzerinden çözen İbn Sînâ ve İbn Sînâcılara karşı sükutunu korurken, isbât-ı vâcib meselesinde filozofların Aristo fiziğini atıl hale getirmelerini tenkit etmektedir. Öte yandan kelâmcıların hudûs delilleri ile kozmolojik/fizik temelli bir argüman sunmuş olmaları, İbn Rüşd'ü tatmin etmemiştir. İbn Rüşd zaviyesinden bakıldığında kelâmcılar, ne -biraz önce bahsedildiği gibi- ezelf-hâdis problemini metafizik önermelerle çözebilmişlerdir ne de kozmolojik argümanlarında fizik prensiplerini doğru bir şekilde uygulayabilmişlerdir. Kelâmcıların fiziği doğru bir şekilde icra edememeleri iddiası, insicamlı bir metafizik de inşa edemeleri ithamını beraberinde getirmektedir. İbn Rüşd haklı mıdır ve İbn Sînâ'nın ve kelâmcıların isbât-ı vâcib delilleri fizik-metafizik ilişkisi açısından yapısal sorunlar içermekte midir? İsbât-ı vâcib açısından fizik hala zorunlu mudur? Ya da isbât-ı vâcib için fizik kendi başına yeterli midir? Metafiziksiz bir isbât-ı vâcib delili mümkün müdür? Fiziği ya da metafiziği ihmal etmek ne gibi sorunlara neden olmaktadır? Makale, bu soruları çeşitli açılardan inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; Eş'ariyye; Hudûs; İmkan; Zorunlu Varlık; Fizik; Metafizik

Öne Çıkanlar

- Mutlak Kudret, İlim, İrade sahibi bir yaratıcı fikri için fizik yetersiz kalmaktadır.
- Fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir metafizik varlık zorunlu hale gelir.
- İbn Rüşd, kendi dönemindeki İbn Sînâcılığın felsefenin sonunu getirdiğini ihsâs ettirmektedir.
- Eş'arî kelâmcıları Tanrı'nın fiziğin konusu olmadığını ispat ederken, bir yandan te'vîl teorilerini güçlendirmişler diğer yandan da metafizik yapmaktan neredeyse sakınmışlar ve yapan filozof ve kelâmcıları eleştirmişlerdir.
- Birlik-çokluk problemine dair filozofların açıklamaları kelâmî veçhede, sadece aşkın olan bir monistik/ilkesel tanrı tasavvuruna götürürken, teistik endişeler giderilememiştir.

Atıf Bilgisi

Erkmen, Recep. "Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi". *Eskiye*ni 52 (Mart 2024), 435-467.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	01 Ocak 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır
<i>S. Kalkınma Amaçları-</i>	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Problem of Proofs for God's Existence Between Physics and Metaphysics: A Critique of Theology and Philosophy

Recep Erkmen

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Theology, Erzincan, Türkiye

0000-0002-6609-6629

ror.org/02h1e8605

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Abstract

This article examines Islamic thought in general and theology in particular in terms of the relationship between physics and metaphysics, based on Aristotle's *Physics* VIII, and reevaluates Averroes' (d. 595/1198) criticism of Avicenna (d. 428/1037) and Ash'ari theology regarding the matter of proof for God's existence. Averroes claims that the Ash'ari theology lacks metaphysics, so the *ḥudûth* evidence (the proof of contingency) contains structural problems. Drawing from Averroes' analysis, the cosmological arguments revolving around theologians' proof of God's existence from the universe's contingency have developed into a profoundly intricate framework, generating polemics to the extent that even scholars in the field struggle to grasp its intricacies. Expanding on this point, theologians' efforts to establish God's existence often exacerbate rather than alleviate complexities surrounding the relationship between contingency and eternity (physics and metaphysics). On the other hand, Averroes maintains his silence against Avicenna and Avicenians, who seem to have solved the main problems regarding the eternal-temporal dichotomy through metaphysics, while he still criticizes them for rendering Aristotelian physics inactive in the proof of the Necessary Being. Conversely, Averroes remains unconvinced by the theologians' cosmological/physics-based arguments through the proof of contingency. However, when viewed from the perspective of Averroes, the theologians were neither able to solve the problem of the relationship between eternal and temporal with metaphysical propositions nor were they able to correctly apply physical principles in their cosmological arguments. The assertion that theologians could not implement physics accurately also carries the insinuation that they failed to formulate a coherent metaphysical framework. Is Averroes right, and do Avicenna's and the theologians' proofs for God's existence contain structural problems regarding the physics-metaphysics relationship? Is physics still necessary in terms of proof of God's existence? Or is physics sufficient to prove God's existence? Is it possible to have a proof for God's existence without metaphysics? What kind of problems does neglecting physics or metaphysics cause? The study will examine these questions from various perspectives.

Keywords

Kalâm; Ash'ariyya; *Ḥudûth*; Possibility; the Necessary Being; Physics; Metaphysics

Highlights

- The concept of God, endowed with Absolute Power, Knowledge, and Will, cannot be explained within the discipline of physics.
- When applying physics with precision, a metaphysical being becomes an inherent and necessary outcome.
- Averroes indicates that Avicennism in his time brought an end to philosophy.
- The Ash'arî theologians, in proving that God is not the subject of physics, have simultaneously strengthened their theory of interpretation (ta'wîl). They have almost refrained from engaging in metaphysics and have criticized philosophers and theologians who pursue such endeavors.
- When viewed from the Ash'arî perspective, the explanations of philosophers regarding the problem of unity and multiplicity lead only to a monistic concept of God, who is transcendent yet still considered a principle, while theistic concerns remain unresolved.

Citation

Erkmen, Recep. "The Problem of Proofs for God's Existence Between Physics and Metaphysics: A Critique of Theology and Philosophy". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 435-467.

Article Information

Date of submission 01 January 2024

Date of acceptance 24 March 2024

Date of publication 26 March 2024

Reviewers Two Internal & Two External

Review 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.

S. Development Goals -

License [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Giriş

Kelâm ilmi, Hz. Peygamberin vefatının ertesinde filizlenen ve daha sonrasında ise serpilerek olaylardan mütevellid, kendi doğal seyrinde doğmuş ve gelişmiş bir ilimdir. Oryantalist çalışmaların bir kısmı kelâm ilminin çıkışına dair dış etkenleri merkeze doğru getirmeye çalışan nazariyeler¹ teklif etseler de tarihî seyir ve kelâm ilminin felsefe karşındaki gelişim süreci, iç amiller teorisinin hala geçerli olduğunu göstermektedir. Bu eksende kelâm ilmi değerlendirilecek olursa, kelâm ilminin İslam öncesinden gelen fizik-metafizik zorunlu ilişkisini konu edinen felsefî taslağın şekillendiği coğrafyanın bir parçası veya mirasın bir devamı olmadığı aşikardır. Özellikle kelâm tarihinin ilk dönem konularına bakıldığında mütekellimün, ibtidai bir şekilde Tanrı-insan ilişkisinden kaynaklı ilahi zât ve sıfatlara dair problemlere daha fazla mesai sarf etmişlerdir. Kelâm ilminin sonraki yüzyıllarda felsefeyle doğrudan teması, problemlerin odak noktasının artık Tanrı-insan ilişkisinden Tanrı-alem ilişkisine doğru yönelmesine neden olmuştur. Ancak kelâm ilminin konusu hala ilahi zât ve sıfatlar olarak kalmıştır.

Kelâm ilminde, özellikle Eş'arî kelâmında, Allah'ın zât ve sıfatları konusunun merkezi bir önemi olduğu görülür. Bu noktada Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 1413) kelâm tarifi örnek olarak gösterilebilir: "Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve başlangıcı ile sonu itibarıyla mümkünleri İslam kanunlarına göre inceleyen ilimdir."² Bu makale Eş'arî kelâmında ana konunun merkezi önemini koruduğunu ve bu sebeple felsefî manada metafizikleşme teşebbüsünde bulunmadığını ele almaktadır. Konularında genişleme olması, ana konunun metafizik bir kavram olarak varlığa yöneldiğini ihsâs ettirse de hakikatte teolojik kaygılarından taviz vermemiştir. Bu kaygıyla olacak ki S. Şerif "İslam kanunlarına göre" ibaresiyle kelâm ilmini, varlık bakımından varlığı konu edinen felsefî metafizikle ayırtırmaya çalışmaktadır. Yeni ilmi kelâm dönemi dahil olmak üzere kelâm ilmi konusundan ödün vermiş gibi gözükmemektedir. Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Cürcânî'nin tarifine nübüvveti dahil ederek şu şekilde devam etmektedir: "Kelâm, Yüce Allah'ın zât ve sıfatlarından risalete ait meselelerden başlangıcı ve sonu itibarı ile mümkünlerden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir."³ Öte yandan Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci" adlı makalesinde kelâm ilminin metafizikleşme eğilimini savunmaktadır. Türker, kelâmın sadece bir nas yorumu olmaktan öteye geçerek varlık hakkında derinleştiğini iddia ederken, özellikle Mu'tezile ve Eş'ariyye ekolleri üzerinden tezini açıklamaktadır. Başka bir deyişle Türker, Fahreddin Râzî dönemine işaret eden "felsefî kelâm" söylemini Mu'tezile'den başlatır.⁴ Ancak bu makale, Râzî'nin dahi bir felsefî kelâm önerisi sunduğunu iddia etmemektedir. Bu bağlamda, ileride belirtileceği gibi, yönetsel değişiklikler, dakîku'l-kelâm açısından konularında genişlemeyi gerektirebilir; ancak, celîlü'l-kelâm perspektifinden bakıldığında özellikle Eş'arî kelâmı, konusunu ve doğasını korumayı ve felsefî metafiziğe karşı da eleştirel yaklaşımını sürdürmeyi tercih etmiştir.

¹ Bakınız M. A. Cook, "The Origins of 'Kalâm'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43; Alexander Treiger, "Origins of Kalâm", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 27-43.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2012), 266.

³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11.

⁴ Bakınız Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.

Eş'arî kelâmcıları, İslam öncesi oluşumunu tamamlamış ve kökleri antik Yunan filozoflarına kadar uzanan fizik-metafizik ilişkisine dair bütüncül bir mirasın bir parçası olmanın, mevcut kelâmcı tanrı tasavvurundan taviz vermek anlamına geleceği hissi ile felsefeye karşı eleştirel olmayı tercih etmişlerdir. Ancak hiçbir temas etkisiz değildir. Eş'arî kelâmı da felsefeden etkilenmiştir. Lakin, bu etkilenme seçicidir. Eş'arî kelâmcıları, felsefenin dilinden ve konuları anlatış biçimlerinden etkilenmişlerdir. Felsefi yönleme doğru bir temayül gösteren Eş'arî kelâmcıları, Tanrı-alem ilişkisini izah eden detaylı felsefi modelden kısmen seçici alış-verişler yapsalar da, daha çok bu modelin karşısında konumlanmışlardır. Başka bir deyişle, Eş'arî kelâmcıları, kendi tanrı anlayışlarını belirgin hale getirerek, felsefi Tanrı-alem ilişkisindeki alem tasavvuruna karşı eleştirel kalmayı tercih etmişlerdir. Özellikle fizik-metafizik ilişkisinde metafiziğe ağırlık veren İbn Sînâcî felsefeye nazaran, daha fizikçi kalan Eş'arî kelâmcıları akılla metafizik bilgiye dair yakîne ulaşmanın imkansızlığı üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu bağlamda İbn Sînâ metafiziği karşısında kendilerini yeniden yorumlayan Eş'arî kelâmcıları, seleflerinden tevarüs ettikleri isbât-ı vâcib modelini de fiziğin ötesine geçirememişlerdir.

Eş'arî kelâmı, mümkün varlıktan Zorunlu Varlık'a kadar daha detaylı ve rasyonel İbn Sînâcî bir metafizik modeli hususunda mütereddit davranmıştır. İlerde bahsedileceği üzere, Cüveynî metafizik alanda aklın limitlerini tartışmaktadır. Onun eleştirel tutumu kendisinden sonraki Eş'arî kelâmı için de belirleyici olmuştur. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki tespitleri, celîlü'l-keâm, başka bir deyişle *umûr-i cümliyye* hakkında burhân-ı innî seviyesinde aklın sonuç vereceğinin altını çizmektedir. Bu durumda Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının varlığı hakkında akıl yakîne ulaşabilir ancak keyfiyet hususunda (ilahî bilginin, yaratmanın, iradenin ya da kudretin nasıllığı/hakikati) özellikle dakîku'l-keâm bağlamında burhân-ı limmîden emin değildir ve akli kıyas ve çıkarımların zandan öteye geçemeyeceğini iddia etmektedir.⁵ Gazzâlî, Cüveynî'nin iddiasını derinleştirir ve Tanrı-alem ilişkisi hakkında konuşmanın zandan öteye geçemeyeceğini savunur. Hatta Gazzâlî'ye göre akli ilimlerde (kelâm ilmi gibi) kıyas zandan öteye geçemez ve bu sebeple kıyasla hüküm verilemez.⁶ Özetle, salt akılla Tanrı-alem ilişkisine dair metafizik yapma hususunda mütereddit kalan Eş'arî kelâmcıları, isbât-ı vâcib meselesinde fizik temelli nazar ve istidlal yapmayı daha çok tercih etmişler ve felsefi metafizikleşme hususunda eleştirel tavırlarını korumuşlardır.

Bu hususu farkedenden İbn Rüşd, Tanrı-alem ilişkisi noktasında kelâmcıların -kendi parçacı-fizik anlayışlarını bir sonraki seviyeye taşıyamadıklarını ve metafizikten yoksun olduklarını iddia etmiştir. İbn Rüşd'ün eleştirileri cihetinden bakıldığında İslam öncesi gelişimini tamamlamış, Müslüman filozoflar aracılığı ile İslam düşüncesine dahil edilmiş ve fizik-metafizik zorunlu ilişkisine dayalı Tanrı-alem tasavvurunda kelâmcılar, fizik kısmını aşamamışlar ve kelâmlarını metafizikleştirememişler gibi gözükmektedirler. Eş'arî kelâmının metafizikleşip metafizikleşmediği meselesinin, her ne kadar müstakil bir çalışmayı hak etse de bu makalede isbât-ı vâcib konusu üzerinden, genel hatları verilmeye çalışılacak ve özellikle İbn Rüşd üzerinden Eş'arî isbât-ı vâcib modelinin metafizik-fizik (Tanrı-alem) ilişkisi bağlamında problemleri serimlenecektir.⁷

⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1979), 1/142.

⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs: Fikhî Kıyâsın Esası: Tevkîf*, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 46.

⁷ İslam düşüncesinde var olan nefis kuramları Eş'arî kelâmının felsefi manada metafizikleşip metafizikleşmediğine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Doktora çalışmamızda Râzî'nin nefis anlayışını İbn Sînâ eleştirisi üzerinden tespit ederken, kendisinin kelâmî kaygılarını belirginleştirmeye çalışmıştık. Lakin

Kelâmın fiziği aşamaması İbn Sînâ'yı daha da metafizikleşmeye mi itti? Yada İbn Sînâ'nın metafizikçiliği karşısında Eş'arî kelâmcıları daha fizikçi mi kalmak zorundaydılar? Şimdilik doğrudan bir ilişki kurmak mümkün görünmemekle birlikte İbn Sînâ'nın kelâm eleştirileri (zâtî hudûsu dikkate almadan zamanî hudûs üzerinden bir isbât-ı vâcib modeli önermeleri) kelâmın metafizikleşemediğini tespit etmektedir. Özellikle kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerinin metafizik açıdan problemler barındırması, İbn Sînâ'nın metafizik/ontolojik kavramlar üzerinden bir isbât-ı vâcib delili önermesine vesile olmuş gibi gözükmektedir. İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların ay-altı alem tasavvurunun ötesine geçememeleri ve isbât-ı vâcib delillerini zamansal hudûs üzerine kurgulamaları kelâmcıların metafizik açıdan noksanlıklarını belirgin hale getirmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın kelâmcıların mevcut delillerini onarmak yerine kendisini Meşşâî geleneğe eklemeyerek yeniden bir isbât-ı vâcib delili sunması, İslam düşüncesinin metafizikleşme eğilimi göstermesini sağlamıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın metafizik ağırlıklı felsefe yönelimi İbn Rüşd'ün eleştirilerine sebep olacaktır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bir isbât-ı vâcib delili sunmasından neden rahatsız olabilir? İbn Rüşd zaviyesinden bakıldığında İbn Sînâ'nın, fizik-metafizik (zorunlu) ilişkisini paranteze alan metafizik temelli bir isbât-ı vâcib delili sunması, Aristo fiziğinin ve dolayısı ile felsefesinin zayıflamasına hatta gözardı edilmesine neden olacaktır. Bu minvalde İbn Sînâ eleştirisi yapan İbn Rüşd, fiziksiz bir metafizik önerdiği için İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir.

Daha önce de zikredildiği üzere, teşekkül döneminde iç amilleri dikkate alan kelâm ilminde konular Tanrı-insan ilişkisi minvalinde ilerlemektedir. Ancak sonradan dış etkenlerle birlikte konularında genişleme yaşayan kelâm ilmi tartışmalarını Tanrı-alem ilişkisi ekseninde sürdürdü. Aynı husus İbn Sînâ felsefesi için de söylenebilir. Öte yandan gerek hudûs delili gerekse imkân delili Tanrı-alem ilişkisi üzerinden şeklini aldı. Ancak İbn Rüşd'ün tespitleri dikkate alınacak olursa, her iki delilin inşasında bir yandan yapısal hatalar yapılırken, diğer yandan da olması gereken Tanrı-alem-insan üçlüsünde insan paranteze alınarak ihmal edildi. Tanrı-insan ilişkisine yeniden yönelen ve inâyet ve ihtirâ gibi daha Kur'anî ve insani olduğunu iddia ettiği deliller sunan İbn Rüşd'e göre kelâmın ve felsefenin isbât-ı vâcib delilleri karmaşık bir forma ulaşarak, konunun uzmanlarının dahi zihinlerini bulandırırken, özellikle kelâmcıların delilleri Kur'anî olmaktan çıktı. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib delilleri değerlendirilmemiştir.⁸ Ancak mezkûr iki güçlü isbât-ı vâcib delilinin inşası aşamasında fizik-metafizik ilişkisinin bütüncül bir şekilde ele alınamayışının doğurduğu problemler İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımından destek alınarak gösterilmeye çalışılmıştır. İlâveten, Eş'arî kelâmının Tanrı-alem hususundaki ezefî-hâdis ilişkisine dair problemleri felsefe ile daha görünür hale gelirken, İbn Sînâ'nın Tanrı-alem ilişkisindeki tanrı tasavvurlarına dair açmazları da kelâm cihetinden daha belirgin olmaktadır. Bu çalışma Tanrı-alem ilişkisine dair problemlerin tespit ve anlaşılmasına katkı sağlamayı

Eş'arî kelâmının nefis nazariyesi, ekolün fizik-metafizik ilişkisine dair düşünce ve kaygılarını anlama açısından müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Benzer biçimde, ilahî sıfatların keyfiyetinin bilgisine dair insanın epistemik kapasitesinin kozmolojik argümanların imkanı açısından yeniden Eş'arî kelâmı çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir.

⁸ Averroes, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, çev. İbrahim Y. Najjar (Oxford: Oneworld, 2001), 19. Delillerin karmaşıklığına benzer bir endişe Fahreddin Râzî'nin eserlerinde gözlenmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün mezkûr delilleri müstakil bir çalışmayla, her ne kadar çağdaş olsalar da Fahreddin Râzî cihetinden eleştirel bir şekilde yeniden incelenmeyi hak etmektedir.

amaçlarken, metafizikleşemeyen Eş'arî kelâmının ve aşırı metafizikleşen İbn Sînâ felsefesinin isbât-ı vâcib delillerinin eksik olduğunu iddia etmektedir.

1. Fiziksiz Bir İsbât-ı Vâcib Mümkün Mü?

1.1. Aristo Fiziğinde İlk İlke ve Metafizik ile İlişkisi

Aristo'nun ilk prensip anlayışı, hareketin kaynağı olmakla birlikte, harekete maruz kalmayan ve gayr-i maddi bir varlık olarak fizik kitabında ispat edilmiştir. İlk İlke hakkındaki tanımlar ilk felsefenin alanına girmiş gibi gözükse de, Andrea Falcon gibi Aristo okuyucuları, filozofun *Fizik VIII*'de fiziğin kapsamının dışına çıkmadığını savunmaktadır.⁹ Falcon tezini inşa ederken, Aristo'nun *Fizik VIII*'ini, *İkinci Analitikler*'de anlatılan felsefi (bilimsel) bilgi açısından yeniden analiz etmektedir. Bu bağlamda Falcon'un makalesi *Fizik VIII*'in anlaşılmasına ve yeniden yorumlanmasına katkılar sağlarken, fizik-metafizik ilişkisini çeşitli açılardan değerlendirmektedir. Öte yandan fizik-metafizik ilişkisi problemi İslam düşüncesinde yeni bir tartışma olarak gözükmemektedir. İbn Rüşd fizik ve metafizik arasındaki ilişkiyi zorunlu gören bir Aristo yorumu yapmakta, İbn Sînâ'yı isbât-ı vâcib meselesinde fiziği işlevselsiz hale getirmekle eleştirmekte ve yöntemsel hata yaptığını vurgulamaktadır. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*'e dayanarak ilimler arası iş ayrımı yaparken bir ilmin kendi konusunu ispat edemeyeceğini savunmaktadır. Bu ayrım fizik ile metafizik arasındaki ilişkiyi zorunlu hale getirmektedir. Falcon haklı olarak *Fizik VIII*'de tek bir ana argümanın (hareketin ezeliği) olduğunu savunmaktadır. Ancak bu ispat zorunlu olarak İlk İlke anlayışına varmaktadır. Falcon'un da savunduğu üzere, İlk İlke anlayışının fiziğin içerisinde kalması fiziğin sınırları problemini ortaya çıkarmaktadır. İbn Rüşd ise artık konunun fiziğin alanından metafiziğin alanına geçtiğini savunurken, *Fizik VIII*'in fizik ile metafizik arasında bir köprü olduğunu ihsâs ettirmektedir. Bu okuma biçimi fizik ve metafizik arasındaki ilişkiyi fiziğin konularının ispatı açısından (hareketin ezeliği gibi) zorunlu hale getirmektedir.

Falcon'un temel endişesi fizik (tabiat) konularının alanın dışına çıkmasıdır. Bu bağlamda bir tabiatçının kim olması gerektiği sorusuna *De Anima*'dan alıntı yaparak cevap vermektedir: "Madde ve cismin belli bir türünün etki ve tepkisine dair her şeyle ilginendir."¹⁰ Kısacası hareket ve cisimle ilgilenenlere fizikçi/tabiatçı denir. Öte yandan *Fizik VIII*'in çoğunlukla hareketin ezeliğinin ispatından hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığına doğru iki aşamalı okunması fiziğin sınırları hakkında endişeleri de beraberinde getirmiştir. Bu durumda hareketten müstakil/bağımsız olarak tasavvur edilen ilk prensip fiziğin konusu olabilir mi? Falcon'un argümanı *Fizik VIII*'de Aristo'nun İlk İlke meselesinde fiziğin sınırlarına sadık kaldığı üzerine kurgulanmıştır. Fakat, Aristo *Fizik VIII*'in başlarında metafiziğe dair sonuçlara ulaşacağını belirterek, okuyucusunu uyarmıştır.¹¹ Ancak bu

⁹ Andrea Falcon, "The argument of *Physics VIII*." *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. M. Leunissen (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 265.

¹⁰ Andrea Falcon, "Between *Physics* and *Metaphysics*: Aristotle at the Boundaries of Knowledge", *Nature et Sagesse: les rapports entre physique et metaphysique dans la tradition aristotelicienne: recueil de textes en hommage a Pierre Pellegrin*, ed. C. Cerami (Louvain-la-Neuve, Wallonia: Peeters Publisher, 2014), 71. "The student of nature is concerned with all the works and affections of a certain sort of body and a certain sort of material, while for other sorts it is someone else." Aristotle, *De Anima*, çev. Mark Shiffman (Newburyport, MA: Focus Publishing R. Pullins Co. 2012), 28 (I, 403b 11-13).

¹¹ Aristotle, *Physics VIII*, 1.251a 4-7. Fizik ve metafizik arasındaki iş ayrımı "hareket" nosyonu üzerinden şekillenmektedir. Bu ayrım İslam düşüncesinde de başından itibaren dikkate alınmıştır. Kindî, *Kitâb fi'l-*

durumda şöyle bir soru doğal olarak sorulabilir: Aristo, böyle bir uyarıyı zamanın ezeliği meselesinde, *Fizik IV*'te de yapabirdi ama özellikle neden hareketin ezeliği meselesine kadar ertelemiş olabilir?

İbn Rüşd zaman ve hareket arasındaki ilişkiye değinirken, zamanın ezeliği açısından da hareketin ezeliğinin kanıtlandığını vurgulamaktadır. Çünkü zaman hareketin bir ilintisidir (*lâhik*).¹² Elbette İbn Rüşd, fizik ve metafizik arasındaki iş ayrımının “zaman” değil de “hareket” nosyonu üzerinden şekillendiğinin bilincindedir. Bu ayrım İslam düşüncesinde de başından itibaren dikkate alınmıştır. Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ'* da açıkça belirtmektedir. Fizik değişenleri konu edinirken, metafizik değişmeyenlerin bilgisini ele almaktadır.¹³ Başka bir deyişle hareket kavramı fizik ve metafizik arasında köprü vazifesi görmektedir. Bu köprüyü Aristo tesis etmiştir. Aristo görünüşe göre böyle bir açıklamayla yetinmeyecekti. Neden? Aristo'nun tedricî açıklama modelinde (progressive revelation) zaman ancak ve ancak hareketin ezeliğine işaret eder. Hareketin ezeliğinin ispatı ise ilkesi/nedeni tespit edildiğinde mümkündür. Bu bağlamda zaman hareketin ilkesi değil bilakis sonucudur. Halbuki Aristo'ya göre, bir olgunun felsefi açıklaması ancak o olgunun ilkesine ulaşılabildiğinde tamamlanmış olur. Bu makalede bahsedileceği üzere Aristo, ezeli hareketin ilkesine ulaştıktan sonra o ilkenin fiziğin konusu olmadığını; artık metafiziğin konusu olduğunu yine fizik eserinde ispat edecektir. *Fizik III*'te doğa, değişimin ilkesi olarak ifade edilmektedir. Lakin, doğa tasavvurunun anlaşılması hareketin açıklanmasına bağlanmıştır.¹⁴ Bu açıdan doğadan bir önceki ilkenin hareket olduğu ima edilmektedir. Bu minval üzere hareket edilecek olursa, zaman kavramından neden doğrudan ilk prensibe gidilmediğine dair soruya böylece cevap verilmiş olur. Çünkü zamanın nedeni harekettir. Nedensellik zinciri içerisinde hareket açıklanmadan bir üst prensibe gidilmez. Aristo bu çizgiye sadık kalmış gözüküyor. *Fizik VIII*'de işlenen hareket meselesinin son halkası olan hareketin ezeliği problemi, bir üst prensip olmaksızın açıklanamayacağı nazarî çıkarımlarından ortaya çıkmıştı. Bir başka deyişle hareket kendi kendisinin prensibi olamazdı. Çünkü kısır döngü ve teselsül kaçınılmaz olurdu. Bir üst ve nihayi prensibe işaret edilerek fizik serisi sonlandırılmış oldu. Bu okuma biçimi fiziğin konularının ispatında metafiziğin kaçınılmaz olduğu neticesine götürmektedir.

Öte yandan fizikten yola çıkarak Tanrı hakkında yakîn bilgiye ulaşılabileceğini savunan İbn Rüşd, fizik içerisinde geliştirilmiş hareket delilinin isbât-ı vâcib hususunda hakiki manada tek insicamlı yöntem olduğunu savunmaktadır.¹⁵ Falcon haklı olarak *Fizik VIII*'de yapılmak istenilenin tek bir sonuca ulaşmak (hareketin ezeliğinin ispatı) olduğunu savunsa

felsefeti'l-ûlâ' da açıkça belirtmektedir. Fizik değişenleri konu edinirken, metafizik değişmeyenlerin bilgisini ele almaktadır. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 147; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 15. Bu makalede bahsedileceği üzere Aristo, ezeli hareketin ilkesine ulaştıktan sonra o ilkenin fiziğin konusu olmadığını; artık metafiziğin konusu olduğunu yine fizik eserinde ispat edecektir.

¹² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi: Telhîs mâ ba'd el-tabî'a*, çev. Muhittin Macid (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 111.

¹³ Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 147; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 15.

¹⁴ Aristotle, *Physics III*, 1.200b 12-14; *Physics II*, 1.192b20-23.

¹⁵ İbn Rüşd, *Faith and Reason in Islam*, 24; Rüdiger Arnzen (ed.), *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics': An Annotated Translation of the So-called "Epitome"* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 24; Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument,” *Religious Studies* 38/4 (2002), 405; David B. Twetten, “Averroes on the Prime Mover Proved in the *Physics*,” *Viator* 26 (1995), 108.

da, buradan Aristo'nun metafizik kaygısının hiç olmadığı sonucu çıkmaz. Falcon da bunun aksini iddia etmemektedir. Ancak onun konu ile ilgili makalelerinde bu kaygı oldukça zayıflatılmış ve hareket konusunun metafizik bağlantıları (ilk prensip) yeterince vurgulanmamıştır. Aristo'nun bizzat kendisi *Fizik VIII*'in başları sayılacak pasajlarında şunu vurgulamaktadır: “[*Fizik VIII*'deki sonuçlar] sadece fizik bilimleri için değil, aynı zamanda ilk prensip hakkındaki soruşturmamız için de faydalıdır.”¹⁶

1.2. Kelâmda Kozmolojik Argümanın Yetersizliği

Aristo kendisinden önceki felsefi birikimi telif ve tenkit ederken, Anaxagoras gibi filozoflara hareketin prensipsiz (nedensiz) olamayacağını savundukları için kredi vermekte;¹⁷ ancak hareketin ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşamadıkları için onların açıklamalarını yeterli bulmamaktadır. Öte yandan Aristo'ya göre, Demokritos'un harekete dair açıklamalarında böyle bir prensibe ulaşılammıştır ve bu nedenle felsefi (causal) bir izah değildir. Aristo'nun açıklama modelinde hareketin ezeliği tezinin doğru bir şekilde (felsefi nedensellik içerisinde) ispatı, ancak bir üst prensibi zorunlu kıldığı müddetçe mümkündür. Demokritos'un açıklama modelinde böyle bir prensibe ulaşılammıştır ve bu nedenle felsefi bir açıklama değildir.¹⁸ Peki Aristo, fiziğin temel konusu olan hareket problemini açıklamak için nasıl bir izah şeması izlemiştir? Aristo *İkinci Analitikler*'deki ilkelerine sadık kalmaktadır. Bunun zorunlu sonucu olarak, Falcon'un da işaret ettiği gibi, tedricî (progressive revelation) bir usul orataya çıkmaktadır.¹⁹

Aristo'nun *Fizik* kitabını bir bütün olarak değerlendirirsek ve *Fizik VIII*'in -daha İbn Rüşd'ü bir okumayla- fizik ve metafizik arasında bir köprü olduğunu iddia edecek olursak, acaba Aristo'nun ulaştığı ilk hareket ettirici ne kadar metafizik bir varlık idi? Harry A. Wolfson'un İbn Rüşd'ün kayıp bir risalesi üzerinde yazdığı makalesinde filozofun İbn Sînâ eleştirilerini, mezkûr risalenin içeriği arasında zikretmektedir. Kayıp risalede İbn Rüşd, ilk hareket ettirici ile Zorunlu Varlık ayrımı yaptığını iddia ettiği İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ bu ayrımı yapmış ise, temel kaygısı ne idi? Sudûr eksenli Tanrı-evren anlayışında, *birden bir çıkar* ilkesi, *basit* ve *tek* olan İlk Sebep'ten kompleks çokluğa gelişin sebeplilik ve zorunluluk içerisinde insicamlı/felsefi açıklamasını yapmayı gözetmektedir. Bu durumda Bir'den çoğa doğru gidiş ancak vasıtalarla mümkündür. Ancak bu vasıtalı yaratma kurgusunda Bir, Basit, Zorunlu ve İlk Sebep gibi isimlerle zikredilen varlık, bir kelâmcının tasavvur ettiği şekilde Fâil-i Muhtâr mıdır? İbn Sînâ tenkitçileri sudûr düşüncesinin Zorunlu Varlık tasavvurunun Fâil-i Muhtâr olduğuna ikna olmuş gibi gözüküyorlar. Özellikle Eş'arî gelenek sudûr temelli Tanrı-alem açıklamalarını eleştirirken, akılcı tanı tasavvurunun kelâm açısından açmazlarını tespit etmiştir.²⁰

¹⁶ Aristotle, *Physics VIII*, 1.251a 6-7.

¹⁷ Aristotle, *Physics VIII*, 1.252a 10.

¹⁸ Aristotle, *Physics VIII*, 1.252a 34-36.

¹⁹ Falcon, “The argument of *Physics VIII*”, 267.

²⁰ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 66-78; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 33-4; Fahreddîn Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 178-180; Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut : Dâri'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 1/588-595; Fahreddîn Râzî, *Şehü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tehran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 2/419-421.

Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210) bu açmazlardan birine -aşağıda açıklanacağı üzere- ilzam yöntemi ile işaret etmektedir. Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın temellendirmeye çalıştığı zorunlu varlık şayet var etmeye ve yaratmaya Fâil-i Muhtâr olsaydı, vasıtalı yaratma hiyerarşisi gereksiz olurdu. Şayet vasıtalı yaratma bir zorunluk ise Zorunlu Varlık için Fâil-i Muhtâr demek mümkün olmazdı. Vasıtalı yaratmayı bir noksanlık olarak gören Eş'arî kelâmcıları, her ne kadar felsefî kavramlardan etkilenmiş olsalar da, bu kavramları Eş'arî prensiplerle, özellikle Fâil-i Muhtâr tanrı tasavvurlarıyla yeniden tanımlamışlardır.

Metâlibü'l-âliye'nin ilm-i ilahi bahsinde Fahreddîn Râzî, kendisinden önceki kelâmcıların daha önce sormadığını iddia ettiği bir soru sorar: Evrenin yaratıcısı (hudûs nazariyesinin ulaştığı Muhdis) ile Zorunlu Varlık aynı olmak zorunda mı?²¹ Peki Râzî'nin bu soruyu sormasının temel saiki, İbn Sînâ etkisi midir? Râzî, filozofa bu hususta referans vermediği için, kesin bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Lakin, İbn Rüşd'ün mezkûr eleştirileri dikkate alınacak olursa, Râzî'nin dönemindeki felsefî gelenekte İbn Sînâ üzerinden bir tartışma yürütülmektedir, denilebilir.

İbn Sînâ'nın ontolojik kavramlar üzerinden ulaştığı Zorunlu Varlık, bir metafizik delil olarak değerlendirilirse, hudûs nazariyesinin intaç ettiği yaratıcı fikri de kozmolojik argüman olarak görülebilir. İbn Sînâ'dan etkilenerek Râzî, iki argümanın da neticelerinin aynı olmalarını gerektiren akîl bir zorunluluk olmadığını iddia etmektedir. Bu durumda, Râzî'ye göre, Zorunlu Varlık, evreni yaratan varlığın nedeni olabilir ve bu varlık bilen ve kudret sahibi de olabilir. Bu durumda evrenin yaratıcısı evren açısından zorunlu olmakla birlikte, bir nedene ihtiyacı olması sebebiyle mümkün varlık konumunda olabilir. Râzî'nin ifadeleriyle, bu âlim ve kâdir olan varlık aklen mümkün ya da zorunlu olabilirken, vasıtasız, tek bir vasıta ile ya da birden çok vasıta ile yaratabilir.²² Bir bakıma Râzî, bahsi geçen seçeneklerden herhangi birisi hakkında zorunlu/yakîn bilgiye ulaşmanın nazara dayalı yöntemlerle -en azından şimdilik- mümkün gözükmediğini ima etmektedir.

Râzî'nin buraya kadar çizdiği resmin temel gayesi, problem hakkında verilebilecek cevapların yanlışlanabilir nazarî tartışmalar olduğunu göstermektir. *Metâlib*'in ilm-i ilahi bahsinde Zorunlu Varlık'tan ve kudret sıfatından bahsetmesinin nedeni sadece konular arasındaki ilişkiyi göstermek değildir. Ayrıca konular arasındaki ortaklığa -yeniden- temas etmektir. Diğer bir deyişle, beşer aklının bu hususlarda yakîn bilgiye ulaşamadığını göstermektir. Öyleyse, evrenin yaratıcısının ilmüne eserden yola çıkarak hükmedebilir mi? Bu hususta nazarî deliller, bilen yaratıcı hakkında yakîn bilgiye de ulaştırabilir. Ancak *ihkâm* ve *itkân* delilini eleştiren Râzî, eserden (sonuçtan) yola çıkarak müessir (sebeup/yaratıcı) hakkında nazarın kesinlik veremeyeceğini, yani her şeyi kâmil bir şekilde bilen yaratıcı (Âlim-i Mutlak) hususunda yetersiz kalacağını vurgulamaktadır.²³ Aynı açıklama kudret sıfatı için de yapılabilir. Eserden yola çıkarak yaratıcının kudret sahibi olduğuna

²¹ Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/108

²² Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/108. Fahreddîn Râzî, *el-Erba'in fi usûlû'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/188.

²³ Recep Erkmen, *Fakhr al-Dîn al-Râzî: the Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism* (Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 290-302. Fizik aleminden yola çıkarak ilahi sıfatlar hakkında bilginin Eş'arî kelâmcıları açısından imkanı ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Genel tavrı not etmek gerekirse, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcıları felsefî tabiat/fizik anlayışını hipotetikleştirerek, fizik aleminden yola çıkarak mutlak sıfatları haiz bir tanrı fikri hususunda yakîne ulaşamayacağına ihsâs ettirmektedirler.

hükmedilebilir ama esere dayalı nazarî deliller yaratıcının Kâdir-i Mutlak olduğunu ispatlayamaz. Benzer eleştiriyi hudûs delili için de yapmaktadır. Eserden/sonuçtan yola çıkılarak evrenin bir yaratıcısının var olduğu nazar yoluyla ispat edilebilir. Lakin bu yaratıcının Zorunlu Varlık (Mutlak Varlık) olduğuna kesin olarak hükmedilemez. Kısacası Mutlak Kudret, İlim, İrade sahibi bir yaratıcı fikri için fizik yetersiz kalmaktadır. Râzî'nin daha önce işaret ettiği gibi alemin yaratıcısının Zorunlu Varlık olduğunu ispat edebilmek için de fizik temelli argümanlar kâfi değildir.

Sudûr nazariyesi minvalinden bakıldığında, evrenin yaratıcısı ile Zorunlu Varlık'ın aynı olmaması İbn Sînâ için bir sorun oluşturmamaktadır. Bilakis, filozofun yaratılış düşüncesinde bu ayırım bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Kelâm geleneğinde ise Eş'arî kelâmcıları İbn Sînâ'ya itiraz etmişlerdir. Ancak Râzî'nin *Erba'în*'de bu hususa işaret edip, *Metâlib*'te de kendisinden önce bu meselenin kelâmcılar tarafından ele alınmadığını söylemesi ilk bakışta anlamlı gözükmemektedir. Halbuki dolaylı yaratmaya (nedensellik) ve sudûr teorisine dair Gazzâlî'nin ve Şehristânî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin, Râzî tarafından bilinmemesi mümkün değildir. Muhtemelen Râzî, kelâmcıların böyle bir sorunu müstakil, feseleden bağımsız olarak değerlendirmemelerinden yakınmaktadır. Çünkü Râzî'ye göre, sudûr nazariyesi paranteze alınsa da alınmasa da, evreni yaratan ile Zorunlu Varlık aynı olmak zorunda değildir. Bu durumda Râzî'nin eleştirisi sudûr teorisine karşı, özellikle *birden bir çıkar* ilkesine karşı bir tavır olarak görüle de, aslında kelâmcıların hudûs anlayışlarını tenkit etmektedir. Başka bir deyişle hudûs argümanı, evreni yaratanın Zorunlu Varlık olduğu sonucuna *zorunlu* olarak götürmemektedir. Evreni yaratan varlık mümkün ya da zorunlu olabilir. Bu durumda kelâmcıların isbât-ı vâcib hususunda ileri sürdükleri delilleri eksik kalmış olacaktır. Ancak bahsi geçen eksiklik İbn Sînâ'nın imkan delilinden, Zorunlu Varlık anlayışından sonra tebellür etmiştir. Bu minvalde Râzî, bir yandan Zorunlu Varlık anlayışını benimseyip, diğer yandan da hala hudûs üzerinden isbât-ı vâcib açıklaması yapabilmek için iki argümanın yeniden telif edilmesi gerektiğinin işaretini vermektedir. Ancak bu telifin sudûr düşüncesinin ortaya koyduğu gibi araçlarla olabileceğini de düşünmemektedir. Râzî, hudûs delilinin Zorunlu Varlık tasavvuru ile telif edilebilmesini, aracılı yaratmanın gereksizliği/zorunsuzluğu üzerinden yapmaktadır.

Râzî iki delil ileri sürmektedir. Birinci delilde, *Metâlib*'in girişine referans vererek şunu tekrar etmektedir: Metafizik konular, çok derinlikli olup, zayıf beşer aklı ile yakîn bilgiye ulaşmak zordur. Bu sebeple *evlâ ve ahlak* olan (en mümkün) açıklama tercih edilmelidir. Hudûs delilinin getirdiği sonuç zorunludur ve evrenin bir muhdisi/fâili vardır. Öte yandan Râzî, muhdis aracılı mı yoksa doğrudan mı yaratır sorusuna verilebilecek cevapların şüpheden uzak olmayacağını ve şüpheli olanın terkedilip, yakîn olanın alınması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴ Fakat Râzî hudûs delinin zorunlu hissi veren sonucuna yani alemin muhdisinin de bir muhdisi var mıdır ya da alemin muhdisi aynı zamanda Zorunlu Varlık mıdır sorusuna cevap vermemektedir. Aslında bu eksikliği fark eden İbn Rüşd, ilerde geleceği üzere, Eş'arî kelâmcılarının hudûs nazariyelerini eleştirmektedir.

Râzî'nin ileri sürdüğü iki delil birbirinden bağımsız olarak düşünülebilir. Kaldı ki Râzî de bunu ihsâs ettirecek şekilde delilleri ayrı ayrı ele almaktadır. Fakat ikinci delil birinci delilin tamamlayıcısı olarak da okunabilir. İkinci delilde Râzî, Allah'ın var etme ve yaratmadaki

²⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 3/108-9.

kudretinin ispatı ile, yaratmada birden fazla failin gereksizliği arasında doğrudan ilişki kurmaktadır.²⁵ Bu durumda şayet Zorunlu Varlık sudûr nazariyesinden farklı olarak, ilke bir tanrı olmanın ötesinde yaratmaya kâdir ise, başka deyişle Eş'arî düşüncedeki gibi Fâil-i Muhtâr ise, vasıtaların varlığı gereksiz olur.²⁶

Sonuç olarak, felsefî açıdan, ezeli varlık fikri kendisinden meydana gelecek varlıklarla zaman bakımından değil de zât bakımından zorunlu/sebeup ve mümkün/mesebep olmayı gerektirir. Ancak Tanrı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi hudûs gibi zamansal bir tasavvurla açıklamaya çalışan kelâmcıların açıklama modelinde (*ex nihilo*), Tanrı'nın iki hali ortaya çıkmaktadır: bil-kuvve yaratan ve bil-fiil yaratan Tanrı. Felsefî ezeliyyet, fiil bakımından da ezeliyeti gerektirdiği için, kelâmcıların ezeli kavramı problemlili olarak gözükmektedir. Dolayısıyla kendisinden hâdis fiillerin sudûr ettiği tanrı tasavvuru felsefî problemler içermektedir. Bu problemler çeşitli fizoloğlar açısından ele alınmış ve kelâmcılar eleştirilmiştir. Eleştirilerin en güçlü olduğu husus, kelâmcıların Tanrı-zaman ilişkisini açıklayamamaları olmuştur. Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozofların yanında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 547/1152) gibi bazı kelâmcı sayılabilecek şahsiyetler de kelâmcıların hudûs nazariyesini yapısal eleştirilere tabi tutmuş ve çelişkilerini tespit etmişlerdir.²⁷ Ancak Râzî hudûs nazariyesini gerekli gördüğünü belirtmekle birlikte eksik bulmuş ve Zorunlu Varlık tasavvuru ile ikmal edileceğini ihsâs ettirmiştir. Bu bağlamda Râzî'nin sorusunu burada yineleyecek olursak, hudûs nazariyesinin bir nihayi gayesi olarak alemin bir nedene olan ihtiyacı sonucu aynı zamanda bu nedenin Zorunlu Varlık olduğu neticesine başka delillendirmeler olmaksızın götürebilir mi? Râzî bu sorunun kendisine kadar olan süreçte hiçbir kelâmcı tarafından sorulmadığını söylemişti. Ancak Râzî de diğer hudûsçu kelâmcılar gibi, ezeli varlıktan hâdis fiillerin ortaya çıkabileceği düşüncesini destekleyecek bir şekilde, Zorunlu Varlık ile alemin nedeni arasında başka varlıkların gerekli olamayacağını savunmaktadır.

1.3. Felsefede Kozmolojik Argümanın Gerekliliği

Bu çalışmanın girişinde sorulan soru tekrarlanacak olursa, metafiziğin konusunun ispat edilmesi için İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi fizik kaçınılmaz mıdır? İbn Sînâ'nın yaptığı gibi ontolojik kavramlar üzerinden de isbât-ı vâcib mümkün müdür? İbn Sînâ'nın delilinin kozmolojik boyutlarının olup olmadığını sorgulayan İbn Rüşd, hala delilin fiziği gereksizleştiren metafizik bir isbât-ı vâcib modeli olduğu düşüncesinden vazgeçmeyecektir.

²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 3/109.

²⁶ Eş'arîlerin en çok üzerinde durdukları ilahi sıfatların başında kudret gelir. Eş'arîler nedensellik ya da aracılı yaratma gibi ilahi kudretin mutlaklığına hâlel getirecek her bir açıklama modeline eleştirel yaklaşırlar. Başka bir deyişle, aracılı yaratma fikri filozofların tanrı tasavvurunda zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesi Eş'arî kelâmcıların cihetinden bakıldığında Kadir-i Mutlak anlayışına hâlel getirmektedir. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1909), 41-42. Gazzâlî'nin bu hususta en keskin Eş'arî görüşleri *el-İktisâd*'ta verdiğini savunan Binyamin Abrahamov, diğer bazı eserlerinden Eş'arîlik'ten kısmen noktalarda ayrıştığını savunur. Karşılaştırmak için bakınız: Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.

²⁷ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 115-134; Tuna Tunagöz, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 171-203; Hüseyin Şahin, "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yöneltiltiği Eleştiriler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 177-190.

Bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı ve özellikle kendi dönemindeki İbn Sînâcılarını Tanrı-alem ilişkisi üzerinden kurgulanması gereken isbât-i vâcib argümanlarında fiziği ihmal ettikleri için eleştirecektir. Çünkü İbn Rüşd bahsedildiği üzere fizik olmaksızın bir isbât-ı vâcibin mümkün olmadığını savunur. Neden? İbn Rüşd'ün temel motivasyonu, bir ilmin, kendi konusunu ispatlayamayacağıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ'yı değerlendirirken, onun yapmış olduğu hataları tespit etmektedir. Bir metafizik delil olarak takdim edilen Zorunlu Varlık anlayışının öncüllerinin aslında fizik alanına girdiğini göstermektedir.

Bir Aristocu olarak da bilinen İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya mesafeli yaklaşmaktadır. Önceleri bir Aristo şârihi olarak kabullendiği İbn Sînâ'nın, aslında Yeni Eflatuncu tesirde kaldığını farkedecektir. Bu bağlamda İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın felsefi açıklamalarına temkinle yaklaşmakta, eleştirilerini de Aristo üzerinden temellendirmektedir. İsbât-ı vâcib hususunda kabul görmüş İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışını İbn Rüşd, kozmolojik delileri, daha spesifik ifade ile Aristo fiziğini dışarda bırakması sebebiyle de eleştirmektedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın ispatlama biçiminde ortaya çıkan problemlere işaret ederek, bunun felsefi bir açıklama olmadığını göstermektedir. Öyleyse felsefi bir açıklama nedir? Konu ile ilgili çeşitli spekülasyonlar yapılabilir. Ancak bir açıklamanın felsefi olabilmesi Aristocu dizgede, meseleler arasındaki ilişkiler tespit edilirken açıklanan meselenin ilkesine ulaşabilmektir. Bu nedenselci evren anlayışında ilimler arasındaki ilişkiler de benzer şekilde tasavvur edilmiştir. İbn Rüşd özellikle ilimler arasındaki nedenselliğe dayalı hiyerarşinin sıkı bir savunucusu olarak karşımıza çıkarken, İbn Sînâ'nın Aristo felsefesinin temel ilkesini ihlal ettiğine dikkat çekecektir.

Harry A. Wolfson'un da altını çizmeye çalıştığı gibi, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisi kozmolojik argümanların gerekliliği hakkındadır.²⁸ İsbât-ı vâcib meselesinde fizik temelli çıkarımları göz önüne almaksızın konu hakkında sonuç elde edilemeyeceğini savunan İbn Rüşd, daha Aristocu bir tavır sergileme ihtiyacı hissetmektedir. En azından Wolfson'un İbn Rüşd okuması, filozofu Aristo'ya daha da yaklaştırmaktadır. Wolfson, İbn Rüşd'ün fizik şerhinden alıntılar yapmaktadır. Bu alıntı ve atıflara göre filozof, metafizik varlıkların *varlıklarına* dair bilgiye fizik içerisinde ulaşabileceğini ancak onların ne olduğuna dair tasavvurların ise metafizik ile elde edileceğini ifade etmektedir.²⁹ İbn Rüşd şu şekilde devam etmektedir:

İkinci Analitikler'de 'hiçbir ilim kendi konusunun varlığını ispat edemez' tezi zaten gösterildi. Ancak bir ilmin konusu ya bedihî olarak kabul edilir ya da başka bir ilimde ispat edilir. Bu sebeple İbn Sînâ, bir metafizikçi ilk ilke'nin varlığını ispat eder diyerek, aşırı bir şekilde hata etti.³⁰

Metafizik ve fizik arasındaki temel farklılıklar Aristo'nun dört neden tasnifi üzerinden açıklanacak olursa, fizik ilmi maddi neden bağlamında iki hususu açıklar: madde ve hareket. Ancak diğer nedenlere cevap verilmediği müddetçe madde ve harekete dair açıklamalar da tamamlanmış olmayacaktır. Geriye üç nedene cevap vermek kalıyor: Sûrî (formel), gâî (ereksel) ve fâ'il (etken). Ancak bu sorulara metafizikte cevap verilir.³¹ İbn Rüşd'ün Aristo yorumunda dört neden fizik ve metafizik arasındaki katı ilişkiyi içine almaktadır. Maddî

²⁸ Harry A. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on The Prime Mover", *Hebrew Union College Annual* 23/1 (1950), 691.

²⁹ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 691; İbn Rüşd, *Physics*, I, 9, 192a, 34-36.

³⁰ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 691-2.

³¹ Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 23.

nedenin bir sonucu olarak hareketi konu edinen bir fizikçi, maddeden bağımsız bir ilk hareket ettiricinin olması gerektiği sonucuna ulaşır.³² Fizik bilimini ilgilendiren bir soruya cevap verilmeden, doğrudan metafizik yapıldığında, ulaşılan sonuçların burhânî olmadığı altını çizen İbn Rüşd, İbn Sînâ hakkında şöyle devam etmektedir: “Öte yandan, İlk İlke'nin varlığını ispat için İbn Sînâ'nın metafizikte kullandığı beyanlar, doğru olmayan önermelerdir ve tamamen cedelfidir. [Bu sebeple] dikkate değer hiçbir şey ifade etmez.”³³ İbn Rüşd açısından bakıldığında İbn Sînâ, fizikten metafiziğe doğru zorunlu bir geçiş kavramı olarak İlk İlke'yi ispat eden Aristo'dan ve onun takipçilerinin geliştirdiği felsefi gelenekten sapmış gözükmektedir.³⁴ İlimler arası ilişkiler hususunda, özellikle fizik-metafizik ilişkisinde İbn Rüşd katı bir tavır sergilemektedir. Benzer eleştirileri, metafiziği dikkate almadan isbât-ı vâcib hakkında doğrudan kozmolojik deliller ileri süren kelâmcılar için de yapmaktadır.

Bütün bu eleştiriler dikkate alındığında şu soru doğal olarak sorulabilir: İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili tam manasıyla metafizik bir yöntem midir? İbn Rüşd, her isbât-ı vâcib delilinde fizik-metafizik ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini, kendisine kadar meşhur olmuş yöntemleri eleştirerek belirtmiş oldu. Ancak tersten bir okuma yapılacak olursa, metafizik ya da ontolojik olarak meşhur olmuş isbât-ı vâcib delillerinin fizikten bağımsız olarak tamamlanamayacağı da işaretini vermektedir. Wolfson'un İbn Rüşd yorumu üzerinden tartışma yürütülecek olursa, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık kavramı aynı zamanda mümkün varlıkları da beraberinde zorunlu olarak getirmektedir. Başka bir deyişle Tanrı, zorunlu olarak bütün ilkelerin varlığının nedenidir. Bu zorunluluk, dolaylı dahi olsa ay-altı alem için de söz konusudur ve bu sebeple ay-altı alemdeki hareketi başarılı bir şekilde açıklayan Aristo fiziği gözardı edilemez. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili metafizik bir yöntem hissi verse de bazı önermelerini fizikten almak zorundadır.³⁵

İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisindeki temel kaygı nedir? Metafizik ilkelerle dahi olsa bir isbât-ı vâcib delili takdim edilmesi, bir teist filozof için neden problem olabilir? İbn Rüşd'ün Aristo'ya olan hayranlığı metinlerinde hissedilir derecede vardır. Ayrıca mükerrer bir şekilde İbn Rüşd, İlke İlke'nin ispatı hususunda Aristo'nun *Fizik*'te yaptığından daha burhânî bir metot olmadığını ve bu hususu göz ardı etmenin ise kendisinin savunduğu Aristocu felsefeden bir sapma olacağını düşünmesidir.³⁶ Aristo'nun detaylı ve boşluk bırakmadan ulaştığı İlk İlke anlayışına İbn Sînâ daha kestirme bir yöntemmiş gibi görünen ve yine kaynağı Aristo'ya kadar uzanan ontolojik kavramlar üzerinden bir isbât-ı vâcib delili ile ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Lakin İbn Rüşd, Aristo'nun kavramları üzerinden kendince bir felsefe uyarlayan İbn Sînâ'nın aslında isbât-ı vâcib için bir metot sağlamadığını; bilakis, onun bu konuda başarısız olduğunu savunmaktadır.³⁷ Aristo'nun temel gayesi bilimsel yöntemlerle madde ve hareketi açıklayabilmektir. Bu gaye metafizik bir varlıktan bağımsız

³² “What became plain in physics: that there is an immaterial [first] mover.” Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 24.

³³ Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 24.

³⁴ Averroës, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*, ed. Charles Genequand (Leiden: E.J. Brill, 1984), 73-4.

³⁵ Wolfson, “Averroës' Lost Treatise on the Prime Mover”, 697.

³⁶ Carlos Steel and Guy Guldentops, “An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation”, *Recherches De Théologie Et Philosophie Médiévales* 64/1 (1997), 97.

³⁷ Steel ve Guldentops, “An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause”, 98.

olarak mümkün gözüküyordu. Aslında fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir metafizik varlık zorunlu hale geliyordu. Bu sebeple, madde ve hareket açısından Aristo *Fizik VIII*'te artık fiziği bitirdiği noktaya gelirken, metafiziği de başlatmıştı. Ancak öte yandan, İbn Rüşd'ün rivayetine göre İbn Sînâ öğretisi ise tamamen farklı anlaşılmıştı. Salt fizik üzerinden maddeden bağımsız bir varlığın varlığını ispatlamanın imkansızlığı savunulur hale gelmişti. İbn Rüşd'e göre, böylesi berbat (abominable) bir düşünce sadece bilimi/felsefeyi hiçe saymakla kalmıyor aynı zamanda bir bütün halinde varlığın tabiatını yok ediyordu.³⁸ Kısacası İbn Rüşd, kendi zamanındaki İbn Sînâcılığın felsefenin sonunu getirdiğini ihsâs ettirmektedir.

İbn Rüşd, muhtemelen kendi çağındaki İbn Sînâcılığın geldiği noktanın felsefeyi tüketeyeceğini dikkate alarak, Aristo'nun metinlerinin şerhine ağırlık verdi ve İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâcılığa karşı da müstakil risaleler kaleme aldı. Bu risalelerden bazıları günümüze ulaşmamıştır. Ancak H. A. Wolfson bu risalelerden birisini genel hatları ile Moses ben Joseph al-Lâwî'nin metinleri ve mevcut İbn Rüşd külliyatı üzerinden yeniden inşa etmiştir. Bu metinlerde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili ilimler arası ilişki açısından eleştirilmektedir. Öte yandan Carlos Steel ve Guy Guldentops "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation" (İlk Neden Hakkında İbn Rüşd'ün İbn Sînâcılara Karşı Bilinmeyen Bir Eseri: Tahkik ve Tercüme) adlı bir makale yayımlayarak İbn Rüşd'ün bilinmeyen başka bir risalesini de dikkatlere sunmuşlardır. Bu makale daha çok İbn Rüşd'ün *Câmil*'ine yani *Küçük Şerhler*'ine benzemektedir. Burada Aristo'dan uzun alıntılar/çeviriler yapılarak İbn Sînâ'nın hataları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fiziksiz bir metafiziğin imkansızlığını her fırsata vurgulayan İbn Rüşd, bir bakıma Falcon'u haklı çıkaracak bir üslupla, ilk İlke hakkındaki temel bilgilere fizikle ulaşılabileceğinin altını çizen (Aristo'dan) alıntılar yaparak, İbn Sînâcılığa karşı reddiye sadedinde cevap vermeye çalışmıştır. Şöyle ki:

Sonlu bir kuvvetin sonsuz bir zaman diliminde hareket etmesi mümkün değildir ve dolayısıyla sonsuz olduğu ispat edilen bir hareketin hareket ettiricisinin de sonsuz bir kuvvet olması gerekir. Dolayısıyla, [Aristo'nun da] kanıtladığı gibi, sonlu bir cisimde sonsuz bir kuvvet bulunamayacağına ve her cisim sonlu olduğuna göre, sonsuz bir süre boyunca hareket eden bu kuvvetin bir cisim içinde bulunamaması, [sonlu cisimlerden] bağımsız olması zorunludur.³⁹

Aristo *Fizik VIII*'in son faslında böyle bir bilgiye ulaşmıştır. Başka bir deyişle fizik için mütemmim cüz olan ancak fiziğin de konusu olmayan bir varlığın fizik içerisinde açıklanması gerekiyordu. Fizikte, madde ve hareketi konu edinmesi hasebiyle, ilk İlke'nin bir yandan varlığı ispat edilirken, bir yandan da fiziğin konusu olmadığı tespit edilmeliydi. Aristo'dan alıntılanan pasaj, ilk İlke'nin ne hareket bakımından ne de madde bakımından artık fiziğin konusu olmadığını teslim etmektedir. Böylece fizik, varlığı madde ve hareket açısından açıklayarak görevini ikmal etmiş oldu ve artık söz, varlığı varlık olması bakımından inceleyen metafiziğe verilmiş oldu. İbn Rüşd açısından bakıldığında İbn Sînâ, fiziği kendi içinde hala hipotetik görerek,⁴⁰ doğrudan metafizik bir isbât-ı vâcib delili

³⁸ Steel ve Guldentops, "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause", 98.

³⁹ Steel ve Guldentops, "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause", 107; Aristotle, *Physics VIII*, 10/266a24-b6.

⁴⁰ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 696.

sürdüğünü iddia etmekle aslında sadece fiziği işlevsiz hale getirmekle kalmadı; kendi delilinin ispatında da başarısız olmuş oldu.

Özetle, bir bakıma İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, ay-altı alemleri dikkate almaksızın ay-üstü alem üzerinden bir delil tavsiye etmiştir. Ay-altı alemde hareket ve dolayısı ile zamansal hudûs söz konusudur. Ancak İbn Sînâ hareketi bir kenara bırakarak zamansal hudûsa konu olmayan, ezeli ay-üstü varlıklar üzerinden bir ontolojik kavram dikatomisi üretmiş (mümkün-zorunlu) ve kendi delilini tavsiye etmiştir. İbn Rüşd açısından yorumlandığında, bu kavram dikatomisi üzerinden üretilen isbât-ı vâcib modeli sorunludur. Neden? Fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir tanrının varlığını zorunlu kılar. Lakin felsefi açıdan Tanrı'nın varlığını ispat etmek yeterli değildir. Tanrı-fizik alem ilişkisi tespit edilmeksizin, tam bir felsefi açıklama yapılmış olmaz. Bu sebeple ay-üstü alem fizik ile Mutlak Varlık arasındaki ilişkiyi açıklamak için geliştirilmiştir; Mutlak Varlık'ı isbât etmek için ileri sürülmemiştir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan İbn Sînâ'nin ontolojik zorunlu-mümkün dikatomisinin anlaşılması ay-üstü alemleri bilmeyi zorunlu kılar. İbn Rüşd açısından bakıldığında Tanrı'nın varlığı ay-altı alem üzerinden ispat edilmeksizin bir ay-üstü alem modeline ihtiyaç yoktur.

2. Metafiziksiz Bir İsbât-ı Vâcib Mümkün Mü?

2.1. Alemin Hudûsuna Dair Zaman Delili ve Eleştirisi

2.1.1. Kelâm: Tek Bir Ezelî Varlık Fikri

Kelâmcıların üstlendiği temel görev, dinî ilimlerin temel dayanağı olan isbât-ı vâcib meselesidir.⁴¹ Ancak Tanrı'nın ispatı ne Kur'an ne de sünnet aracılığı ile yapılabilirdi. Bahsi geçen kaynakların epistemik değeri ancak ana konuları (Allah) ispat edildiği müddetçe mümkündür. Kur'an ve sünnetten hareketle kendi konularını ispat iddiaları ancak bir kısır döngüye götürür. Kelâmcılar naklin yanına aklın desteğine ihtiyaç duymuşlar ve nazarla Tanrı'nın varlığını ispat ederek sorunu çözmeyi amaçlamışlardır.⁴²

Tespit edildiği kadarıyla ilk metodik ispatlama biçimi, Ca'd b. Dirhem (öl. 118/736) ve Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745) kadar götürülmektedir.⁴³ Kelâmcıların genel olarak yapmak istedikleri, zorunlu sonuca götürecek bir kıyas üzerinden alemin bir yaratıcısının var olduğunu ispat edebilmektir. Bu bağlamda yakîn hissi veren öncüllere başvurulmuştur. Aristo'nun *Fizik* VIII'inde yapmak istediğini tedricî stratejiye uygun olarak açıklamak gerekirse, orada Aristo'nun temel prensiplerinden birisi şudur: "Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır." Bu öncül kelâmcıların "her hâdisin bir muhdisi vardır" öncülüne tekabül eder. Her iki önerme de bedihî hissi verir. Bu sebeple kelâmcıların en fazla mesai harcayacakları husus, alemin hudûsu üzerine olacaktır. Çünkü alemin hâdis oluşu bedihî olsaydı, kıyaslarının sonucu da zorunlu olarak bedihî olacaktı. Başka bir deyişle alemin bir

⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/37.

⁴² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979), 1/84-5; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/125; Fahreddîn Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirayeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/97-9; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/37-40.

⁴³ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/305. Kâdî Abdülcebbar hudûs nazariyesini bir isbât-ı vâcib delili olarak ilk istidlalde bulunan kelâmcıyı, Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf (öl. 850) olarak kaydetmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 1/156.

muhdisinin olduğu bilgisi zorunlu olacaktır ve nazara ihtiyaç kalmayacaktır; bilakis, “alem hâdistir” önermesi ispat/istidlâl/nazar gerektirir.

Aristo'nun ilk ilke'ye giderken başvurduğu ve vakıya da uygun hissi veren prensiplerden bir diğeri de her hareket edenin bir hareket ettiriciye olan zorunlu ihtiyacıdır. Ancak bu prensip, Aristo'nun nedenselci tabiat anlayışında teselsülü zaruri kılmaktadır, halbuki filozof açısından teselsül bir açıklama değildir. Bu sebeple Aristo'nun nedensellik anlayışında teselsül bir üst ilkenin varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. İlk ilke'nin temel vasfı Aristo fiziğinde her ne kadar ilk ve sürekli hareketin nedeni olsa da diğer yandan da teselsülün iptali için bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymamasıdır.

Benzer bir açıklama modeli kelâmcılar için uyarlandığında, ancak kendisi hâdis olmayan (ezelî) bir muhdis, ‘her hâdisin bir muhdisi vardır’ ilkesinin götüreceği açmazı/teselsülü açıklayabilir. Ayrıca hudûs nazariyesi bütüncül kelâm açısından kelâmcıların tanrı tasavvurları için de mümkün gözükmemektedir. Mu‘tezile'nin özellikle ilahi sıfatları açıklarken dayandıkları birden fazla kadîm varlığın imkansızlığı tezi aynı zamanda hudûs nazariyesinin de önemli bir basamağını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bütün varlık aleminde tek bir ezeli varlık olmalıdır ve istidlâl yoluyla hâdis olduğuna kanaat getirilen alemin muhdisinin ezeli olması zorunludur. Aksi halde teselsül iptal olmaz ve bir üst varlığa/ilkeye sıçranamaz. Aslında hudûs nazariyesinin dayandığı en önemli kabullerden birisi, tek bir ezeli varlık fikridir.

Buradan şu soru doğal olarak belirmektedir: O halde kelâmcıların isbât-ı vâcib için tercih ettikleri hudûs nazariyesi, alemin yaratıcısı ile zorunlu varlık arasında ara varlıkları gerektiriyor mu gerektirmiyor mu? Râzî'nin gündeme getirmek istediği ve kendisinden önce hiçbir kelâmcının sormadığını iddia ettiği mesele bir bakıma bu soru ile aynı kaygıları taşımaktadır. Hudûs nazariyesinin çıkış noktası olan hâdis (sonradan var olma) tasavvuru, Râzî'nin sorusuna başka bir minvalden ve doğrudan cevap vermektedir.

Şayet alemin muhdisi hala zorunlu/ezelî varlık değil ise teselsül iptal edilmemiş ve kelâmcıların hudûs nazariyesi tamamlanmamış olacaktır. Her ne kadar kelâmcılar doğrudan alemin muhdisine aynı zamanda “ezelîdir” diyerek hudûs nazariyesini tamamlamış olsalar da İbn Sînâ kelâmcıların açıklama modeline yapısal eleştiriler yöneltmiş ve bu modeli hatalı bulmuştur.

2.1.2. Felsefe: Birden Fazla Ezelî Varlık Fikri

Alemin sebebinin ezeliği noktasında hem imkân hem de hudûs delili açısından bir problem gözükmemektedir. Ancak iki delil arasındaki temel farklılık, alemin bir nedeni niçin zorunlu kaldığı sorusunda gizlidir. Bir filozofa göre alemin bir nedene olan ihtiyacı mümkün-zorunlu ayrımından kaynaklanmaktadır. Mümkün varlıklardan teşekkül etmiş ve yine kendisi de mümkün olan alemin kendisinin sebebi olması devir ve teselsülü gerektirecektir. Bu durumda teselsülü iptal edebilecek bir üst ilkenin, mümkün olmayan bir varlığın varlığı zorunlu olacaktır. Bir kelâmcıya göre ise alemin bir neden gerektirmesi, ezeli-hâdis ilişkisinden doğmaktadır. Sonradan meydana gelmiş ve kendisi de hâdis olan alemin modelinde teselsül ezeli varlık fikriyle iptal edilmiş olacaktır. Fakat İbn Sînâ bu açıklamayı felsefi bulmamaktadır.

İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların isbât-ı vâcib teşebbüsleri, doğru soru ile başlamadığı için zorunlu olarak doğru sonuçlara götüremez. Felsefi zaviyeden kelâmcıların isbât-ı vâcib hususunda ileri sürdükleri delilleri, her ne kadar Tanrı'yı ispat etmiş gibi

gözükse de aslında hala bir kabulden (belki de bir vehimden) ibarettir. Daha önce Aristo için sorulan soru, burada da geçerli gözükmektedir: Aristo İlk İlke sonucuna neden zaman kavramı üzerinden gitmedi? Felsefî bir açıklama açıklananın ilkesine ulaşıldığında tamamlanmış olur. Halbuki Aristo'ya göre zamanın ilkesi doğrudan İlk İlke değildir; bilakis, harekettir. Bu sebeple hareketin ilkesine ulaşamadığı müddetçe zaman meselesi felsefî bir şekilde fizik konuları minvalinde açıklanmamış olacaktı. Öte yandan kelâmcılar zamanı merkeze alarak delillerinin isbât-ı vâcib noktasında sonuç verdiğini iddia ettiler. İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların ulaştıkları sonuç her ne kadar ezelf bir varlık olsa da hala Tanrı'nın bizzat kendisi değildir.

Hareketi ezelf olarak kabul eden ve felsefî bir şekilde açıklamaya çalışan Aristo'da İlk İlke'den çıkan hareket de ezelfdir. Aynı şekilde alemin ezelfliği söz konusudur. Aristo ile aynı felsefî kabullere sahip olan İbn Sînâ, hareketin hatta zamanın ezelf olduğunu savunur.⁴⁴ İbn Sînâ felsefesinde zamanın bir başlangıcının olması fikri bir vehim olarak resmedilmektedir. Kelâmcıların öngördükleri gibi alem hâdis ve zamanın da bir başlangıcı olsaydı, mevcut alemin, yine kendisi gibi olan ve kendisinden daha önce var olan bir hâdis alem içinde var olması mümkün olurdu ve bu durum sonsuza kadar devam ederdi. Başka bir deyişle, öncesinde yokluğun öngörüldüğü bir açıklama modelinin aslında problemi açıklayamadığını; bilakis, bu açıklama modelinde ezelf varlık fikrine ulaşamayacağını ihsâs ettiren İbn Sînâ, kelâmcıların hudûs fikrini çürütmüştür. Peki İbn Sînâ'da hâdis alem fikri var mıydı? Bu soru halihazırdaki araştırmamızın kapsamını aşan ve müstakil çalışmayı gerektiren bir mesele olarak gözükmektedir. Bununla birlikte çalışmamızın ana konusu ile ilgili olarak birkaç hususu ifade etmek gerekecektir. Bir önceki pasajda altı çizildiği üzere hudûs anlayışının şartı olan tek bir muhdes alem tasavvurunda ezelf varlık fikrine ulaşmak imkansız olarak resmedilmişti. Ancak felsefede ay-altı ve ay-üstü alemler tasavvuru ile bu sorun çözülmeye çalışılmıştır.

Kelâmcılar ilke tanrı fikrinden uzakta isbât-ı vâcib problemini çözmeye çalışırken, süreç içerisinde yine kabulleri vardı. Bunların en başında yaratıcının bir olması gelmekte idi. Bir olana ulaşıldığında aslında kıyas doğru sonuç hissi verecekti. O halde kelâmcılar için Bir olanın kendine mahsus ve başka varlıklarda olmayan bir vasfının daha olması gerekecekti. O vasıf da ezelfiyet olmuştur. Bir ve tek olan varlık aynı zamanda ezelfdir. Bu vasfını kendisi dışında hiçbir varlıkla paylaşamaz. İbn Sînâ açısından bakıldığında bu çıkarım her ne kadar yakîn hissi verse de bir vehimdir. Gerek Aristo'da ve gerekse İbn Sînâ'da ezelfiyet paylaşılan bir vasıftır. İlk İlke'den çıkan ilk hareket de İlk İlke'yle birlikte ezelfdir. Benzer bir şekilde İbn Sînâ'nın ay-üstü alem varlıkları ezelfdir. Bu bağlamda bir soru doğal olarak sorulabilir: O halde kelâmcıların öncelik sonralık dedikleri nedir? İbn Sînâ açısından ezelf varlıklar arasındaki ilişki zamansal bir hudûs değildir; bilakis, zâtî bir öncelik sonralıktır.⁴⁵ Zamansal bir hudûs hissi verebilir ama bu bir vehimdir. Konu İbn Sînâ açısından dakikleştirildiğinde, zamansal hudûsun aslında zâtî hudûs olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu durumda evrenin ezelf oluşu kelâmcılar açısından iki probleme neden olabilir: i) İsbât-ı vâcib olarak ileri sürdükleri hudûs delilinin iptaline ve ii) bir şekilde isbât-ı vâcib gerçekleşmiş olsa dahi irade etmek gibi bir obje gerektiren sıfatların açıklanma zorluğuna.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdarfer (Tahran: Müessesese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 107-8; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", 126.

⁴⁵ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 107.

Burada açıklandığı üzere İbn Sînâ doğrudan hudûs eleştirisi yapmaktadır. Ancak onun Tanrı-alem ilişkisinde dayandığı sudûr nazariyesi, Tanrı'yı iradeli varlık olarak net bir şekilde ortaya çıkarmaz. Nitekim kelâmçıların İbn Sînâ eleştirilerinde bu iki kaygı ağırlıklı olarak hissedilmektedir. Kelâmçılar doğrudan hudûs delillerinde ve dolaylı olarak da ilahi sıfatların açıklanmasında neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi zamansal hudûs üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Böylece mürîd varlığın murâd varlıktan önce gelmesi gerektiğini savunmuşlardır. İbn Sînâ ise mürîd ile murâd arasındaki ilişki dakikleştirildiğinde zamansal hudûs algısının Tanrı-alem ilişkisinde bir vehimden ibaret olduğunu; neden ve sonucun zaman bakımından birlikte var olduklarını savunmuştur.⁴⁶

İbn Sînâ zaten zamanın ve hareketin ezeli olduğunu kabul etmişti. Bu durumda Zorunlu Varlık'tan çıkan ilk varlığın da ezeli olması gerekecektir. Zamansal hudûs kelâm düşüncesinde hakim olunca, Tanrı'nın İlk Neden oluşunda "İlk" zamansal anlamda (ezeli) kabul görmüştür. İlk olanın ezeli olması gerektiği fikri, ilk nedenin nesnesinden bağımsız ele alınmıştır. Bilakis ilk nedenin nesnesi zamansal hudûs içerdiği müddetçe İlk Neden gerekli görülmüştür. Gazzâlî'nin öngördüğü gibi tersten bir okuma yapılacak olursa, şayet alem ezeli ise, İlk Neden'e ihtiyacı olmamış olacaktır.⁴⁷ İleride benzer bir soru Cüveynî tarafından irade nosyonu üzerinden sorulacaktır. İbn Sînâ kelâmdaki ezeli kavramının problemlerinin zaten farkındaydı. Kelâmçıların ezeli varlık fikrini, aslında bir bakıma kendi kavramı olan, Zorunlu Varlık'a yüklemiş oldu. Kelâmçılara göre ezeli varlık tektir: Allah. İbn Sînâ ise ezeli varlığın tek olmadığını fakat zorunlu varlığın tek olduğunu iddia etti ve özellikle ay-üstü varlıklar için hem ezeli vasfını hem de zorunlu ifadesini kullandı. İbn Sînâ bu kullanımdan dolayı gelebilecek soruların da farkında idi: "Sen hareketi zorunlu yaptın. Ancak zorunlu varlık, varlık bakımından başka bir varlığa ihtiyaç duymaz!" Bu soru karşısında İbn Sînâ bir ayrıma gitti. Her manada mutlak ezeli varlık, varlığı kendinden olan varlıktır: Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd li-zâtihî*). Zorunlu Varlık dışında kalan bütün varlıklar, varlığı kendinden olmayan varlıklar oldukları için zorunlu mümkün (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî*) kategorisindediler. Ancak ilk bakışta Zorunlu Varlık ve zorunlu mümkün varlık arasında zamansal bir öncelik olduğu hissi doğmaktadır. İbn Sînâ bunun zamansal bir öncelik olmadığını; lakin, güneş ve ışığı ilişkisinde olduğu gibi zâtî bir öncelik olduğunu iddia ederek açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁸ Kelâmçıların ezeli dediğine İbn Sînâ zorunlu ifadesini kullanmıştır. Fakat kelâmçılardan farklı olarak filozof birden fazla zorunlu/ezeli varlık olduğunu da iddia etmiştir. Bu ezeli varlıklar bir birinden bağımsız olsalardı, İbn Sînâ Zorunlu Varlık tasavvuruna ulaşamazdı. Ancak nedenselliğin bir sonucu olarak varlıklar arası zorunlu bir ilişkiyi öngören filozof, bu nedenselliği zaman üzerinden bir varlıkta sonlandıramazdı. O, varlıklar arası zâtî/varlıksal ilişkiyi dikkate alarak, varlık zincirini bir varlıkta yani Zorunlu Varlık'ta nihayete erdirdi. Böylece İbn Sînâ varlıklar arası ilişkiyi hudûs ile değil de imkân (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî*) ile açıklayarak kelâmçılara cevap vermiş oldu.

⁴⁶ Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York: Caravan Books, 1981), 67-8.

⁴⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 123.

⁴⁸ Avicenna, *The Physics of The Healing: a parallel English-Arabic text*, çev. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), 364; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 14: Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 115.

Kelâmcıların Tanrı-alem tasavvurlarındaki zamansal hudûs felsefî temelleri açısından da doğruluğunu korumaktadır. Alemi bir bütün halinde hâdis kabul eden kelâmcıların, Tanrı-alem ilişkisini zamansal olarak ele aldıklarında, vardıkları nokta bir ezeli varlığın gerekliliği idi. Ancak doğrudan yaratan, Fâil-i Muhtâr bir tanrı tasavvuruna sahip olan kelâmcılar, felsefî ay-üstü alemi, başka bir deyişle Tanrı'dan başka ezeli ve zorunlu varlıkları reddetmektedirler. Bu durumda da Tanrı'nın kevn ve fesat aleminde (ay-altı alemde) varlıklarla doğrudan yaratma ilişkisi olacaktır. Değişenlerle doğrudan ilişkili olanın da değişmesi gerektiği fikri üzerinden, İbn Sînâ kelâmcıların tanrı anlayışını tenzih dairesinde tenkide tabi tutar. Lakin aracısız yaratma fikri lehinde kararlılık gösteren kelâmcılar, Fâil-i Muhtâr nazariyesini başka bir şekilde açıklayamayacaklarını varsayarlar. Öte yandan ise mutlak ezeli varlığı (Tanrı'ya) doğrudan yaratma fikriyle açıklamayı mümkün görmeyen İbn Sînâ ay-üstü alem tasavvuru ile, yani, zât bakımından hâdis ama zaman bakımından ezeli araçlarla bir çözüm önermektedir. Kısacası İbn Sînâ'ya göre, bir başlangıcı olması bakımından ay-altı alemdeki zamanın ilkesi olan hareket⁴⁹ de kendi başına Mutlak Bir'e götüren ilke değildir.⁵⁰ Tersten okunduğunda ilk hareket ettiricinin ay-üstü ezeli ve zorunlu bir varlık olması, Mutlak Zorunlu Varlık'a doğrudan götürmemektedir.

Ezeli-hâdis ilişkisini metafizikten destek alarak açıklayan İbn Sînâ, Tanrı-alem ilişkisinin nasıllığına dair bir cevap vermiştir. Fakat özellikle Cüveynî'den başlayarak Eş'arî kelâmı açısından böyle bir sorunun yakînî bir cevabı olamaz. Bu bağlamda -daha önce kısaca bahsedildiği üzere- Cüveynî metafizik alanda aklın limitlerini sorgulamaktadır.⁵¹ Bu hususta pesimist bir tavır sergileyen Cüveynî, kendisinden sonraki kelâmı da etkilemiştir. Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcıları Cüveynî'yi takip ederek kelâmı yöntem eleştirisi yapmışlardır. Cüveynî'nin eleştirileri tersten okunduğunda bir bakıma İbn Rüşd haklı çıkmaktadır. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki eleştirileri metafizik bilgiyi neredeyse imkansızlaştırmaktadır. Akılla ancak varlık sorularına (*umûr-i cumliyye*) cevap verilebileceğini, devamında ise yakînînin mümkün olmadığını iddia etmektedir.⁵² İbn Rüşd ve Falcon üzerinden genel bir resmi çizilen Aristo'nun fizik anlayışı ile kelâm karşılaştırıldığında, kelâm Aristo fiziğinin ötesine geçememiş ve hatta Cüveynî açısından bakıldığında geçmemesi gerektiği hissi verilmiştir. Özellikle Cüveynî bu anlayışın alt yapısını oluşturmuştur. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki kelâm anlayışı, Aristo'nun *Fizik VIII*'inin son bölümündeki metoda benzeşmeye başlamıştır. Başka bir deyişle Aristo İlk İlke'nin fiziğin konusunu olmadığını ispat ederken yapmış olduğu negatif teoloji, Eş'arî kelâmı için uygulanır hale gelmiştir. Artık Eş'arî

⁴⁹ Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 126-9.

⁵⁰ "[İbn Sina] Aristoteles ve şarihleri reddederek şöyle dedi: İlk Gerçek'e hareketten ve onun hareketin ilkesi olduğundan yola çıkılarak varılması uygun değildir. Ayrıca bu şekilde O'nun, [diğer] varlıkların ilkesi olması ispatlanamaz (*tekellüf*). Bu grubun öne sürdüğü şey, İlk Gerçek'in mevcudun ilkesi olmak yerine muharrik olduğunu ispattan daha fazla bir şey değildir. Böylece onlar [Aristoteles ve takipçileri] Tanrı'ya aciz bırakmış olur. Hareket, tüm varlıkların ilkesi olan Gerçek Bir'i ispat etme yöntemi olacak [bu mümkün mü?!!] İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", *Aristo 'inde'l-'Arab: dirâse ve nusûs gayr menşûre*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978), 23. Tercümenin devamı için bakınız: Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 101-2.

⁵¹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 11-25. İlimler açısından bilgi-yakîn ilişkisine dair Cüveynî'nin görüşleri ve kelâm ilmindeki mevcut metotlar hakkındaki eleştirileri için bakınız: Cüveynî, *el-Burhân*, 1/111-158.

⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/142.

kelâmcıları, Tanrı'nın fiziğin konusu olmadığını ispat ederken, bir yandan te'vîl teorilerini güçlendirmişler diğer yandan da metafizik yapmaktan neredeyse sakınmışlar ve yapan filozof ve kelâmcıları eleştirmişlerdir.

2.2. Alemin Hudûsuna Dair İmkân Delili ve Eleştirisi

2.2.1. Aracısız Yaratma ve Tek Bir Alem Modeli

'Alem hâdistir' şeklinde bir önermeyi içeren kelâm delilinin en çok zorlandığı husus alemin zamansal hudûsu olarak öne çıkabilir. Elbette "alemin hudûsunu" ispat etmek için kelâmcılar çokça mesai harcamışlardır. Ancak alemin hudûsu ispat edilse dahi hâdis olan bir alemden bir muhdise ulaştıktan sonra sorunlar çözülmüş müdür? Tanrı-alem ilişkisi, kelâmcıların yine zorlandıkları en temel ikinci sorunu beraberinde getirmiştir: Ezelf-hâdis ilişkisi. Kelâmî dizgede Mutlak Ezelf olan varlık aynı zamanda Fâil-i Muhtâr'dır ve doğrudan yaratır. "Doğrudan Mutlak Ezelf'den çıkan varlık hâdis olabilir mi?" sorusu kelâmcılara karşı başka bir temel eleştirinin başladığı yer olarak gözükmektedir. Muhtemelen kelâm kozmolojik argümanına dair polemikleri dikkate alan Cüveynî -birazdan görüleceği üzere- kozmolojik bir ispata yönelmek yerine ontolojik kavramlarla alemin kîdeminin imkansızlığına yoğunlaşacaktır. Ancak onun ispat yöntemi de doğrudan ezelf-hâdis ilişkisine dair bir cevap verememektedir. İbn Rüşd bunun farkındadır ve Cüveynî'ye dair eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırır.

Cüveynî'nin *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*'sindeki alemin hudûsuna dair bölüm acaba felsefî alem tasavvuruna bir reddiye midir? Filozoflardan farklı alem anlayışını serimlerken Cüveynî, kelâmcı zaviyeden çelişkileri tespit etmektedir. Kelâmcılar umumiyetle, alemin hudûsuna dair kozmolojik deliller geliştirmişlerdir. Bunların başında kelâm atomculuğu gelmektedir. Ancak Cüveynî, kelâm atomculuğunun alemin hudûsuna dair uzun bahislerini bir kenara bırakarak, ontolojik kavramlarla alemin hudûsunu ispat gayesindedir. Onun izlediği yöntem *sebr* ve *taksîm* yöntemidir. Cüveynî hakkında genel bir not düşmek gerekirse, o *sebr* ve *taksîm* yönteminde (metodun da doğasına uygun olarak) ikiye indirdiği/*taksîm* ettiği öncüllerden birinin doğruluğunu (verification) açıklamak yerine diğerinin yanlışlığını (falsification) göstermektedir. Çünkü bir öncülü *nazarî yöntemlerle* doğrulamak çoğunlukla polemige açık olmaktadır. Muhtemelen bu sebeple Cüveynî kozmolojik bir yöntem yerine ontolojik açıdan, daha kestirme bir şekilde sonuca gitmeyi amaçlamıştır. *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye* gibi zaten muhtasar olan bir metinde alemin hudûsunu ontolojik kavramlarla yaklaşık iki sayfada ispat etmektedir.

Cüveynî alemle ilgili tartışmayı ikiye indirmektedir: alem ya hâdistir ya da kadîmdir. Üçüncü halin imkansızlığını varsayan bu *taksîm*de Cüveynî, alemin hudûsunu doğrulamak yerine kîdeminin yanlışlamayı tercih etmiştir. Ancak bu tercihin kabulleri vardır. İlk kabul, tek bir alem tasavvurudur. Bu bağlamda Cüveynî'nin ilk cümlesi şudur: "Alem, Allah (c.c.) dışındaki varlıkların tamamıdır".⁵³ Bu şekilde filozofların ay-üstü ve ay-altı alem tasavvurlarına itiraz etmiştir. Ancak bu itirazı biraz daha derinleştirecektir. İbn Sînâ hudûs kavramını dakikleştirirken, zâtî hudûs ile ay-üstü alemleri temellendirmeye çalışmıştı. Zamansal hudûsun ay-üstü alemde imkansızlığını ve ay-üstü varlıkların ezeliyetini iddia

⁵³ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 16.

eden İbn Sînâ'ya karşı Cüveynî, yine imkân (*cevâz*)⁵⁴ kavramı üzerinden karşılık verecektir. Ancak onun kavram eşleştirmesinde, hudûs ile imkân eş anlamlıdır. Yaratıcı dışındakilerin imkânı tespit edilirse, alemin de cevâzı/imkânı/hudûsu ispat edilmiş olacaktır. Bu minvalde Cüveynî, alemdeki her şeyin mümkün olan bütün vecihlerden bir tanesi üzerine tercih edilmiş olmasıyla alemin imkanını öne çıkarırken aslında hudûsunu da ispat ettiğini varsaymaktadır. Peki bütün vecihlerden neyi kastetmiş olabilir?

Cüveynî'ye göre aklın şöyle bir hüküm vermesi çelişkiye neden olmaz: “Bu şekil sahibi cisimlerin başka hey'etlerde olmalarını farz etmek mümkündür.” O halde başka şekillerde olmaları mümkün olan varlıkların, hali hazırda vâkî oldukları şekilde var eden bir var edicinin varlığı, alem ve içindekileri mümkün varlık kategorisine dahil edecektir. Bu durumda “mümkün olan bir varlık için asla zorunlu (*vücûb*) hükmü verilemez” ve “alem için artık mümkün hükmü verilmişse, onun kıdemine dair hüküm imkansızdır.”⁵⁵ Kısacası *mümkün olan aynı zamanda hâdistir* şeklindeki bir varsayım ile alemin kıdeminin imkansızlığını/yanlışlığını ispat eden Cüveynî, *sebr* ve *taksîm* yöntemindeki ikinci seçenekten birinin zorunluluğunu, yani alemin hudûsundan başka bir ihtimalin kalmadığını göstermiş oldu.

Fakat İbn Sînâ ay-üstü alemdeki varlıkların zamansal hudûsunun imkansızlığını var sayarken, bu alemde illet ve ma'lûl arasında zamansal bir ilişkinin olmadığını, bilakis eş zamanlı var olduklarını ispat etmişti. Bu alemdeki varlıklar için bir hudûstan bahsedilecekse, ancak zâtî bir hudûstan bahsedilebileceğinin de altını çizmişti. Bu durumda alem ve illeti arasında zamansal bir ilişki olmadan da Tanrı dışında ezeli bir mevcuttan bahsedilebilir. Bu açıklamanın da farkında olan Cüveynî sorunu irade kavramı üzerinden çözmektedir.

Aslında irade hem felsefecilerin kelâmcıları hem de kelâmcıların felsefecileri Tanrı-alem ilişkisinde eleştirdikleri anahtar kavramlardan biridir. Filozoflara göre, şayet alem mürîd bir varlık tarafından doğrudan yaratılmışsa, neden şu zamanda değil de bu zamanda yoktan var edilmiştir? Başka bir deyişle, yoktan var edilen alemin var eden mürîd varlığın iradesinde ne değişti de alem ibda'/yoktan var oldu? Zaman bakımından hâdis evren anlayışını Tanrı açısından mümkün görmeyen filozoflara karşı Cüveynî, yine irade kavramından yola çıkarak, murâd bir alemin kadîm olmasının muhâl olduğunu savunacaktır.

Alemin kendi kendine var olması imkansızdır. Bu durumda alemin bir illete ihtiyacı vardır. Fakat o yaratıcı ihtiyar sahibi olmalıdır. O halde mümkün olan alem için aklen başka imkanlar söz konusu iken, neden muayyen/belli bir form üzerine yaratılmıştır? Bu form üzerine kendi kendine var olması da imkansızdır; çünkü, imkân kavramı, bir mümkün varlığın kendi kendine var olamayacağını ifade eder. Şimdilik mümkün alem tasavvurunda iki husus netleşmiş oldu: i) Hali hazırdaki alem dışında da başka bir formatta alemin var olması aklen mümkündür ii) mümkün alemin kendi kendine var olması imkânsızdır, yani bir illete ihtiyacı vardır. Cüveynî alemin başka formlar üzerine var olmasının imkânı

⁵⁴ Cüveynî ile İbn Sînâ imkân kavramlarını aynı anlamda kullanmazlar. İbn Sînâ'da her ne kadar harekete konu olmayan metafizik varlıklar var olsalar da hala zâtları bakımından mümkündürler. Ancak kelâmcıların mümkün varlık nosyonu cevher ve arazdan bağımsız olamaz. Ayrıca mümkün varlık, yoktan ve doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış olmayı gerektirirken, mümkün varlıkla zamanın başlar; bu sebeple, her tür mümkün varlık zamansal bakımdan da hâdistir. Lütfi Bozkale, “İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2012), 223.

⁵⁵ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 16.

üzerinden, hali hazırdaki formu irade eden, mürîd bir varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşır.⁵⁶ Burada dikkate değer husus ise irade edilen şeyin hâdis olmak zorunda olup olmadığıdır. Cüveynî murâd edilenin mutlak manada muhdes olması gerektiği istikametinde tartışmayı yönlendirmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar tersten okunduğunda şu sonuç söz konusu olmaktadır: “Mümkün bir varlık için hem ezeldir hem de bir ihtiyarı/iradesi vardır” demek muhâldir. Bu durumda “alem ezeldir ve onun ihtiyar sahibi bir illeti vardır” demek de muhâldir. Çünkü ezeli olan bir varlık, bir mürîd varlığa ihtiyaç duymaz. Bu durumda irade edilen mevcudun hudûsu gerekecektir. Bir kelâmcı olarak Cüveynî irade kavramını imkân kavramıyla ilişkilendirerek, başka hey’etlerden oluşmuş farklı mümkün alemler arasında belli bir tanesini tercih eden varlığın zorunlu olarak ezeli, tercih edilenin de zorunlu olarak hâdis olması gerektiğini savunmakta ve felsefenin Tanrı-alem tasavvurundaki zorunlu ve ezeli ay-üstü varlıklar anlayışına karşı çıkmaktadır.⁵⁷ Başka bir deyişle, kelâmcı perspektiften bakıldığında İbn Sînâ’nın zâtî hudûs anlayışı (illetin varlığının zorunlu olarak ma’lûlü eş zamanlı olarak gerektirmesi), başka alem formlarını imkân dairesinden çıkarmaktadır. Kabaca ifade edilecek olursa, illetlerin illeti (Mebdeü’l-mebâdî) olan Tanrı’dan başka alemin çıkması imkansızdır. Cüveynî perspektifinden bakıldığında, mutlak irade sahibinin ancak ezeli olabileceği sonucuna varılmıştı. Bu durumda İbn Sînâcı ay-üstü ve ay-altı alem ayırımında mutlak iradeli varlık olmadığı için ezeli varlık da yoktur. Ay-üstü alem tercih edilmemiştir; bilakis, iradesiz bir zorunluluğun neticesidir. Sonuç olarak Cüveynî, iradesiz ama mümkün varlıklar silsilesinin Ezeli Mutlak İradeli bir muhdiste son bulmasını akli zorunluluk olarak tasavvur etmektedir.

2.2.2. Aracılı Yaratma ve Çoklu Alem Modeli

Faslu’l-makâl’de İbn Rüşd, felsefecileri ve Eş’arî kelâmcılarını üçlü varlık tasnifinde bir yönden benzeştirmektedir.⁵⁸ Muhtemelen bu benzeştirme içerikten ziyade kavramsal üçlü tasniften öteye geçmemektedir. Aslında her bir varlık kategorisi dikkate alındığında Eş’arîler ile filozofların benzeşmesi neredeyse imkansızdır; çünkü, Eş’arî kelâmcıları ile filozoflar her bir varlık kategorisinde iki uç tarafı temsil etmektedir. Tanrı, ay-üstü varlıklar ve ay-altı varlıklar şeklinde üçlü ayırma gidildiğinde, Mutlak Ezeli, mümkün ezeli ve mutlak hâdis kategorisi yapılabilir. İbn Sînâ özelinde anlatılacak olursa, İbn Sînâ okuyucuları İbn Sînâ felsefesi için şöyle bir öneride bulunmuşlardır. Mutlak Ezeli varlık için sermed, ay-üstü varlıklar için dehr ve maddi varlıklar için de zaman kavramını tavsiye etmişlerdir.⁵⁹ Ay-üstü ve ay-altı alem ayırımı üzerinden açıklanacak olursa, filozofların ve kelâmcıların ay-altı alem tasavvurları hem illete ihtiyaçları bakımından hem de zamansal hudûsa konu olmaları açısından benzeşmektedir. İllete ihtiyaç duymadan kendiyile kâim olması bakımından tanrı

⁵⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 17.

⁵⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 17-18.

⁵⁸ Averroes, *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law And Philosophy*, çev. Massimo Campanini (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017), 91-3; M. Nesim Doru, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ’ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”, *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012), 249.

⁵⁹ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ’s Theory of God-World Relationship”, *God and Creation: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 43. Her ne kadar bu ayırım felsefi varlık anlayışı için kullanışlı gözükse de, M. Fatih Kılıç İbn Sînâ’nın metinlerinin bütününde bu ayırımın tam manasıyla keskinleşmediğinin notunu düşmektedir. Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, 128-9.

tasavvurunun filozof ve kelâmcılarda ortak olduğu söylenebilir. Üçüncü varlık kategorisinde kelâmcılar için meleklerden bahsedilebilir. Filozoflar ise ay-üstü varlık kategorisi ile Mutlak Ezelî ile zaman cihetinden hâdis arasında aracı varlıklar eklemişlerdir. Fakat her iki ekolün de tanrı tasavvurları dikkate alındığında kelâmcıların üçüncü varlık kategorisi, filozofların ay-üstü varlık kategorisi kadar zorunlu değildir.

Felsefi dizgede kevn ve fesat aleminde ayrıca maddi illet söz konusudur. Böylece maddi varlıklar mevcut olur. Maddi alem varlıkları varlık derecelerinde bir ucu temsil ederken, maddeden ve illetten münezze bir varlık olarak İlk Varlık, Tanrı da diğer bir varlık derecesini temsil etmektedir. İlk Varlık'ın doğrudan maddi varlık alemine müdahalesini tenzih açısından -ve hatta mevcut felsefi Tanrı-alem modelleri bakımından- mümkün görmeyen filozoflar, yine kendilerine kadar tevarüs etmiş modellerle açıklama ihtiyacı hissettiler. Benzer bir kaygıyı İbn Sînâ'da açık seçik bir şekilde görebiliriz. Ezelî ve hâdis dikotomisi ele alındığında maddi varlıkların hudûsu filozof ve kelâmcılar açısından bir tartışma konusu olmadığı gibi; elbette, Tanrı'nın ezeliyeti de her iki düşünce mensuplarınınca ihtilafa açık değildi. Lakin filozoflar Mutlak Ezelî'nin hâdislerle iribatını zorunlu olarak üçüncü bir varlık tasavvuru ile serimlemeye çalışmışlardır. Bu varlık kategorisinde hudûs artık zamansal olmayıp, zâtîdir. Başka bir deyişle bu varlık kategorisi ezeldir ve bir yönüyle zorunludur; fakat hala bir illete muhtaçtır.

İbn Rüşd, her ne kadar üçlü varlık tasnifinde kelâmcılarla felsefecileri kısmen benzeştirse de kelâmcıların alem tasavvurlarındaki problemleri felsefi açıdan eleştirecektir. Eş'arî kelâmcıların ana yöntemi nazar ve istidlaldir ve isbât-ı vâcib meselesinde akli temel almışlardır. İbn Rüşd bu hususu tartışmıştır. Ancak onların delillerinin ne akla ne de Kur'an'a uyduğunu not ederek, eleştirmektedir. Eş'arî öncüllerinin tutarsızlıklarını tespit ederken İbn Rüşd, özellikle Eş'arî atomculuğunun geldiği içinden çıkılmaz noktanın konunun uzmanları tarafından dahi anlaşılmasız hal aldığı ifade etmektedir.⁶⁰

Özellikle Eş'arî kelâmcıların benimsedikleri isbât-ı vâcib modeli alemin hudûsu üzerinedir. Filozoflar açısından buraya kadar kısmen sorun gözükmemektedir. Elbette kevn ve fesat aleminde varlıklar hâdistir. Fakat kevn ve fesat aleminde varlıklar doğrudan Ezelî Varlık'tan hudûsa gelmiştir, şeklindeki Eş'arî kabul, hudûs delilinin sonuç vermemesine neden olmaktadır.⁶¹ Felsefe ile kelâmın anlaşamadığı nokta Tanrı'dan doğrudan çıkan varlığın hâdis mi ya da ezelî mi olacağı üzerinedir. Filozoflar Tanrı'nın neden olduğu ilk varlığın zorunlu olarak ezeli olması gerektiği noktasında ısrarcılardır. Filozofların Tanrı-alem modelinde aracılı yaratma ezeli-hâdis ilişkisini açıklayabilmek için zorunlu olmaktadır. Bu sebeple Müslüman filozoflara kadar ulaşabilmiş ay-üstü varlıklar nazariyesi bu boşluğu kapatmak adına ideal gözükmektedir. Böylece filozofların Tanrı-alem ilişkisine dair tartışmaları metafizik alana taşınırken, kelâmcıların Tanrı-alem anlayışları, yukarıda genel çerçevesini verilen Aristo'nun *Fizik VIII*'inde ulaştığı İlk Muharrik tasavvurunun ötesine geçebilmiş değildir. Metafizikten yoksun bir Tanrı-alem ilişkisine dayalı bir isbât-ı

⁶⁰ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19.

⁶¹ Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1125.

vâcibin sonuç vermeyeceğinden emin olan İbn Rüşd, Eş'arî kelâmının yetersizliğini açık seçik bir dille eleştirmektedir.⁶²

Ezelî-hâdis ilişkisini doğrudan/aracısız tahayyül etmeyen İbn Rüşd'e göre, 'doğrudan yaratma' düşüncesi ile 'havâdisten hali olmayanın da hâdis olacağı' öncülü bir arada kullanıldığında ezeli tanrı fikrine ulaşmak imkânsız hale gelecektir. Ancak Eş'arîler alemin hudûsunu ispat ederken, hâdis varlıklardan müteşekkil âlemin de hâdis olması gerektiğini savunmuşlardı. Şayet havâdisten hali olmayan alemin ezeli olması mümkün değilse, doğrudan Tanrı-alem ilişkisinde de Tanrı hâdis olmak zorundadır. Felsefî açıdan iki zıttın bir delilde bulunması, bu çalışmanın iki önemli ismi olarak İbn Sînâ'nın ve İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiştir. O halde Tanrı ve hudûs alemi diye bir ayrım yapıldığında, Ezeli Varlık'tan hâdis varlıklar yalnızca aracılı meydana gelebilir.⁶³

2.2.3. Felsefî Metafizik'in Kelâm Açısından Açmazları

Cüveynî alemin hâdis olduğunu imkân kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ancak İbn Sînâ'dan farklı olarak her yönüyle câiz/mümkün tasavvuruna sahiptir. İbn Rüşd böyle bir tanımın problemlerine işaret etmektedir. Evvelen, Cüveynî'nin mümkün tanımının kelâmî temelleri hakkında genel bir çerçeve çizmek gerekirse, bir kelâmcı olarak onun tanrı tasavvuru Fâil-i Muhtâr olma yönünü korumaktadır. Başka bir deyişle, başka alemleri de vücuda getirmeye hem müürd hem de muktedir olan bir Tanrı ancak Fâil-i Muhtâr olabilir. Bu tasvirde ikinci husus ise Tanrı'nın nasıl yarattığı ile alakalı olacaktır. Bir kelâmcı olarak Cüveynî, doğrudan yaratan bir tanrı tasavvur ederken, diğer yandan da yaratılanlar arasında zorunlu bir ilişki öngörmemektedir.

İbn Sînâci dizgede mümkün varlık zâtı itibarı ile bir illete olan ihtiyacı belirtmektedir. Mümkün olan varlık eş zamanlı olarak bir illet ve başka bir illetin de ma'lûlü olması hasebiyle zorunludur. Şayet A, B'nin nedeni ise A'nın bulunduğu her durumda B de bulunmak zorundadır. İbn Sînâ'ya referanslar yapan İbn Rüşd, A ve B arasındaki ilişkinin - muhtemelen ay-üstü alemi dikkate alarak- zamansal olmadığına dair öncülü de zikreder: "Şayet illetin ortadan kalktığı farz edilirse, ma'lûl de ortadan kalkar".⁶⁴

İbn Rüşd, Cüveynî ile her ne kadar uzunca tartışmaya girmek istemese de bu çalışmanın ana konusu açısından iki husustan bahsetmek gerekecektir. Felsefî açıdan bakıldığında herhangi bir illetin ortadan kaldırılması gibi bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda, İbn Sînâ ontolojik kavramlarla kendi isbât-ı vâcib modelini önerse de hala nedenselci ve hiyerarşik Tanrı-alem tasavvuruna sahiptir. Nedensel evren tasavvurunda birbirleri arasında illet-ma'lûl ilişkisi bulunan A-B-C-D gibi bir kesit ele alındığında, B'nin yokluğu sadece C ve D'nin yokluğunu ilzam ettirmez, aynı zamanda bütün mümkün varlıkların yokluğunu gerektirir. Bu sebeple İbn Rüşd, "farz edilirse" şeklinde tercümesi tercih edilen "vehim" kavramını kullanmıştır. Aslında herhangi bir illetin kaldırılması, sadece bir vehimden ibarettir. Hakikatte böyle bir şey söz konusu olamaz. Aksi halde bütün varlık alemi ortadan kalkar, şeklinde bir sonuç ortaya çıkacaktır. İkinci husus kısmen daha önce belirtildi; ancak tekrar edilecek olursa, illet-ma'lûl arasındaki ilişki zamansal olmayan

⁶² "The existence of this Maker, however, raises a doubt that is not within the power of the art of theology (Kalâm) to dispel." Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19.

⁶³ "Now, what is created cannot ensue upon an eternal action without an intermediary, assuming we agree with them that it can ensue upon an eternal will." Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 20.

⁶⁴ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 29.

hudûstur. Kevn ve fesat aleminde maddi illetlerle ma'lûlleri arasında zamansal bir hudûstan bahsedilebilir. Ancak ay-üstü alem için aynı tasavvur bir vehimden ibarettir: Ay-üstü alemde, hiyerarşik olarak zikredilen akılların ve feleklerin arasındaki ilişki zamansal olmayan zâtî hudûs olarak açıklanmaktadır.

Özetle, felsefecilerin doğrudan anlatmak yerine uzunca izahatlar yaparak varmak istedikleri nokta nedir? A-B-C-D nedensel ve hiyerarşik kesiti ele alındığında, şayet A, ilk ilke ise, A'nın var olduğu her durumda B, C ve D zorunlu olarak bulunmak zorundadır. Cüveynî'nin Fâil-i Muhtâr ve Mutlak Mürîd Tanrı tasavvurunun aksine felsefi açıdan A'dan K-L-M nedensel zincirinin oluşması da mümkün değildir. Bir kelâmcı açısından irade nosyonu ile felsefi A-B-C-D kesiti değerlendirilecek olursa, nasıl bir sonuç ortaya çıkardı? C'nin var olduğu her durumda yine C'nin D'yi irade etmesi zorunlu olacaktır. Benzer bir minvalde zorunlu olarak murâd edilmiş B'nin de yine zorunlu olarak C'yi irade etmesi gerekecektir. Tabiat nosyonu üzerinden gidildiğinde -daha önce bahsedilmişti- A'nın varlığı zorunlu olarak B'yi ve B'nin de varlığı zorunlu olarak C'yi var edecektir. Bu anlatıda A, B, C ve D eşzamanlı olabilirler. A ezeli mürîd olduğu her durumda B de ezeli murâd olarak var olacaktır.⁶⁵ Ancak kelâmcılar bu açıklama modelinde şöyle bir problem görmekteler: A'dan B'den başka varlığın çıkması muhâl ise, A'nın Fâil-i Muhtâr olması imkansızdır. İbn Rüşd'ün eleştirisinde Cüveynî'nin ve kelâmcıların bu kaygısına bir cevap verilmemektedir. Bilakis Cüveynî'nin öncüllerinin aslında ezeli bir varlığa götürmediğinin altı çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle "hâdisten bağımsız olmayan her şey hâdistir" şeklindeki üçüncü öncül, doğrudan yaratma dikkate alındığında hâdis takdir edilen alemin muhdisinin de hâdis olması gerektiği sonucuna zorunlu olarak götürecektir.⁶⁶ İbn Rüşd'ün haklı olduğu sonuç da tam olarak burasıdır. Her ne kadar kelâmcılar alemin hudûsu üzerine gerek kozmolojik gerekse Cüveynî gibi ontolojik argümanlar üretmiş olsalar -ve bu argümanları başarılı olarak kabul edilse- dahi ezeli-hâdis ilişkisini açıklama noktasındaki izahları yakîniyâtтан uzak gözükmektedir.

Filozoflar birlik/basit ve çokluk/bileşik arasındaki ilişkiyi araçlarla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak bu anlatı kelâmcıların içkin tanrı anlayışları karşısında sorunlar üretmektedir. Basit Varlık şayet doğrudan kevn ve fesat alemindeki bileşik/hâdis bir varlığın ilkesi olamıyorsa, ya da doğrudan teması felsefi Basit Varlık nazariyesi için mümkün değilse, Basit Varlık'ın hâdis bir varlıkla ne ontolojik ne de epistemolojik *doğrudan* ilişkisi vardır. Başka bir tabirle Basit Varlık, her ne kadar ontolojik olarak tikel hâdis varlığın doğrudan olmayan ilkesi olsa da, kelâmcılar açısından bakıldığında bu varlık, ilkesi olduğu tikel varlıktan habersiz gözükmektedir. Modern tabirle İbn Sînâcı model teistik bir tanrı tasavvurundan ziyade, monistik ve hatta deistiktir. Dahası Gazzâlî, İbn Sînâ'yı şu şekilde yorumlamaktadır: İbn Sina'ya göre "[İlk olan Allah], zaman boyutu olmaksızın, bütün varlığı küllî olarak bilir; fakat O, bilenin özünde bir değişikliği gerektirdiği için cüz'leri bilmez."⁶⁷ Felsefi Tanrı-alem ilişkisinde peygamberin gelişi ilahi iradeden bağımsızdır ve hatta bu hususun ilahi bilgiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Gazzâlî'nin tabiriyle bu durum, Hz. Peygamber'in risaletinden Allah (cc.)'ın hiçbir şekilde habersiz olması gibidir.⁶⁸ Bu durumda İbn Sînâcı

⁶⁵ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 30-1.

⁶⁶ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 31.

⁶⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 102.

⁶⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 137.

Tanrı-evren tasavvurunda Tanrı mekanik bir şekilde açıklanmış gibi gözükse de insan-Tanrı ilişkisi dışarıda bırakılmıştır. Muhtemelen bu problemi de dikkate alarak İbn Rüşd, bireyi merkeze alan ve daha teistik, kendi tabiri ile Kur'anî olan bir isbât-ı vâcib modeli tavsiye etme ihtiyacı hissetmiştir. Özetle İbn Rüşd, irade, ilim, kudret gibi ilahi sıfatlara dair polemikler içeren ve kafa karıştırıcı meşhur isbât-ı vâcib delillerini tercih etmek yerine, daha tartışmasız ve yalın olduğunu düşündüğü ve herkesin anlama bağlamında güç yetirebileceğini takdir ettiği delilleri takdim etmiştir.⁶⁹

Sonuç

Makalenin ilk bölümünde zikredilen Andrea Falcon'a göre Aristo ilk ilke anlayışına ulaştığı *Fizik VIII*'te fiziğin sınırlarının dışına çıkmamıştır. Şayet İlk İlke'nin fiziğin konusu olmadığını açıklamak hala fiziğin sorumluluğunda ise Aristo başarılı bir şekilde İlk Muharrik'in ne hareket ne de madde bakımından artık fiziğin kapsamında olmadığını ispat etmektedir. Böylece nedensellik zinciri bağlamında fizik bitmiş ve ilk ilke üzerinden metafizik alan açılmıştır. Fizik-metafizik ilişkisi temelli Eş'arî kelâmı incelendiğinde ise filozoflar, kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerinin fiziği aşmadığını, metafizik hakikatleri dikkate almadığını ve bu sebeple de hatalı ve eksik olduğunu tespit etmişlerdir. İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirileri, kelâmın felsefî anlamda metafizikleşemediğini göstermektedir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya eleştirel bir tavırla yaklaşmasına rağmen, Eş'arî kelâmının metafizikleşememiş olması konusunda İbn Sînâ ile hemfikiridir.

Kelâmcıların isbât-ı vâcib meselesindeki temel argümanlarının zaman (zamansal hudûs) odaklı olması, filozofların doğrudan tepkisini çekmiştir. Felsefî açıdan bakıldığında, basitlik ilkesi gereği eğer bir problem en sade ve kısa bir biçimde açıklanabiliyorsa, o açıklama tercih edilir. Bu prensip dikkate alındığında, kelâmcıların Tanrı-alem modeli basitlik açısından felsefeden daha sade olarak gözükmemektedir. Ancak felsefî tahlilde, kelâmcı Tanrı-alem modeli fizik-metafizik ilişkisini açıklayamamıştır. Kelâmcıların aksine, fizik-metafizik ilişkisi doğrudan yaratmayla mümkün gözükmemektedir. O halde tek bir metafizik/ezelî varlık anlayışı basit gözükse de açıklayıcı değildir. Filozoflara göre, zamanın ilkesi doğrudan

⁶⁹ Özellikle Eş'arîlerin açıklama yöntemlerini, konunun uzmanları açısından dahi zihinleri bulandırıcı bulur. Bu sebeple kelâmcıların hudûs nazariyesini, isbât-ı vâcib hususunda yakîne götürebilecek bir burhânî delillendirme olarak değerlendirmez. Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19, 21. Bir Eş'arî kelâmcısı olarak Râzî şöyle bir haklı endişeyi kayda düşüyor: “[Gayba dair] deliller karmaşık ve bu delillere ulaşıncâ hakikate de ulaşılmış olunmuyor. Bu uğurda insan bir ömür tüketiyor. Şayet [inanılanlar bu delilleri] bilmekle mükellef olsalardı, bu durumda, onların imanlarına ancak ömürlerinin sonlarına doğru hükmedebilirirdik. [Ne zaman?] Dinin prensiplerini ihata edip, bütün şüphelerine dair cavaplara vakıf olduklarında. Tam manasıyla yakîni bilgi, ancak ve ancak bu şüphe ve tereddütler giderildiğinde elde edilir. Fakat biz biliyoruz ki, bu [yöntem] Muhammed (s.a.v.)'in dini değildir.” Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, 1/203. Daha önce İbn Rüşd'ün, imkân deliline ve hudûs deliline eleştiriler getirdiği tespit edilmişti. Fakat, mevcut delilleri telif ya da birini diğerine tercih etmek ve problemlerini onarmak yerine, isbât-ı vâcib için daha Kur'anî olduğunu iddia ettiği iki delil tavsiye etmektedir: İnâyet delili ve ihtirâ delili. İnâyet delili klasik kelâmın ihkâm ve itkân deliline benzemektedir. Delil, sadece hikmet sahibi (dolayısı ile âlim) bir yaratıcının böylesi bir *düzeni* yaratabileceği üzerine kurgulanmaktadır. Somutlaştırmak gerekirse, her ne kadar âdet nazariyesini savunsalar da Eş'arîler dahi evrende bir düzen olduğunu varsaymaktalar. Bu düzenin kendi başına oluşmasını muhâl takdir eden kelâmcılar, bunun ancak hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olabileceği yönünde kelâm yapmaktalar. İbn Rüşd ise bu hususu kısmen farklı bir model üzerinden yorumlamaktadır. Bu modelde yaratıcı yine hikmet sahibidir ve iyidir. Ancak İbn Rüşd'ün evren anlayışında her şey insanın iyiliği için tasarlanmıştır. Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 33; Şahin, “İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yöneltiltiği Eleştiriler”, 185.

Zorunlu Varlık değildir. Kelâm cihetinden bakıldığında ezeliyet vasfında Tanrı'nın tek kabul edilmesi, isbât-ı vâcib konusunda bir sonuç doğurabilir. Ancak bu sonuç, varsayımsal bir tümdengelim içermektedir. Filozoflara göre, Tanrı ile evren arasında zamansal bir hudûsan bahsedilemez. Tam tersine, Tanrı-evren ilişkisindeki hudûs, zâtîdir. Bu nedenle, zaman temelli bir açıklama doğrudan Zorunlu Varlık'ın varlığı hakkında bilgi vermez ve fizik sınırları içerisinde kalır. Kaldı ki zaman bakımından tenzih edilen bir varlığın yine zaman üzerinden doğrudan ispat edilmesi beraberinde boşluklar getirecektir.

Ancak kelâmî bir perspektifle bakıldığında, felsefe kanadında da boşluklar tespit edilecektir. Kelâmcıların tanrı tasavvurları evren anlayışlarını şekillendirirken, filozofların da evren anlayışları tanrı tasavvurlarına form vermiştir. Bu ikisi arasındaki farklılık iki düşünce geleneği arasındaki çekişmenin zeminini oluştururken, açıklama modellerindeki problemlerin de belirginleşmesine vesile olmuştur. Özellikle Cüveynî'nin kelâmcılara yönelik olduğu düşünülen eleştirileri, daha çok filozofları hedefe almış gibi gözükmektedir. Alemde Tanrı'ya kıyas yapıldığında, Tanrı'nın nasıl yarattığına dair ulaşılan sonuçların kelâmcıların uluhiyet tasavvuruyla tam manası ile uyuşmadığı sonucu bir vakıa olarak belirmektedir. Ayrıca birlik-çokluk problemine dair filozofların açıklamaları kelâmî veçhede, sadece aşkın olan bir monistik/ilkesel tanrı tasavvuruna götürürken, teistik endişeler giderilememiştir. Bu durum, kelâmcıların tepkilerine yol açmıştır.

Öte yandan ise bir tanrı tasavvuru teklif etmeksizin kelâm yapmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, metafizik alana dair açıklamalar yapmak kelâm ilminin tanımı gereği zorunludur. Fakat bu hususta daha önce bahsi geçtiği üzere, Cüveynî sınırları daraltma ihtiyacı hissetmiş ve sadece varlık sorularına (burhân-ı innî) cevaplar verilebileceğini, keyfiyete (nasıl var olduğuna, burhân-ı limmî) dair ise kıyas ve çıkarımların zandan öteye geçemeyeceğini savunmuştur. İbn Rüşd ise dolaylı olarak Cüveynî'ye metafizik önermeler olmaksızın fizik yoluyla varlık sorularına cevap verilebileceği hususunda hak vermektedir. Diğer yandan da metafizik bilginin değerini sorgulayan Cüveynî'ye katılmamaktadır. Daha somutlaştırmak gerekirse, İbn Rüşd'ün her anlamda metafizikleşen İbn Sînâcılığa karşı fiziği savunurken, fizik olmaksızın varlık sorularına (burhân-ı innî) cevap verilemeyeceğini iddia ettiğini görmüştük. Buraya kadar Cüveynî ile paralel düşünen İbn Rüşd, niçine dair açıklamaların (burhân-ı limmî) zannîliği hususunda elbette farklılaşmaktadır. Aslında İbn Rüşd'ün kelâm eleştirisi de burada başlamaktadır. Felsefe ve kelâm arasındaki evren ve tanrı tasavvurları metafizik alana dair farklılıkları da beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın ana sorularına daha doğrudan cevaplar sunmamız gerekirse, imkân ve hudûs delilleri kendi başlarına tutarlı argümanlar olma hususunda yapısal sorunlardan muaf değildir. Ancak sentezci bir tahlil yapıldığında, bu iki delil de birbirlerinin eksikliklerine hitap eden özelliklere haiz görünmektedirler. Aynı ayrı ele alınarak incelendiğinde ise, bir kozmolojik argüman olarak hudûs delili, ezeli ve hâdis arasındaki ilişkiye dair felsefi kaygı ve sorunları tutarlı bir şekilde çözmeyi öncelikli olarak ele almaz. Ayrıca, hudûs deliline dair fizik temelli akıl yürütmeler, bütünsel bir fizik formasyonunu dikkate almadığı yönündeki eleştirilere maruz kalmıştır ve bunun sonucunda felsefi anlaşılabilirlikleri daha da zorlaşmıştır. Fiziğin parçacı bir şekilde icra edilişi, kelâmcıların felsefi açıdan kabul edilebilir ve tutarlı bir metafizik anlayışı oluşturamamalarına sebep olmuştur. Negatif teoloji üzerinden yakîn bilgi üreten kelâm ilmi metafizik alanla ilgili pozitif önerme üretme hususunda mütereddit kalmıştır. Bu tereddüt Eş'arî kelâmında belirginleşmiştir. Özellikle metafizik alanı, nedenselci kuram üzerinden

temellendirmeye çalışan Müslüman filozoflara karşı eleştirel bir gelenek geliştiren Eş'arî kelâmcılığı, gayr-i cismânî aleme dair nübüvveti gereksizleştirecek akılcı açıklamaların yakîn ifade etmeyeceğini vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Lakin bu tutum doğal olarak kelâm ilminin metafizikleşememe problemini beraberinde getirmiştir. Başka bir deyişle, tenzih ve takdise dayalı bir kelâmcılık, bir yandan kelâmcı tanrı tasavvurunun fizik alemle olan bağlarını koparmaya çalışırken, tanrı hakkında konuşmayı fizik alemden öteye de geçirememiştir. Bu minvalle bakıldığında Eş'arî kelâmcıları her ne kadar felsefenin kavramlarını yeniden tanımlayarak kullansalar da Kadir-i Mutlak ve Fâil-i Mutlak Tanrı fikrinden asla taviz vermemişler ve felsefleşmekten çekinmişlerdir. Ancak bu tutum beraberinde boşluklar getirmiştir. Sonuç olarak bu çalışma isbât-ı vâcibe dair boşlukları kelâmî ve felsefî kaygıları dikkate alarak- belirginleştirirken, makalenin girişinde sorulan sorular minvalinde de İbn Rüşd'ün Eş'arî kelâmı ve mevcut isbât-ı vâcib delilleri (ve özellikle metafiziksiz ya da fiziksiz bir isbât-ı vâcib delili sunulamayacağı) hakkındaki kaygılarının haklılığını fizik-metafizik (ve hâdis-ezelî) ilişkisi açısından serimlemeye gayret etmiştir.

Kaynakça | References

- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Mark Shiffman. Newburyport, MA: Focus Publishing R. Pullins Co., 2012.
- Aristotle. *Physics*. ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Averroes. *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*. ed. Arnzen Rüdiger. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Averroes. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. çev. İbrahim Y. Najjar. Oxford: Oneworld, 2001.
- Averroes. *Ibn Rushd's Metaphysics: a translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics, book Lâm*. ed. Charles Genequand. Leiden: Brill, 1984.
- Averroes. *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law And Philosophy*. çev. Massimo Campanini. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.
- Avicenna, *The Physics of The Healing: a parallel English-Arabic text*, çev. Jon McGinnis. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.
- Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141. <https://doi.org/10.17859/pauifd.776535>
- Bozkale, Lütfi. "İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2012), 203-228.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşli. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1979.
- Cook, Michael A. "The Origins of 'Kalâm'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43.
- Doru, M. Nesim. "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü". *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012), 249-273.
- Erkmen, Recep. *Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*. Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Falcon, Andrea. "Between Physics and Metaphysics: Aristotle at the Boundaries of Knowledge". *Nature et Sagesse: les rapports entre physique et metaphysique dans la tradition aristotelicienne: recueil de textes en hommage a Pierre Pellegrin*, ed. C. Cerami. 71-94. Louvain-la-Neuve, Wallonia: Peeters Publisher, 2014.

- Falcon, Andrea. "The argument of *Physics VIII*". *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. M. Leunissen. 265-283. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139381741.015>
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ's Theory of God-World Relationship", *God and Creation: an Ecumenical Symposium*. ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn. 38-55. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1909.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Esâsü'l-Kiyâs: Fikhî Kiyâsın Esası: Tevkîf*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi: Telhîs mâ ba'd el-tabî'a*. çev. Muhittin Macid. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdarfer. Tehran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.
- İbn Sînâ. "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm". *Aristo 'inde'l-'Arab: dirâse ve nusûs gayr menşûre*, ed. Abdurrahman Bedevî. 22-33. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 104-132.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 115-134.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kukkonen, Taneli. "Averroes and the Teleological Argument". *Religious Studies* 38/4 (2002), 405-428. <https://doi.org/10.1017/S0034412502006224>
- Marmura, Michael E. "Avicenna on Casual Priority". *Islamic Philosophy and Mysticism*. ed. Parviz Morewedge. 65-83. New York: Caravan Books, 1981.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fi uşûlu'd-dîn*. thk. Aḥmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirayeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *Şehü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tehran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Steel, Carlos, and Guy Guldentops. "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation". *Recherches De Théologie Et Philosophie Médiévales* 64/1 (1997), 86-135. <https://doi.org/10.2143/RTPM.64.1.525876>
- Şahin, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yönelttiği Eleştiriler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 177-190.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Kitabu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*. çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Treiger, Alexander. "Origins of Kalâm". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 27-43. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tunagöz, Tuna. "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 171-203.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. "Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.
- Twetten, David B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics". *Viator* 26 (1995), 107-134.
- Wolfson, Harry A. "Averroes' Lost-Treatise on The Prime Mover". *Hebrew Union College Annual* 23/ 1 (1950), 683-710.

Publication Policies

- *Eskiye*ni is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiye*ni publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiye*ni accepts academics studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eskiye*ni 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

- *Eskiye*ni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiye*ni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiye*ni, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiye*ni'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 anah-tar kelime içermelidir.
- Makale, Microsoft Word'de *Eskiyeni Makale Şablonu* kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10,5, dipnotlar 8,5 punto ile yazıl-malıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- www.isnadsistemi.org
- *Eskiyeni*'nin matbu şekline abone-lik ve satın alma yolu ile erişilebi-lir. Online versiyonu ise ticari kul-lanım hariç olmak üzere açık eri-şimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına ait-tir.
- Yazısı yayımlanan yazarlara dergi-den iki adet matbu nüsha gönderi-lir.